

Désirs naturels et artificiels chez Diogène et Épicure

Simon-Pierre Chevarie Cossette*

1. Diogène et Épicure parmi les philosophes grecs

Certains désirs sont artificiels, d'autres sont naturels. Voilà une division maintes fois utilisée pour prescrire ce qui doit être recherché ou abandonné. C'est entre autres sur cette base argumentative que le discours critique de la « création de besoins », dont l'exemple le plus frappant est sans doute la vente de produits de télécommunications et d'informatique, est articulé.

Pourtant, c'est une question qui, déjà, obsède le philosophe antique, qui tente par tous les moyens de dresser une critique dévastatrice du désir. Chose rare en philosophie, un certain consensus se dégage d'école en école sur le fait que le sage les harnache un à un quand il ne peut tout simplement les éliminer. Invariablement, cette tempérance est un élément central de son bonheur en soi, parce que c'est une vertu, comme chez les Stoïciens, ou pour ses conséquences, parce que cela lui permet de moins souffrir, comme chez les Épicuriens. L'idée est dite et répétée partout et sur tous les tons : mener une vie centrée sur les désirs est aussi vain que de remplir un tonneau troué avec une passoire¹ (Platon), le bonheur passe par un juste milieu (Aristote), il faut vivre en harmonie avec la nature (Zénon de Citium), la vie des humains est facile, mais cette facilité leur échappe à cause de leurs faux besoins (Diogène de Sinope), la vie heureuse est au pouvoir de l'homme qui a le bien ultime en son

* L'auteur est étudiant au Doctorat en philosophie (Université d'Oxford).

¹ *Gorgias* 493e-494a.

pouvoir (Cicéron), il faut fonder son bonheur sur ce qui dépend de nous (Épictète).

Cette obsession pour le désir s'incarne pourtant dans des méthodes bien différentes. D'un côté, Platon et Socrate se refusent à faire appel à la nature pour distinguer le bon du mauvais désir. Dans les dialogues, même si les désirs y sont séparés en catégories², c'est leur ensemble qui est déclaré inapte à guider l'être humain, à l'exception peut-être du désir de la connaissance³. Seule la raison a l'étoffe d'une souveraine, car elle peut à la fois choisir la bonne action et nous y guider⁴. Il vaut la peine de souligner qu'autant pour Platon que pour son maître, il est en général peu pertinent de recourir à la nature⁵ lorsqu'il est question d'éthique :

[Socrate] ne discutait pas [...] de la nature de toutes choses, comme le faisaient la plupart des autres, en examinant ce qu'il en est de ce que les sophistes appellent le « monde » [...] il faisait même la démonstration que ceux qui réfléchissent à de tels sujets ont perdu la raison⁶.

D'un autre côté, les philosophes hellénistiques en général croient que la nature est un guide fiable lorsqu'il est temps de concevoir de quelle façon l'être humain doit vivre sa vie et plus précisément quel

² *République*, IX, 571b.

³ Platon ne le traite pas de la même manière que les autres dans le *Banquet*, même si l'agit toujours d'un manque.

⁴ Voir *République*, X, 580d.

⁵ La question est plus délicate qu'il n'y paraît, puisque par « nature », il est possible d'inclure aussi bien la nature métaphysique (c'est-à-dire, dans le cas de Platon, les formes intelligibles, et donc le bien) ou de s'en tenir au monde matériel. Néanmoins, poser la question du rôle de la nature dans la construction d'une éthique en usant de la première définition rend la question presque triviale puisqu'à peu près tous les philosophes admettent qu'il faut regarder une nature (celle de normes morales qui existent indépendamment de nous ? celle de constructions sociales ? celle de la nature matérielle ?) pour construire une éthique.

⁶ Xénophon, *Mémorables* I 1, 11 16.

genre de désirs devraient être entretenus. Ainsi, Hippolyte rapporte les propos des Stoïciens Zénon et Chrysippe :

[T]out est soumis au destin [...]. Quand un chien est attaché à une charrette, s'il veut la suivre, il est tiré et il la suit, faisant coïncider son acte spontané avec la nécessité ; mais s'il ne veut pas la suivre, il y sera contraint dans tous les cas. De même en est-il avec les hommes : même s'ils ne le veulent pas, ils seront dans tous les cas contraints de suivre leur destin⁷.

Au regard de l'organisation déterminée du monde, le Stoïcien tire une leçon : accepter son destin, faire face aux épreuves sans broncher (d'où l'adjectif « stoïque »), ne pas désirer des situations inatteignables. C'est que « l'esprit du sage est de toute évidence exempt d'affection⁸ ». Les actions et états que produisent les passions les plus vives – malveillance, dépression, irascibilité, violence, viol, adultère – sont de véritables maladies⁹ et sont, en ce sens, non conformes avec la nature.

Deux Athéniens s'ajoutent à ce groupe qui s'inspire de la nature dans la construction du discours éthique : Diogène de Sinope, le mendiant et cynique que l'on appelle « Le Chien », et Épicure, le fondateur de l'école du même nom et dont la pensée nous est transmise par Lucrèce. L'homme de la rue et celui du jardin font pourtant bande à part à deux titres : premièrement, il y a chez eux une attention particulière au caractère naturel ou non des désirs et des besoins ; deuxièmement, leur attachement pour le monde matériel comme fin de la vie – cela n'est sans doute pas étranger à leur attachement pour la nature – jure avec cet intellectualisme vertueux qu'on retrouve chez l'immense majorité des Stoïciens et chez ceux qui, en général, se réclament de Socrate.

⁷ Hippolyte, *Réfutation des Hérésies* I, 21 (= SVF II, 875). Les extraits de fragments de philosophes hellénistiques sont tirés de Long A. A. et D. N. Sedley, (1997), *Les Philosophies hellénistiques*.

⁸ Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon* V, 2, 3-, 7.

⁹ *Stobée*, II, 93, 1-13, [= SVF III, 421].

2. Retour aux désirs naturels

2.1. *Diogène et le bannissement de la convention*

En parcourant les anecdotes que Diogène Laërce nous a laissées sur son homonyme, on constate que la source du malheur des hommes, c'est, pour Diogène, certaines formes de désirs :

[i] répétait à cor et à cri que la vie accordée aux hommes par les dieux est une vie facile, mais que cette facilité leur échappe, car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et raffinements du même genre¹⁰.

C'est sur le socle de cette généalogie du malheur humain – une base similaire qu'adoptera Épicure – que Diogène assoit son impératif : retourner vers la nature et ostraciser la plupart de ses désirs. Desquels Diogène veut-il donc se départir exactement ? Au regard des nombreux fragments qui relatent la déception¹¹, voire l'exécration de Diogène à l'égard des conventions, on comprend que la palette des désirs condamnables est vaste. Diogène critique la piété¹², les normes sexuelles¹³, la trop grande force sociale des symboles¹⁴, les institutions comme le mariage¹⁵, les normes de politesse et les restrictions langagières¹⁶. Bref, il s'agit de bien plus qu'un rejet du luxe : c'est un véritable balayage de tout ce qui est conventionnel. Diogène le cynique « sacrifia les lois à la nature¹⁷ », mais il rejeta aussi tout ce que le fruit de l'interaction humaine peut apporter matériellement : « voyant un jour un petit garçon boire dans ses mains, il [Diogène] jeta son gobelet hors de sa besace en s'écriant : "un gamin m'a dépassé en frugalité !" »¹⁸. L'exemple du petit garçon

¹⁰ D.L. VI 44 [= SSR V B 322].

