



HAL
open science

La Katalepsis des staseis gréco-hellenistiques à la lumière de la doctrine d’Epicure

Moussa Youssouf Maiga Youssouf Maiga

► **To cite this version:**

Moussa Youssouf Maiga Youssouf Maiga. La Katalepsis des staseis gréco-hellenistiques à la lumière de la doctrine d’Epicure. Philosophie. Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, 2013. Français. NNT : 2013CLF20010 . tel-01065697

HAL Id: tel-01065697

<https://theses.hal.science/tel-01065697>

Submitted on 18 Sep 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE BLAISE PASCAL

2012-2013

Clermont-Ferrand II

Thèse de doctorat

Philosophie

Tome 1

***La katalēpsis des staseis* gréco-hellénistiques
à la lumière de la doctrine d’Epicure**

YOUSOUF MAIGA Moussa

**Membres du jury : M. Pierre-Marie Morel (ENS Lyon), président
M. David Lefebvre (Université de Paris IV-Sorbonne)
M. Christian Godin (Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand),
directeur de thèse
M. Alain Petit (Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand)**

Prologue

L'objet, sa pertinence, et les méthodes qui en découlent.

Le sujet de notre étude est la suite logique des réflexions de nos deux mémoires de Master¹ de philosophie. Mais pour la matière du sujet, nous sommes redevables aux travaux de Victor Goldschmidt, qui a débrouillé à sa façon le sens du « vivre caché » d'Epicure. M. Christian Godin nous a donné la liberté épicurienne d'investiguer à toutes les sources, et dans les disciplines susceptibles de nous éclairer sur l'abstention politique d'Epicure en lien avec les guerres des diadoques. Nous avons pris le risque d'explorer en psychanalyse et en méthode d'enquête policière. D'où notre séjour pendant deux ans à l'Institut de préparation à l'administration générale, option sécurité publique (IPAG de l'université d'Auvergne) pour nous imprégner des concepts de sécurité et d'insécurité corrélés à la guerre. Cette approche policière et criminologique n'est pas courante en philosophie, aussi avons-nous tenté le défi de considérer la *polis* athénienne comme une « scène de crime », afin de décrypter les raisons immédiates et lointaines de l'abstention politique d'Epicure.

Nous avons beaucoup profité des remarques du Pr. Paolo Christofoni (Italie), et de M. Salim Mokkadem de l'Université de Montpellier. Après notre Master II, il nous a paru fondamental, nécessaire de revenir sur l'abstention politique du philosophe du Jardin, car longtemps a prévalu en histoire de la philosophie, et en philosophie politique, « l'apolitisme » de l'abstention politique d'Epicure, sans qu'on ait porté attention à l'époque qui a fortement marqué tant les philosophes que leurs doctrines. Nous sommes remontés aux traces de l'apolitisme d'Epicure, sur lequel nous n'avons que des critiques, des textes pamphlétaires, ou quelques fois des témoignages fugaces du bien-fondé de sa posture politique. Cette condamnation injustifiée de l'abstention politique d'Epicure a donc concouru à installer un quasi-abandon de la réflexion épicurienne sur la politique.

La période dont nous nous occuperons a vu cesser toute activité politique au sens de la politique classique grecque, au profit de la nouvelle politique aux mains des nouveaux princes macédoniens. Historiquement et philosophiquement, la période hellénistique du IV^e-III^e siècle

1 « La Culture de l'amitié épicurienne » (2005/2006), et « L'Apolitisme d'Epicure, ou le statut du sage-philosophe dans une *politeia* en déliquescence » (2006/2007) », sous la direction d'Alain Petit, UFR Blaise Pascal de Clermont-Ferrand.

av. J.-C. que nous allons considérer, sera le cadre dans lequel nous devrions confirmer ou infirmer « l'impoliticité » de l'apolitisme d'Epicure. Cette période est difficile à saisir, *a fortiori* la vie personnelle d'Epicure, ses péripéties, et ses écrits qui ont fait naufrage dans l'histoire.

N'est-il pas paradoxal, pour nous Modernes, que l'essentiel de l'épicurisme ne nous ait été rapporté, transmis que par les détracteurs de l'épicurisme? En dehors des précieux ouvrages de Diogène Laërce, de Lucrèce et de Philodème de Gadara, pour ne citer que ceux-là, il est fort périlleux pour une étude sur l'apolitisme d'Epicure, d'accréditer *stricto sensu* les thèses d'un Cicéron ou d'un Plutarque. Ne faut-il par recorriger notre perception de l'abstention politique d'Epicure, et se demander si en vérité, il n'y pas eu velléité sournoise d'obscurcir la quintessence de sa philosophie politique ?

D'aucuns par ignorance de la « vraie vie » d'Epicure, et les vraies réalités du nouveau contexte ont jugé tout de go l'abstention politique d'Epicure comme une lâcheté. Or, il nous semble contre-intuitif de soutenir qu'un citoyen qui s'était battu contre l'ennemi, - les Macédoniens -, est un lâche. N'est-ce pas méconnaître, ou mépriser le contexte historique et ses détermnités ? En effet, si on admet qu'Epicure a souffert des affres de la guerre de Lamia et de la maladie (la gravelle), et si pareillement avant de mourir il confia dans sa dernière lettre à Idoménee de Lampsaque qu'il fut réellement et totalement heureux, on ne peut qu'apprécier rétrospectivement son attitude pacifique et son patriotisme, ayant demeuré dans sa patrie au péril de sa vie et de ses amis.

Relativement aux plaisirs qu'Epicure recommande de fuir, il a aussi prôné de façon symétrique la même consigne rationnelle et prudente vis-à-vis des affaires publiques. Autrement dit, dans la perspective d'Epicure, lorsque nous prenons conscience rationnellement, au moyen du *logismos*, que l'activité politique est cause de souffrance de l'âme, à partir de ce moment, la raison n'aspire plus qu'à rechercher ce qui est meilleur ; et une fois ce bien trouvé, d'y vivre dans sa compagnie le reste de son existence. Ce bien, ainsi que nous le montrerons, est la sécurité (*asphaleia*) envisagée dans notre démarche comme souverain bien (*summum bonum*), que procure le vivre caché (*lathè biôsas*).

Mais, avant d'avancer, il nous paraît grandement utile et pertinent, en guise d'exorde, de faire un sommaire rapprochement politique, d'une part entre la vision d'Epicure sur les institutions en place, et ce qu'enseigne l'Athénien des *Lois* et d'autre part entre l'abstention politique de Socrate et celle d'Epicure. Dans *Les Lois*, IV, (713e-714a), le lien à nos yeux est manifeste, car dans la perspective d'Epicure les différentes régences depuis Démétrios de Phalère jusqu'à Lacharès furent aux antipodes du règne de Cronos, qui représentait

idéellement et idéalement pour Platon la vraie administration politique. Pour L'Athénien des *Lois*, tout régime qui n'imité pas ce modèle politique de Cronos, n'est pas un régime politique, mais un groupe social, dans lequel certains éléments profitent des circonstances pour s'ériger en despotes. Pour l'Athénien, cette légende, ou mieux la tradition qui la rapporte est la vérité même : « Ce que nous enseigne donc, même à présent cette tradition, qui est empreinte de vérité, c'est que tout Etat qui, pour le régir, aura, non point un Dieu, mais quelque mortel, n'offre aux citoyens aucun moyen d'échapper à leurs maux non plus qu'à leurs tracasseries ; mais au contraire son sens est que nous devons mettre tout en œuvre pour imiter le genre de vie qui existait au temps de Cronos, et que, pour autant qu'en nous il y a d'immortalité, nous devons, en obéissant à ce principe, administrer, aussi bien dans la vie publique que dans la vie privée, nos demeures comme nos Cités, donnant le nom de loi, [*nomos*], à ce qui est une détermination fixée par la raison, [*noos*] »².

Au rebours d'Héraclite qui s'éloignait des affaires publiques en se réfugiant dans le temple d'Artémis, Socrate a une posture proche du philosophe du Jardin. Nonobstant son refus des charges publiques, Socrate revendique indirectement son service politique et citoyen, en éduquant à sa façon la jeunesse, et en critiquant les puissants de la *polis* et les hommes politiques. Topographiquement Socrate est au centre de la vie politique et en retrait des affaires publiques, tandis que le philosophe du Jardin est complètement en retrait. Si pour Socrate la raison de son abstention politique relève de la volonté du Dieu, en ce sens que « c'est une voix qui se fait entendre de moi, et qui, chaque fois que cela arrive, me détourne de ce qu'éventuellement je suis sur le point de faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action. Voilà ce qui s'oppose à ce que je fasse de la politique. »³; en revanche pour Epicure les raisons ainsi que nous le verrons, sont plurivoques. D'où l'intérêt de cette étude sur les *staseis* gréco-hellénistiques afin de jeter plus de lumière sur l'apolitisme d'Epicure.

Si nous nous s'appesantissons sur l'abstention politique de Socrate, nous pouvons véritablement apprécier celle d'Epicure relativement à sa période qui fut particulièrement agitée. Dans *L'Apologie*, Socrate remercie quelque part l'action du Dieu de lui avoir évité de s'impliquer dans les affaires, différant par là sa mort prématurée⁴. Force est donc de convenir que le Dieu et la propre prudence de Socrate ont été les ressorts de cette abstention politique.

2 Platon, *Les Lois*, IV, 713e-714a, *Œuvres complètes* II, L. Robin, M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1994, p. 759.

3 *Apologie de Socrate*, 31d, Platon, *Œuvres complètes* I, *op.cit.*, p. 168.

4 « C'est qu'effectivement il n'y a pas d'homme qui doive sauvegarder sa vie, s'il se met en franche opposition à votre égard, ou à l'égard d'une autre multitude assemblée, et qu'il empêche nombre d'injustices et d'illégalités de se produire dans l'Etat. Il est bien plutôt forcé que celui qui aspire à combattre réellement pour la justice, même, si peu de temps qu'il veuille sauvegarder son existence, la vie d'un simple particulier et non celle d'un homme public. » (*Apologie de Socrate*, 31e, Platon, *Œuvres complètes* I, L. Robin, M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1984, p. 168-169)

Référé au contexte hellénistique, notamment rapporté par Diogène Laërce, le philosophe du Jardin déclare catégoriquement, et sans l'intervention quelconque d'un Dieu, que : « Le sage ne fera pas de politique »⁵. Cette affirmation catégorique, mais subtile, se comprendrait dans le contexte de Cicéron comme de l'antipatriotisme par excellence, dans l'exacte mesure où une invitation, voire une exhortation à la retraite, à la vie à l'écart des affaires, à l'*otium et à la voluptas* pour tout dire, sont aux yeux de Cicéron des attitudes condamnables, qui ne siéent pas à un citoyen bien né. Pour le Romain Cicéron, il y a une supériorité de fait de l'homme politique, de l'homme d'Etat par rapport à ceux qui se claquemurent dans leurs écoles, ou dans leurs salles. Pour Cicéron, le citoyen, l'homme politique, comme l'homme d'Etat, doivent se battre courageusement pour l'Etat à l'intérieur comme à l'extérieur. D'un mot le citoyen bien né a un devoir vis-à-vis de l'Etat. Il doit œuvrer pour le salut de l'Etat. C'est pourquoi Cicéron soutient :

« Pour moi, comme je pense que « les immenses villes qui dominent les autres », selon l'expression d'Ennius, sont à mettre au-dessus des bourgades et des fortins, je juge de même que les hommes placés à leur tête en raison de leur intelligence et de leur prestige dépassent de beaucoup, même en sagesse, ceux qui restent à l'écart de toute activité politique. Nous qui nous enthousiasmons surtout pour accroître les ressources dont dispose le genre humain, nous qui avons le vif désir d'augmenter la sécurité et la richesse de la vie humaine grâce à nos intelligences et à nos efforts, nous qui sommes aiguillonnés et poussés vers cette joie par la nature même, restons fidèles à la carrière à laquelle se consacrèrent toujours les meilleurs citoyens et refusons d'écouter le signal de retraite que l'on fait retentir, pour rappeler même ceux qui sont déjà partis en avant.»⁶.

Or, l'histoire politique de la Grèce et de Rome offre des cas éloquents d'hommes politiques qui se sont dévoués, ont sacrifié leur vie à la patrie, pour péricliter à la fin dans le déshonneur total : l'ingratitude par exemple de la patrie vis-à-vis de leurs illustres hommes d'Etat. Pour nous, relativement au contexte de la Grèce hellénistique, le jugement de Cicéron est bancal, car il a établi sur l'abstention politique d'Epicure et des épicuriens, - qui fut ce principe nouveau des écoles hellénistiques de s'éloigner des affaires publiques -, un procès anachronique. Nous savons aujourd'hui grâce à d'éminents spécialistes, comme Johann Gustav Droysen, Pierre Hadot, André-Jean Festugière, et Michel Foucault, pour ne citer que ceux-là, que le nouveau contexte de la Grèce hellénistique, à savoir, l'absorption des cités-

5 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, Robert Genaille, Paris, Flammarion, 2006, p.257. C'est ce que corrobore Sénèque : « Epicure dit : « Le sage ne mettra point la main aux affaires, à moins d'une *circonstance exceptionnelle*. », et Zénon de rétorquer : « Il mettra la main aux affaires, à moins d'une *circonstance qui l'en empêche*. » (Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, t. IV, II-2, texte établi et trad., René Waltz, Paris, « Les Belles Lettres », 2003, p. 115). Nous soulignons.

6 Cicéron, *La République*, tome I, Livre I-3, texte établi et traduit par Esther Bréguet, Paris, « Les Belles Lettres », 1980, p.196-197. Il est flagrant de constater dès ici avec quelle désinvolture Cicéron occulte la participation d'Epicure à la guerre de Lamia. Il n'y fait jamais mention dans ses critiques.

Etats dans de vastes empires, a conduit inexorablement certains individus, dont les philosophes, à adopter le repli sur soi, ou ce qui revient au même, au « souci de soi » (*épimeleia heautou*)⁷ selon Michel Foucault.

De fait, nonobstant l'injonction d'Epicure de ne pas s'adonner à la politique, il reste et demeure que les amis du Jardin ne se désintéressaient pas de la *polis*. A la vérité, pour les épicuriens, ne pas faire de la politique ne connote pas une négligence, voire un mépris du sort de la cité. Pour les amis du Jardin, la politique au IV^e-III^e siècle ne constituait plus un intérêt comme aux belles heures de la *polis* athénienne. Avec la domination macédonienne, l'individu prend ses distances avec la politique, prend son destin en main : certains se convertissent comme mercenaires, ou en pirates, d'autres s'expatrient pour trouver une vie meilleure en Egypte ou en Asie mineure. Force est donc d'admettre que le contexte hellénistique et le contexte romain sont diamétralement opposés. Cicéron s'est donné la liberté et le tort d'amalgamer les sens de la retraite politique, que nous retrouvons de façon non originale dans la retraite tardive de Sénèque, qui eut l'occasion d'exercer le pouvoir aux côtés de Néron. Mais quand il s'agit de la période hellénistique, le retrait a une autre valeur politique, qui transcende selon nous le simple « souci de soi » (*épimeleia heautou*), car nous sommes au cœur de la guerre des diadoques, qui n'ont cure que de leur puissance. *In concreto*, en cette période d'angoisse et de guerres intempestives, l'individu est laissé à lui-même, il est à la recherche de son salut personnel, du bonheur personnel, et surtout de la sécurité, que ne garantit plus l'Etat.

7 Pour Michel Foucault, il y a une différence de sens entre le « connais-toi toi-même » (*gnôthi seauton*) et le souci de soi (*épimeleia heautou*), pour la simple raison qu'historiquement la notion de *gnôthi seauton* est antérieure à *épimeleia heautou*, parce que Socrate en parle dans l'*Apologie* et dans l'*Alcibiade*, bien avant le souci de soi des écoles de sagesse hellénistique. Nonobstant le sens plurivoque de l'*épimeleia heautou*, Michel Foucault propose le sens suivant : « Par ce terme, j'essaie tant bien que mal de traduire une notion grecque fort complexe et fort riche, fort fréquente aussi, et qui a eu une très longue durée de vie dans toute la culture grecque : celle d'*épimeleia heautou*, que les Latins traduisent, avec, bien sûr, tous les affadissements que l'on a souvent dénoncés, ou en tout cas indiqués, par quelque chose comme *cura sui*. *Epimeleia heautou*, c'est le souci de soi-même, c'est le fait de s'occuper de soi-même, de se préoccuper de soi-même, etc. » (Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, cours au collège de France 1981-1982, Paris Gallimard/Seuil, 2001, p. 4).

A la suite de Cicéron⁸, Plutarque⁹ reviendra également sur cette condamnation de l'abstinence politique d'Epicure, avec d'autres arguments pour nuire à la fois à l'épicurisme, et à l'apolitisme d'Epicure en tant que posture politique inadéquate pour l'époque. Afin de réfuter tous les faux arguments, toutes les contre-vérités assénées contre l'apolitisme d'Epicure, nous avons fait l'effort de revisiter cette époque hellénistique, dans le dessein de trouver des faits qui déchargeront la condamnation de l'abstention politique d'Epicure. Contre les allégations de Cicéron, de Plutarque et d'autres détracteurs de la doctrine, nous estimons qu'il faut changer de regard sur l'attitude d'Epicure vis-à-vis de la *polis* athénienne et recentrer l'abstention politique d'Epicure au cœur de la guerre des rois (les diadoques). Il suffit de s'interroger comme le Clinias des *Lois* de Platon : quelle conduite faut-il adopter en état de guerre ?

Si effet nous tournons nos yeux vers la guerre des rois, on comprendra sous un jour nouveau la quintessence de l'abstention politique d'Epicure, dont le motif politique central est la recherche de la sécurité. En outre, si nous appliquons notre pierre de touche à l'insécurité induite par les divers sièges de guerre contre la *polis* athénienne, on ne peut que voir

8 Cicéron critique les arguments des partisans de la vie à l'écart des affaires, ce que les Grecs appellent « *apragmosunè* ». Bien qu'étant ami intime de l'épicurien Atticus, Cicéron se donne des libertés de juger leur conduite : « Pour réfuter ces arguments si solides et lumineux, nos adversaires nous opposent tout d'abord les pénibles efforts auxquels il faut s'astreindre quand on défend l'Etat ; c'est là certes un bien faible obstacle pour un homme vigilant et actif ; il faut passer outre non seulement quand des intérêts si grands sont en jeu, mais aussi lorsqu'on se consacre à des tâches d'importance secondaire, recherches intellectuelles, services personnels et même affaire d'argent. On invoque en outre les dangers auxquels on expose sa vie ; on cherche à retenir par la crainte déshonorante de la mort des hommes courageux, pour qui mourir naturellement de vieillesse paraît d'ordinaire plus pitoyable que d'avoir l'occasion de rendre plutôt à sa patrie l'existence qu'il aurait fallu, malgré tout, rendre à la nature. Sur ce thème-là, nos adversaires se croient d'une éloquence intarissable lorsqu'ils enfilent les histoires de désastres qui ont atteint les hommes les plus célèbres et celles des injustices que leur a fait subir l'ingratitude de leurs concitoyens ». (Cicéron, *La République*, livre I-4, tome I, texte établi et traduit par Esther Bréguet, Paris, « Les Belles Lettres », 1980 p. 197).

9 La haine de Plutarque contre l'épicurisme est notoire, notamment la cinglante attaque contre le précepte épicurien du « vivre caché », ou « cache ta vie ». Pour Jacques Amyot, Plutarque est certes un « complément » à la connaissance de l'épicurisme, mais aussi un « repoussoir ». Mais pour les épicuriens tout ce que les autres peuvent dire de mal sur leur doctrine, participe de l'ignorance de leur doctrine (nous sommes encore dans le borborygme). Cette polémique *in fine* permet de forger un jugement sain. Avec aujourd'hui plus de recul, on ne peut pas accorder un blanc-seing à tous les propos assésés par Plutarque contre le « vis caché » épicurien qu'il a complètement dénaturé, par exemple lorsque qu'il écrit : « C'était un précepte fort commun et fort estimé entre les épicuriens, mis en avant par Neocles le frère d'Epicure, ainsi que dit Suidas, par lequel ils conseillaient à qui voulaient être heureux, de ne s'entremettre d'affaire publique quelconque. » (*Les Œuvres Morales et Meslees* de Plutarque, tome I, E, traduites du Grec en Français par Jacques Amyot, Paris, Vascosan, 1961, p. 291), ou quand il écrit : « Ceux qui donnent de tels préceptes faisant semblant de fuir la gloire, la poursuivent. » (*ibid.*, F, p. 292) ; et enfin dit-il : « Mais celui-là même qui l'a dit voulait même qu'on sût, que c'était lui qui l'avait dit : car il le disait expressément afin qu'il ne demeurât pas inconnu, mais que l'on sût qu'il attendait quelque chose plus que les autres, se voulant acquérir une gloire qui ne lui était pas due, pour divertir les autres de tâcher à en acquérir : je hais celui qui a la réputation d'être sage, et ne sait pas l'être à son avantage. » (*ibid.*, E, p. 292). Or, en vérité souligne Pierre Hadot, leur retraite ne condamne pas les épicuriens à « ne pas agir sur les cités, à transformer la société, à servir leurs citoyens qui leur ont souvent décerné des éloges dont témoignent les inscriptions. Les conceptions politiques ont pu être différentes selon les écoles, mais le souci d'exercer une influence dans la cité ou dans l'Etat, sur le roi, sur l'empereur, est toujours resté constant. » (Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, préface d'Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, 2002, p. 303).

grandement avec quelle justice *Les Lois* de Platon déchargent l'abstention politique d'Epicure de toute illégalité, lorsque Clinias soutenait que : « La sottise de la plupart des gens, qui ne comprennent pas que, d'un bout à l'autre de la vie, il existe toujours, pour tous les Etats, un état de guerre continuel envers les autres Etats et que par suite, si, au moins pendant la guerre, il faut, pour un *motif de sécurité*, manger en commun, avec en outre, à ces gens, pour *veiller sur leur sécurité*, une organisation dans laquelle il y ait des hommes qui commandent et d'autres qui soient commandés, c'est là une pratique nécessaire aussi en temps de paix. Car ce que la majorité des hommes appellent « paix », ce n'est rien qu'un mot ; et de fait, selon la nature, il y a toujours, pour tous les Etats contre tous les Etats, un état de guerre, non proclamé par la voix du héraut ! »¹⁰.

Dans son important ouvrage *Le Savant et le politique*, qui est devenu quasiment un classique pour les modernes, Max Weber met en exergue la valeur de l'activité politique, en y voyant au soubassement cette sorte de « passion » au sens hégélien du terme qui motive les hommes ambitieux de pouvoir et de puissance. Mais cette « passion » qui agite les hommes d'aujourd'hui n'est pas aussi différente de celle qui a poussé les hommes politiques grecs à accomplir des grandes actions comme des mauvaises ; c'est-à-dire à faire de bonnes lois pour leurs cités, ou à détruire des villes et des hommes *via* la guerre. Toutes choses étant égales par ailleurs, il faut seulement reconnaître à Max Weber cette spécificité de l'homme politique, celle qui consiste à avoir l'intuition des choses, de prévoir en quelque sorte le devenir des choses politiques. D'un mot, et au sens droit du terme, le politique est l'homme qui s'attaque à l'impossible. Alexandre le Grand par exemple, en ce IV^e-III^e siècle avant J.-C s'est fortement illustré par cette caractérisation, en réalisant la conquête de l'Asie, ce qui fut depuis des lustres inimaginable pour les Grecs.

De ce point de vue, la politique, voire l'exercice du pouvoir peut conduire à accomplir des actions héroïques. Mais, cette même « passion » dans la perspective du philosophe du Jardin, lorsqu'elle n'est pas conduite par la raison vigilante, la tempérance, le souci de la sécurité, de la justice, et du « bien-vivre » des populations, peut conduire à des drames, à l'institution de la dictature, du despotisme. D'un mot, à l'insécurité. Et dans l'optique du philosophe du Jardin, les *staseis* (conflits civiques, ou discordes) et guerres (*polémoi*) conduisent à l'effondrement des lois justes, et au « désordre »¹¹.

10 Platon, *Les Lois* I, 625e- 626a, *Œuvres complètes* II, L. Robin, M.-J. Moreau, *op.cit.*, p. 636-637. Nous soulignons.

Nous retrouvons en effet dans la conduite d'Epicure cet instinct paternel de protection de ses amis lors du blocus d'Athènes par Démétrios Poliorcète.

11 « Le juste est le plus exempt de désordre, l'injuste est rempli du plus grand désordre » (Maxime XVII, in Marcel Conche, Epicure, *Lettres et maximes*, Paris, PUF, 2005, p. 235).

Cette première considération permet de voir d'emblée que le philosophe du Jardin articule sa pensée politique, c'est-à-dire l'observation des faits politiques, à l'aune de son éthique. Et si on veut un tant soit peu comprendre une des raisons du déménagement d'Epicure et de ses amis depuis Lampsaque jusqu'à Athènes, il nous semble plausible d'avancer que d'un point de vue strictement politique, c'est pour être au plus près des événements politiques, au sens même où Philippe Braud rapporté par Dominique Chagnollaud entrevoyait la politique comme « *la scène* où s'affrontent les acteurs pour la conquête et l'exercice du pouvoir »¹². Et si nous pouvons joindre à la suite de Catherine Colliot-Thélène l'autre sens de la politique que nous donne Max Weber, nous pouvons avancer qu'*in concreto* Epicure n'était pas venu à Athènes pour faire de la politique entendue comme « le fait de chercher à participer au pouvoir ou d'influer sur sa répartition, que ce soit entre États ou, au sein d'un État, entre les groupes d'hommes qu'il inclut. »¹³. Mais, il est plus judicieux de soutenir qu'Epicure vint à Athènes pour avoir pignon sur rue à l'instar des autres maîtres des écoles philosophiques, ou dites de sagesse.

Historiquement, l'enseignement « téléologique » de la politique fut l'apanage de l'*Akados* (l'Académie) et du *Peripatos* (le Lycée). Cependant avec la période hellénistique, nous avons affaire à des écoles de sagesse, au sens plein du terme. D'où le difficile rapport entre le vrai sage qui se voue corps et âme à la philosophie, et celui qui s'implique dans la vie politique faite de tracas.

La participation ou non du sage aux affaires publiques a particulièrement caractérisé les conduites des maîtres d'écoles du Jardin et du Portique. Lorsque les épicuriens prônent l'abstention politique, les stoïciens optent pour l'exercice du pouvoir. Or, les nouvelles monarchies, fondées par les diadoques (les successeurs d'Alexandre le Grand) vont conforter thèse de l'apolitisme d'Epicure ; car un nouvel ordre politique va remplacer le sens antique de la conception de la cité-Etat et de l'activité politique, par l'Etat du prince.

Mais dans l'optique où nous voudrions nous situer, il est judicieux de parler de l'ère des *despotoi* (des tyrans, ou dictateurs) hellénistiques, dans l'exacte mesure où même le philosophe du Jardin répugne à les considérer comme de vrais monarques au sens droit et noble du terme. Par ailleurs, si à l'instar de Victor Goldschmidt, nous avons préféré le terme « doctrine » à ceux de « pensée » ou de « réflexion » ; c'est parce que nous voudrions ouvrir une autre manière de voir l'épicurisme, en ne le limitant pas uniquement à un atomisme¹⁴, ni à

12 D. Chagnollaud, *Introduction à la politique*, Paris, Seuil, 1997, p. 11-12. Nous soulignons.

13 Max Weber, *Le Savant et le politique*, nouvelle trad., préface et notes de Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2006, p.119.

14 Dans le système d'Epicure l'atomisme est entendu comme « la doctrine philosophique selon laquelle les

un hédonisme¹⁵ strict, qui lui enlèveraient toute sa quintessence et sa suavité. Le terme « doctrine¹⁶ » nous a paru donc plus approprié au regard de cette période émaillée de troubles complexes. Mais par-dessus tout, « doctrine » cadre bien avec le style d'une pensée toujours ouverte que corrobore bien le sens de l'expression : « tel un héraut » de la sentence 52¹⁷. Mieux, c'est pour nous une façon de rester dans l'ombre de Victor Goldschmidt en perpétuant le terme de « doctrine », en lieu et place de philosophie politique d'Epicure.

De fait, la première difficulté à laquelle *prima facie* on est confronté en abordant les maximes sur le droit épicurien, c'est l'ambiguïté du sens de certains aphorismes sans indication précise sur le contexte. Aussi avons-nous fait l'effort de les projeter globalement sur les événements politiques et géopolitiques dont la Grèce et Athènes ont été le théâtre. Victor Goldschmidt a fait un travail d'érudit en interprétant et en essayant de resituer à sa façon le sens des maximes du droit. Mais la prudence nous a commandé d'entrevoir une autre façon d'articuler les aphorismes d'Epicure relativement à la guerre des diadoques et aux *staseis* athéniennes particulièrement. Nous nous sommes alors autorisé à partager la conviction de Robert Philippson qui avançait à juste titre que : « Puisque les maximes ont été *arrachées* à leur contexte, on ne doit les utiliser qu'avec *précaution*, une précaution qu'on n'a pas prise dans l'antiquité et dans les temps modernes, ce qui se comprend, puisqu'on ignorait l'origine du recueil. »¹⁸.

Suite donc à cette infortune qui remonterait en vérité à l'antiquité même, à cause des attaques de ses adversaires, la philosophie du Jardin n'a pas eu l'aura qui reviendrait de droit à toute bonne philosophie politique. La trop grande production en philosophie sur les auteurs de

atomes sont les constituants derniers des corps : l'analyse de la matière finit par buter sur des éléments simples, elle ne se poursuit pas à l'infini. Cette doctrine philosophique est née en Grèce. Elle a d'abord été soutenue par Leucippe et Démocrite (V^e siècle av. J.-C.), reprise par Epicure au IV^e siècle, puis par Lucrèce à Rome au I^{er} siècle avant J.-C. Sa principale thèse est que la matière se compose d'atomes, c'est-à-dire de particules insécables, invisibles et mobiles dans l'espace infini. Les combinaisons des atomes et leurs différentes propriétés engendreraient la réalité. » (*Dictionnaire de la philosophie*, ouvrage coordonné par Jean-Pierre Zarader, Paris, Ellipses, 2007, p. 56).

15 Hédonisme est « toute doctrine qui prend pour principe unique de la morale qu'il faut rechercher le plaisir et éviter la douleur en ne considérant, dans ces faits, que l'intensité de leur caractère affectif, et non les différences de qualité qui peuvent exister entre eux. » (*Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande, Paris, PUF, 2006, p.410). Nous verrons par la suite que l'hédonisme d'Epicure est aux antipodes de l'hédonisme des cyrénaïques.

16 Pour *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, « la doctrine, c'est ce qu'on enseigne ; et par généralisation, ce qu'on affirme être vrai en matière théologique, philosophique, ou scientifique : ce terme impliquant toujours l'idée d'un corps de vérités organisées, solidaires, et même le plus souvent liées à l'action, non d'une assertion isolée ou de pure théorie. » (*Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.*, p. 244).

17 « L'amitié mène sa ronde autour du monde habité, comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour nous estimer bienheureux. » (Sentence 52, in *Épicure, Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 261).

18 R. Philippson, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer*, p. 290, in *La Doctrine d'Epicure et le droit*, Victor Goldschmidt, deuxième tirage, Paris, J. Vrin, 2002, p. 21. Nous soulignons.

la philosophie politique classique grecque a plus attiré l'attention du grand public sur les grands maîtres tels que Platon et Aristote, reléguant du coup celle du philosophe du Jardin dans une espèce de « philosophie politique anhistorique », comme si l'abstention politique d'Epicure n'avait rien à nous apprendre politiquement. En outre, et pour fixer comme une sorte de *terminus*, d'aucuns avancent que puisque le philosophe du Jardin n'a pas produit de traités politiques d'importance à la dimension de *La République* de Platon ou de *La Politique* d'Aristote, il est alors aisé de conclure hâtivement qu'il n'y a pas de philosophie politique dans la doctrine d'Epicure. Or, cette façon de voir la philosophie d'Epicure est bancale, partielle et partielle. Car on risque de retomber dans cette grossièreté qui fait croire et accepter chez d'éminents philosophes que, puisque les épicuriens authentiques du Jardin n'ont rien écrit sur la politique, donc ils ne connaissaient rien en matière politique.

Or, si nous suivons Diogène Laërce, les disciples d'Epicure et le maître ont écrit des textes sur maints aspects de la politique : sur la royauté, la justice, l'injustice, le droit, la royauté, l'insécurité, la sécurité, etc. Nous pensons qu'avec Epicure, nos contemporains ont commis une faute (philosophique) en mésestimant sa pensée politique, et sa conduite atypique pour l'époque. « L'hypercriticisme », voire, la dévalorisation de son abstention politique n'a abouti tout naturellement qu'à dénaturer sa pensée politique. Or depuis l'ouvrage capital de Victor Goldschmidt *La Doctrine d'Epicure et le droit*, l'abstention politique d'Epicure au regard des guerres des diadoques prend sens et légitimité. Dans cette perspective, un retour à la « vraie vie d'Epicure » pour employer une expression de Jean Hurtado, aux bouleversements que la cité athénienne a connus du vivant du philosophe du Jardin, à cause de certains individus (tyrans) bien ciblés, permettra de donner « vraie raison » (*orthos logos*) à son apolitisme. Victor Goldschmidt fut confronté aux mêmes difficultés que nous en pénétrant sa doctrine du droit ; car le philosophe du Jardin tel un Héraclite devient à la fois amphigourique et amphibologique dans le dévoilement de sa pensée politique. Est-ce raison pour laquelle nous nous sommes efforcés d'adopter une démarche historicisante teintée de criminologie¹⁹, afin de pouvoir cerner Epicure et son abstention politique dans son

19 Nous avons eu le grand bénéfice de suivre des cours de « criminologie et de criminalistique » à l'IPAG de l'Université d'Auvergne de 2008 à 2010. Étant entendu que dans cette étude, la sécurité (*asphaleia*) est notre credo et notre leitmotiv, il nous a paru pertinent, d'aller suivre les cours des experts en la matière, dans le dessein de nous faire une certaine idée de cet intérêt *sui generis* d'Epicure pour la sécurité qui fut matricielle dans sa doctrine et dont le *lâthè biôsas* (le vivre caché) est le concept par excellence. Partant des faits criminels rapportés par Plutarque dans *Vies XIII*, nous avons estimé judicieux de poser un regard criminologique sur cette abstention politique d'Epicure perçue par ses détracteurs comme un crime, ou plus exactement une hérésie. Pour faire court, nous pouvons comprendre la criminologie comme « la science qui étudie d'une part les facteurs de l'action criminelle et leur interaction, ainsi que les processus qui conduisent au passage à l'acte délictueux et d'autre part les conséquences répressives et préventives que l'on peut tirer de ces connaissances pour une lutte efficace contre la délinquance. » (*Dictionnaire des sciences criminelles*, sous la dir. de Gérard Lopez et Stamatios Tzitzis, Paris, Dalloz, 2004, p. 208). D'un mot, la criminologie

background et penser comme lui ; c'est-à-dire nous placer par la pensée dans le temps des guerres des rois. Pourquoi ?

Pour la raison profonde que sur ce point précis, toutes les voies n'ont pas été explorées avec l'attention qu'il faudrait. Il nous semble en effet que du point de vue politique, le philosophe du Jardin fut laconique, à l'image d'un *témoin*²⁰ qui s'est refusé de rapporter les faits, politiques et criminels, à l'instar de Plutarque dans *Vies, XIII*. Autrement dit, le *geste* pour le philosophe du Jardin valait-il mieux que le discours ? En tous les cas, Epicure ne voudrait pas expliquer, mais faire une monstratio (*monstratio*) observation d'une situation de sociopolitique douloureuse, la décrépitude de la *polis* athénienne, et exhortation à un havre de paix et de sécurité (*asphaleia*).

Mais la question qui ne pouvait pas ne pas se poser quand on aborde la question de la *stasis* et des guerres hellénistiques, est de savoir quelle est la plus-value, ou l'utilité d'une abstention politique en cette période cruciale de la Grèce du IV^e-III^e que d'aucuns appellent le déclin de la Grèce ? A cette question est subordonnée celle de savoir si véritablement Epicure eut une tendance politique ou une préférence (*protimesis*) explicite ou implicite pour une *politeia* quelconque ? C'est-à-dire ce que nous appelons communément aujourd'hui une coloration politique (faction/parti) ? Fut-il vraiment démocrate ou « alexandrien » ? Ne faut-il pas mieux penser au regard des événements que nous allons suivre, qu'il y a eu tentative de la part du philosophe du Jardin de faire une sorte de *paideia* des nouveaux monarques ? Si d'aucuns assertent que le philosophe du Jardin avait eu maille à partir avec une kyrielle de monarques hellénistiques, n'est-ce pas la preuve, si besoin est, qu'Epicure s'était inscrit dans une démarche platonicienne, celle d'établir un certain commerce avec les tyrans en vue de les éduquer, et de les destiner à bien exercer le pouvoir en sages-philosophes ?

Ce qui d'avance est sûr, c'est que par le biais de son père (Néoclès), le jeune Epicure a pu manifester très tôt et vraisemblablement des sympathies pour les démocrates, mais pas pour la démocratie au sens où elle est établie comme régime, à cause de ses tares dans la *praxis*, et des injustices qui lui sont inhérentes. Nous pouvons en revanche affirmer qu'Epicure était plus enclin à donner sa sympathie pour une *monarchie modérée* à l'exemple de la

s'intéresse à l'action criminelle. Quant à la criminalistique, « c'est une discipline qui a pour but de déterminer comment les crimes sont commis, de quelle manière les éclaircir, quels motifs ont joué, quels desseins étaient projetés. » (*Ibid.*, p. 198).

20 Au nom du dévoilement de la vérité, il importe que celui qui a vu rende témoignage, à moins qu'on n'adopte la méthode « barbare » de certains officiers de police qui extorquent des aveux par la contrainte ou la menace. Mais comme l'a si bien vu R. Phillipson, même dans ses maximes et sentences, Epicure fut laconique. Il fallait donc dans notre démarche reconstruire les pièces éparses de son apolitisme tel un meuble, pour comprendre ce qui se cache en arrière-fond de sa doctrine du droit. D'où la raison pour laquelle nous avons pris comme guide des lieux Victor Goldschmidt.

constitution dite mixte mise en évidence par Aristote dans *La Politique*, ou plus pragmatiquement pour celle ouverte par Alexandre le Grand, à savoir la royauté au sens noble du terme où le roi est l'ami du peuple. N'est-ce pas cette vertu de l'amitié épicurienne entre le peuple et le roi que l'épicurien Jules César voudra fonder ?

Aussi, à bien considérer les événements, voire les faits dans leur contexte, Epicure n'était pas un inculte politique tel que Timon l'a rapporté méchamment quand il affirmait sans vergogne : voici, dit-il : « Le dernier physicien et le plus terrible, venu de Samos, maître de grammaire, le plus grossier des êtres vivants. »²¹. Le fait qu'Epicure n'ait pas suivi la *paideia* classique dispensée aux Athéniens, n'entame en rien la valeur d'une réflexion politique dans sa philosophie. Pour nous, le « vivre caché » (*lâthé biôsas*) est un concept novateur dans la pensée politique grecque, car c'est un mode de vie qui a des approches multidimensionnelles. Est-ce la raison pour laquelle il n'est pas sans pertinence de se demander si les guerres des diadoques n'ont pas directement et indirectement motivé cette retraite, communément appelée apolitisme d'Epicure?

Dans cette mesure, il nous paraît capital de souligner à grands traits que l'épicurisme ne sépare pas éthique et politique, au rebours d'Aristote qui donne la prééminence à la science politique. Chez Epicure, il y a plutôt, et efficacement, entrelacement dans la pratique. Le « vivre caché » qui sous-tend le terme apolitisme, et qui est la face cachée de l'iceberg de la *politicalité* de sa philosophie, n'est pas systématiquement fermé à la cité, à ses cultes religieux, à ses activités politiques. Et ainsi que nous le verrons, le Jardin ne fut pas hermétique à la vie extérieure.

En essayant d'entrer en contact avec son « silence politique » en face des bouleversements politiques que la *polis* athénienne a connus, silence qui a occasionné tant de quolibets, de piques malsaines, et d'incompréhensions, nous nous sommes attelés à nous placer sur le plan de la pensée, afin de saisir sans parti pris, les impacts des *staseis* et des *polémoï* du siècle dit des *diadokhoï* (les successeurs d'Alexandre le Grand) dans une démarche transversale qui englobe à la fois éthique, religion, mythologie, politique, droit et droit pénal. L'histoire dans laquelle nous allons tâcher de pénétrer est tortueuse, tant pour nous néophytes de la civilisation hellénistique, que pour les éminents historiens de la période. C'est pourquoi nous voudrions donner à entendre, dès l'abord de cette étude, que c'est la dimension historique qui est déterminante, car elle constituera la meilleure clé pour une

21 Diogène Laërce *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Livre X, Robert Genaille, Paris, GF-Flammarion, 2005, p. 216.

katalepsis des *staseis* et des *polémoi* à l'époque d'Epicure.

Toutefois, il faut dire que la réflexion sur les *staseis* athéniennes et les guerres des diadoques qui sont leur corollaire immédiat, ne se limite pas seulement à la période hellénistique, mais que des siècles antérieurs ont connu des *staseis* et des *polémoi*, qui sont devenus quasiment l'alpha et l'oméga de la Grèce antique. Dans *Les Lois*, Platon par la bouche de l'Athénien situe cette antériorité de la *stasis* (« la sédition ») qu'il qualifiait de guerre intérieure nocive pour n'importe quelle cité, car c'est un « état de choses dont tout le monde souhaiterait au plus haut point, et qu'il n'existât pas dans sa patrie, et, s'il y existe, qu'elle en fût délivrée. »²².

Aussi étant donnée la dimension colossale de cette vaste histoire des *staseis* et des *polémoi*, nous avons essayé autant que faire se peut de ne pas nous embourber dans des épisodes qui risquent de nous dévier de notre objet. Car, dès qu'on survole l'histoire des *staseis* et des *polémoi* de la période hellénistique, tout devient intéressant, d'où la nécessité de faire une sélection des événements et de nous appesantir essentiellement sur les faits connus de tous, la décrépitude de la démocratie et l'institution dictatoriale de la tyrannie par les Macédoniens (les diadoques spécifiquement). Cette nouvelle tyrannie ainsi que le montrerons est sans commune mesure avec les anciennes tyrannies qui amenèrent les démagogues au pouvoir.

A partir du IV^e-III^e siècle av. J-C., des tyrans sont érigés en dieux. C'est en face d'une telle bassesse politique que le philosophe du Jardin peut légitimement s'interroger sur la garantie de la sécurité (*asphaleia*), de la liberté et du bonheur en cette période. Il est apparu alors aux yeux d'Epicure qu'avec des tyrans débauchés, aveugles de richesses et de pouvoirs, en perpétuelle guerre les uns contre les autres, la sécurité n'est possible nulle part, comme pourrait le dire le cynique Cratès, condamné à vivre sous les toits des familles qui veulent bien l'accueillir. Est-ce raison pour laquelle pour s'assurer de *la sécurité la plus pure (pollon asphaleia)*, Epicure a innové, en fondant le Jardin pour se protéger à la fois de la foule²³ et des

22 Platon, *Les Lois*, I, 627b, *Œuvres complètes* II, trad. nouvelle et notes, par Léon Robin, coll. de M.-J. Moreau, Paris, NRF-Gallimard, 1994, p. 640.