¹¹ D.L. VI 20 [= SSR V B 2].

¹² D.L. VI 37 [= SSR V B 344] ; 42 [= SSR V B 344].

¹³ D.L. VI 46 [= SSR V B 147].

¹⁴ D.L. VI 35 [= SSR V B 276].

¹⁵ D.L. VI 29 [= SSR V B 297].

¹⁶ D.L. VI 69 [= SSR V B 473].

¹⁷ D.L. VI 71 [= SSR V B 291].

¹⁸ D.L. VI 37 [= SSR V B 158].

n'est pas anodin ; c'est tout simplement un être non socialisé. Plus généralement, les produits de la civilisation provoquent le malheur, que ce soit l'argent¹⁹, ou l'économie de marché, qui donne une grande valeur aux choses anodines²⁰. Pour Diogène, l'immense majorité de nos désirs est engendrée par la société²¹.

Quels désirs sont donc acceptables ? Les désirs liés à des besoins naturels réduits (nutrition, vêtement, sexualité), mais surtout la liberté, valeur naturelle suprême²². Au fil de la lecture des fragments, on voit Diogène éliminer les vêtements luxueux – il double son manteau pour n'avoir à porter qu'un vêtement toute l'année²³ –, la nourriture élaborée ou rare²⁴, la soif de gloire et même la maison²⁵. Ce faisant, celui qui se nomme lui-même « Le Chien » réalise ce qu'il considère être l'apport premier de la philosophie : s'adapter aux circonstances²⁶. Ce sont au final des désirs bien similaires, comme on le verra, à ceux que conservera Épicure qui sont acceptés par Diogène, à la différence que pour Diogène, c'est la liberté inhérente à l'absence de désirs qui est importante, non l'absence même de douleurs.

Diogène, dit-on, prétend qu'est libre celui qui réalise sa nature, c'est-à-dire réintègre *la* nature. Seul l'homme débarrassé de la convention, qui se connaît lui-même dans son état naturel²⁷, peut vraiment en réclamer le titre. C'est pour cette raison que Diogène, qui

¹⁹ D.L. VI 50 [= SSR V B 228].

²⁰ D.L. VI 35 [= SSR V B 276].

²¹ D'autres penseurs croient plutôt que les désirs sont tous naturels et que c'est leur limitation qui est sociale. C'est ce que défend entre autres Calliclès. Pour une comparaison plus complète avec la vision de Diogène, voir Chevarie-Cossette, S. P. (à paraître), « Tonneau percé, Tonneau habité, Calliclès et Diogène : les leçons rivales de la nature ». Sur la question de savoir s'il est suffisant d'être non socialisé pour n'avoir aucun désir artificiel, voir Tremblay, U. G. (2013), « L'artificialité du concept de nature chez Diogène de Sinope ».

²² D.L. VI 71 [= SSR V B 291].

²³ D.L. VI 22 [= SSR V B 174].

²⁴ D.L. VI 37, 44 [= SSR V B 158, 322].

²⁵ D.L. VI 104 [= SSR V A 135].

²⁶ D.L. VI 63 [= SSR V B 360].

²⁷ Paquet, L. (1992), *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, p. 36.

se met en quête de l'humain idéal, ne le trouve nulle part : il le cherche en plein jour avec une lanterne²⁸, parmi une foule où il ne voit que des déchets²⁹, aux Jeux olympiques et au bain public où la foule était grande, mais les hommes peu nombreux³⁰, dans toute la Grèce où il ne trouve aucun homme de bien³¹.

2.2. *Épicure et le retour à la sobriété*

Une lecture sommaire de certaines lettres d'Épicure³² suffit à nous montrer qu'il nous convie, non à prendre part à cette vie de banquet qu'on lui attribue trop souvent³³, mais à faire le ménage au sein de nos désirs, car c'est là une source importante de nos malheurs. Cet impératif de débroussaillage des désirs peut s'appuyer sur le raisonnement épicurien suivant. D'abord, le bonheur est défini en termes de plaisir. Puis, le plaisir signifie lui-même l'absence de douleur physique et morale³⁴. Or, même si aucun plaisir n'est mauvais en lui-même, les causes de ces plaisirs peuvent entraîner de la douleur, à court ou à long terme³⁵. Conséquemment, il vaut parfois la peine d'éviter un plaisir ou d'accepter une douleur – sur ce point, Épicure rappelle Diogène et l'importance de l'entraînement³⁶ – par une évaluation des conséquences à plus long terme³⁷. Celui qui a la jambe gangrénée ferait mieux de se faire couper la jambe, même si cela occasionne une douleur sur le coup. Comme cette évaluation ne se fait pas instinctivement, il faut faire preuve de prudence – c'est la

²⁸ D.L. VI 41 [= SSR V B 272].

²⁹ D.L. VI 32 [= SSR V B 278].

³⁰ D.L. VI 40 ; 60 [= SSR V B 274 ; 273].

³¹ D.L. VI 27 [= SSR V B 280].

³² Nous nous concentrerons sur la *Lettre à Ménécée*, entièrement reproduite dans ce recueil.

³³ *Lettre à Ménécée*, 127-132, (4). Les extraits proviennent de Long A. A. et D. N. Sedley (1997), *Les Philosophies hellénistiques*.

³⁴ *Doctrines capitales*, 3-4.

³⁵ *Doctrines capitales*, 8.

³⁶ *Sentences vaticanes*, 73.

³⁷ *Lettre à Ménécée*, 127-132 (3).

source de toutes les autres vertus chez les Épicuriens³⁸ –, user de la raison et donc rejeter une certaine compréhension courante des plaisirs à désirer :

[c]ar ce qui produit la vie agréable, ce ne sont pas les beuveries, les banquets, le sexe avec les garçons et les femmes, les poissons et autres mets d'une table coûteuse, mais le raisonnement sobre qui recherche les causes de tout choix et de tout refus, et qui bannit les opinions dont les âmes reçoivent le plus grand trouble³⁹.

On comprend mieux que comme pour Platon dans la *République*, Épicure croie qu'il y a péril en la demeure dès lors que les désirs et les plaisirs qui y sont associés sont mis sur un pied d'égalité. Le grand danger qui guette aussi bien l'homme « démocratique » (celui qui accorde une voix égale à tous ses désirs et qui utilise le hasard dans ses choix⁴⁰) pour Platon que le jeune homme chez Épicure, c'est bel et bien cette manière de faire reposer le choix des désirs souhaitables sur un coup de dés⁴¹ et de poursuivre des désirs qui dépendent de « causes indéterminées⁴² » (c'est-à-dire du hasard des circonstances).

La philosophie d'Épicure est bien plus méthodique que celle de Diogène le cynique et avant de procéder à la discrimination des désirs, encore faut-il les classer en catégories. Épicure nous offre une véritable typologie des désirs, qu'il articule selon les divisions suivantes. D'abord, il effectue une première division entre désirs naturels et non naturels (« vides »). Épicure rejette entièrement cette dernière catégorie de désirs, tout simplement parce que ceux-ci sont plus difficiles à obtenir et donc qu'il y a un risque de se rendre dépendant de quelque chose dont l'absence peut nous décevoir⁴³. À partir du moment où l'on comprend que le plaisir est absence de douleur, il faut choisir si on favorisera les plaisirs en mouvement (ce qui est plaisant au sens commun du terme) et les plaisirs fixes (la

³⁸ *Lettre à Ménécée*, 127-132 (6).

³⁹ *Lettre à Ménécée*, 127-132 (5).

⁴⁰ *République*, 557b-557c.

⁴¹ *Sentences vaticanes*, 17.

⁴² *Sentences vaticanes*, 81.

⁴³ *Lettre à Ménécée*, 127-132, (4).

simple absence de douleur). Pour Épicure, introduire une variété dans les plaisirs (exiger plusieurs plaisirs en mouvement) peut être dangereux : d'abord, les plaisirs en mouvement sont plus difficiles à obtenir et donc peuvent entraîner des attentes déraisonnables ; ensuite, ces plaisirs peuvent être artificialisés et donc perdre leur limite naturelle (par exemple, le fait de satisfaire sa soif peut devenir le désir des beuveries). Il est intéressant de remarquer qu'en général la division entre plaisirs naturels et non naturels n'est donc pas étanche : certains besoins naturels peuvent être transformés en besoins non naturels par des opinions vides qui les rendent insatiables⁴⁴, que ce soit lorsqu'on oublie les limites de la faim⁴⁵ ou des rapports sexuels.

Épicure procède ensuite à une seconde division au sein des désirs naturels entre nécessaires et non nécessaires (ou « seulement naturels⁴⁶ »). Les plaisirs naturels non nécessaires n'ont pas forcément à être limités, mais il faut être vigilant, car ceux-ci créent souvent plus de mal que de bien (c'est le cas des désirs sexuels⁴⁷). Les désirs naturels nécessaires sont composés des désirs nécessaires à la vie, par exemple manger et boire ; des désirs nécessaires au bien-être, se loger et avoir des vêtements ; enfin, des désirs nécessaires au bonheur, c'est-à-dire la pratique de la philosophie pour éliminer les troubles de l'âme. Ce sont donc ces désirs seuls, dont l'absence nous ferait souffrir, qu'il faut préserver.

Pourquoi élaborer une telle division, s'empêtrer dans la question de la nature pour déterminer quels désirs doivent être suivis ou non ? Pour Épicure, le *télos* (le principe et la fin) de l'existence heureuse⁴⁸ est le plaisir et c'est la nature qui nous l'indique et que nous devons suivre. La façon la plus évidente de distinguer, parmi les désirs, le bon grain de l'ivraie est alors de déterminer quels désirs sont naturels ou non. Le commandement qui s'ensuit est donc de « ramener chacune de ses actions à la fin de la nature⁴⁹ ».

⁴⁴ *Doctrines capitales*, 30.

⁴⁵ *Sentences vaticanes*, 59.

⁴⁶ *Lettre à Ménécée*, 127-132, (1).

⁴⁷ *Sentences vaticanes*, 51.

⁴⁸ *Lettre à Ménécée*, 127-132 (2).

⁴⁹ *Doctrines capitales*, 25.

3. Vers un bonheur matériel

3.1. *Anti-intellectualisme et modèle animal chez Diogène*

Selon les témoignages que nous en avons, Diogène ne semble pas avoir élaboré de métaphysique⁵⁰ et encore moins ne l'a-t-on vu parler de différentes parties de l'âme. Il semble que, pour lui, l'homme est un, corps et esprit⁵¹. Rien d'étonnant, alors, à ce qu'il n'idéalise pas un mode de vie intellectuel comme le fait Platon (*République*). En fait, pour le philosophe de Sinope en exil, tout porte plutôt à croire que le désir du savoir peut mener aux mêmes excès que les désirs plus matériels qu'il critique⁵². Autrement dit, la philosophie traditionnelle et les écoles⁵³, mais aussi les livres⁵⁴ et les sciences⁵⁵ constituent trop souvent des lubies qui écartent l'humain de la vraie vocation de la philosophie : devenir heureux. Le désir de « connaître pour connaître » que Platon décrit comme le propre du philosophe dans le *Banquet* n'est plus reconnu comme un désir légitime pour le cynique⁵⁶.

⁵⁰ Husson, S. (2011), *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, p. 54. Ugo Gilbert Tremblay (Tremblay, U. G. (2013), « L'artificialité du concept de nature chez Diogène de Sinope », p. 189) suggère au contraire qu'il y a une forme de métaphysique chez Diogène parce que, comme la nature observée n'est pas celle qui, au final, est choisie, il y a utilisation d'une réalité « métaphysique », la nature étant comme doublée. Est-ce à dire que le cinéaste, l'illusionniste et le schizophrène sont métaphysiciens ? Voilà qui nous semble être bien trop peu exigeant, mais tout comme le mot nature, celui de métaphysique a sans doute des résonances différentes selon les traditions.

⁵¹ Goulet-Cazé, M.-O. (1986), *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërte VI 70-71*, p. 212.

⁵² Meilland, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », p. 233-234.

⁵³ D.L. VI 24 ; 40 [= SSR V B 487 ; 63].

⁵⁴ D.L. VI 48 [= SSR V B 118].

⁵⁵ D.L. VI 73 [= SSR V B 370].

⁵⁶ Husson, S. (2011), *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, p. 64.

Au contraire, la pratique d'une philosophie centrée sur le quotidien de l'humain met l'accent sur les incohérences des intellectuels et de leurs discours :

[i] trouvait étrange que les grammairiens fassent tant de recherches sur les défauts d'Ulysse tout en ignorant leur propre malice. Et il s'étonnait aussi de voir [...] les mathématiciens fixer leurs regards sur le soleil et la lune, mais ne pas remarquer ce qui se passe à leurs pieds ; les orateurs mettre tout leur zèle à parler de la justice, mais ne point du tout la pratiquer, et encore les philosophes blâmer l'argent, mais le chérir par-dessus tout⁵⁷.

Il y a donc peu à espérer du discours proprement théorique. C'est là une différence marquée par rapport à Épicure, pour qui la philosophie, bien qu'elle vise le bonheur⁵⁸, sert à écarter les troubles de l'esprit en permettant de comprendre la nature du monde et ses lois, mais aussi celle des dieux⁵⁹, qu'il faut se refuser à croire interventionnistes.

Au contraire, la connaissance s'acquiert pour Diogène par l'expérience quotidienne⁶⁰. Cet élément permet de montrer d'une deuxième manière que le bonheur que désire Diogène est foncièrement « matériel », comme chez Épicure, au final. Pour Diogène, on l'a vu, il faut se débarrasser d'une bonne partie des désirs pour atteindre la liberté nécessaire au bonheur. Une autre façon d'exprimer cette idée est de rappeler l'importance que Diogène accorde à l'autarcie, l'autosuffisance. Or, l'autarcie que préconise Diogène est – comme chez Xénophon et contrairement à chez Platon⁶¹ – matérielle. Cela signifie que le sage qui entend atteindre l'autarcie ne doit pas dépendre matériellement d'autrui. Diogène a tellement pris au pied de la lettre cette maxime qu'on peut, semble-t-

⁵⁷ D.L. VI 27-28 [= SSR V B 374].

⁵⁸ *Lettre à Ménécée*, 122, (1).

⁵⁹ *Doctrines capitales*, 11-13.

⁶⁰ Husson, S. 2011, *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, p. 64.

⁶¹ Sur le sujet, voir Dorion, L.-A. (à paraître), *Autarkeia. L'idéal d'autosuffisance chez Socrate et les Cyniques*.

il, justifier par là qu'on ait dit de lui qu'il était un « Socrate devenu fou⁶² ».