23 Spontanément on peut penser qu'Epicure a une attitude viscéralement critique, négative de la foule, qui inclinerait à y voir un *pathos* dissimulé, une crainte psychologique, ou de l'agoraphobie. Socrate, lui, se mêlait à la foule sans crainte, mieux, il se moquait de son inscience. Mais, avec du recul, nous avons compris simplement que le philosophe du Jardin sans certainement le vouloir use de rhétorique en employant une expression oxymorique partant de la maxime XIV : vivre « à l'écart de la foule ». En conséquence de quoi, cette foule doit s'entendre ici comme l'antithèse du « vivre caché » épicurien, au sens exact où si on se libère de la foule, si on la fuit, on peut préserver sa tranquillité et sa sécurité. Dans la suite de nos analyses, nous montrerons que cette notion de foule a une forte charge psychanalytique, au sens où la foule va représenter fantasmatiquement les pro-macédoniens qui ont persécuté les démocrates dont notamment le jeune Epicure, après la défaite de Lamia (en 322).

monarques ?

Dans cette étude, ce qui nous importera par-dessus tout, c'est tâcher autant que faire se peut de restituer des faits historiques et biographiques, qui constitueront des paliers pour découvrir le pourquoi de l'abstention politique d'Epicure en cette période. Notre intention n'est donc pas de superposer, de compiler tous les événements de la période du IV^e-III^e siècle av. J.-C ; mais de faire une sorte de présentation des faits importants, qui pourront nous fournir les clés pour faire le « dévoilement » de la vision politique du philosophe du Jardin relativement aux *staseis* et aux *polémoi*. Mais, ce n'est pas parce que les *staseis* et les *polémoi* ont fortement ébranlé ce IV^e-III^e siècle, qu'ils doivent être considérés nécessairement comme l'unique cadre de la pensée de l'apolitisme antique. Il y a en effet une concaténation de causes entre cette période du IV^e-III^e siècle, et le siècle précédent, qui est si on peut l'avancer, son déterminant immédiat. Cette période hellénistique a seulement la caractéristique d'avoir produit une kyrielle de tyrans et de rois affublés du titre de *theos* qui ont fait perdre aux cités grecques leurs anciens privilèges que leur reconnaissait le régime démocratique. Aussi nous-sommes nous donné la liberté de revisiter cette histoire malheureuse de l'Athènes des *diadokhoi* afin de plaider en faveur de l'apolitisme d'Epicure, et de rendre du coup raison à la justesse de sa sécession politique.

Même les historiens les plus qualifiés de cette période, ont reconnu la complexité de la tâche, ses dimensions éparses. Mais, nonobstant les doutes sur certains faits, sur les zones d'ombres de la vie d'Epicure lui-même, une certaine pensée politique du Jardin enfouie dans les décombres de l'histoire hellénistique peut être ramenée à la surface. Si nous nous sommes permis de placer le terme *katalepsis* dans le titre de notre travail, c'est parce que nous estimons qu'il va se déterminer tout au long de celui-ci comme une pensée toujours ouverte, et qu'à partir de ce concept, il serait possible alors d'expliquer plus clairement et à la lumière des faits, ce qu'Epicure avait voulu concrètement revendiquer en arrière-fond de son abstention politique, qui n'a pas suffisamment reçu ses lettres de noblesse comme la politique stoïcienne.

Il faut comprendre sommairement que *hellénistique* se distingue de *hellénique*²⁴. Hellénistique ainsi que nous le verrons, coïncida avec l'avènement de Philippe II de

24 Si on se réfère au sens de Xénophon, qui a produit un brillant ouvrage sur *Les Helléniques*, il ressort amplement que hellénique a plus rapport à la guerre du Péloponnèse, c'est-à-dire la prise d'Athènes en 404 par Sparte et la destruction des longs murs, qu'à la période qui lui est presque subséquente : la période hellénistique, qui a brillé par les exploits d'Alexandre le Grand, et la tyrannie de ses diadoques. Selon P. Chambry dans la notice du dit ouvrage, « Thucydide s'était arrêté à l'année ~ 411. C'est à cette année ~ 411 que commencent les helléniques ». (Cf. Xénophon, *Œuvres complètes 3, Les Helléniques, L'Apologie, Les Mémoires*, trad. notices et notes P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 11).

Macédoine qui a entrepris de conquérir les cités grecques, afin de devenir le nouveau *hégémon* de la Grèce. Mieux, avec Alexandre le Grand et ses conquêtes, un autre monde gigantesque a phagocyté la Grèce qui fut longtemps rétive à ce brassage avec le monde oriental et asiatique. Le royaume de Macédoine sous le bras guerrier d'Alexandre le Grand a concrétisé cette crainte viscérale des Grecs à se fusionner avec les peuples dits « barbares ». D'ennemis, ils sont devenus grâce aux conquêtes d'Alexandre le Grand, des amis²⁵ au sens politique du terme : des citoyens d'un grand empire ; des « frères » dans l'optique d'Alexandre le Grand. Nous retrouvons cette ambiance fraternelle dans les fréquentations que les épicuriens tissaient avec les Syriens à Lampsaque, possession alors du général Lysimaque. D'un mot, il faut dire qu'Alexandre le Grand, avant de mourir, a fondé une vraie civilisation appelée hellénistique. Et de l'avis de Pierre Hadot, un autre spécialiste de cette période : « Notre histoire commence avec cet événement hautement symbolique que représente la fantastique expédition d'Alexandre, et avec l'apparition du monde que l'on appelle *hellénistique*, c'est-à-dire de *cette forme nouvelle que prend la civilisation grecque* à partir du moment où, grâce aux conquêtes d'Alexandre, puis à l'essor des royaumes qui s'ensuit, cette civilisation se répand dans le monde barbare, de l'Égypte aux frontières de l'Inde, et entre alors en contact avec les nations et les civilisations les plus diverses. Ainsi s'établit une sorte de distance, d'éloignement historique, entre la pensée hellénistique et la tradition grecque qui l'a précédée. Notre histoire voit ensuite l'essor de Rome qui provoquera la destruction des royaumes hellénistiques, achevée en l'an 30 av. J.-C avec la mort de Cléopâtre. »²⁶.

De ce passage, il apparaît clairement qu'une *katalepsis* des *staseis* gréco-hellénistiques ne peut véritablement se dérouler qu'en connexion avec l'histoire des guerres des diadoques. Aussi à bien considérer les choses, nous pourrions dire que les *hellénistiques politiques* furent les *diadokhoi*, qui par leur activisme ont bouleversé l'ancien ordre politique grec en général, et athénien en particulier. Car ce sont leurs guerres qui ont conduit les écoles hellénistiques à s'abstenir, à prendre leurs distances vis-à-vis des affaires publiques. A partir de 338 (la défaite de Chéronée), il n'y a véritablement plus de démocratie²⁷. Si en tant que *politeia*, la

25 Épicure a très tôt adhéré à cette amitié ouverte par Alexandre le Grand entre les populations grecques et orientales. Pour nous il n'était pas étonnant de voir que les premiers amis d'Épicure furent des Syriens (à Lampsaque), notamment, son ami Mythrès, ministre des finances du roi Lysimaque, ou Idoméneé. Des banquets épicuriens réunissaient ainsi les épicuriens et leurs amis de Lampsaque. Un peu à l'image de ce que faisait Alexandre le Grand quand il était en Orient.

26 Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 261. Nous soulignons.

27 André-J. Festugière souligne parfaitement cette réalité : les cités grecques ont perdu leur autonomie. Si avec Philippe II et Alexandre le Grand, le *statu quo* fut préservé grâce à leur adhésion à la ligue de Corinthe fondée par Philippe II, après la défaite de Chéronée (338 av. J.-C.) - c'est-à-dire nouvelle ligue, dont Sparte ne faisait pas partie _ ; avec les diadoques, c'est la sujétion qui va prédominer, avec l'institution de régimes oligarchico-tyranniques ou despotiques. Mieux, la tripartition de l'empire d'Alexandre le Grand concourut à mettre fin à la démocratie (et non à la *polis*). Mais Antigone le Borgne en 302 av. J.-C rétablira par la suite

démocratie a exercé une influence considérable sur les cités grecques depuis le temps de Solon jusqu'à Périclès, avec la domination macédonienne, le régime démocratique a été complètement décapité par les divers souverains macédoniens, en l'occurrence Philippe II qui n'a jamais eu en estime cette forme de *politeia* qui ostracise ses propres citoyens, et Antipater de surcroît, qui aussitôt après Chéronée va instituer des régimes oligarchiques.

L'attitude du philosophe du Jardin vis-à-vis de cette nouvelle donne de la Grèce est hautement significative. Epicure a établi des amitiés avec notamment ceux que les Grecs appelaient jadis malveillamment les « Barbares ». Cette amitié se veut donc à l'image de l'expédition d'Alexandre le Grand, cosmopolitique, sans frontière. Depuis Mytilène et Lampsaque ainsi que nous tâcherons de le montrer, Épique a expérimenté les vertus unificatrices de cette *philia*. Mais pour nous, tout l'intérêt de cette *katalepsis* est de montrer que malgré ce que certains auteurs appellent *déclin* de la philosophie antique, les philosophies épicuriennes et stoïciennes ont survécu jusqu'à Rome. En outre, même dans le cadre de l'*imperium* romain, les épicuriens ont continué à célébrer cette *philia* épicurienne, notamment dans la sphère politique.

A l'attention donc des souverains et des princes, le message politique d'Epicure pourrait se formuler comme suit : le dirigeant doit être l'ami du peuple, soucieux de son bonheur et de sa sécurité. Car, aussi longtemps qu'il n'y a pas de sécurité (*asphaleia*), il n'y a pas à coup sûr de possibilité de bonheur. D'où la nécessité de refonder la sécurité sur le droit (positif), afin de limiter les injustices et le despotisme.

cette importante ligue qui est vectrice de paix. Victor Brochard établit à sa manière cette triste réalité, à savoir le passage de la démocratie à la tyrannie : « Ce fut bien autre chose encore quand les successeurs d'Alexandre se disputèrent le monde. Toutes les idées les plus chères à des esprits grecs reçurent des événements les plus cruels démentis. Jamais peuple n'avait été jusque-là plus profondément attaché à la liberté : Platon, l'aristocrate, Aristote, l'ami d'Alexandre, ne parle de la tyrannie qu'avec dédain ou ironie ; tous les Grecs d'un commun accord, la regardent comme le plus abject gouvernement. C'est la tyrannie pourtant qui triomphe partout. » (Victor Brochard, *Les Sceptiques grecques*, Paris, J. Vrin, 1969, p. 42).

I

L'éthique épicurienne comme science architectonique

Introduction

Les dédales d'un apolitisme politique

Edouard Will dans son important ouvrage *Historica graeco-hellenistica*, a attiré l'attention sur les nœuds gordiens que pose l'histoire hellénistique, en soutenant que : « Quiconque s'en est occupé sait combien cette époque est difficile : le naufrage de l'historiographie contemporaine nous laisse aux prises avec les compilateurs et abrégiateurs tardifs, qui ne comprenaient pas toujours ce qu'ils compilaient ou abrégeaient. Les inscriptions ne manquent pas_ encore moins faut-il les connaître, les bien lire, les comprendre, les situer. »²⁸. Cette remarque qui participe d'un constat historique et épistémologique n'est pas établie pour dégoûter les futurs candidats de cette aventure hellénistique, ou les désarmer. Mais constitue un principe de précaution quand on voudrait pénétrer dans ce grand labyrinthe de l'histoire hellénistique afin de donner sens à l'abstention politique d'Epicure.

Il semblerait donc, suivant Edouard Will, que la raison est désarmée face à l'insuffisance de données fiables. Face à une telle remarque d'un éminent helléniste, il nous est interdit justement de baisser les bras. Il faut oser investiguer historiquement ; car toute vérité qu'on va établir ne peut se faire que sur la base d'hypothèses, en vue de faire une mise en compréhension possible d'un moment historique. En d'autres termes, relativement à cette histoire hellénistique qui n'est pas un déclin au sens de l'helléniste Johann Gustav Droysen, un consensus entre différents auteurs est toujours possible sur certains aspects, admis unanimement comme des axiomes mathématiques, jusqu'à ce que d'autres découvertes viennent éclabousser les anciennes hypothèses-vérités, à l'instar des papyrus d'Herculanum²⁹. Autrement dit, quand on voudrait parler de la période hellénistique, tout est discutable d'un point de vue philologique, car aucune histoire véritable ne peut remplacer les propres écrits des acteurs de cette période. C'est la raison pour laquelle cette première partie de notre travail

28 Edouard Will, *Historica Graeco-Hellenistica*, choix d'écrits, 1953-1993, trad. fr., Paris, De Boccard, 1998, p. 651.

29 Les premières fouilles d'Herculanum furent entreprises à partir de 1719. Les fouilles de 1750-1761, dans la villa de Pison (Lucius Calpurnius Piso Caesoninus), ont permis de ramener à la surface d'abondantes productions artistiques et littéraires. C'est dans ces rouleaux, au nombre de 1838 qu'on a découvert les textes de Lucrèce, et de Philodème de Gadara, ami proche de Pison.

qui se voudrait modestement un essai de restitution de faits, n'est pas parfaite, car elle ne peut pas humainement et épistémologiquement atteindre la vérité objective au sens historique du mot. Mais nous avons essayé autant que faire se peut de refonder, voire de retenter d'établir une certaine vérité au regard des faits que nous avons glanés de-ci de-là avec d'imminents historiens, des biographes, des philosophes des diverses écoles dépositaires d'un savoir fiable sur cette période chaotique.

Ceci étant considéré, il faut dire que la sécession du philosophe du Jardin a occasionné un problème central depuis les Anciens jusqu'aux auteurs modernes, tant son refus de se mêler de la vie politique a agacé ses contemporains, au point qu'un Romain comme Cicéron, n'a pu s'empêcher de s'interroger : comment peut-on être aussi éminent philosophe, vénérable même aux yeux de ses disciples, et ne pas s'intéresser à la politique ? C'est partant de l'embarras de Cicéron que nous est apparue la question de savoir si en amont, c'est-à-dire au sortir de la guerre de Lamia en 322, Epicure ne fut pas affecté et *traumatisé*. Auquel cas, ce traumatisme post guerre n'aurait-il pas eu des impacts souterrains sur son apolitisme ? Autrement dit, pouvons-nous considérer assertoriquement que cette guerre de Lamia fut une cause indirecte de l'abstention politique d'Epicure ? Le fait que le philosophe du Jardin n'ait pas écrit des textes politiques à l'image de Platon ou d'Aristote, devrait-il le disqualifier aux yeux des Modernes d'être un *penseur politique* ? Socrate pour autant que nous le sachions n'a également rien écrit, mais soutenait en revanche dans le *Gorgias* que sans être un vrai praticien - politique -, qu'il fut le seul à se soucier de l'art politique authentique ? Dans le dit texte que nous traduit Léon Robin, Socrate avance effet que : « Je crois que, en compagnie de quelques Athéniens, pour ne pas me flatter d'être le seul, je me consacre à ce qu'est authentiquement l'art politique, et suis le seul des hommes d'aujourd'hui à m'occuper des affaires de l'Etat : aussi est-ce en tant que, chaque fois que je parle, les paroles que je prononce ne sont pas des paroles destinées à plaire, mais à dire ce qui vaut pour le mieux, non ce qui est le plus agréable ; en tant que je ne consens pas à faire ce que toi, tu me conseilles, ces fameuses finesses, c'est à ce titre que je serai incapable de savoir que dire devant le tribunal. Mais le langage qui maintenant me vient aux lèvres, c'est celui-là même que je tenais à Pôlos : je serais jugé en effet comme serait jugé un médecin qu'accuserait un cuisinier devant un tribunal d'enfants. »³⁰.

A tout prendre, lorsque nous nous efforçons de faire un tant soit peu des rapprochements entre leur attitude vis-à-vis de la *polis* et des individus, il est fort éloquent de

30 *Gorgias*, 521-e, Platon, *Œuvres complètes* I, trad. nouvelles et notes établies par L. Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, Paris, Gallimard, 1984, p. 481-482.

constater que même dans leurs propos, les deux philosophes marginaux convergent ; car Epicure dans la Sentence 29 revendique cette mission cathartique, voire thérapeutique du philosophe vis-à-vis de la *polis*, en soutenant que: « 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 devrait me comprendre, plutôt que, en donnant mon assentiment aux opinions reçues, récolter la louange qui tombe en abondance, venant des nombreux. »³¹.

Diogène Laërce qui est vraisemblablement l'un des meilleurs rapporteurs des péripéties du philosophe du Jardin, ne disait-il pas que celui-ci fut tellement attaché à sa patrie, que le nombre des fois qu'il quitta Athènes pour rendre visite à des amis, pouvait se compter sur les doigts ? C'est donc dire que s'il y a un philosophe après Socrate qui est resté fortement inféodé à sa patrie et s'est soucié de sa patrie, ce fut sans conteste le philosophe du Jardin ; car même en pleine lutte des factions, Epicure ne quitta pas la *polis* athénienne. Si telle fut son attitude, il est clair alors que sous des apparences d'un apolitisme strict, il y a possibilité de percer une pensée politique subsumée dans son éthique (*Lettre à Ménécée*), dans ses maximes et sentences. D'où l'importante contribution de Victor Goldschmidt, qui a posé dans *La Doctrine d'Epicure et le droit* les jalons pour cette traversée des *staseis* gréco-hellénistiques.

Aussi est-ce la raison pour laquelle cette étude qui se voudrait une esquisse historique, tentera de mettre au jour l'essentialité de la pensée politique d'Epicure. Pour nous, il y a eu mésestimation de l'apolitisme d'Epicure réduit, atomisé à son « vivre caché » ; alors qu'en réalité le « vivre caché » n'est que la face cachée de son abstention politique. Seul Victor Goldschmidt croyons-nous, a tenté de débrouiller par l'exégèse des maximes du droit d'Epicure, l'obscurité qui a longtemps entaché la pensée politique du philosophe du Jardin. Pour un lecteur moderne en effet, la *katalepsis* des *staseis* gréco-hellénistiques peut susciter le trouble, car depuis des siècles on a introduit de façon scolastique, que la philosophie du Jardin n'a célébré que l'amitié et le plaisir. La question dès lors qui ne peut pas ne pas se poser, est de savoir comment un philosophe qui a proposé les remèdes pour la vie heureuse peut-il faire fi du politique.

Pour nous, il est sans conteste que c'est mal connaître l'histoire de cette période hellénistique et la vie politique du philosophe du Jardin que de taxer celui-là *stricto sensu* d'apolitique. Le lien avec la politique est déjà central, matriciel à travers ses maximes du

31 Epicure, *Lettres et maximes*, Sentence 29, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 255.

droit ; mieux le lien à l'éthique politique est patent ; car pour Epicure celui qui ne sait pas se limiter d'un point de vue éthique, dans la jouissance normale et naturelle des choses que procure la vie, ne peut pas mettre de l'ordre dans les biens que procure le pouvoir. Epicure articule ici l'exercice du pouvoir à la mesure, et à la *phronêsis*³². Dans la perspective du philosophe du Jardin, les déchéances politiques d'un Alexandre le Grand, d'un Démétrios de Phalère, d'un Démétrios Poliorcète, ou d'un Lacharès, sont les conséquences de leur « *illimitation* ». Ainsi qu'il apparaît, cette *katalepsis* des *staseis* gréco-hellénistiques ne pourrait être possible et compréhensible que par un retour à l'histoire des événements sociopolitiques et religieux que la *polis* athénienne a connue du vivant même du philosophe du Jardin.

Partant, la question de l'hellénisme, ou ce qui revient au même, hellénistique si on s'inscrit dans la pensée du meilleur historien de la période, Johann Gustav Droysen (1808-1884) avec son *Histoire de l'hellénisme*, n'est pas un problème anodin qu'on peut délimiter simplement, ou trancher au pied levé. Notre but n'est pas de faire absolument œuvre d'érudition comme l'éminent Droysen, mais de poser des mises en situation comme au théâtre afin d'avoir une vue synoptique de l'époque, de sentir et de comprendre comme le philosophe du Jardin au regard de certains faits, le pourquoi de son abstention politique. Le milieu et la vie d'Epicure vont d'un point de vue psychanalytique jouer un rôle important, pour expliquer les causes, les chocs émotionnels primaires : sa naissance par exemple loin de la mère patrie ; l'exil ; la guerre de Lamia pour ne citer que ceux-là, sont autant d'éléments qui permettront de reconstituer une certaine vérité historique.

L'histoire d'Epicure, à cause de son aspect fragmentaire, ne peut être connue avec exactitude. L'histoire hellénistique est la preuve éloquente que l'histoire du passé n'est pas une connaissance exacte du passé ; elle est aussi éparsée que celle d'Epicure. Reprenant à notre compte une expression de Silvia Caianiello, nous dirons que notre tâche doit être située dans le sens d'une « compréhension en recherche » (*forschend verstehen*). Aussi nous contenterons-nous des biographies, des lettres et des travaux sérieux sur la doctrine politique du philosophe du Jardin. Nous nous sommes donc attelé à cerner les réalités dont Epicure fut témoin, afin que quiconque puisse se faire une opinion sur son « silence », qui n'est pas un « silence de coupable » qui attend indifférent la fin de la *polis* ; mais ce silence témoigne ainsi que nous le verrons, de la compréhension, et non de la résignation stoïcienne, du passage de la

32 La *phronêsis* épicurienne est entendue comme sagesse pratique qui nous permet d'évaluer, de discerner ce qui est bien (avantageux), et ce qui est mal (désavantageux). Cette *phronêsis* est bien appliquée dans l'éthique d'Epicure, au niveau des désirs. D'où le mot d'Epicure, tout désir ou tout plaisir n'est pas à satisfaire. Aussi faut-il fuir les « désirs vains » qui ne procurent pas du bonheur, tels que les richesses, le pouvoir, les honneurs, etc., car ils participent de « l'illimitation ».

polis sous le protectorat et la tyrannie des Macédoniens. Face à cette « nouvelle réalité » de la *polis* athénienne, Epicure a bien perçu que le philosophe ne peut être libre de penser que s'il se fait le « chien » du monarque, son flagorneur et son courtisan.