La diminution des désirs contribue à l'atteinte de cette autarcie, mais pour y arriver, il faut accroître la résistance du corps. C'est en ce sens encore que la philosophie de Diogène est centrée sur le corps et sur son entraînement, son ascèse :

[r]ien, disait-il, n'a de chance de réussir dans la vie sans entraînement, et c'est l'entraînement qui est capable de tout surmonter. Il faut donc préférer à des efforts inutiles ceux que recommande la nature pour en arriver à vivre heureux : c'est par leur bêtise même que les hommes se rendent malheureux. En effet, le mépris du plaisir lui-même est très agréable quand on s'y est entraîné [...]. Voilà quels étaient ses discours et il les démontrait en actes [...] n'accordant jamais à la coutume le poids qu'il donnait aux valeurs naturelles : en ses propres mots, il menait le genre de vie qui avait caractérisé Héraclès quand il mettait la liberté au-dessus de tout⁶³.

Le retour aux sources se manifeste donc, contrairement à ce qu'on verra chez Épicure, par un rejet du plaisir : par exemple, Diogène se roule dans le sable brûlant et marche pieds nus dans la neige pour accroître sa résistance⁶⁴. Mais le plaisir n'est pas rejeté pour lui-même et c'est sur ce point qu'Épicure et Diogène se ressemblent : certains plaisirs doivent être laissés de côté parce que les rechercher revient à se mettre dans une position où il est plus difficile d'être satisfait et donc heureux. Cet exercice doit être constant : il faut reconquérir sans cesse notre humanité⁶⁵.

⁶² D.L. VI 54. Pour le Socrate décrit dans les dialogues de Platon, l'autarcie recherchée est certainement différente de celle de laquelle Diogène est en quête : il est plutôt question d'apprendre à connaître et à se séparer des émotions qui nous ramènent au monde sensible que de pouvoir marcher pieds nus dans la neige !

⁶³ D.L. VI 71 [= *JSR* V B 291].

⁶⁴ D.L. VI 23 ; 34 [= *JSR* V B 174 ; 176].

⁶⁵ Adams, J.-L. (1945), « The Law of Nature in Greco-Roman Thought », p. 10.

Un dernier aspect de la philosophie du désir de Diogène qui la rend si « matérielle » et liée à la nature, c'est très certainement la place que le Cynique accorde au modèle animal. Nous ne glisserons que quelques mots sur le sujet. Diogène s'inspire directement de l'observation de plusieurs animaux : une souris⁶⁶, un escargot⁶⁷ et des souris⁶⁸ ; il se fait nommer « le chien » et se plaît à « aboyer » après les passants⁶⁹ ; il utilise un hareng pour briser les conventions⁷⁰ ; et meurt apparemment en tentant de manger un poulpe cru⁷¹. Cette proximité avec l'animal sert de garantie à Diogène, lui assurant que sa quête n'est pas éperdue. La rencontre avec l'animal est une première occasion de réaliser que les conditions objectives du bonheur sont déjà présentes à l'être humain. Or, Diogène ne se contente pas de cette première entrevue avec le monde des bêtes puisqu'il porte fièrement le nom de chien, témoignant ainsi de son indifférence, de son impudeur, de sa vigilance, de sa simplicité et de sa fidélité⁷². L'animalité est donc au cœur même de sa philosophie, cette animalité qui, tout comme l'enfance, fait écran à la convention. Par là, Diogène prend également ses distances par rapport à Socrate, qu'il associe à la mollesse⁷³, mollesse qui, précisément, est le propre de ceux qui se laissent guider par les normes sociales. De fait, jamais Socrate ne pourrait voir en l'animal sauvage un réel modèle⁷⁴.

⁶⁶ D.L. VI 22 [= SSR V B 172].

⁶⁷ *Lettre 16* [= SSR B 546].

⁶⁸ D.L. VI 40 [= SSR V B 173].

⁶⁹ D.L. VI 44 ; 33 [= SSR V B 50 ; 144].

⁷⁰ D.L. VI 36 [= SSR V B 367].

⁷¹ D.L. VI 76 [= SSR V B 94].

⁷² Hotes, M. (2014), « Du chien au philosophe : L'analogie du chien chez Diogène et Platon », p. 14-21.

⁷³ Élien, *Histoire variée*, IV 11 [= SSR V B 256].

⁷⁴ On peut objecter à cela la comparaison du philosophe et du chien dans la *République*, mais si de nombreux auteurs considèrent ce passage ou bien comme ironique ou comme métaphorique, la comparaison ne s'effectue pas, de toute façon, entre le chien sauvage et le philosophe, mais entre ce qu'il y a de domestique chez le chien et le meilleur côté de l'humain (cf. Hotes, M. (2014), « Du chien au philosophe : L'analogie du chien chez Diogène et Platon », p. 21-29).

Bref, la philosophie du désir de Diogène est loin de celle d'un désir de transcendance ; elle en fait l'économie⁷⁵ en proposant une « voie rapide », matérielle et concrète, vers le bonheur⁷⁶. Quatre raisons nous ont amené à défendre cette thèse : l'anti-intellectualisme de Diogène, sa valorisation de l'expérience quotidienne comme seule source de connaissance, sa focalisation sur l'autarcie matérielle et sur les épreuves physiques, enfin, son recours à l'animal comme modèle de la vie heureuse.

3.2. *Le matérialisme épicurien*

Cette philosophie du désir pratique, non transcendante, matérielle est également le propre de la philosophie d'Épicure. Cela est rendu manifeste par au moins trois indices. Le premier est que, chez Épicure, le plaisir et son caractère naturel jouent un rôle fondamental qui témoigne d'une priorité épistémique accordée à l'accès au monde par les sens :

[l]e plaisir est le bien premier et connaturel ; c'est à partir de lui que nous entreprenons tout choix et tout rejet, et c'est à lui que nous revenons en utilisant le sentiment comme règle pour juger de toute chose bonne⁷⁷.

Nul besoin de vérifier si le plaisir doit être recherché ou non, car la nature nous le confirme déjà⁷⁸ (en ayant comme fin le plaisir). Le désir est carrément sanctionné par la nature.

Un second indice repose dans le matérialisme radical d'Épicure qui lui permet, en se débarrassant des idées comme la survie de l'âme après la mort et de l'idée selon laquelle les dieux contrôlent la nature⁷⁹, de diminuer l'anxiété humaine. L'élimination de la peur et

Pour un autre exemple d'usage (dépréciatif, cette fois) de la figure de l'animal chez Socrate, voir *République* (372a-e).

⁷⁵ Goulet-Cazé, M.-O. (1992), « Préface », p. 15.

⁷⁶ D.L. VI 78 [= *JSR* V B 108].

⁷⁷ *Lettre à Ménécée*, 127-132, (2).

⁷⁸ Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, 29-32, 37-39.

⁷⁹ Lucrèce, II, 1052-1104, (3).

des désirs correspondants – le désir de ne pas mourir, par exemple – assure la poursuite saine des plaisirs qui leur sont destinés par la nature⁸⁰. C'est là une métaphysique qui n'est pas explicitement endossée par Diogène, mais qui, au final, a des effets similaires à la supposée absence de métaphysique du Cynique.