Partant de ce qui précède, il faut souligner que s'il y a un sujet qui a été constamment survolé à la vitesse d'un météore, c'est sans conteste l'apolitisme du philosophe du Jardin. Epicure, nonobstant toutes les piques portées par ses détracteurs sur son abstention politique, n'a pas eu le *traitement juste* que les autres écoles platoniciennes et hellénistiques ont eu dans le registre politique. On peut en effet traiter de la politique à foison chez Platon, Aristote, chez les Stoïciens, mais dès qu'il s'agit de l'école du Jardin, cela passe pour être une aberration que de dire : l'apolitisme politique du Jardin. Certes, dans les cités antiques le citoyen qui affiche une certaine indifférence pour la chose politique, est regardé avec les yeux de Méduse. Or, Epicure n'est pas dans l'histoire de la pensée politique grecque, le premier Grec à adopter cette abstention politique. Nous estimons qu'il faut revoir cette approche qui est on ne peut plus bancale dans l'histoire de la philosophie politique ; et reconsidérer à juste titre que l'apolitisme d'Epicure s'inscrit dans une longue tradition qui peut remonter à Héraclite, à Anaxagore, jusqu'à Socrate, qui sont si on peut le dire, ses ancêtres lointains³³. Il n'est donc pas inessentiel à notre sens de rappeler ces « monuments » de l'abstentionnisme politique, si on veut se faire une claire vision de l'apolitisme d'Epicure qui est la belle traduction, voire la résultante patente de l'effroyable floraison des *staseis* et des *polémoi* entre la fin du IV^e siècle et le début du III^e siècle av. J.-C.

Cette attitude de s'abstenir de prendre position lorsqu'une *stasis* éclate dans la *polis*, même si elle va à l'encontre d'une loi de Solon, est assumée par le philosophe du Jardin et ses disciples qui estimèrent à la suite justement de leurs devanciers Platon et Aristote, que les *staseis* sont nuisibles pour une cité. Il s'ensuit donc que ce ne sont plus les solutions proposées par Solon, *a fortiori* par Platon et Aristote qui peuvent servir en cette période de remèdes aux troubles politiques, mais à rigoureusement parler, les tyrannies imposées dans les cités par les nouveaux rois. Et ainsi que nous tâcherons de le montrer, toutes les fois qu'un tyran imposé par les nouveaux rois régente une *polis*, la paix devint relativement possible, et la *stasis* se tasser un tant soit peu. Mais nonobstant l'instauration des régimes tyranniques, le philosophe du Jardin réitère la question récurrente : où trouver véritablement la sécurité ? Est-elle seulement possible dans une ambiance perpétuelle de guerres ? Et à quelles conditions ?

Il peut sembler fort étrange que les meilleurs experts de l'épicurisme ne se soient pas

³³ Les attitudes des maîtres des écoles cyrénaïques et cyniques Aristippe (IV^e siècle av. J.-C) et Antisthène (IV^e siècle av. J.-C), qui prônent le repli sur soi, qu'on peut considérer comme de l'anticonformisme, ne nous intéressent pas foncièrement, car Epicure lui-même réproouve leurs comportements, qui frisent socialement le désordre.

sérieusement préoccupés de cette question des *staseis* et des *polémoi* dans le contexte brûlant de la fin du IV^e siècle av. J.-C. Faut-il croire alors que cette question n'était d'aucun intérêt ? Aujourd'hui où les conflits civils, et les guerres s'allument et s'éteignent comme le feu héraclitéen, où la sécurité est mise à rude épreuve par le terrorisme djihadiste, la problématique de l'abstention politique d'Epicure trouve toute son acuité : l'Etat peut-il toujours garantir la sécurité ? Ce désintérêt pour la politique épicurienne n'est-il pas lié à la grande audience que les stoïciens romains avaient eue du fait de leur participation auprès des pouvoirs ? Et pour d'autres, d'avoir été des empereurs stoïciens ?

A la faveur de cette analyse, il faut dire que la question des *staseis* et des *polémoi* hellénistiques, se veut un nouveau regard sur les manières de traiter de la politique hellénistique. L'intérêt n'est plus de faire un répertoire exhaustif des thèmes politiques qui souvent reviennent comme des airs du déjà vu ou entendu, mais de porter comme l'historien de la philosophie, un regard critique sur la vie politique d'une période cruciale de la Grèce antique qui a connu des bouleversements sans précédents. Plus clairement, c'est porter une vue globale sur l'impact des guerres d'Alexandre le Grand dans la dissolution de la démocratie au profit de la tyrannie des diadoques. Pour Pierre Pénisson, le drame politique que la *polis* athénienne a connu doit être considéré comme le point de départ de la compréhension de l'apolitisme d'Epicure, car écrit-il : « Le monde que le jeune Epicure découvre est en ruine. Politiquement aussi bien que philosophiquement, Athènes est désemparée. »³⁴. Ce déclin de l'ancienne *politeia*³⁵, au-delà des indifférences affichées par certains philosophes, n'est pas sans signification dans un triptyque: politique, éthique et religion. Mieux, nous pensons à la limite qu'il faut parler d'absence de formulation consciente des problèmes philosophiques que l'apolitisme d'Epicure permet d'ouvrir, et qui éclaboussent bien de vérités tenues depuis des lustres pour des vérités absolues. Ainsi, pensons-nous pouvoir affirmer que la question de l'abstention politique d'Epicure ne va pas sans sa relation aux *staseis* et *polémoi* que la *polis* athénienne a connus pendant les régences notamment de Démétrios de Phalère, de Démétrios Poliorcète, et de Lacharès, ce dernier étant le chef du parti populaire qui choisit pour des intérêts égoïstes, le camp de la tyrannie : celui de Cassandre.

A l'opposé de maints auteurs qui ont consciemment ou inconsciemment éludé cette question importante, qui a un tant soit peu amputé le prestige de la pensée politique épicurienne durant le IV^e siècle av. J.-C, nous pensons qu'il est possible par le détour à des

34 P. Pénisson, Epicure, *Lettre à Ménécée*, texte intégral, trad. originale, Paris, Hatier, 2007, p. 17.

35 Nous voudrions parler de la démocratie que Philippe II de Macédoine a toujours eu en aversion, qui ostracisait ses citoyens.

apolitismes plus anciens, de resituer la valeur de l'abstention politique d'Epicure, et de voir qu'au-delà de ce « silence olympien » qu'Epicure a affiché, réside en arrière-plan de son éthique et de sa physique, un gisement, voire une remarquable théorie de l'eudémonisme politique qu'il a voulu véhiculer.

Pour des ambitieux du pouvoir, il est certes évident qu'une telle philosophie communément entendue comme recherche du bonheur par le moyen des plaisirs, ne peut intéresser *prima facie* un politique pour l'exercice de son pouvoir. D'où les prétendus déboires qu'Epicure aurait eus avec certains monarques hellénistiques. Or, lorsque la raison se ferme aux enseignements des philosophes, elle ne peut appréhender le message lumineux de bonheur politique que professe le philosophe du Jardin. Colotès, un des disciples du Jardin, n'a-t-il pas vainement cherché à « persuader » le roi Ptolémée sur la valeur de cette philosophie pour un souverain ?

Si les hommes au pouvoir, les tyrans de l'époque du philosophe du Jardin n'ont pas su capter de près à travers son enseignement, le trésor politique qu'il renfermait, il a fallu attendre des souverains romains, en l'occurrence Jules César et Marc-Aurèle, pour comprendre finalement que l'épicurisme en tant que doctrine politique eudémoniste, peut être infusé dans la *praxis* politique. Autrement dit, la vie de bonheur, cet « *eu zen* » aristotélicien objectivé, doit refléter notre propre épanouissement. Il faut qu'il se produise dans une bonne gouvernance un principe de radiation du bonheur qui part du sommet à la base. Nous savons à partir de la Sentence 61³⁶, qu'au-delà de son aspect communautaire, ou familial, la vie heureuse peut avoir une extension politique large, dans l'exacte mesure où, si Epicure s'extasiait à la vue du bonheur qui se dégage de ses proches, il voudrait aussi le retrouver aussi chez les autres, c'est-à-dire dans la sphère politique.

Ceci pour dire que le bonheur dans le Jardin n'est pas dans un rapport égoïste, limité uniquement à des proches, mais s'adresse aussi à autrui. La doctrine du bonheur de ce point de vue n'est pas strictement limitée à la jouissance des désirs qu'Epicure assortit de *phronêsis*, mais intéresse intrinsèquement la politique au sens le plus élevé du terme. Il n'y a pas de bonheur pour le philosophe du Jardin lorsqu'on voit la multitude souffrir à cause des turbulences de la guerre des rois. Nous savons aussi depuis André Jean Voelke (*Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*), que l'amitié épicurienne est fondamentalement altruiste. Et c'est sur cette base que le souverain doit s'appuyer pour « sculpter » de bons citoyens afin de pouvoir les gouverner vertueusement. Par ailleurs, si

36 « Très belle 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 ». Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 263.

nous suivons Pierre Boyancé, il semble en effet que c'est à partir de la connaissance des enseignements épicuriens, que « la métamorphose de César » s'est opérée, notamment son nouveau désir de donner plus sécurité et de bonheur à son peuple.

Or, longtemps formés aux schèmes platoniciens, aristotéliens, et stoïciens, certains s'échinent à ne pas accorder une place de choix à la philosophie politique d'Epicure ; car on a ancré comme une sorte de croyance dans les esprits, que la seule activité digne d'être vécue, c'est la politique, considérant du coup l'apolitisme comme une sorte d'anti-politisme méprisable. Mais ce que nous dit Moses I. Finley à propos de la politique, permet de ne plus se méprendre sur l'apolitisme d'Epicure.

La politique, ainsi que nous le laisse entendre, Moses I. Finley dans *L'Invention de la politique*, est « lutte » (*agôn*), « compétition cruelle », c'est-à-dire au sens du *Prince* de Machiavel où « la fin justifie les moyens ». Mieux, dans *La Politique*, Aristote a montré brillamment cette réalité on ne peut plus cruelle de l'activité politique notamment dans les cités-Etats de la Grèce démocratique, en l'occurrence l'opposition entre les démocrates et les oligarques. Or, si nous considérons qu'Epicure depuis ses premières années de formation philosophique méprisait cette science, la rhétorique, qui conduisait les apprenants à l'activité du pouvoir, qu'il considérait comme plus propre aux sophistes et aux orateurs, il va sans dire qu'aux yeux d'Epicure, seule la philosophie en tant qu'activité joyeuse, permet de procurer le meilleur des biens : la paix intérieure.

De fait, lorsque Cicéron allègue contre les épicuriens leur illettrisme politique - manque de *paideia* politique -, l'épicurien orthodoxe lui répondrait que s'occuper des affaires politiques, c'est différer les moments d'être heureux. Plus clairement, c'est aliéner un « bien » contre un « mal ». Même si on peut supposer à la suite de Philippe Paraire que l'appartenance traditionnelle à un *genos* peut prédisposer un citoyen moyen ou noble pour une carrière politique pour le cas du jeune Epicure, il est bien établi qu'il ne suivit pas une telle *paideia*, spécifiquement celle de Platon et d'Aristote. Le peu de connaissance politique qu'Epicure apprit auprès de son père, et par ses propres lectures l'ont suffisamment édifié sur l'activité politique. Epicure ne voyait apparemment pas « d'utilité » de s'adonner à une telle activité qui ne procure que souffrance.

Selon Benjamin Farrington, pour mieux apprécier l'apolitisme d'Epicure, il faut le projeter dans le rapport entre le Jardin et l'Académie. C'est la raison pour laquelle cet auteur peut dire : « L'attitude négative d'Epicure à l'égard du politique, trouve sa source dans l'Académie. Epicure a édifié ses réflexions sur les questions soulevées dans cette école.

L'Académie est le milieu contre lequel nous devons situer le Jardin. »³⁷.

Dans cette perspective, la pensée de Victor Goldschmidt ajoute plus de lumière sur cette vie troublante de l'activité politique à travers les témoignages de deux hommes politiques : le dialogue entre Pyrrhus et Cinéas, traduit le mal vivre de la vie politique de la bouche même des acteurs :

« Pyrrhus a donc se prenant à rire, 'Nous nous reposerons, dit-il, à notre aise, mon ami, et ne ferons plus autre chose que faire festins tous les jours, et nous entretenir de plaisants devis les uns avec les autres, le plus joyeusement et en la meilleure chère qu'il nous sera possible'. Cinéas adonc, l'ayant amené à ce point, lui dit : ' Et qui nous empêche, Sire, de nous reposer dès maintenant, et de faire bonne chère ensemble, puisque nous avons tout présentement, sans plus nous travailler, ce que nous voulons aller chercher, avec tant d'effusion de sang humain, et tant de dangers ? encore ne savons-nous si nous y parviendrons jamais, après que nous aurons souffert, et fait souffrir à d'autres des maux et travaux infinis. »³⁸.

En comparaison de cette vie de souffrance, Epicure prône la philosophie qu'il définit par rapport aux autres activités comme une activité joyeuse : « 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 »³⁹. Partant de ce que nous dit si clairement Epicure, on peut aussi accepter cette autre définition que nous propose Moses. I. Finley qui situe bien la séparation entre politique et philosophie déjà établie par le philosophe du Jardin : « La politique, au niveau le plus élevé, était une activité à temps plein, un mode de vie. »⁴⁰. Dans une perspective épicurienne la politique serait tout bonnement un mode de vie, ou une activité vaine où l'on choisit délibérément la souffrance, et les tracasseries.

A la vérité, lorsqu'on veut véritablement traiter du monde hellénistique, il faut surtout prendre en considération que ce monde n'est pas un *tout* épars déconnecté des autres siècles dont le V^e siècle qui est en quelque sorte son répondant proche et lointain. Même si certains auteurs hellénistiques se donnent la liberté de l'appréhender rien qu'à partir d'Alexandre le Grand et de ses successeurs (les diadoques), à la manière de Michel Ivanovic Rostovtseff qui définissait cette période comme suit : « Par hellénistique, j'entends le monde auquel la

37 Nous traduisons: "*The negative attitude of Epicurus to politics finds its sources in the Academy. Epicurus is taking sides on an issue raised in that school. The Academy is the background against which we must study the garden.*" (B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, éd. Morrison and Gibb Limited, London and Edinburg, 1967, p. 15). Mais, ainsi que nous le montrerons par la suite, l'abstention politique va bien au-delà de cette polémique avec les platoniciens. Nous alléguerons, partant de la psychanalyse, d'autres mobiles.

38 *Vie de Pyrrhus*, XXX, trad. Amyot, La Pléiade, t.1, p. 884, in *La Doctrine d'Epicure et le Droit*, op.cit., p.115.

39 Marcel Conche, Epicure, *Lettres et maximes*, Sentences 27, op.cit., p. 253-255.

40 M. I. Finley, *L'Invention de la politique*, traduit de l'anglais par Jeannie Carlier, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 103.

conquête de l'Orient menée par Alexandre donna naissance. »⁴¹ ; il nous semble en revanche que le concept d'hellénistique a une extension beaucoup plus large.

Toutefois, bien que le terme hellénistique puisse paraître comme un terme polysémique, il nous paraît juste, si l'on veut penser la *stasis* (luttres de factions), et en particulier la guerre (*polémos*) dans ce monde de grands bouleversements⁴², de ne pas se borner à l'approche économique, amplement traitée. Car dans le cadre de cette *katalepsis*, nous estimons que les dimensions du politique, du philosophique, du religieux, de l'économique, de l'éthique, du social, de l'histoire doivent se tenir comme d'un seul tenant. Ce travail grandiose et exhaustif a été admirablement fait par Johann Gustav Droysen dans ses deux volumes *Histoire de l'hellénisme*. C'est donc fondamentalement Johann Gustav Droysen que nous suivrons comme guide des lieux.

Mais pour faire œuvre utile, il est intéressant, nous semble-t-il, de cerner de près les successeurs (les diadoques), ou ceux qu'on pourrait appeler les tyrans (*despotoi*), qui du vivant même du philosophe du Jardin ont régenté la cité athénienne et les autres cités grecques. C'est raison pour laquelle, Athènes tout naturellement sera le phare, le centre de gravité de cette étude ; car bien qu'étant constamment secouée par des guerres meurtrières et des *staseis* incessantes, la patrie n'a pas été abandonnée par Epicure. Cette attitude à nos yeux est très courageuse, et incite à réflexion. L'erreur de maints commentateurs à notre sens a été de mésestimer la valeur historique, politique, philosophique et religieuse de tous les bouleversements qui ont secoué la *polis* athénienne. D'où notre interrogation, celle de savoir si le philosophe du Jardin fut réellement indifférent à sa *polis*, ou est-ce une colère dissimulée ? Si on peut parler de « la réserve » de la pensée d'Epicure, cette *katalepsis* des *staseis* gréco-hellénistiques peut s'inscrire dans cette entreprise de dévoilement de la vérité enfouie dans les fossiles de l'histoire hellénistique. Dans cette optique, la *stasis*, et le *polémos*, voire les péripéties des guerres des diadoques dont le philosophe du Jardin fut parfaitement informé permettront de porter un regard nouveau sur son attitude.

Notre démarche est donc de partir d'hypothèses, afin d'apporter un nouveau éclairage

41 Michel Ivanovic Rostovtseff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, trad. de l'anglais par Odile Demange, Paris, Robert Laffont, 1989, p. XXXI.

42 P. Pénisson a décrit à sa façon le désarroi dans lequel la *polis* athénienne a été confrontée : « Après la mort d'Alexandre, en 323 av. J.-C., ses généraux se disputent le pouvoir. Le travail manquait et la cité se montrait incapable d'entreprendre les grands travaux militaires et commerciaux -routes, chantiers navals, etc. - qui avaient fait sa richesse, comme de payer ceux qu'elle employait. On voyait dans les colonies les individus réduits à vagabonder. On rapporte qu' « ils erraient dans les terres étrangères avec femmes et enfants ; beaucoup s'engageaient comme mercenaires et mouraient en combattant les gens de chez eux ». (P. Pénisson, *Lettre à Ménécée*, Paris, Hatier, 1999, p. 17). Par rapport aux grands travaux, il faut dire qu'aux temps des grands stratèges tels que Périclès, cette politique des grands travaux permettait de résorber le chômage, et d'accroître la prospérité économique. Ce souci du social et de l'économique, fut remplacé avec Alexandre le Grand et ses successeurs, par la guerre qui constituait l'unique moyen de s'enrichir.

sur l'abstention politique d'Epicure, d'où le choix de notre thème : *La katalepsis des staseis* gréco-hellénistiques à la lumière de la doctrine, qui peut se reformuler simplement comme la *katalepsis* de l'apolitisme d'Epicure à l'aune de la guerre des diadoques. A vrai dire, le terme « *katalepsis* » nonobstant qu'il soit propre aux stoïciens, n'est pas sans intérêt pour se faire une claire vision des faits qui ont déterminé l'abstention politique d'Epicure. Aussi symbolique qu'il soit, ce terme n'est pas cernable dans le lexique épicurien. Néanmoins, depuis notre Master I de philosophie sur la *philia* épicurienne, nous avons pensé qu'il n'était pas hérétique d'employer un mot stoïcien pour expliquer l'attitude politique d'Epicure. Plus profondément, nous estimons que ce concept est très riche dans son contenu, raison pour laquelle il ne convient pas de lui donner une définition fermée relativement aux notions de *staseis* et de *polémoi*. Tout le point dès lors est de savoir ce qu'est la *stasis*, et ce qu'est le *polémos* relativement au IV^e-III^e siècle av. J.-C.

Selon le sens que nous propose Claude Mossé, la *stasis* : « est le terme par lequel les Grecs désignaient la rupture de la communauté civique provoquée par une guerre civique. C'est principalement au IV^e siècle que cette rupture est ressentie avec une particulière angoisse. Il semble en effet qu'alors une grande partie du monde grec soit en proie à des luttes intestines opposant pauvres et riches, démocrates et oligarques, luttes qui sont la conséquence d'un déséquilibre né de la guerre du Péloponnèse. [...] Mais, au IV^e siècle, on réfléchit dans les milieux philosophiques sur les dangers que présente cette rupture de la communauté civique, et sur les moyens de l'éviter »⁴³.

Toutefois une claire compréhension de la notion ne sera possible qu'en l'intriquant dans la période du V^e-IV^e siècle qui a vu l'essor des luttes intestines entre pauvres et riches, démocrates et oligarques, ainsi que le Stagirite nous les a décrites dans sa *Politique*. De même, Andrew Lintott dans *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City : 750-330 B.C.*, a établi un excellent tableau des *staseis* depuis la période archaïque jusqu'au IV^e siècle avant J.-C. Ceci pour dire que la question de la *stasis* est une notion devenue transversale, qui concerne tous les Etats ; car au-delà des cités hellénistiques, elle interpelle nos sociétés modernes pour repenser les institutions démocratiques (notamment africaines)

43 Claude Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Paris, Editions Complexe, 1998, p. 455. Nous retrouvons cet écho dans *Les Lois* de Platon dans les propos de l'Athénien : « « Il y a deux espèces de guerres : l'une, celle que tout le monde absolument appelle « sédition », de toutes les guerres celle qui, comme nous l'avons dit tout à l'heure nous-mêmes, est la plus dure à supporter ; et, pour l'autre espèce, nous nous accorderons tous à la constituer avec cette sorte de guerre à laquelle nous avons recours contre les gens du dehors et d'une autre race, guerre beaucoup plus facile à supporter que la précédente. » (Platon, *Les Lois*, I, 629d, *Œuvres complètes* II, L. Robin, M.J. Moreau, *op.cit.*, p. 642). Quant à Aristote, il situe la *stasis* au cœur de toutes les révolutions constitutionnelles : « Toutes ces constitutions renferment donc quelque chose de juste, mais absolument parlant elles sont défectueuses ; et pour cette raison, quand sa participation aux affaires publiques ne répond pas à la conception qu'il a pu s'en faire, l'un ou l'autre des deux partis, suivant le cas, excite des discordes ». (Aristote, *La Politique*, V, 1, 1301a 35, J. Tricot, *op.cit.*, p. 338).

qui souffrent de *staseis* et de guerres civiques récurrentes et multiformes. De fait, on pourrait *prima facie* avoir le plus grand mal à comprendre le sens de *katalepsis*, si on reste limité au lexique épicurien. Lorsqu'on est suffisamment habitué à l'amitié entre épicuriens et stoïciens, l'abîme est juste d'ordre lexical comme pouvait le dire Timon chahutant Zénon de Citium. Si dans le lexique épicurien nous ne trouvons pas trace du terme « *katalepsis* », on peut à la rigueur trouver dans le passage 38 de la *Lettre à Hérodote* un terme qui lui est analogue d'un point de vue de sa Canonique, à savoir « *l'épibolê* », qui met en exergue le sens de la « saisie » d'une chose visible ou invisible, évidente ou inévidente : « Il faut, dit Epicure, observer toutes choses d'après les sensations, et, de façon générale, d'après les appréhensions immédiates, soit de la pensée, soit de n'importe lequel des critères, de même encore d'après les affections présentes, afin que nous ayons de quoi procéder à partir de signes à des inférences au sujet de ce qui attend confirmation et de l'invisible. »⁴⁴.

En partant de ce passage, il faut dire que dans l'optique de notre démarche historisante, nous estimons qu'on peut accepter ce sens de « *l'épibolê* » comme une projection sur cette réalité de l'histoire hellénistique, afin de juger les faits à l'aune de la doctrine d'Epicure, pour une vérité approchée de l'histoire. Aussi nous sommes-nous forcé de n'asserter nos propos qu'en lien avec ce que les événements de la période permettent de confirmer (« *épimarturêsis* »). Et si nous nous inscrivons dans la démarche d'Edouard Will, il est en effet aisé d'admettre qu' :

« Aujourd'hui lorsqu'un phénomène politique, économique ou social attire l'attention, il ne manque pas de sociologues, d'économistes, de psychologues, d'historiens de l'immédiat, ou simplement de journalistes, pour interroger, interviewer, enquêter dans des conditions qui, parfois, réduisent de façon appréciable la marge de nos erreurs de compréhension - mais sans jamais éliminer cette liberté fondamentale que conserve l'homme de dissimuler ou de travestir sa pensée. Mais s'il n'est pas absolument facile d'interroger les vivants, *il est infiniment plus malaisé d'interroger les morts*, surtout lorsqu'ils le sont depuis plus de deux millénaires et que, de surcroît, leur pensée ne répondait pas aux normes de la nôtre. Ici, qu'on le veuille ou non, intervient *l'imagination* : il n'y a pas d'histoire sans imagination, il n'y a pas d'historien qui - dès lors du moins qu'il dépasse le niveau de la stricte et indispensable érudition philologique - ne soit un artisan de l'imaginaire ».⁴⁵

Autrement dit, suivant Edouard Will il faut en de telles études, faire un usage efficient de « l'imagination », ou épistémologiquement d'hypothèses au service de la compréhension en cas de déficit de documentations, ou de preuves directes comme diraient les criminologues. Cependant, en partant du glossaire d'Alain Badiou et de Barbara Cassin, on peut en effet dire que le terme opposé à « *katalepsis* » est « *akataleptôs* », qui signifie

⁴⁴ *Lettre à Hérodote*, §38, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. Marcel Conche, *op.cit.*, p. 101.

⁴⁵ Ed. Will, *Historica Graeco-Hellenistica*, *op.cit.*, p. 675-676. Nous soulignons.

insaisissable. Alors que le verbe « saisir » (*katalambanein*) et le substantif correspondant (*katalepsis*) « saisie », s'emploient en deux sens - un sens faible dans lequel la saisie est une simple conception, et un sens fort dans lequel elle s'accompagne d'une assertion sur l'existence et, éventuellement, la nature de l'objet saisie »⁴⁶. Ce sens fort, est donc celui que nous tâcherons d'employer pour ramener autant que faire se peut à l'existence, la vision politique qu'Epicure avait de son monde et de sa propre façon de concevoir la politique et le politique. Dans cette veine, on peut y joindre pareillement le sens que nous fournit le *Dictionnaire Grec-Français* (Bailly), pour qui le terme *katalepsis* peut se comprendre comme « l'action de saisir par la pensée, ou d'atteindre à la compréhension de quelque chose ».⁴⁷ Ce sens de la compréhension doit être distingué de celui de *sunésis*, qui signifie pour les Grecs aussi compréhension. Plus explicitement, il y a *sunésis* (compréhension) dans l'explication d'un texte par exemple, ou dans le cadre de l'intersubjectivité. On peut parler de la compréhension du malheur d'autrui notamment avec la notion de sympathie (de *sym* = avec, et *pathês* = souffrance) que nous retrouvons chez Max Scheler. Mieux, on peut comprendre une histoire, ou une démonstration mathématique, etc.

Plus rigoureusement, dans la perspective où nous essayerons de nous placer par rapport aux *staseis* et aux *polémoï*, c'est pouvoir être comme le sage (épicurien ou stoïcien) en surplomb sur les événements pour apprécier, comprendre et expliquer la situation des *staseis* et des *polémoï* tout particulièrement pendant la période hellénistique, que situons approximativement vers la fin du IV^e et le début du III^e siècle av. J.-C., donc jusqu'à l'an 270 qui coïncide avec la mort du philosophe du Jardin. Ainsi qu'il apparaît, la doctrine d'Epicure est ballottée entre ces deux périodes extrêmes. Force est d'avancer que c'est à un travail d'herméneutique des *staseis* et des *polémoï* hellénistiques que nous nous attellerons tout au long de cette étude. C'est pourquoi les événements politiques qui ont vu le passage de la Grèce sous le joug d'Alexandre le Grand jusqu'aux guerres de succession pour le contrôle du vaste empire, constitueront la matrice de cette réflexion. Dans cette approche, la *stasis* peut donc s'entrevoir comme une *causa sui* des *polémoï*; dans l'exacte mesure où même si la *stasis* est consubstantielle et connaturelle aux cités grecques, qui est quasiment leur ambroisie, nous ne pouvons la traiter sans son pendant qu'est la guerre (*polémos*). Lorsque la *stasis* s'exacerbe, elle ouvre la brèche ainsi que nous le verrons, à une invasion étrangère comme celle de Philippe II de Macédoine.

On considère qu'historiquement le premier penseur de la guerre fut le Chinois Sun Tsu

46 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Pierre Pellegrin, intro, trad. et commentaires, Paris, Seuil, 1997, p. 548

47 A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1984, p. 1040.

(ou Sun Tsé ou encore Sun Zi) qui vécut au VI^e siècle av. J.-C., et qui coïncide étrangement avec l'époque de l'éphésien Héraclite. Nous pouvons dire qu'Homère aussi relativement à la même matière, peut être considéré dans l'histoire littéraire et philosophique de l'Attique comme le premier penseur de la guerre, notamment à partir de son *Iliade*, même si aujourd'hui avec un moderne tel que Gaston Bouthoul (sociologue), il est permis de parler de polémologie, en tant qu'elle est la science qui a pour objet la guerre (*polémos*). Cette connaissance de la guerre n'était-elle pas celle à laquelle était parvenu le philosophe du Jardin ? Car sans produire un traité sur la guerre tel Sun Tzu ou Machiavel, Epicure⁴⁸ a proposé des maximes et des sentences pour éviter la *stasis* et la guerre, au nom de la paix, de l'amitié, de la sécurité et du bonheur effectif.

En prenant Jean-Pierre Vernant comme guide, on peut en effet poser une définition de la guerre en face de et en lien avec le politique. Pour les Grecs en effet, écrit Jean-Pierre Vernant : « La guerre est chose publique, du ressort exclusif de l'Etat ; la décider et la mener ne saurait être l'affaire d'individus, de familles, de groupements particuliers. C'est la Cité qui s'y engage et qui s'y engage en tant que telle, comme entité politique. Le politique peut se définir comme la cité vue du dedans, la vie publique des citoyens entre soi, dans ce qui leur est commun par-delà les particularismes familiaux. La guerre, c'est la même cité dans sa face tournée vers le dehors, l'activité du même groupe de citoyens confrontés cette fois avec ce qui n'est pas eux, l'étranger, c'est-à-dire en règle générale, d'autres cités. »⁴⁹.

Il ressort amplement de cette définition, que le concept de la guerre (*polémos*) dans le sens grec, se démarque des sens que nous retrouvons confusément dans le langage courant : guerre contre les trafiquants de drogue, contre le terrorisme, contre la racaille des banlieues, contre ses tendances (désirs), contre la baisse du pouvoir d'achat, contre les travailleurs sans papiers, contre le racisme, etc. Ces formes de guerres sont distinctes des guerres civiles ou civiques qui se sont déroulées entre les cités grecques antiques ou dans nos Etat modernes, telles que les guerres civiles en Côte d'Ivoire ou en Sierra Leone, guerre en Iraq, en Géorgie...

Les guerres (*polémoi*) qui ont particulièrement échaudé la tranquillité des cités

48 Dans la réflexion sur les *staseis* et les *polémoi* depuis la Grèce du IV^e siècle av. J.-C, Epicure par son apolitisme, s'inscrit sans conteste dans la recherche (zététique) des solutions aux dangers liés aux conflits civiques. Ainsi que nous le verrons, Epicure va au-delà du « souci de soi-même » (*épimeleia heautou*), pour s'inquiéter de la situation politique de la *polis* athénienne, et de la Grèce en général. D'où véritablement sa seconde préoccupation qui sera matricielle tout au long de cette étude, à savoir : le souci de l'*asphaleia* (*épimeleia asphaleia*). Ce souci de l'*asphaleia* participe d'une observation et d'une connaissance profonde de la vie extérieure, de la vie politique ; et surtout des nouvelles réalités de la Grèce depuis l'avènement des diadoques.

49 J.-P. Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, éd. de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1999, p. 22.

grecques hellénistiques, sont les guerres des diadoques, ou « guerre des rois » qui furent interminables, et qui à la fin ont courbé facilement la Grèce sous la domination romaine⁵⁰. Dans cette approche définitionnelle du fait belliqueux, nous estimons que la définition que nous propose Diderot dans l'*Encyclopédie* n'est pas sans pertinence quand il compare la guerre comme : « Un différend entre souverains qu'on vide par la voie des armes ». Mais si nous devons tenir compte du fait que dans cette « guerre des rois », la *symmachia* a été fortement utilisée pour gagner des batailles, se partager les butins et les possessions du vaincu, nous pensons que la définition de la guerre donnée par Gaston Bouthoul siérait également à cette période du IV^e-III^e siècle av. J.-C. Gaston Bouthoul pose en effet que : « La guerre est une lutte armée et sanglante entre groupements organisés »⁵¹. Les deux guerres mondiales du XX^e siècle ont utilisé cette forme de *symmachia* (alliance) pour triompher de l'ennemi.

Par « hellénistique », il faut entendre la période qui va de l'annexion d'Athènes par Philippe II de Macédoine en 338, en passant par la mort d'Alexandre le Grand (323), aux régences des diadoques, et l'arrivée des Romains en Illyrie ; car Illyrie a ouvert la voie aux Romains, et par cette nouvelle invasion de la Grèce, une figure principale intéressera notre étude, à savoir Jules César, qui au contact de la culture grecque, et donc de la philosophie grecque, fut enthousiasmé par la philosophie politique du Jardin. Partant de cette définition du monde hellénistique, nous avons pris aussi la liberté comme les éminents historiens en la matière, de choisir nos propres zones d'intérêt : historiographiques, géographiques, politiques, religieuses, éthiques et philosophiques. Étant donné que la figure d'Alexandre le Grand est incontournable dans ce monde hellénistique, nous estimons donc pertinent de traiter d'Athènes, de sa conquête par Alexandre le Grand, et de l'empire perse qu'il a conquis, comme une espèce d'onde de choc terrible qui va bouleverser de fond en comble la notion et la réalité de *polis* et le sens du *politês* (le citoyen) au IV^e-III^e siècle av. J.-C.

Eu égard en effet à l'exploit qu'Alexandre le Grand a accompli très jeune, l'intégration des nouvelles populations telles que les « Barbares » et « les indigènes » (d'Europe, d'Afrique, d'Asie), cet épisode historique constitue un matériau de pensée intéressant à évaluer du point de vue de la philosophie d'Epicure. Car l'assimilation des Grecs et des Barbares peut rappeler indubitablement cette association hétéroclite des amis du Jardin, et au-delà, cette vision d'un monde cosmopolitique que les sages hellénistiques ont célébrée.

Il y a foule de choses sur le monde hellénistique, mais pour notre étude, les guerres de factions (*staseis*), les guerres des diadoques, et les troubles politiques qu'ils ont occasionnés

50 Cf. troisième partie.

51 Cité par C. Godin, *La Guerre*, Nantes, Editions du temps, 2006, p.11

constitueront tout particulièrement notre préoccupation fondamentale, dans la mesure où nous estimons que déjà certains concepts épicuriens sont connus de tous : plaisir, bonheur, les atomes, le vide, l'espace et l'infini, etc. Cependant, il ne serait pas du tout fastidieux de revenir selon que la réflexion le commande, sur certains concepts tels que la nature, les dieux, l'âme et la mort, les mythes qui sont et seront inexorablement intriqués aux aspects de la guerre et des *staseis*. Autrement dit, il est difficile, partant du travail de fouille historique, - si on peut dire - que nous avons entrepris, de séparer mythologie et guerre dans l'épicurisme politique. Etant donné qu'Alexandre le Grand représente le grand vecteur de cette histoire hellénistique, il est juste de montrer que c'est à partir des mêmes mythes qui ont été la cible d'Epicure⁵², qu'Alexandre le Grand va s'appuyer pour pacifier toutes les régions, par la reconnaissance de leurs dieux mythiques à l'aune des dieux grecs ; une façon pensons-nous pour Alexandre le Grand de toujours perpétuer la guerre sous l'égide des dieux de l'Olympe.

Si véritablement la première partie de ce travail peut paraître assez complexe et tortueuse, c'est parce que nous avons estimé qu'une *katalepsis* des *staseis* et des *polémoi* sur la base des faits historiques, et par le biais des lettres, maximes et sentences d'Epicure, ne peut se comprendre que par la méthode comparatiste avec des auteurs de tous bords. Cette approche historicisante pourrait s'expliquer en outre par le fait que sur la propre participation d'Epicure à la guerre de Lamia et son traumatisme post-Lamia, aucune étude approfondie ne fut entreprise pour décharger Epicure d'avoir opté pour l'abstention politique. Cette démarche est donc un tournant, elle permettra de ramener à la surface ce qu'on pourrait appeler « le refoulé épicurien » ou le « non dit ». Aussi est-ce la raison pour laquelle, aucune affirmation ne peut être acceptable qu'au regard des faits historiques, *via* également le témoignage d'un ami intime du philosophe du Jardin, en la personne du dramaturge Ménandre, comme Euripide l'a été relativement à Socrate.

Si par ailleurs, nous fûmes confronté au départ à une difficulté d'ordonnement des parties, en fin de compte, le bon sens a voulu que si nous devions présenter des faits, il s'agirait d'évoquer l'exégèse des événements historiques et politiques permettant de justifier cette critique de la mythologie homérique qui a fait de la guerre l'alfa et l'oméga de la vie des Grecs. Une fois cette considération admise, il est possible, pensons-nous, de rejeter tout comme Epicure, les guerres et les *staseis* dans une cité, au nom de la préservation de la paix et de la garantie de la sécurité (*asphaleia*), en vue d'envisager une vie sans trouble (*ataraxia*)⁵³,

52 Cf. Notre deuxième partie.

53 Selon le *Dictionnaire le Grand Bailly*, « ataraxie signifie absence de trouble ; calme ; tranquillité. ». Dans le §128 de la *Lettre à Ménécée*, l'ataraxie est le *telos* effectif de la vie bienheureuse. On peut donc tirer de ce concept l'idée que le Jardin d'Epicure correspondait à l'époque à l'archétype de la communauté idéale, sans trouble, par opposition à la grande entité politique traversée par des conflits et des tensions de tous ordres.

prélude et condition *sine qua non* à l'érection d'un vrai contrat hédoniste. Si on a coutume d'avancer que les épicuriens de la période impériale s'occupaient comme leurs amis stoïciens de politique, certains en revanche, tels Lucrèce ou Atticus (correspondant fidèle de Cicéron), sont restés attachés à l'orthodoxie du Jardin.

Force est donc de convenir que l'épicurisme a hérité d'une période particulière de l'histoire de la Grèce, qui permet d'avancer qu'une participation active à la vie publique est malaisée à soutenir lorsqu'on s'inscrit véritablement dans le projet clairement défendu par le philosophe du Jardin : la recherche de l'ataraxie qui est incompatible avec la vie politique. Toutefois, il faut souligner que le philosophe du Jardin n'est pas « dogmatique » dans ses enseignements, car il n'était pas foncièrement contre l'idée que le sage s'occupât de politique, mais à condition qu'il quittât vite cette activité, lorsqu'elle apparaîtrait comme une menace pour la sécurité et un obstacle pour la paix de l'âme. Par conséquent, le gouvernement pour lequel le philosophe du Jardin pourrait troquer son *autarkeia* pour la vie du dehors, ne pouvait être à notre sens qu'un gouvernement dirigé par un sage-philosophe, ou un monarque éclairé. De fait, si Epicure avait dû faire (par nécessité) de la politique, ce n'aurait pu être que dans une *monarchie* où le roi est ami des philosophes et soucieux de leur sécurité et du bonheur de tous les citoyens. Antigone Gonatas aurait-il été, et sur le tard ce monarque que le philosophe du Jardin a observé à distance, et qui a eu toute l'amitié de Zénon ?

A l'observation, si les diadoques s'étaient limités à ce que voudrait la nature au sens épicurien du terme, c'est-à-dire en n'outrepasant pas ce qui leur était utile et nécessaire, et s'ils s'étaient souciés véritablement de l'*asphaleia*⁵⁴, le grand empire d'Alexandre le Grand serait-il tombé sous la coupe des Romains ?

Partant de tout ce que nous venons d'établir, on peut juger que la question de l'apolitisme est au cœur de cette guerre des diadoques, car sa problématique entraîne inéluctablement avec elle la question de l'*asphaleia* qui est matricielle dans les thèses épicuriennes. La constitution (*constitutio*) de l'*asphaleia* que dévoilent les maximes du droit épicurien, subvertit donc la question assez disputée du bonheur. En fait, il se fait jour dans les *Lettres* d'Epicure et dans ses aphorismes, une idée de l'accomplissement de la sécurité *via* le contrat, qui n'emprunte pas la voie divine ou guerrière.

Il faut donc convenir que les spécialistes de la doctrine d'Epicure n'ont pas

D'où le terme grec de « *tarachè* ou *tarakos*, qui signifie désordre, agitation, confusion ». (*Dictionnaire, Le Grand Bally*, L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000, p. 298, et p. 1898). Plus clairement souligne C. Godin, pour Epicure « l'ataraxie est la fin même de la sagesse épicurienne et représente l'analogue de l'apathe stoïcienne. » (*Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayard/Editions du temps, 2004, p. 116-117).

⁵⁴ Le terme *asphaleia* selon le *Dictionnaire, le Grand Bailly* « est le fait de ne pas glisser ; de garder une allure ferme. Il signifie aussi stabilité, sûreté et sécurité. » (*op.cit.*, p. 296).

suffisamment accordé de l'importance à cet aspect de sa doctrine. Nous dirons pour employer une phraséologie foucauldienne : pourquoi cette notion de l'apolitisme a-t-elle été négligée ? Il est vrai que d'importantes études mettent l'accent sur cette histoire hellénistique, mais sans s'interroger fondamentalement sur les raisons pour lesquelles Epicure défend cette notion de sécurité (*asphaleia*) en cette période cruciale de l'histoire politique athénienne. Or dans maints passages, le philosophe du Jardin parle de sécurité, qui excède le cadre de l'éthique, du souci de soi (*épimeleia heautou*) pour la revendiquer politiquement comme un droit - un droit à la sûreté au sens moderne -, une exigence existentielle pour toute la *polis*, à tous les Etats. Plusieurs passages de ses maximes et sentences témoignent de cet intérêt du philosophe du Jardin pour la sécurité collective.

Tout l'effort donc de notre démarche actuelle est précisément de se libérer d'un vieux cliché, qui a établi depuis une antiquité que les épicuriens ne s'intéressaient pas à la politique, c'est-à-dire aux affaires politiques, préférant au plus haut point se vautrer dans l'*otium*. Si l'éthique, comme disait Aristote, est subordonnée à la politique, il va sans dire alors qu'à travers les maximes, les sentences et les *épitomei* (lettres), le philosophe du Jardin nous fournit les matériaux nécessaires pour une véritable méditation sur la politique. C'est la raison pour laquelle l'exhortation est constante pour un *retour à la nature*, à la limitation des désirs, en vue de fonder un véritable contrat eudémoniste. De fait, il faut dire partant de ces analyses, que même si certains auteurs continuent à douter de l'effectivité d'une pensée politique, nous croyons pouvoir avancer dans les argumentations qui suivront que le « vivre caché » (*lâthè biôsas*) est une posture politique originale pour l'époque, une forme « dissimulée » et nouvelle de participation politique, dont la fin ultime est l'*asphaleia* comme droit politique, de la même façon que nos contemporains revendiquent des droits essentiels pour le vivre bien contre la toute-puissance de certains « Etats confisateurs » de droits et libertés. Dès lors peut-on seulement faire fi dans l'épicurisme, du rapport dialectique entre le bonheur, le droit et la sécurité (*asphaleia*) ? En d'autres termes, peut-on considérer l'*asphaleia* (la sécurité) comme le summum *bonum* de la pensée politique d'Epicure ?

I. A. Du cursus d'Epicure

I. A. 1. a. L'ébauche d'une anamnèse de l'apolitisme d'Epicure

« Après la mort d'Alexandre de Macédoine, les Athéniens tombèrent au pouvoir de Perdiccas et Epicure s'en alla à Colophon rejoindre son père. Il y vécut un certain temps, y créa une *école*, et revint à Athènes sous l'archontat d'Anaxicrate. Il philosofa d'abord en commun avec les autres philosophes, puis créa une *secte* particulière qui prit son nom. »⁵⁵.