Le lecteur attentif découvrira un troisième indice dans le fait que non seulement les vertus, mais aussi la philosophie ont pour Épicure un rôle strictement instrumental. D'un côté, la vertu n'est recherchée que parce qu'elle apporte la paix intérieure à celui qui la pratique – il n'y a aucune considération pour les autres dans le calcul – ; d'un autre côté, la philosophie est pratiquée simplement pour supprimer les causes d'anxiété, non par amour du savoir pour lui-même⁸¹. Un exemple paradigmatique de cette fonction est le quadruple remède de Philodème : « Dieu n'est pas à craindre, la mort ne crée pas de soucis. Et, alors que le bien est facile à obtenir, le mal est facile à supporter⁸² ». La philosophie comme médecine de l'âme est en même temps une philosophie sérieuse, qui ne contenterait jamais d'approuver l'opinion⁸³. Épicure a une attitude critique face au savoir qui rappelle celle de Diogène, mais qui reste nettement moins radicale :

[Il]a philosophie de la nature ne fait pas des vantards, des artistes du verbe, ni des gens qui étalent la culture qu'aime tant la multitude, mais des gens modestes et autosuffisants, fiers de leurs propres biens et non de ceux qui se rapportent aux choses qui leur sont extérieures⁸⁴.

La philosophie du désir d'Épicure est donc matérielle : reposant toute entière sur la priorité de la nature, une nature toute matérielle et sans directeurs, une nature strictement matérielle qu'on peut découvrir par l'exercice d'une philosophie pratique.

⁸⁰ Konstan, D. (2014), « Epicurus ».

⁸¹ *Doctrines capitales*, 11-13.

⁸² Philodème, *Contre les sophistes*, IV, 9-14.

⁸³ *Sentences vaticanes*, 29, 54.

⁸⁴ *Sentences vaticanes*, 45.

4. Conclusion

Côte à côte, Diogène de Sinope et Épicure défendent la nomination de la nature comme juge suprême du tribunal des désirs. C'est à un magistrat décidément sévère qu'ils ont confié cette tâche que toute la philosophie grecque voulait voir effectuée. Aussi, sans étonnement, nous voyons que le verdict que nos deux philosophes ont décodé dans le jugement de la nature est la condamnation à l'exil de tous les désirs qui, de près ou de loin, ne sont pas en harmonie avec le juge lui-même. Sans surprise, il y a quelques dissidences interprétatives et si des deux côtés on peut voir un discours philosophique pragmatique, un rôle premier accordé à la nature dans la découverte de nouveaux savoirs, et l'élimination des mêmes désirs, il y a tout de même divergence dans l'appel à une métaphysique ou à un modèle animal, dans la variation de la critique de l'intellectualisme et de la convention. Il est commode qu'Épicure et Diogène n'aient jamais été à la recherche d'un consensus parfait.

Bibliographie

- Adams, J.-L. (1945), «The Law of Nature in Greco-Roman Thought», *The Journal of Religion*, vol. 25, p. 97-118.
- Brisson, L. (1995), *Platon : Banquet*, Paris, Flammarion, 272 p.
- Chevarie-Cossette, S. P. (2013), «Deux formes de naturalisme antique : la nature comme fondement d'éthiques contradictoires», dans É. Litalien *et al.* (2013), *Peut-on tirer une éthique de l'étude de la nature ?*, Montréal, Les Cahiers d'Ithaque, p. 103-112.
- Chevarie-Cossette, S. P. (à paraître), «Tonneau percé, tonneau habité – Calliclès et Diogène : les leçons rivales de la nature», *Philosophie antique*.
- Dorion, L.-A. (2000), *Xénophon : Les Mémorables*, Paris, Les Belles Lettres, 174 p.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1986), *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërte VI 70-71*, Paris, Vrin, 292 p.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992), «Avant-propos : Les Cyniques et la falsification de la monnaie», dans L. Paquet (dir.) *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Livre de Poche, p. 5-41.

- Hotes, M. (2014), « Du chien au philosophe : l'analogie du chien chez Diogène et Platon », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 32, p. 3-33.
- Husson, S. (2011), *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 235 p.
- Konstan, D. (2014), « Epicurus », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2014, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/epicurus/>, consulté le 22/12/2014
- Leroux, G. (2002), *Platon : République*, Paris, Flammarion, 801 p.
- Long A. A. et D. N. Sedley (1997), *Les Philosophies hellénistiques*, trad. L. Brunschwig et P. Pellegrin, 3 vol., Paris, GF.
- Meilland, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », *Revue de Théologie et de philosophie*, vol. 115, p. 233-246.
- Paquet, L. (1992), *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Livre de Poche, 352 p.
- Tremblay, U. G. (2013), « L'artificialité du concept de nature chez Diogène de Sinope », *Ithaque*, vol. 12, p. 161- 192.

Lettre à Ménécée¹

Épicure

Quand on est jeune il ne faut pas remettre à philosopher, et quand on est vieux il ne faut pas se lasser de philosopher. Car jamais il n'est trop tôt ou trop tard pour travailler à la santé de l'âme. Or celui qui dit que l'heure de philosopher n'est pas encore arrivée ou est passée pour lui, ressemble à un homme qui dirait que l'heure d'être heureux n'est pas encore venue pour lui ou qu'elle n'est plus. Le jeune homme et le vieillard doivent donc philosopher l'un et l'autre, celui-ci pour rajeunir au contact du bien, en se remémorant les jours agréables du passé ; celui-là afin d'être, quoique jeune, tranquille comme un ancien en face de l'avenir. Par conséquent il faut méditer sur les causes qui peuvent produire le bonheur puisque, lorsqu'il est à nous, nous avons tout, et que, quand il nous manque, nous faisons tout pour l'avoir.

Attache-toi donc aux enseignements que je n'ai cessé de te donner et que je vais te répéter ; mets-les en pratique et médite-les, convaincu que ce sont là les principes nécessaires pour bien vivre. Commence par te persuader qu'un dieu est un vivant immortel et bienheureux, te conformant en cela à la notion commune qui en est tracée en nous. N'attribue jamais à un dieu rien qui soit en opposition avec l'immortalité ni en désaccord avec la béatitude ; mais regarde-le toujours comme possédant tout ce que tu trouveras capable d'assurer son immortalité et sa béatitude. Car les dieux existent, attendu que la connaissance qu'on en a est évidente.

Mais, quant à leur nature, ils ne sont pas tels que la foule le croit. Et l'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule : c'est celui qui attribue aux dieux ce que leur prêtent les opinions de la foule. Car les affirmations de la foule sur les dieux ne sont pas des prénotions, mais bien des présomptions fausses. Et ces présomptions fausses font que les dieux sont censés être pour les méchants la source des

¹ Traduction d'Octave Hamelin (1910).

plus grands maux comme, d'autre part, pour les bons la source des plus grands biens. Mais la multitude, incapable de se déprendre de ce qui est chez elle et à ses yeux le propre de la vertu, n'accepte que des dieux conformes à cet idéal et regarde comme absurde tout ce qui s'en écarte.

Prends l'habitude de penser que la mort n'est rien pour nous. Car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or la mort est privation de toute sensibilité. Par conséquent, la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capables de jouir de cette vie mortelle, non pas en y ajoutant la perspective d'une durée infinie, mais en nous enlevant le désir de l'immortalité. Car il ne reste plus rien à redouter dans la vie, pour qui a vraiment compris que hors de la vie il n'y a rien de redoutable. On prononce donc de vaines paroles quand on soutient que la mort est à craindre, non pas parce qu'elle sera douloureuse étant réalisée, mais parce qu'il est douloureux de l'attendre. Ce serait en effet une crainte vaine et sans objet que celle qui serait produite par l'attente d'une chose qui ne cause aucun trouble par sa présence.

Ainsi celui de tous les maux qui nous donne le plus d'horreur, la mort, n'est rien pour nous, puisque, tant que nous existons nous-mêmes, la mort n'est pas, et que, quand la mort existe, nous ne sommes plus. Donc la mort n'existe ni pour les vivants ni pour les morts, puisqu'elle n'a rien à faire avec les premiers, et que les seconds ne sont plus. Mais la multitude tantôt fuit la mort comme le pire des maux, tantôt l'appelle comme le terme des maux de la vie. Le sage, au contraire, ne fait pas fi de la vie et il n'a pas peur non plus de ne plus vivre : car la vie ne lui est pas à charge, et il n'estime pas non plus qu'il y ait le moindre mal à ne plus vivre. De même que ce n'est pas toujours la nourriture la plus abondante que nous préférons, mais parfois la plus agréable, pareillement ce n'est pas toujours la plus longue durée qu'on veut recueillir, mais la plus agréable. Quant à ceux qui conseillent aux jeunes gens de bien vivre et aux vieillards de bien finir, leur conseil est dépourvu de sens, non seulement parce que la vie a du bon même pour le vieillard, mais parce que le soin de bien vivre et celui de bien mourir ne font qu'un. On fait pis encore quand on dit qu'il est bien de ne pas naître, ou, « une fois né, de franchir au plus vite les portes de l'Hadès ». Car si l'homme qui tient ce langage est convaincu, comment ne sort-il pas de la vie ? C'est là en effet une

chose qui est toujours à sa portée, s'il veut sa mort d'une volonté ferme. Que si cet homme plaisante, il montre de la légèreté en un sujet qui n'en comporte pas. Rappelle-toi que l'avenir n'est ni à nous ni pourtant tout à fait hors de nos prises, de telle sorte que nous ne devons ni compter sur lui comme s'il devait sûrement arriver, ni nous interdire toute espérance, comme s'il était sûr qu'il dût ne pas être.

Il faut se rendre compte que parmi nos désirs les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns sont nécessaires pour le bonheur, les autres pour la tranquillité du corps, les autres pour la vie même. Et en effet une théorie non erronée des désirs doit rapporter tout choix et toute aversion à la santé du corps et à l'ataraxie de l'âme, puisque c'est là la perfection même de la vie heureuse. Car nous faisons tout afin d'éviter la douleur physique et le trouble de l'âme. Lorsqu'une fois nous y avons réussi, toute l'agitation de l'âme tombe, l'être vivant n'ayant plus à s'acheminer vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose pour parfaire le bien-être de l'âme et celui du corps. Nous n'avons en effet besoin du plaisir que quand, par suite de son absence, nous éprouvons de la douleur ; et quand nous n'éprouvons pas de douleur nous n'avons plus besoin du plaisir. C'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. En effet, d'une part, le plaisir est reconnu par nous comme le bien primitif et conforme à notre nature, et c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter ; d'autre part, c'est toujours à lui que nous aboutissons, puisque ce sont nos affections qui nous servent de règle pour mesurer et apprécier tout bien quelconque si complexe qu'il soit. Mais, précisément parce que le plaisir est le bien primitif et conforme à notre nature, nous ne recherchons pas tout plaisir, et il y a des cas où nous passons par-dessus beaucoup de plaisirs, savoir lorsqu'ils doivent avoir pour suite des peines qui les surpassent ; et, d'autre part, il y a des douleurs que nous estimons valoir mieux que des plaisirs, savoir lorsque, après avoir longtemps supporté les douleurs, il doit résulter de là pour nous un plaisir qui les surpasse. Tout plaisir, pris en lui-même et dans sa nature propre, est donc un bien, et cependant tout plaisir n'est pas à rechercher ; pareillement, toute douleur est un mal, et pourtant toute douleur ne doit pas être évitée.

En tout cas, chaque plaisir et chaque douleur doivent être appréciés par une comparaison des avantages et des inconvénients à attendre. Car le plaisir est toujours le bien, et la douleur le mal ; seulement il y a des cas où nous traitons le bien comme un mal, et le mal, à son tour, comme un bien. C'est un grand bien à notre avis que de se suffire à soi-même, non qu'il faille toujours vivre de peu, mais afin que si l'abondance nous manque, nous sachions nous contenter du peu que nous aurons, bien persuadés que ceux-là jouissent le plus vivement de l'opulence qui ont le moins besoin d'elle, et que tout ce qui est naturel est aisé à se procurer, tandis que ce qui ne répond pas à un désir naturel est malaisé à se procurer. En effet, des mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux si toute la douleur causée par le besoin est supprimée, et, d'autre part, du pain d'orge et de l'eau procurent le plus vif plaisir à celui qui les porte à sa bouche après en avoir senti la privation. L'habitude d'une nourriture simple et non pas celle d'une nourriture luxueuse, convient donc pour donner la pleine santé, pour laisser à l'homme toute liberté de se consacrer aux devoirs nécessaires de la vie, pour nous disposer à mieux goûter les repas luxueux, lorsque nous les faisons après des intervalles de vie frugale, enfin pour nous mettre en état de ne pas craindre la mauvaise fortune. Quand donc nous disons que le plaisir est le but de la vie, nous ne parlons pas des plaisirs des voluptueux inquiets, ni de ceux qui consistent dans les jouissances déréglées, ainsi que l'écrivent des gens qui ignorent notre doctrine, ou qui la combattent et la prennent dans un mauvais sens. Le plaisir dont nous parlons est celui qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir et, pour l'âme, à être sans trouble. Car ce n'est pas une suite ininterrompue de jours passés à boire et à manger, ce n'est pas la jouissance des jeunes garçons et des femmes, ce n'est pas la saveur des poissons et des autres mets que porte une table somptueuse, ce n'est pas tout cela qui engendre la vie heureuse, mais c'est le raisonnement vigilant, capable de trouver en toute circonstance les motifs de ce qu'il faut choisir et de ce qu'il faut éviter, et de rejeter les vaines opinions d'où provient le plus grand trouble des âmes. Or, le principe de tout cela et par conséquent le plus grand des biens, c'est la prudence. Il faut donc la mettre au-dessus de la philosophie même, puisqu'elle est faite pour être la source de toutes les vertus, en nous enseignant qu'il n'y a pas moyen de vivre agréablement si l'on ne vit pas avec prudence, honnêteté et

justice, et qu'il est impossible de vivre avec prudence, honnêteté et justice si l'on ne vit pas agréablement. Les vertus en effet, ne sont que des suites naturelles et nécessaires de la vie agréable et, à son tour, la vie agréable ne saurait se réaliser en elle-même et à part des vertus.