Nous connaissons fort mal certains épisodes de la vie du philosophe du Jardin. On a essentiellement beaucoup discuté de l'épicurisme en matière de bonheur, de plaisir, des atomes, du vide, des dieux, etc., mais quant à son apolitisme, ou abstention politique, on est passé à côté, considéré à tort - par certains auteurs - comme inintéressant, sans qu'on puisse nous dire exactement pourquoi. Nous avons enquêté bien que nous sachions dès l'abord que les documents clés manquaient. En empruntant la voie psychanalytique, et la méthode⁵⁶ de

55 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Tome II, par Robert Genaille, Paris, GF-Flammarion, p. 216. Historiquement, si nous nous soucrivons aux propos de Diogène Laërce, l'épisode Alexandre le Grand et les bouleversements survenus juste après sa mort, sont capitaux pour notre étude, si nous voulons établir des faits, et des conjectures relativement à l'abstention politique d'Epicure. Partant de Diogène Laërce, il est juste de dire que le Jardin d'Epicure est à la fois une école, et une secte, qui par la suite, devint politiquement une communauté (*koinonia*). Nous soulignons.

56 La procédure de l'enquête de police est complexe. Mais pour notre étude, il suffit simplement de retenir qu'il y a d'une part l'enquête de flagrante et l'enquête préliminaire, puis l'instruction qui fait suite à cette dernière. Nous allons donc utiliser « l'instruction » dans le cadre de cette enquête sur l'apolitisme d'Epicure. En ce qui concerne l'enquête de flagrante, le code de procédure pénale (C.P.P) en son article 53 précise : « Est qualifié crime ou délit flagrant, le crime ou le délit qui se commet actuellement, ou qui vient de se commettre. Il y a aussi crime ou délit flagrant lorsque, dans un temps très voisin de l'action, la personne soupçonnée est poursuivie par la clameur publique, ou est trouvée en possession d'objets, ou présente des traces ou indices, laissant penser qu'elle a participé au crime ou au délit ». (*Code de procédure pénale*, 44^e édition, Jean Pradel, Francis Casorla, Paris, Dalloz, 2003, p. 100). Et suivant la loi n°99-515 du 23 Juin 1999, « L'enquête de flagrante menée à la suite de la constatation d'un crime ou d'un délit flagrant ne peut se poursuivre pendant plus de huit jours » (*ibid.*, p. 100). Haritini Matsopoulou écrit : « L'expression flagrant délit provient étymologiquement du mot latin *flagrare* signifiant brûler. Cette notion a été notamment définie par le droit romain qui procédait, à l'occasion du vol, à une analyse proche de la notion contemporaine de la flagrante. Ainsi, selon la législation de Justinien, il y avait vol manifeste lorsque le voleur était pris dans l'exécution même de l'infraction, ou même après cette exécution, soit pendant sa fuite, soit dans un lieu quelconque, mais nanti encore des objets volés, avant d'être parvenu au lieu où il voulait les déposer ». (*Les Enquêtes de police*, Haritini Matsopoulou, préface Bernard Bouloc, Paris, LDDJ, 1996, p. 92). De fait, le flagrant délit doit briller par son caractère manifeste, éclatant. Si rétrospectivement nous essayons de nous transporter par la pensée dans la *polis* athénienne, considérée comme le lieu du crime ou de la commission des délits pendant les régences successives de Démétrios Poliorcète et de Lacharès, il est possible alors de parler de flagrante relativement aux crimes et délits *connus de tous*, commis par Démétrios Poliorcète et Lacharès.

Toutefois, quand le crime ou le délit est étalé dans une durée relativement longue, en la matière, on procède à l'enquête préliminaire. Selon l'article 75 du CPP : « Les officiers de police judiciaire et, sous contrôle de ceux-ci, les agents de police judiciaire désignés à l'article 20 procèdent à des enquêtes préliminaires soit sur les instructions du procureur de la République, soit d'office ». (*Code de procédure pénale*, 44^e édition, Jean Pradel, Francis Casorla, *op.cit.*, p. 151). L'enquête préliminaire, lorsqu'elle est déclenchée, permet d'obtenir des résultats appréciables : « Elle permet d'abord au ministère public de classer rapidement les innombrables plaintes ou dénonciations injustifiées qui lui parviennent chaque jour et qui, après une considérable perte de temps,

l'enquête policière, il est possible, concernant l'abstention politique du philosophe du Jardin, d'ouvrir une sorte de *cold case* (affaires classées). S'il nous est possible de considérer rétrospectivement l'apolitisme d'Epicure comme un « délit » ou une « infraction » aux normes établies, ou une hérésie (*hairèsis*) aux habitudes communes des Grecs et des Romains, au sens où ses adversaires comme Cicéron et Plutarque ont fait le procès de l'apolitisme d'Epicure, en le jugeant *post mortem* comme une conduite lâche, inappropriée, égoïste, contagieuse ; il reste et demeure que leur jugement est biaisé, manque de consistance. En d'autres termes, la condamnation de l'apolitisme d'Epicure est partielle, partisane, et n'a aucune valeur probante. Les renseignements de Plutarque spécifiquement, peuvent être considérés juridiquement comme un simple procès-verbal, qui nous renseigne sur des aspects, et non sur toute la vérité ; car Plutarque n'avait pas tous les éléments probants qui disqualifient cette attitude, ce comportement soi-disant délictueux de l'apolitisme d'Epicure.

Même si Jacques Boulogne est d'avis que les sources de Plutarque sont dignes de foi, ce que nous ne récusons pas, car Plutarque dans *Vies XIII, Démétrios-Antoine*, a établi une grille d'exactions (crimes et délits) commises par Démétrios Poliorcète qui peuvent aujourd'hui correspondre à une statistique criminelle ; il n'en demeure pas moins que relativement à l'abstention politique d'Epicure, la condamnation est on ne peut plus sévère, en déniait systématiquement à Epicure le droit à cette notion moderne de « présomption d'innocence⁵⁷ », à son droit et à sa liberté de vivre⁵⁷ comme il l'entend. Aussi bien, estimons-nous que Plutarque juridiquement n'était pas « compétent » pour condamner l'abstention politique d'Epicure.

aboutiraient finalement à des non-lieux ou à des relaxes. Autrement dit, seule l'utilisation de cette enquête lui donne la possibilité de se renseigner en faisant recueillir tous les éléments nécessaires à la vérification du caractère sérieux de ces plaintes et dénonciations et l'éclaire, par conséquent, en vue de mettre en mouvement ou non l'action publique. Lorsque les faits ne présentent aucun caractère délictueux ou ont peu d'importance, le procureur de la République procède à un classement sans suite. » (*Les Enquêtes de police*, Matsopoulou Haritini, Paris, éd. LGDJ, 1996, p.150). Selon Matsopoulou Haritini, la plus-value des enquêtes préliminaires est de permettre aux juges, ou aux magistrats un gain de temps, de gagner en efficacité. Notons que l'enquête préliminaire, qui est aussi appelée « enquête officieuse », n'est pas aussi officieuse qu'on le prétend souvent, car « pour le professeur Bouloc, le qualificatif « préliminaire » signifie que cette enquête peut avoir lieu avant la saisine de toute juridiction. Toutefois, il est permis de l'utiliser après dessaisissement définitif des autorités judiciaires. En particulier, à la suite d'une ordonnance de non-lieu, rien n'interdit au procureur de la République de procéder à une enquête préliminaire en vue d'une éventuelle reprise de l'action publique sur charges nouvelles ». (*Les Enquêtes de police*, Matsopoulou Haritini, *op.cit.*, p. 164-165). Autrement dit, et référé à notre étude, il nous est possible de procéder de cette manière, en « enquêteur indépendant », tel le magistrat judiciaire, ou l'OPJ (officier de police judiciaire) en nous désolidarisant provisoirement de tout ce que Cicéron, Plutarque, et les autres détracteurs ont établi sur l'apolitisme d'Epicure, ou ce qui revient au même, sur son « vivre caché », en le condamnant comme un crime ou un délit. Pour nous leurs critiques et leurs condamnations relèvent de ce qu'on appelle des «procès-verbaux ».

57 Selon l'article 9 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 : « Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi. ». (<http://www.assemblée-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>).

Cette accusation remonte essentiellement à l'épicurisme romain, ou de la période romaine ; car nous savons que même au temps de Périclès, il y avait des citoyens indifférents à la chose politique qu'il fustigeait à juste titre pour leur abstention. Et d'après Moses. I. Finley : « Nous pouvons tenir pour assuré qu'un grand nombre de citoyens ne s'intéressaient pas à la politique, mais nous sommes incapables de proposer un chiffre »⁵⁸.

On a donc toute raison d'être prudent vis-à-vis de Plutarque comme de Cicéron. Ces deux détracteurs de la philosophie épicurienne nous ont donné une approche brumeuse de la réalité de cette abstention politique d'Épicure. Nous sommes portés à admettre que Plutarque et Cicéron ont sciemment occulté les causations de cette abstinence politique et empêché l'abstention politique d'avoir une possibilité de défense.

Aussi est-ce la raison pour laquelle nous nous sommes permis d'ouvrir une instruction⁵⁹ comme en procédure pénale ; car les faits que nous essayerons d'établir, de présenter, rentrent dans la qualification pénale au sens antique et moderne du droit pénal⁶⁰. Plutarque nous a fourni assez de faits poignants auxquels les Athéniens tout comme Épicure et ses amis furent confrontés pendant les régences de Démétrios Poliorcète et de Lacharès, qui permettent de déclencher ainsi que nous le montrerons amplement, une pénologie épicurienne.

Notre hypothèse est que, par le biais des concepts de la psychanalyse, il est possible de cerner de près ce que nous appelons la *politiphobie* d'Épicure. Pour nous, il est indubitable qu'après la guerre de Lamia (322 av. J.-C.), Épicure a subi un traumatisme *post bellum*, et en sus de, le concept de « chaos » mentionné par Diogène Laërce ne relève pas seulement du mythe hésiodique, mais pourrait avoir une connotation politique. Nous ne nous sommes pas

58 Moses. I. Finley, *L'Invention de la politique*, op.cit., p.114. Pour les propos de Périclès sur « l'inutilité des indifférents », voir Thucydide 2, 40, 2.

59 Contre les détracteurs de l'apolitisme d'Épicure, nous estimons qu'il est judicieux d'ouvrir une « instruction judiciaire » si nous voulons décharger l'apolitisme d'Épicure de toute accusation. Qu'entendons-nous par instruction ? En procédure pénale, « On appelle instruction en matière criminelle, la conduite de toutes les procédures qui se font pour mettre une affaire criminelle en état d'être jugée. Les principales de ces procédures, sont l'*information*, l'*interrogatoire*, les *récolements*, & les *confrontations* ». (*Le Juge d'instruction, approches historiques*, sous la direction de Jean-Jacques Clère et Jean-Claude Farcy, Dijon, éd. EUD, 2010, p. 15). Notons que de toutes les enquêtes judiciaires, l'instruction est la plus importante, c'est ce qui fait dire à Balzac cette boutade : « Le juge d'instruction est l'homme le plus puissant de France ». Au vrai : « De toutes les parties du Procès Criminel, il n'en est point, sans contredit, de plus importante que l'INSTRUCTION, dont l'objet particulier est de préparer, rechercher, ordonner, & composer tout ce qui est nécessaire pour parvenir à la condamnation ou à l'absolution de l'Accusé ; c'est pour cela que les Auteurs l'appellent l'âme du procès », écrit en 1757 Pierre-François Muyart de Vouglans. Dans les tribunaux de l'Ancien Régime, le magistrat chargé de mener l'instruction d'une affaire est nommé à cette occasion « commissaire » : « COMMISSAIRE, est aussi le juge particulier qui est commis pour l'instruction d'une affaire. » (*Le Juge d'instruction, approches historiques*, sous la direction de Jean-Jacques Clère et Jean-Claude Farcy, Dijon, éd. EUD, 2010, p. 13).

60 « Le droit pénal est le droit de la peine donc le droit de la sanction. Cette fonction sanctionnatrice du droit pénal est commune au droit interne, et au droit pénal international dans des conditions spécifiques » (Corinne Mascala, « variations sur la sanction », in *A propos de la sanction*, Etudes réunies et présentées par Corinne Mascala, travaux de l'IFR, mutations des normes juridiques, n°6, Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, 2007, p. 9).

interdit de déconnecter ce concept de « chaos » de son sens primaire pour le mettre à l'épreuve du réel, c'est-à-dire à l'aune des bouleversements sociopolitiques qui vont de la fin d'Alexandre le Grand à la régence des cités grecques par certains de ses diadoques.

Droysen écrit : « La *royauté*, ou pour mieux dire, le pouvoir souverain, est l'idée motrice du temps, la forme qui sert à faire sortir des ruines de l'ancien ordre de choses de nouveaux organismes politiques ; dans toutes les autres formes sociales, le besoin de la conservation personnelle pousse à une concentration semblable, et les modèles sur lesquels elles croient devoir se transformer sont ces puissances politico-militaires de l'empire démembré d'Alexandre dont le titre légal est la conquête, dont le type est l'armée, pour qui la vie politique consiste à se maintenir en face de leurs voisins, à se fortifier par les luttes perpétuelles avec eux, et qui, dans les traités internationaux et les questions de Droit des gens, ont pour idéal un système d'Etats cherchant leurs garanties dans l'équilibre des forces. Aucun de ces empires n'a d'autre légitimité que celle qui résulte de son existence, et la seule consécration supérieure que les princes puissent donner à leur puissance, c'est qu'ils se font rendre un culte et se font placer sur la même ligne que les dieux. »⁶¹.

En prenant Johann Gustav Droysen comme guide des lieux, nous pouvons effet avancer que la grande transformation politique apportée par Philippe II et Alexandre le Grand dans l'histoire politique grecque, et hellénistique en particulier, devrait être interprétée non pas comme une décadence (*Entartung*) pour la Grèce, mais d'un point de vue hégélien comme un moment historique fondamental et nécessaire pour la Grèce ; car la domination du royaume de Macédoine sous les auspices d'Alexandre le Grand, a permis de réunir une fois dans l'histoire les cités grecques longtemps rétives à l'autorité d'un monarque unique (*hégémôn*), de se confédérer pour ainsi dire sous la bannière d'un Etat plus puissant reconnu par tous.

En adoptant en 306 le « vivre caché » (*lâthè biôsas*), Epicure n'a-t-il pas avant la lettre appréhendé grâce à l'enseignement de son père Néoclès que la Grèce était rentrée dans une nouvelle ère, où les luttes de factions n'y changeront plus rien à la nouvelle donne ? La lutte pour le retour à la liberté totale consacrée depuis des lustres par la démocratie, est un combat perdu d'avance aussi longtemps que l'empire de Macédoine à travers ses généraux est tout-puissant dans toute l'Attique⁶². En clair, et *a priori*, nous sommes tenté de dire qu'à considérer

61 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 2, édition intégrale, trad. de l'allemand sous la direction d'Auguste Boucher-Leclercq, préface, notes sur la traduction, bibliographie Pascal Payen, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 2005, p. 938. Nous soulignons.

62 Péninsule de la Grèce où se trouve Athènes. L'Attique est composée de petits massifs montagneux arides et de plaines quelquefois fertiles (vignes, oliviers). *Dictionnaire encyclopédique*, Larousse Classique, Paris, 1957, p. 93.

les choses d'un point de vue politique, et géopolitique – le partage de l'empire depuis Triparadisos (automne 321)⁶³ - il n'y a à exactement parler pour les *poleis* grecques que les nouveaux rois ou tyrans étrangers pour faire taire les conflits entre partisans et les guerres entre cités. En d'autres termes, les étrangers, que certains auteurs appellent les princes macédoniens sont dorénavant les nouveaux acteurs politiques des cités grecques.

Des discussions qu'Epicure eut avec son père à Colophon⁶⁴, il est en effet possible de subodorer après analyse qu'Alexandre le Grand par ses conquêtes et la « fusion » entre Grecs et Barbares a ouvert une nouvelle ère pour la Grèce en général, c'est-à-dire : l'immersion de la Grèce dans le vaste empire. C'est ce changement notable, mieux ce mouvement historique que Johann Gustav Droysen appelle hellénisme (*Hellenismus*). Ce terme ainsi que nous le verrons par la suite, n'est pas neuf étymologiquement, car nous pouvons retrouver son sens archaïque dans *l'Iliade*. Mais suivant Johann Gustav Droysen, il faut comprendre hellénisme (*hellenismus*) comme « l'ensemble du processus de fusion entre l'Occident et l'Orient au cours du moment historique qui s'étend des conquêtes d'Alexandre au christianisme »⁶⁵.

Si l'histoire récente a donné raison à Johann Gustav Droysen d'avoir restitué la vérité historique à propos de l'Athènes de Périclès et de Démosthène, considérée hâtivement par certains auteurs comme la seule qui vaille l'intérêt ; de même nous voudrions à partir de ce travail rompre avec les anciennes façons de traiter de la philosophie politique de la période hellénistique seulement au profit de la politique stoïcienne, et de ses devanciers. A ce niveau de notre analyse, nous souscrivons aux propos de Benjamin Farrington qui soutient en effet que : « C'est une grave erreur, et un anachronisme de l'histoire, de supposer que l'épicurisme a pris ses formes dans l'opposition avec le stoïcisme. Le Jardin était déjà implanté avant que le Portique ne soit construit. La confrontation entre stoïciens et épicuriens appartient à la période de Cicéron. »⁶⁶.

La période hellénistique n'a pas été une phase de déclin de la politique, mieux, pour Droysen, on doit la considérer comme la « période moderne » de la Grèce. Même si les faits peuvent être épars à cause des bouleversements occasionnés par les guerres des diadoques, il y a bel et bien eu des productions littéraires, artistiques, philosophiques d'importance. Par

63 Voir les détails de toutes les dispositions de Triparadisos, in *Histoire de l'Hellénisme*, J.G. Droysen, vol. I, *op. cit.*, p. 741-745.

64 Cf. Jean Hurtado, *La Vraie vie d'Epicure*, Paris, Favre, 2006.

65 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol.1, *op. cit.*, p. 13. Par cette définition se voit clairement le distinguo entre hellénistique qui correspond à une période historique - délimitable selon les auteurs -, et hellénisme, qui est *lato sensu*, une Civilisation.

66 "It is a serious mistake, and an historical anachronism, to suppose that Epicureanism took shape in opposition to Stoicism. The Garden was already planted before the Porch was built." (B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, p. xi).

conséquent, la réflexion politique, aussi modeste soit-elle, ne peut pas être niée pour cette période. Dans la préface de l'ouvrage de Droysen, Pascal Payen faisait remarquer que relativement à cette période, il y a eu « des méthodes philologiques, découverte des documents épigraphiques et « visions » plus précises des sites grâce aux dessins des voyageurs, interprétations en fonction de thèmes politiques, la liberté, la tyrannie... »⁶⁷.

Cette histoire hellénistique est hautement édifiante, car l'avènement du royaume de Macédoine comme nouvelle puissance impérialiste est politique dans sa forme et dans son contenu dans la mesure où, il y a eu passage, transformation dialectique des anciennes *politeiai* démocratiques en *royautés* ou *tyrannies* induites par les guerres des diadoques. Plus exactement, la liberté démocratique a été spoliée, dissolue dans la servitude. De citoyens libres, les Athéniens en particulier sont devenus sujets du roi Démétrios Poliorcète. Cette nouvelle vie est donc naturellement l'antithèse de la vie démocratique classique. Si donc on peut considérer cet événement militaro-politique comme un acte politique fondateur, dans l'érection des tyrannies dans tout l'empire, force est donc d'accepter que la doctrine d'Epicure, en l'occurrence son éthique, a été traversée par les péripéties des guerres des diadoques, notamment avec l'avènement de Démétrios Poliorcète comme souverain absolu de la Grèce et de Macédoine.

Il nous semble donc contraire à la vérité historique et philosophique d'occulter le rapport entre l'épisode d'Alexandre le Grand, la guerre des rois et l'élaboration de la pensée éthique et politique d'Epicure. En clair, pour nous il est évident que depuis le mouvement qui va de la guerre de Lamia, en passant par Colophon jusqu'à Lampsaque, dans maints passages, Epicure parle de sécurité (*asphaleia*), qui excède le cadre de l'éthique, pour la revendiquer politiquement comme un droit, une exigence existentielle. Plusieurs passages de ses maximes et sentences témoignent de cet intérêt du philosophe du Jardin pour la sécurité collective. La jouissance du bonheur est resituée au plan politique, à savoir : comment effectivement jouir du plaisir, de la vie de plaisir que seule peut procurer la sécurité politique⁶⁸, si la vie extérieure est en proie à l'insécurité ?

Depuis l'avènement de Philippe II roi de Macédoine, les relations avec la Grèce vont changer de tonalité, car Philippe II est arrivé à l'idée que si les Grecs furent en butte à des

67 Pascal Payen, in Préface de *Histoire de l'hellénisme*, J.G. Droysen, *op.cit.*, p. 15

68 Nous entendons par là la sécurité au sein de l'entité politique, la vie globale des citoyens. Pour Epicure il n'y a pas de sécurité politique, si la vie à l'extérieur du Jardin est constamment troublée par les discordes sociales, et les menaces intempestives de sièges contre la *polis* athénienne. Cette inquiétude du philosophe du Jardin, qui se lit aisément dans ses maximes et sentences, permet d'affirmer qu'à cette époque, les philosophes étaient physiquement vulnérables, même s'ils avaient cette éminente capacité de se fermer mentalement aux événements extérieurs.

conflits internes récurrents⁶⁹, c'est parce que depuis des siècles, la *politeia* (régime ou constitution) qui les gouvernait, à savoir la démocratie, a été cause d'injustices et de troubles sociopolitiques graves. Il n'était donc pas juste aux yeux de Philippe II de laisser une telle situation perdurer dans la Grèce, lorsqu'on ambitionne de fonder un grand empire. Au sens aristotélicien du terme, il n'était pas acceptable pour Philippe II de laisser dans une bonne *politeia*, le pouvoir délibératif au *démos*, à la majorité, qui utilisera sa force pour commettre des injustices sur les riches. La démocratie ne pouvait pas apparaître dans la pratique comme la manifestation la plus haute de la justice véritable aussi longtemps que la multitude se conduirait de façon inique contre les riches ; dans l'exacte mesure tout ce que va décider l'autorité souveraine (*démos*), serait considéré d'office et de droit comme juste. Or, comme l'a souligné très justement Aristote : « La loi du nombre ne peut être juste. »⁷⁰. Et la tyrannie d'un seul, ainsi que l'oligarchie (pouvoir de la minorité), conduisent aux mêmes injustices. Raison pour laquelle, le Stagirite partant de ces formes de *politeiai*, pense que ce qui peut assurer dans toutes les cités la pérennité des institutions et la cohésion sociale, c'est de mettre la justice (en tant que vertu) au fondement de l'exercice du pouvoir, afin que comme le dira en écho Epicure dans sa maxime XXXI, que les « uns et les autres ne se nuisent pas mutuellement »⁷¹. Aristote, c'est entendu, est partisan d'une démocratie modérée et sage, où le citoyen (*politês*) est alternativement gouvernant et gouverné, et non pour le principe démocratique qui donne un blanc-seing à la majorité d'imposer sa dictature sur la minorité.