Et maintenant y a-t-il quelqu'un que tu mettes au-dessus du sage ? Il s'est fait sur les dieux des opinions pieuses ; il est constamment sans crainte en face de la mort ; il a su comprendre quel est le but de la nature ; il s'est rendu compte que ce souverain bien est facile à atteindre et à réaliser dans son intégrité, qu'en revanche le mal le plus extrême est étroitement limité quant à la durée ou quant à l'intensité ; il se moque du destin, dont certains font le maître absolu des choses. Il dit d'ailleurs que, parmi les événements, les uns relèvent de la nécessité, d'autres de la fortune, les autres enfin de notre propre pouvoir, attendu que la nécessité n'est pas susceptible qu'on lui impute une responsabilité, que la fortune est quelque chose d'instable, tandis que notre pouvoir propre, soustrait à toute domination étrangère, est proprement ce à quoi s'adressent le blâme et son contraire. Et certes mieux vaudrait s'incliner devant toutes les opinions mythiques sur les dieux que de se faire les esclaves du destin des physiciens, car la mythologie nous promet que les dieux se laisseront fléchir par les honneurs qui leur seront rendus, tandis que le destin, dans son cours nécessaire, est inflexible ; il n'admet pas, avec la foule, que la fortune soit une divinité – car un dieu ne fait jamais d'actes sans règles –, ni qu'elle soit une cause inefficace : il ne croit pas, en effet, que la fortune distribue aux hommes le bien et le mal, suffisant ainsi à faire leur bonheur et leur malheur, il croit seulement qu'elle leur fournit l'occasion et les éléments de grands biens et de grands maux ; enfin il pense qu'il vaut mieux échouer par mauvaise fortune, après avoir bien raisonné, que réussir par heureuse fortune, après avoir mal raisonné – ce qui peut nous arriver de plus heureux dans nos actions étant d'obtenir le succès par le concours de la fortune lorsque nous avons agi en vertu de jugements sains. Médite donc tous ces enseignements et tous ceux qui s'y rattachent, médite-les jour et nuit, à part toi et aussi en commun avec ton semblable. Si tu le fais, jamais tu n'éprouveras le moindre trouble en songe ou éveillé, et tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car un homme qui vit au milieu de biens impérissables ne ressemble en rien à un être mortel.

Sentences Vaticanes¹

Épicure

1. Ce qui est bienheureux et immortel ne s'embarrasse de rien, il ne fatigue point les autres ; la colère est indigne de sa grandeur, et les bienfaits ne sont point du caractère de sa majesté, parce que toutes ces choses ne sont que le propre de la faiblesse.

2. La mort n'est rien à notre égard ; ce qui est une fois dissolu n'a point de sentiment, et cette privation de sentiment fait que nous ne sommes plus rien.

3. Ce qui dans la chair est souffrant ne dure pas : en effet sa pointe extrême est présente un très court instant, tandis que ce qui dans la chair, est seulement en excès par rapport à ce qui éprouve le plaisir, s'en trouve concomitant un faible nombre de jours ; et dans le cas des maladies chroniques, ce qui dans la chair, ressent du plaisir est plus important que ce qui est souffrant.

4. Toute douleur peut facilement être méprisée : celle qui a la souffrance intense a la durée brève, celle qui dure dans la chair a la souffrance faible.

5. Si le corps est attaqué d'une douleur violente, le mal cesse bientôt ; si au contraire elle devient languissante par le temps de sa durée, il en reçoit sans doute quelque plaisir ; aussi la plupart des maladies qui sont longues ont des intervalles qui nous flattent plus que les maux que nous endurons ne nous inquiètent.

6. Il est impossible que celui qui a violé, à l'insu des hommes, les conventions qui ont été faites pour empêcher qu'on ne fasse du mal ou qu'on n'en reçoive, puisse s'assurer

¹ Il s'agit de 81 aphorismes découverts au Vatican en 1888, d'où leur nom.

que son crime sera toujours caché ; car, quoiqu'il n'ait point été découvert en mille occasions, il peut toujours douter que cela puisse durer jusqu'à la mort.

7. Il est difficile, pour qui commet l'injustice, de rester caché, mais avoir la certitude de continuer à le rester, cela est possible.

8. Les biens qui sont tels par la nature sont en petit nombre et aisés à acquérir, mais les vains désirs sont insatiables.

9. La nécessité est un mal, mais il n'y a aucune nécessité de vivre avec la nécessité.

10. Tout en ayant une nature mortelle et en disposant d'un temps limité, tu t'es élevé grâce aux raisonnements sur la nature jusqu'à l'illimité et l'éternité, et tu as observé : ce qui est, ce qui sera et ce qui a été

11. Chez la plupart des hommes, ce qui est en repos est engourdi, ce qui est un mouvement est enragé.

12. La vie juste est la plus dépourvue de trouble, la vie injuste est remplie par le plus grand trouble.

13. Parmi les choses dont la sagesse se munit pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup la plus importante est la possession de l'amitié.

14. Nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois, et il faut n'être plus pour l'éternité : toi, pourtant, qui n'es pas de demain, tu ajournes la joie ; la vie périt par le délai, et chacun de nous meurt affairé.

15. De même que nous apprécions les coutumes, celles qui nous sont propres, qu'elles soient bonnes et enviées par les autres hommes ou non, ainsi faut-il faire avec celles de nos voisins, s'ils sont équitables à notre égard.

16. Personne, voyant le mal, ne le choisit, mais attiré, comme par le bien, vers le mal plus grand que lui, on est pris au piège.

17. Ce n'est pas le jeune qui est bienheureux, mais le vieux qui a bien vécu : car le jeune, plein de vigueur, erre, l'esprit égaré par le sort ; tandis que le vieux, dans la vieillesse comme dans un port, a ancré des biens qu'il avait auparavant espérés dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen sûr de la gratitude.

18. Si l'on supprime la vue, et les rencontres, et la vie ensemble, la passion amoureuse disparaît.

19. Le vieux oublieux du bien passé est dans l'état de quelqu'un qui est né aujourd'hui.

20. Parmi les désirs, les uns sont naturels et nécessaires, les autres ne sont ni naturels ni nécessaires, mais proviennent d'une opinion vide.

21. Il ne faut pas faire violence à la nature, mais la persuader : nous la persuaderons en contentant les désirs nécessaires, et aussi les désirs naturels s'ils ne sont pas nuisibles, mais en repoussant durement les nuisibles.

22. Si le plaisir du corps devait être sans bornes, le temps qu'on en jouit le serait aussi.

23. Toute amitié est par elle-même désirable ; pourtant elle a eu son commencement de l'utilité.

24. Les visions des rêves n'ont pas reçu en partage la nature divine ni non plus le pouvoir divinatoire, mais elles se produisent suivant l'impact des simulacres.

25. La pauvreté, mesurée à la fin de la nature, est grande richesse ; la richesse sans la limite est grande pauvreté.

26. Il faut voir nettement que le discours abondant et le discours bref tendent vers le même « but ».

27. Dans les autres occupations, une fois qu'elles ont été menées à bien avec peine, vient le fruit ; mais, en philosophie, le plaisir va du même pas que la connaissance : car ce n'est pas après avoir appris que l'on jouit du fruit, mais apprendre et jouir vont ensemble.

28. 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'amitié.

29. Pour ma part, je préférerais, usant de la liberté de parole de celui qui étudie la nature, dire prophétiquement les choses utiles à tous les hommes, même si personne ne devait me comprendre, plutôt que, en donnant mon assentiment aux opinions reçues, récolter la louange qui tombe en abondance, venant des nombreux.

30. Certains tout au long de leur vie, préparent ce qui les fera vivre, sans voir en même temps que l'on nous a versé à tous la pharmacie de la naissance, qui est mortelle.

31. A l'égard de toutes les autres choses, il est impossible de se procurer la sécurité, mais, à cause de la mort, nous, les hommes, habitons tous une cité sans murailles.

32. La vénération pour le sage est un grand bien pour qui le vénère.

33. Le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui a ces choses, et l'espoir de les avoir, peut lutter pour le bonheur.

34. Nous ne recevons pas autant d'aide, de la part des amis, de l'aide qui nous vient d'eux, que de la confiance au sujet de cette aide.

35. Il ne faut pas gâter les choses présentes par le désir des absences, mais considérer que celles-là même étaient appelées de nos vœux.

36. La vie d'Épicure, comparée à la vie des autres hommes, pourrait être considérée, en raison de sa douceur et de sa suffisance à soi, comme une fable.

37. Faible, la nature est en relation avec le mal, non avec le bien : par les plaisirs, en effet, elle est conservée, mais, par les douleurs, elle est détruite.

38. Homme de rien du tout que celui aux yeux de qui nombreuses sont les bonnes raisons de quitter la vie.

39. 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.

40. Celui qui dit que tout arrive par la nécessité n'a rien à reprocher à celui qui dit que tout n'arrive pas par la nécessité, puisqu'il dit que cela même arrive par la nécessité.

41. Il faut rire et ensemble philosopher et gouverner sa maison et user de toutes les autres choses qui nous sont propres, et ne jamais cesser de proclamer les maximes de la droite philosophie.

42. Le même temps est à la fois celui de la naissance du plus grand bien et celui de la délivrance.

43. Aimer l'argent en enfreignant la justice est impie, sans l'enfreindre est laid : car il est malséant sordidement, même en respectant la justice.

44. Le sage, confronté aux nécessités de la vie, sait, dans le partage, plutôt donner que prendre : si grand est le trésor de la suffisance à soi-même qu'il a trouvé.

45. Ce ne sont pas des fanfarons, ni des artistes du verbe, ni des gens qui font étalage de la culture jugée enviable par la foule, que forme l'étude de la nature, mais des hommes fiers et indépendants, et s'enorgueillissant de leurs biens propres, non de ceux qui viennent des circonstances.

46. Chassons complètement les mauvaises habitudes, comme des hommes méchants qui nous ont fait beaucoup de mal pendant longtemps.

47. Je t'ai devancée Fortune et j'ai fait pièce à toutes tes intrusions. Et nous ne nous livrerons nous-même à toi ni à aucune autre sorte d'embarras, mais lorsque l'inéluctable nous fera partir, lançant un grand crachat sur la vie et sur ceux qui s'attachent à elle, nous sortirons de la vie, clamant en un péan plein de beauté que nous avons bien vécu.

48. Essayons de faire de la prochaine étape soit meilleure que la précédente, tant que nous sommes en route, mais arrivés à terme, que la joie reste unie.

49. C'est une chose impossible que celui qui tremble à la vue des prodiges de la nature, et qui s'alarme de tous les événements de la vie, puisse être jamais exempt de peur ; il faut qu'il pénètre la vaste étendue des choses et qu'il guérisse son esprit des impressions ridicules des fables : on ne peut, sans les découvertes de la physique, goûter de véritables plaisirs.

50. Toute sorte de volupté n'est point un mal en soi ; celle-là seulement est un mal qui est suivie de douleurs beaucoup plus violentes que ses plaisirs n'ont d'agrément.

51. Tu m'apprends que le mouvement de ta chair est fort généreux pour la relation amoureuse : pour ce qui te concerne, si tu ne renverses pas les lois, si tu n'ébranles pas les bonnes coutumes en place, si tu n'afflige pas l'un de tes proches, si tu n'épuises pas ta chair et si tu ne sacrifies pas les nécessité vitales, exerce ton penchant à ta guise ; il est toutefois

impossible de ne pas se trouver soumis à l'un de ces inconvénients : les choses de l'amour en effet sont jamais profitables, et il faut se réjouir qu'elles ne nous nuisent pas.

52. L'amitié mène sa ronde autour du monde habité, comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour nous estimer bienheureux.

53. Il ne faut envier personne : les bons ne sont pas dignes d'envie, et les méchants, plus ils réussissent plus ils se font de mal à eux-mêmes.

54. Il ne faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher pour de bon ; car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé, mais de l'être vraiment.

55. Il faut guérir les malheurs par le souvenir reconnaissant de ce que l'on a perdu, et par le savoir qu'il n'est pas possible de rendre non accompli ce qui est arrivé.

56. Le sage ne souffre pas plus s'il est torturé que si son ami est mis à la torture.

57. Sa vie toute entière sera, par le manque de certitude, jetée dans la confusion et l'incapacité d'aller de l'avant.

58. Il faut se libérer de la prison des occupations quotidiennes et des affaires publiques.

59. Ce n'est pas le ventre qui est insatiable, comme le dit la foule, mais l'opinion fautive au sujet de la réplétion illimitée du ventre.

60. Tout homme sort de la vie comme s'il venait juste de naître.

61. Très belle aussi est la vue de ceux qui nous sont proches, quand les liens premiers de parenté concourent à l'union : car elle produit beaucoup de zèle en vue de cela.

62. Si c'est légitimement que les parents se mettent en colère contre les enfants, il est certes, sans objet, de résister et de ne pas demander à obtenir le pardon ; si ce n'est pas légitimement mais d'une manière déraisonnable, il est tout à fait ridicule d'enflammer leur déraison en nourrissant sa propre colère, et de ne pas chercher, par d'autres dispositions, à les changer en parents bienveillants.

63. Il y a, même dans les restrictions, 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.

64. Il faut que la louange des autres suive spontanément, et nous, nous en tenir à la guérison de nous-mêmes.

65. Il est sot de demander aux dieux ce que l'on peut se procurer par soi-même.

66. Soyons en sympathie avec nos amis non en gémissant, mais en méditant.

67. Une vie libre ne peut pas acquérir de grandes richesses, parce que la chose n'est pas facile sans se faire le serviteur des assemblées populaires ou des monarques, mais elle possède tout dans une abondance incessante ; et s'il lui arrive de disposer de grandes richesses, facilement aussi elle les distribue, en vue de la bienveillance du voisin.

68. Rien n'est suffisant pour celui pour qui le suffisant est peu.

69. L'ingratitude de l'âme rend le vivant avide à l'infini des variétés dans le genre de vie.

70. Puisses-tu ne rien faire dans ta vie qui te causera de la crainte si cela est connu du voisin.

71. À tous les désirs, il faut appliquer cette question : que m'arrivera-t-il si est accompli ce qui est recherché conformément à mon désir, et quoi si ce n'est pas accompli ?

73. Même le fait que certaines douleurs se produisent dans le corps est utile pour nous mettre en garde contre celles du même genre.

74. Dans la recherche en commun par la discussion, celui qui est vaincu gagne plus, dans la mesure où il a accru son savoir.

75. Ingrate envers les biens passés, la maxime disant « Regarde la fin d'une longue vie ».

76. Tu es en vieillissant tel que moi je conseille d'être, et tu as su bien distinguer ce qu'est philosopher pour la Grèce : je m'en réjouis avec toi.

77. Le fruit le plus grand de la suffisance à soi-même : la liberté.

78. L'homme bien né s'adonne surtout à la sagesse et à l'amitié : desquelles l'une est un bien mortel, l'autre un bien immortel.

79. Celui qui est sans trouble n'est à charge ni à lui-même, ni aux autres.

80. Pour le jeune homme, la principale part du salut est la sauvegarde de la jeunesse, et la vigilance contre ce qui se salit tout en suivant les désirs furieux.

81. Ne délivrent du désordre de l'âme ni non plus n'engendrent une joie digne qu'on en parle : ni la richesse la plus grande qui soit, ni l'honneur et la considération dont on jouit auprès du grand nombre, ni rien d'autre qui dépende de causes sans limites définies.