Ayant initié dans l'histoire politique la grande compilation des constitutions avec ses élèves, Aristote a bien observé que dans le royaume de Macédoine, le roi est citoyen au même titre que le peuple ; et l'armée qui est l'âme de la monarchie, est constituée de citoyens macédoniens qui assistent aux délibérations sur le royaume. Or, dans la démocratie athénienne, les patriotes et les stratèges démocrates ont concédé beaucoup de droits au *démos* généralement inculte politiquement, et cette insuffisance de compétence sur la science du pouvoir, fait du *démos* une multitude très influençable, malléable à volonté. La conséquence d'une telle situation, c'est manifestement l'adoption de lois iniques prises contre d'honnêtes citoyens. L'institution de l'ostracisme dans cette optique peut être vue comme la forme la plus édifiante de cette barbarie des lois démocratiques. Aristote était fondé à faire remarquer très

69 C'est aussi la remarque de l'historien André Aymard (1900-1964) qui s'interrogeait à sa manière lors d'une conférence adressée aux Grecs en ces termes : « Ce qui m'a d'abord attiré vers vos ancêtres, c'est, sans paradoxe, ce qu'on leur reproche si souvent : je veux dire leurs *discordes*, leurs *rivalités* et leurs *guerres*, entre Etats et à l'intérieur de chaque Etat ». (M.I. Finley, *L'Invention de la Politique*, trad. de l'anglais par Jeannie Carlier, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Flammarion, 1994, p. 11). Nous soulignons. A dire exactement les choses, le IV^e-III^e av. J.-C fut un monde traversé par des violences destructrices, même si par ailleurs, avec les régences de Démétrios de Phalère et de Démétrios Poliorcète, les luttes de factions furent mises en quarantaine.

70 Aristote, *La politique*, livre III, 10, 1281a-20, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1995, p. 212.

71 Maxime XXXI, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 24.

justement que : « C'est dans les lois que doit résider l'autorité souveraine, dans les lois correctement établies, tandis que le magistrat (soit magistrat unique, soit collègue) ne statue sans appel que dans les matières où les lois sont radicalement impuissantes à se prononcer avec précision, en raison de la difficulté de déterminer une règle générale embrassant tous les cas particuliers. »⁷².

Autrement dit, lorsque les lois sont laissées à l'appréciation de la multitude, il n'est pas étonnant de s'attendre à des dérives : spoliations des biens, assassinats, bannissements, délations, etc. Le royaume de Macédoine va donc par sa domination confisquer cette liberté démocratique qui a produit certes les meilleurs arts grecs, le génie grec, mais a concouru aussi à élaborer des lois abominables contre ses propres citoyens. Si nous suivons la remarque ci-après de Benjamin Farrington, il est possible de comprendre par la suite, ainsi que nous le montrerons amplement, pourquoi Epicure a pris la grande décision historique de revenir à Athènes. Benjamin Farrington souligne en effet que : « Le contexte culturel du mouvement est le débat athénien sur l'Etat idéal, initié par le supplice de Socrate et élaboré dans les dialogues de Platon et dans les traités d'Aristote. Epicure est venu lutter sur les mêmes problèmes comme Platon et Aristote, et son enseignement a pris forme comme une critique de leurs enseignements. Il serait futile de tenter une histoire de l'épicurisme sans faire référence à Platon et à Aristote, comme d'écrire une histoire du méthodisme⁷³ sans référence à l'Eglise Anglaise. »⁷⁴.

Si à l'époque du philosophe du Jardin un certain Timon (pyrrhonien) peut médire de lui, à cause de l'éristique, ou de la concurrence entre les disciples pour glorifier leurs différents maîtres, pour notre époque, il est, nous semble-t-il, peu instructif de retomber dans leurs éristiques (*éristika*), ou d'ergoter (*sophizomai*) sur leurs doctrines. C'est à mon sens mal lire les anciens Grecs que de porter la supériorité sur une seule école, reléguant les autres dans les ténèbres de l'histoire. William Woodthorpe Tarn en effet sans le vouloir probablement, a commis une faute d'appréciation, en ne s'étant pas abstenu de juger les écoles et leur philosophie, car disait-il parlant des écoles hellénistiques : « La philosophie du monde

72 Aristote, *La Politique*, livre III, 11, 1282b-6, J. Tricot, *op.cit.*, p. 221.

73 Le *Dictionnaire critique de théologie* définit, le méthodisme comme « une communion chrétienne mondiale qui comptait 60 millions de membres et de sympathisants en 1995, issue du réveil évangélique anglais du XVIII^e siècle. ». (Le *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, PUF/Quadrige, 1998, p. 727.). Pour plus de détails, voir p. 728-730 du même ouvrage.

74 Nous traduisons: « *The cultural context of the movement was the Athenian debate on the Ideal State, initiated by the martyrdom of Socrates and elaborated in the dialogues of Plato and the treatises of Aristotle. Epicurus was grappling with the same problems as Plato and Aristotle, and his teaching took shape as a criticism of theirs. It would be as futile to attempt a history of Epicureanism without reference to Plato and Aristotle as to write a history of Methodism without reference to the Church of England.* » (B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, Morrison and Gibb Limited, London and Edinburgh, 1967, p. xi).

hellénistique, c'est le Portique ; tout le reste est secondaire. »⁷⁵. Autrement dit, dans ce « secondaire » il faut comprendre à ses yeux que des philosophies telles que l'épicurisme, le cynisme ou le scepticisme n'ont pas un réel intérêt en tant qu'apport à la grande civilisation hellénistique. William Woodthorpe Tarn n'est pas le seul à traiter maladroitement des philosophies hellénistiques, en l'occurrence de l'épicurisme, que d'aucuns ont traité inobjectivement. Or, nonobstant leurs différences doctrinales, il y a un déterminisme commun qui réunit ces différentes écoles de sagesse, c'est-à-dire en tant qu'elles furent historiquement et fatalement prises dans les rets des guerres des diadoques, qui furent leur terreau commun.

De fait, le pseudo-triomphe du Portique en cette période dont le maître est Zénon de Citium, n'est en réalité qu'un syncrétisme amélioré qui résulte d'une récupération des philosophies des cyniques, de l'Académie et même de l'épicurisme. Son disciple Cléanthe en particulier, a reproché à Zénon, sa tendance à vite bifurquer vers d'autres systèmes, sans avoir son propre système. Epicure en revanche a très tôt assumé et défendu l'autonomie de sa philosophie. D'un point de vue politique, on peut dire qu'aux yeux de Cléanthe, son maître a fait preuve de servilité en acceptant à une époque donnée, les faveurs du roi Antigone Gonatas. En s'ouvrant amicalement à Antigone Gonatas, Zénon avait pensé et estimé juste de profiter des largesses du monarque, de la même façon que les péripatéticiens (cas de Théophraste) au temps de la régence de Démétrios de Phalère avaient joui de son assistance financière. Peut-être est-ce de bonne justice que Zénon jugea raisonnable d'être aux côtés d'un souverain qui s'intéresse pour une fois à la sagesse qu'il enseigne. En effet, Antigone Gonatas ainsi que maints historiens et biographes des hommes illustres du IV^e-III^e siècle nous l'ont rapporté, s'est montré juste vis-à-vis de toutes les écoles hellénistiques auxquelles il a apporté des aides financières.

Mais, nonobstant l'avènement d'Antigone Gonatas, le credo du philosophe du Jardin resta intact : ne pas faire le « chien » auprès des princes. Fidèle à son enseignement, le philosophe du Jardin préféra l'ataraxie et le bonheur à la vie de palais. Benjamin Farrington atteste en effet que : « En tant que mouvement, l'épicurisme a attiré à la fois l'élite intellectuelle et des adeptes issus du peuple. Il est adressé à tous ». « Nous devons méditer sur les choses qui font notre bonheur » dit Epicure, « étant donné que quand nous l'avons, nous avons tout, et quand nous ne l'avons pas, nous ferons tout pour l'avoir. »⁷⁶. Il saute donc aux

75 Cf. W.W. Tarn, *La Civilisation hellénistique*, trad. de l'anglais par E. J. Lévy, Paris, Payot, 1936. Or, André-Jean Festugière souligne bien que le Jardin d'Epicure était installé à Athènes bien avant le Portique ; mieux dirons-nous, Epicure a fondé depuis Mytilène et Lampsaque ses premières écoles philosophiques avant Zénon.

76 Nous traduisons: « *As a movement Epicureanism attracted both an intellectual elite and an popular following. It was addressed to all. "We must meditate on the things that make our happiness", says Epicurus, "seeing that when we have it, we have all, and when we have it not we do everything to get it.* » (B.

yeux que la constance d'Epicure est sans faille. En politique, Epicure a imprimé sa marque et son originalité en soutenant que « le sage ne s'occupe pas de la vie politique ». Ainsi s'interdit-il à lui et à ses disciples de « faire le chien » auprès des tyrans ou des rois afin d'obtenir leurs faveurs. Si donc leurs attitudes (Epicure et Zénon) vis-à-vis du pouvoir s'opposent, il reste que tous les deux cherchent à sauver leurs concitoyens déboussolés par le nouveau contexte, c'est-à-dire la Grèce immergée dans le nouveau monde créé par Alexandre de Macédoine, qui après la mort de ce dernier va tanguer de tous côtés à cause de la guerre de ses successeurs, devenus rois de l'empire démembré. Mais, ce qu'on peut dire à la décharge de Zénon, c'est que bien qu'étant ami du roi Antigone Gonatas, il déclina son offre d'être à ses côtés à Macédoine, préférant « épicuriennement parlant » la vie d'étude et de loisir (*otium*) aux tourments du pouvoir. Ces deux attitudes prudentes de la part des deux philosophes emblématiques de la philosophie hellénistique sont à lier à la *phronêsis* que le sage doit appliquer dans toutes ses actions, en l'occurrence vis-à-vis du pouvoir. Dès lors, leurs éthiques respectives en tant qu'elles visent en dernière instance la vie de sagesse, ne sont-elles pas logiquement incompatible avec la vie accablante du pouvoir ?

Ceci considéré, il faut dire que la guerre de Lamia fut une expérience éprouvante pour le jeune Epicure, fils de Néoclès et de Chérestaté. Le sort a voulu qu'au moment où il atteignit ses dix-neuf ans, ou pour certains dix-huit ans, il dut participer à la guerre dite lamiaque (en 322) sous le commandement du stratège Léosthène. Lorsqu'Antipater, ancien général d'Alexandre le Grand, prit le pouvoir en Macédoine, les Grecs profitèrent de la situation pour se libérer du joug macédonien. Ainsi Démosthène que le *démos* avait porté au pouvoir, organisa alors la révolte et la guerre contre le royaume de Macédoine. Démosthène a toujours été un anti-macédonien. Il fut condisciple de Néoclès (père d'Epicure) pendant leur service militaire. Comme si les choses aimaient se répéter, le jeune Epicure aussi pendant son éphébie se lia d'amitié avec le futur poète et talentueux dramaturge de « la nouvelle comédie » : Ménandre⁷⁷. Cette accointance avec le dramaturge et le plaisir qu'il lui faisait d'assister à ses représentations permettent de postuler que les deux compères s'entretenaient très probablement de la vie de la cité et des nouvelles transformations apportées par la royauté macédonienne. Mieux, pour nous, Ménandre et Epicure constituent de meilleurs témoins (au sens policier du terme) pour dégager une première observation sur l'état des lieux. Pourquoi le

Farrington, *The Faith of Epicurus*, *op.cit.*, p. xi.)

77 L'anecdote raconte que Ménandre aimait plaisanter sur le même patronyme de Thémistocle et d'Epicure : Néoclès. Dans *Epicurus and his philosophy*, De Witt est sceptique quant à la nature profonde de leur intimité : « *The degree of their intimacy is not certified.* » (« Le degré de leur amitié profonde n'est pas rigoureusement attesté ». Nous traduisons - p. 52). Or, ainsi que nous le verrons, un passage de la lettre de Glicère à Ménandre in *Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, de Guillaume Guizot, témoigne de cette intimité, et de plus avec un péripatéticien tel que Théophraste.

philosophe du Jardin n'a-t-il pas pris la peine d'écrire sur cette vie politique ? Pourquoi s'entretenait-il de certaines réflexions politiques *via* uniquement des lettres, des apophtegmes, au lieu de traités ?

En prenant Guillaume Guizot comme guide, nous pouvons relever une première caractéristique symptomatique de l'état de santé psychique de la *polis* athénienne : l'indolence, assortie d'une vie publique amorphe, liée certainement à la perte de la démocratie : « Les Athéniens se reposaient. Tous ceux qui n'étaient pas des philosophes avides de vérité, ou de pauvres gens forcés à se nourrir par le travail de leurs mains, se laissaient aller à l'indolence : Epicure trouva des disciples tout préparés à accueillir et à interpréter selon leurs passions ou leurs goûts, ses préceptes de l'ataraxie et du *lâthé biôsas*. »⁷⁸.

La seconde caractéristique, fort remarquable, est la masse de plaintes qui s'élèvent contre la *Tyché* et contre les dieux. Plaintes qui viennent à la fois des pauvres et des riches, et contre lesquelles les poètes leur rappellent leur vraie nature d'homme tout court. Dans les pires des malheurs, les poètes de la nouvelle comédie, les exhortaient à se relever et dompter leurs souffrances. Les poètes leur rappelaient en outre que tout n'est pas fixé d'avance selon une loi immuable. Au temps d'Aristote nous avons d'un côté les riches qui jouissaient de leurs fortunes sans penser au lendemain, et de l'autre le pauvre qui envie les biens du riche. Avec la représentation de la vie sociale au IV^e-III^e siècle, telle que donnée par les artistes de la nouvelle comédie, riches et pauvres sont logés à la même enseigne du point de vue de la *souffrance*. Les auteurs de la nouvelle comédie, à l'instar de Ménandre, nous montrent crûment que les pauvres surmontaient mieux leur souffrance que les riches :

« Ô Phantias ! » dit l'un d'entre eux, « je croyais que les riches, attendu qu'ils n'ont pas de dettes, ne passaient pas les nuits à gémir et à se retourner dans leur lit, comme fait le pauvre, en poussant des hélas ! je leur supposais un sommeil tranquille et doux ; mais je le vois maintenant, vous nous ressemblez toujours, vous qu'on appelle des gens heureux. La douleur et la vie ne sont-elles pas des sœurs inséparables ? Vies de volupté, de gloire ou de misère ont également pour compagne la douleur qui suit l'homme et vieillit avec lui ! (a)... La faim se glisse souvent dans les maisons les plus brillantes.... La richesse a ses inconvénients : travaux et embarras sans fin, procès à soutenir, revenus à faire rentrer ; et il se trouve à la fin, quand le riche meurt, qu'il n'a travaillé que pour fournir au luxe de ses héritiers. D'où je conclus qu'il faut mieux pour moi être pauvre, et mener au sein de la médiocrité une vie exempte de soucis : n'avoir ni richesses ni tracasseries, c'est là mon seul vœu. La pauvreté nous épargne de beaucoup de malheurs. (b) »⁷⁹.

78 Ménandre, *Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, Guillaume Guizot, Paris, Librairie Académique, 1866, p. 261.

79 Ménandre, *Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, op.cit., p. 269-270. Ce passage résume une formule d'Epicure : « Toute l'humanité est dans la peine ».

La troisième caractéristique, et qui n'est pas des moindres, c'est le nouveau statut de l'esclave, qui est fortement mis en évidence. L'esclave est reconnu comme « *anthrôpos* » par le maître qui lui témoigne plus d'amitié et d'humanité. Et ce tableau de l'époque donne la vraie raison à la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave : l'esclave prend conscience de sa supériorité sur son maître. Philosophiquement, pour l'époque, nous pouvons affirmer que c'est un beau dépassement de la thèse aristotélicienne sur l'esclavage⁸⁰. Philémon, de la Nouvelle comédie, disait fort justement ce qui suit : « Un esclave, a malgré tout, la même chair que nous. Nul n'est créé esclave par la nature ; c'est la fortune qui asservit le corps ».⁸¹ Dans cette optique, on peut dire que le regard antique sur l'esclave a changé, car les poètes et les philosophes enseignaient de ramener les choses à l'aune de la nature. C'est ce que Philémon fait dire par la bouche de cet esclave : « Ô maître ! une fois qu'un homme est né, il reste toujours homme, malgré la servitude ».⁸² Autrement dit, là où les philosophes politiques ont admis peu ou prou l'iniquité de l'esclavage dans leurs doctrines politiques, les artistes de la nouvelle comédie mettent en exergue une autre relation avec l'esclave. Nous retrouvons cet écho dans le Jardin d'Epicure, qui a intégré esclaves, hommes, femmes et hétaires, là où les lois démocratiques refusaient de leur accorder ce droit à la culture, à la *parrhésia* et à la participation politique. Cette attention humaine accordée à l'esclave par le philosophe du Jardin, est corroborée par un passage de Ménandre : « L'esclave qui n'apprend qu'à être servile en tout ne peut être qu'un méchant homme. Laissez-lui son franc-parler, et vous en ferez alors un excellent serviteur ».⁸³ Et dans le passage qui suit, on a l'impression que c'est Epicure en personne qui s'exprime à travers Ménandre : « Si vous avez mis la main sur un esclave vertueux, sachez qu'il n'est pas dans la vie de plus précieux trésor ».⁸⁴ Ceci pour dire que le philosophe du Jardin avait eu en effet la bonne fortune d'avoir à ses côtés des esclaves qui s'occupaient de l'administration du Jardin. Par conséquent, il est juste de dire que nous avons affaire à des esclaves instruits, et en outre des courtisanes (hétaïres) savantes. La lettre de Glycère à Ménandre en est la belle illustration, que ces hétaïres n'étaient pas simplement des femmes qui vendaient leurs charmes, mais elles étaient exquises, spirituelles. Démétrios Poliorcète, ainsi que nous le verrons, fut à l'instar de Ménandre sous le pouvoir de sa courtisane Lamia.

80 Aristote, *La politique*, I, 3-7, J. Tricot, *op.cit.*, p. 32-49.

81 Philémon, fr. inc. XXXIX ; Mein., Fr. Com. Gr., IV, p. 47, *Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, Guillaume Guizot, *op. cit.*, note 1, p. 275.

82 *Ibid.*, p. 275.

83 Ménandre, *Paidion*, I ; Mein., Fr. Com., IV, p. 181, in *Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, *op.cit.*, note 2, p. 277.

84 *Ibid.*, note 4, p. 277. La tendresse d'Epicure pour ses esclaves est de notoriété publique. Ses esclaves faisaient partie à la fois de la vie domestique, et de l'école : ils philosophaient avec leur maître.

Lorsque certains détracteurs d'Epicure critiquent hâtivement le Jardin⁸⁵, de lieu de débauche, ou de volupté, nous pensons que c'est à tort. Car on a méconnu le statut de ces femmes dans le Jardin, et quel rôle elles avaient concouru à jouer pour préserver la sécurité du lieu. Selon nous, elles ont joué un rôle politique d'importance, car certaines avaient des relations privilégiées avec les courtisanes du roi Démétrios Poliorcète, et d'autres étaient les maîtresses des grands pontes de la *polis*. On peut à juste titre avancer qu'elles étaient doublement les « yeux et les oreilles » d'Epicure dans la vie publique. Sur les sept femmes⁸⁶ qui fréquentaient le Jardin, souligne André-Jean Festugière, six étaient des hétaires, c'est-à-dire, vulgairement des filles qui faisaient commerce de leurs charmes. Mais si on souscrit à l'analyse d'André-Jean Festugière, il faut dire qu'elles étaient des compagnes, ou des courtisanes. Ces hétaires, outre la liberté sexuelle dont elles jouissaient, se dévouaient à la doctrine du Jardin. Preuve est ainsi donnée, qu'au même titre que les amis hommes, les femmes dans le Jardin présidaient par rotation aux séances de cours. Ce privilège⁸⁷ accordé aux femmes ne pouvait que susciter la jalousie d'un Timocrate transfuge du Jardin, qui partait médire sur les mœurs du Jardin, propos qui faisaient alors le bonheur des comédiens pour leurs représentations.

Or, les mœurs des hétaires dans le Jardin étaient tout le contraire de la vie réelle du Jardin, car celui-ci était un lieu d'étude, « d'exercices spirituels » selon la belle formule de Pierre Hadot, dont la particularité était la relation entre la philosophie et la joie⁸⁸ (le rire philosophique). Et si nous nous représentons le climat de la vie extérieure qui brillait par les

85 Pour Robert Harrison, il est possible de déterminer ce qu'est exactement le Jardin d'Epicure au sens politique du terme, c'est-à-dire au-delà du fait qu'il est d'abord la troisième école philosophique d'Athènes, après l'Académie et le Lycée : « Par son statut officiel de propriété privée, le Jardin illustrait l'un des piliers de la philosophie épicurienne : ce que Périclès appelait « idiotie », c'est-à-dire une position apolitique de repli sur soi. Epicure était au fond un « idiot » militant réfugié dans son Jardin, fuyant la vie de la cité, dépourvu d'ambitions politiques, fort peu soucieux de s'engager ou de prendre parti dans les intrigues et querelles politiques. Dans son geste de penseur, Epicure se démarquait de la pensée grecque dominante en dépolitisant le concept de bonheur et en le dissociant de son rapport traditionnel à la citoyenneté. » (Robert Harrison, *Jardins*, trad. Florence Naugrette, Paris, Le Pommier, 2007, p. 93).

86 Selon André-Jean Festugière et Jean Salem, la seule hétaire qui était mariée, fut Thémista, l'épouse de Léontée. Les six se nomment : Léontion, la préférée du maître du Jardin, fut l'épouse de son ami Métrodore. Certains auteurs corroborent la thèse selon laquelle Epicure et Métrodore se partageaient la courtisane. Selon Athénée, rapporté par Jean Salem, Léontion était une vraie hétaire (une prostituée), sans scrupules, car elle allait [paraît-il] avec tous les épicuriens. D'un mot, elle vendait ses charmes (Athénée, *Banquet des sophistes*, XIII, in Jean Salem, *L'Ethique d'Epicure*, Paris, J. Vrin, 1989, p.156). Mais, si on se représente que le Jardin est un lieu d'étude au sens où Pierre Hadot en décrit les activités studieuses, il est permis de ne pas accorder trop de crédits à ses ragots. Nous pensons, en revanche que les femmes du Jardin s'adonnaient à leur métier dans des maisons, à l'extérieur du Jardin. Pour les noms des autres hétaires, nous avons : Mammarrion, Hédéia Erotion, Nikidion et Démélata.

87 Il n'y avait pas de femme dans l'Académie et dans le Lycée. Ce sont des écoles élitistes, et en outre elles préparaient surtout aux charges politiques, auxquelles les femmes n'avaient pas droit.

88 La Sentence 41 énonce qu'il : « 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 ». (Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 257.

plaintes et la tristesse, il va de soi que le philosophe du Jardin ne pouvait que joindre à sa méthode thérapeutique⁸⁹ l'ingrédient de la joie. L'amitié épicurienne étant cosmopolitique, philanthropique et altruiste, elle ne conçoit pas dès lors de discrimination à l'endroit des amis. D'où à notre sens le ridicule de la conduite de Timocrate et d'Hérodote⁹⁰ vis-à-vis de leurs amis (es).

Sur un tout autre plan, étant donné que les écoles platonicienne et aristotélicienne furent longtemps fermées aux femmes et aux esclaves, et étant donné en outre que le Jardin ne préparait pas à la vie politique, mais au bonheur au moyen de la droite philosophie, il va de soi qu'en tant qu'école il attirait foule de gens. Norman Wentworth De Witt est dans le vrai lorsque qu'il justifie l'attitude du philosophe du Jardin : « Son intention dans un monde déchiré par la guerre et les guerres civiles et en proie à la superstition, était de redonner à l'humanité le bonheur. Sa pensée maîtresse est qu'une société heureuse doit être fondée sur « l'amitié », c'est-à-dire, un accord mutuel de ne ni causer, ni subir de tort, non pas sur la « justice », c'est-à-dire une constitution inventée par un législateur divin qui appliquerait les sanctions. »⁹¹.

Au-delà donc des médisances sur la vie du Jardin, nous pensons qu'André-Jean Festugière a su merveilleusement établir ce nouvel intérêt des femmes pour la philosophie. Pour André-Jean Festugière, le philosophe du Jardin a permis à ces femmes de retrouver leur dignité dans la communauté des amis, et d'être traitées équitablement. Epicure a institué admirablement *l'isotès* et *l'omonoia* entre les membres de sa communauté. Dans une perspective festugière, nous dirons que quelqu'un, enfin, leur reconnaissait une âme, veillait au bien de leur âme.

En fonction de tout ce qui précède, on peut donc récuser l'indignation que d'aucuns portent sur l'apolitisme d'Epicure. De tels propos participent d'un déficit de connaissance de l'histoire personnelle d'Epicure et en particulier du traumatisme qu'il a vécu dans sa chair et dans son âme. Aussi difficile que soit la reconstitution de cet épisode, il est aisé de remarquer

89 Sentence 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 l'être vraiment ». (Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 261).

90 Norman Wentworth De Witt signale que deux défections furent enregistrées dans le Jardin, le premier avec Timocrate, et l'autre avec Hérodote : « Après le transfert de l'école à Athènes, Timocrate rompit avec le Jardin, et repartit à Lampsaque et commença à écrire des diffamations, fournissant aux détracteurs des thèmes falsifiés qui faisaient leur enthousiasme. » [« *After the removal of the school to Athens he broke away, returned to Lampsacus and began a written campaign of vilification, suppling eager detractors with precious items of distorted facts.* »]. (Epicurus and his philosophy, *op.cit.*, p. 83-84). Nous traduisons.

91 « *His purpose, in a world torn by war and civil war and demented by superstition, was to bring making back to happiness. His master thought was that a happy society must rest on "friendship", that is to say, a mutual agreement neither to inflict nor suffer wrong, not on "justice", that is to say, a constitution devised by a law-giver and enforced by sanctions* ». (Norman Wentworth De Witt, *Epicurus and his philosophy*, Greenwood press, Westport, Connecticut, 1973, p. xi).

la valeur d'une certaine *politiphobie* implicite qui n'est pas substantiellement affaiblie par l'absence de textes à caractères proprement autobiographiques. Il est de surcroît intéressant de montrer que par une sorte d'ironie du destin, la maladie et la guerre ont métamorphosé Epicure, à tel point que finalement il ne voyait de bonheur possible que *via* la philosophie⁹² et non par la politique⁹³. Cette démarche *in fine* permet de lever en partie la difficulté relative à l'amalgame sur sa maladie. Dès lors, ne serait-il pas pertinent de se demander si la guerre de Lamia et la maladie n'ont pas été les facteurs déterminants du retrait d'Epicure des affaires publiques (*ta politika*)?

On ne saurait trouver meilleure comparaison qu'avec Nietzsche qui, à sa manière, a rendu hommage au courage et au bonheur d'Epicure dans son combat contre la souffrance, contre sa maladie - la pierre (la gravelle). En prenant aujourd'hui Sigmund Freud comme guide, il est possible de postuler une explication, voire une « précompréhension » sur ce qui a pu vraisemblablement arriver à Epicure à son insu psychanalytiquement parlant, car enseigne Freud : « Généralement, nous savons peu de choses sur la vie intime de nos grands hommes : cela est dû aussi bien à leur propre discrétion qu'au manque de sincérité de leurs biographes. »⁹⁴.

Le cas médical d'Epicure est une preuve palpable des contre-vérités, et des méchancetés qui entourent sa vie et sa philosophie. Nous savons d'après Diogène Laërce que son disciple préféré fut Métrodore⁹⁵, qui très tôt l'avait suivi avec d'autres amis, depuis

92 Pour Epicure la philosophie est fondamentalement médication de l'âme. C'est en ce sens qu'il peut dire par la bouche de B. Farrington que : « *Vain is the world of philosopher which does not heal any suffering of man.* », qui pourrait se comprendre comme suit : « Futile est le discours du philosophe qui ne peut soigner les souffrances de l'individu. » (B. Farrington, *Science and politics in the ancient world, op.cit.*, p. 124).

93 La politique dans la perspective d'Epicure, est surtout propre aux platoniciens et aristotéliens, en tant qu'ils sont les disciples des deux grandes écoles de la philosophie politique, qui ont toujours cautionné l'idée que seul le mensonge permet de sauver la société grecque. Mieux, aux yeux d'Epicure, Platon et Aristote ont entériné le fait que le gouvernement des hommes devrait être fondé sur le mensonge : « *In the established schools of philosophy itself, it had become the accepted view that government of men was impossible except on the basis of lie, and the most powerful intellect and impressive personality of the preceding generation had devoted his life to the elaboration of the wholesome and the necessary lie that was to save Greek society.* » que nous traduisons comme suit : « Par l'établissement de ces écoles de philosophie [celles de l'Académie et du Lycée], il était convenu d'accepter l'idée que le gouvernement des hommes est impossible sans être fondé sur le mensonge, et la plus puissante intelligence et remarquable personnalité de la période précédente avait dévoué sa vie pour élaborer ce mensonge pieux et nécessaire qui permet de sauver la société grecque. » (B. Farrington, *Science and politics in the ancient world, op.cit.*, p. 126).

94 S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. de l'allemand par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 2004, p. 314.

95 Métrodore est le disciple préféré d'Epicure, il a écrit beaucoup d'ouvrages et des pamphlets pour contredire les ragots sur Epicure, notamment sur sa noblesse. Il a produit, ce qui est d'importance, un ouvrage sur la maladie d'Epicure. Mais sur la maladie mentale d'Epicure, son traumatisme post-Lamia, il n'en fait pas cas. D'où notre insatisfaction, mieux notre trouble intellectuel. Nous nous sommes efforcé donc de comprendre ce qui lui était arrivé après la guerre de Lamia, et comment il s'en était sorti psychologiquement. Si Epicure probablement n'a pas soufflé un mot de cette souffrance à son disciple intime Métrodore, c'est peut-être la preuve qu'il s'en était bien sorti grâce à la philosophie. Mais en passant au peigne fin l'histoire de sa vie dans le moule de psychanalyse, on ne peut que sortir perplexe sur sa complète guérison au sens d'aujourd'hui, car il n'y a pas de preuves cliniques pour asserter, ou garantir qu'il n'y aurait pas de retour de souvenirs passés, ne serait-ce que par intermittence.

Lampsaque⁹⁶ jusqu'à Athènes. Paradoxalement, c'est le seul disciple qui a pu écrire un ouvrage sur la maladie d'Epicure : la gravelle, ou lithiase (maladie de la pierre). Mais fort malheureusement, nous ne savons rien sur *sa maladie mentale* : ses troubles, ou pour mieux dire mieux son *traumatisme* après la guerre lamiaque, contre lequel il dut lutter seul pour atteindre un semblant de guérison. Eu égard donc à ce vide sur ce passé *traumatique*⁹⁷, nous avons opéré une bifurcation dans la psychanalyse freudienne afin de tenter de faire ressortir la forme plausible de maladie à laquelle le philosophe du Jardin est sorti vainqueur tel un Héraclès.

Un survol de la guerre de Lamia apparaît donc comme un passage obligé si on veut rigoureusement percer le masque de son apolitisme. Ainsi qu'il apparaît, sans un recul suffisant sur ce épisode de la vie d'Epicure et les circonstances politiques nouvelles, le risque est grand de ne rien comprendre sur la signification réelle de son attitude, et de sa pensée politique fortement axée sur la zététique de la sécurité et sa constitution. Partant, certains concepts et autres expressions obscures pourraient devenir explicites en considération de cette odyssée. La pensée politique du philosophe du Jardin par cette démarche gagnera une nouvelle lumière.

En suivant ce que nous dit Diogène Laërce sur les causes de la mort du philosophe du Jardin : « Il mourut (Hermarque, *Lettres*) de la pierre qui retenait ses urines, après une maladie de quatorze jours. »⁹⁸, et en comparant la date de la mort de Métrodore qui « mourut sept ans avant le maître »⁹⁹, il y a un sérieux doute, voire un mystère sur la nature de la maladie. Epicure s'était-il réellement confié à Métrodore tel un patient à un psychanalyste ? Contre les allégations mensongères de Timocrate, nous pouvons soutenir avec assurance que la maladie d'Epicure (la gravelle, ou lithiase) ne l'avait pas indisposé à un point tel que durant des années il fut contraint de s'aliter. La preuve est donnée par le même Diogène Laërce qui souligne bien qu'Epicure s'est déplacé deux ou trois fois pour aller voir des anciens amis. C'est donc dire qu'Epicure ne fut pas handicapé au point extrême où Timocrate nous l'avait

96 Voir *infra* les péripéties de Mytilène et de Lampsaque avec plus de détails.

97 En prenant Freud pour guide, il est permis de comprendre ce passé traumatique d'Epicure *post bellum*, car souligne Freud : « Les *névroses traumatiques* dont on a observé tant de cas au cours de la *guerre* présentent, sous ce rapport, une grande analogie avec les névroses dont nous nous occupons. Avant la guerre, on a naturellement vu se produire des cas du même genre à la suite de catastrophe de chemin de fer et d'autres désastres terrifiants [...] : les *névroses traumatiques* sont, tout comme les névroses spontanées, fixées au moment de *l'accident traumatique*. Dans leurs rêves, les malades reproduisent régulièrement la situation traumatique ; et dans les cas accompagnés d'accès hystérisiformes accessibles à l'analyse, on constate que chaque accès correspond à un remplacement complet dans cette situation. » (Freud, *Introduction à la psychanalyse*, *op.cit.*, p. 331). Nous soulignons.

98 D. Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, livre X, tome II, Robert Genaille, *op. cit.*, p. 219.

99 *Ibid.*, p. 222.

décrit (allusion ici à l'insolence de Timocrate envers son maître) - qu'il vomissait plusieurs fois par jours, buvait abondamment, dépensait, copulait avec les courtisanes. Bref, des inepties qui n'ont rien à voir avec la modestie et la sobriété d'Epicure attestées fort heureusement par Sénèque. Médicalement, les accusations de Timocrate, à savoir les cas de « vomissements », de soif intense, qu'il a observés chez Epicure, sont liées aux accès de la gravelle. Pour l'accusation de « copulation », raisonnablement le philosophe ne pouvait pas agir ainsi pendant cet état grave de sa lithiase.

Sur le fond de cette accusation, n'est-ce pas Nietzsche qui dans *Le Gai savoir*, met l'accent sur le lien indissociable entre la philosophie et le corps (la maladie) ? Autrement dit, le philosophe se nourrit de ses souffrances, de ses souvenirs pour penser les choses. Ce qu'il est possible d'asserter fortement à la suite de Nietzsche, c'est qu'Epicure après la guerre lamiaque, n'a pas sombré dans la démence, mais il est judicieux d'avancer qu'Epicure a gardé « le silence », car son esprit immanquablement visite et revisite cette guerre, et dans quelles conditions elle a été engagée. Nous voudrions dire l'utilité de cette guerre d'un point politique et même stratégique. Avant d'alléguer facilement le mépris (*kataphronêsis*) d'Epicure pour la *politeia* démocratique, et les divers *politeiai*, il nous semble plus rationnel de remonter à la cause primordiale de l'abstention politique du philosophe du Jardin qu'est la guerre lamiaque, qui a bouleversé son adolescence, et par-delà, sa conception philosophique de la vie politique.

S'il y a en effet un philosophe qui a donné tant de soucis aux commentateurs, et à ses détracteurs c'est bel et bien le philosophe du Jardin. Des zones sombres entourent sa philosophie, à cause de l'absence d'écrits suffisants pour asserter de la validité de certains témoignages et attaques de ces mêmes détracteurs. Pour nous, il reste et demeure que son apolitisme fut une réalité, et considéré comme anachronique par rapport à son époque¹⁰⁰ ; d'où inéluctablement les polémiques que son apolitisme n'a cessé de susciter hier comme aujourd'hui. Aussi dans la question qui nous préoccupe, et sur laquelle la psychanalyse peut apporter une lumière nouvelle, son apolitisme va nous apparaître plus limpide face et contre les allégations de Cicéron et Plutarque. D'où la nécessité d'un retour au commencement des choses, dans la même démarche qu'Epicure, qui aimait partir du commencement des choses. Cette approche nous a paru précieuse, fructueuse, pour rentrer de plain-pied dans le comportement étrange du philosophe du Jardin, voire dans cette palinodie vis-à-vis des

100 C'est à mon sens B. Farrington qui a su percevoir en Epicure un *reformer* (un réformateur) terme qui n'est pas anodin, car face à la déliquescence des institutions, des citoyens patriotes ont toujours proposé des solutions pour la crise de la cité. Epicure très certainement s'inscrit dans cette perspective. C'est raison pour laquelle B. Farrington peut avancer : « Epicure, ainsi que nous l'avons établi, a été un réformateur dont toutes les pensées furent dirigées vers les problèmes concrets de cette période. ». Nous traduisons [« *Epicurus, was we said, was a reformer whose every thought was directed to the practical problems of his age.* »] (B. Farrington, *The Faith of Epicurus, op.cit.*, p.76).

affaires publiques.

La guerre de Lamia et les persécutions à Athènes constituent la pathogénie de l'apolitisme¹⁰¹ d'Epicure. A ce niveau de notre analyse, il est significatif de noter qu'au rebours de Freud, la *politiphobie* d'Epicure, ou ce qui revient au même son complexe politique, n'a pas de fondement sexuel, mais relève de l'expérience, donc est d'ordre présexuel. Qu'est-ce à dire ?

Pour nous la guerre de Lamia et les persécutions des pro-macédoniens constituent un matériel clinique intéressant. Si on peut admettre à la suite de la psychanalyse que par exemple le bébé qui naît, se sépare drastiquement du cordon ombilical qui le reliait à sa mère et subit une castration, et si de surcroît, pour le nourrisson chaque retrait du sein maternel est ressenti comme une castration, c'est-à-dire au sens anatomique, comme une perte de l'objet, il n'y a donc plus de difficulté d'établir en référence à l'apolitisme d'Epicure, qu'antérieurement au conflit psychique d'Epicure (traumatisme), le rapport entre Epicure et la *polis* fut à l'identique d'un attachement foetal, un amour de sa patrie, à l'instar d'une relation entre un fils et sa mère. D'où son *retour joyeux* en 322 av. J.-C, à la mère patrie pour accomplir son éphébie. Mais les persécutions des pro-macédoniens ont provoqué en lui la *peur de la foule*, de la *polis*, de la politique, et en dernière instance développé une sorte de haine dissimulée, de mépris plus exactement, vis-à-vis de la foule et de la politique. On peut donc admettre en guise de signe clinique, ce que nous pouvons qualifier de « complexe de castration », qui traduit sémantiquement notre concept de *politiphobie*. Nous touchons donc du doigt un évènement capital de la vie du philosophe du Jardin qui rend plus plausible une des raisons de son abstention politique.

Rétrospectivement on imagine le sentiment que le jeune Epicure pouvait ressentir du fond de son âme pour la *polis* athénienne et cette foule de partisans pro-macédoniens enragés, excités contre les démocrates. L'aversion pour la politique est on ne peut plus patente, fixée depuis cette « persécution » qui se comprend dans les termes de Freud d'accident traumatique, ou de choc primaire, « paralysant » pour employer le lexique deleuzien. La haine dès lors

101 Dans une approche psychanalytique, si on doit interpréter le préfixe « a » comme signifiant le manque, ou l'absence, il suit donc que l'apolitisme d'Epicure signifierait une sorte de « castration politique », ou ce qui revient au même de « complexe politique ». Selon Gilles Deleuze et Félix Guattari, il existe d'autres cas de complexes inconscients, qui sont en dehors des causations sexuelles non retenus par Freud dans ses analyses : « Il y a des « complexes » économique-sociaux qui sont aussi de véritables complexes de l'inconscient, et qui communiquent une volupté du haut en bas de leur hiérarchie (le complexe militaire industriel) » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 124). De même soutiennent-ils : « La Commune, l'affaire Dreyfus, la religion et l'athéisme, la guerre d'Espagne, la montée du fascisme, le stalinisme, la guerre du Viêt-Nam, Mai 68... tout cela forme les complexes de l'inconscient, plus efficaces qu'Œdipe sempiternel. » (p. 116).

pour les affaires politiques a pris racine et forme dans l'esprit du jeune Epicure ; elle s'est structurée et matérialisée à travers le « vivre caché ». En outre, faut-il le souligner, cette chasse aux démocrates a duré quasiment une année, et eut pour conséquence de renforcer le « complexe politique » d'Epicure, c'est-à-dire sa *politiphobie*.

A partir de cet instant, l'admiration de la politique qui caractérise tout citoyen athénien bien né, s'est transmuée en dégoût, en déception, et en mépris. Cet épisode marquant a laissé incontestablement par la suite, des traces indélébiles sur la personnalité d'Epicure. Cliniquement, l'évènement traumatique (la guerre de Lamia et la persécution des promacédoniens) a modifié la personnalité d'Epicure. Il est aisé de le montrer, ainsi que nous le verrons avec son second retour à Athènes avec ses amis vers 307/6 : le Jardin va traduire parfaitement une ambivalence, à la fois comme amour de la patrie et, haine de la foule et des affaires politiques. Partant de tout ce que nous venons d'établir, on peut s'interroger : s'il y a eu *politiphobie* comme nous le supposons, comment Epicure fut-il guéri de ses troubles ? La bonne démarche ne serait-elle pas de passer par les enseignements de ses premiers maîtres, Nausiphane et Démocrite ?

Force est de le confesser, le sens de cette *politiphobie* est loin d'être étroit. Nous sommes parti de la notion de « chaos » rapportée par Diogène Laërce pour remonter les fils de l'écheveau complexe des conceptions épicuriennes sur la chose politique. Sur le « chaos », faut-il nécessairement partir de l'allusion stricte à Hésiode ? Ne faudrait-il pas mieux y voir une référence au *chaos politique* ? Au-delà de la question de savoir si c'est relativement à Hésiode, ou relativement à la vie politique réelle que la question du chaos est posée, pour nous la question demeure et doit avoir sens dans l'économie générale de notre démarche. Pourquoi ? Parce que la question du *chaos politique* intéresse autant les Anciens que les Modernes. Mieux, selon Norman Wentworth De Witt, Epicure connut très tôt, mieux que quiconque, l'odyssée d'Alexandre le Grand. C'est pourquoi Norman Wentworth De Witt peut avertir : « Ceux qui choisissent de décrire la vie d'Epicure comme une période sans histoires, ont certainement oublié que lorsqu'il rentra dans sa phase de maturité à Samos, les conquêtes d'Alexandre le Grand sont en train de dessiner un nouvel ordre mondial. De ce point de vue, c'est dans cette conquête du monde qu'il faut inscrire Epicure. »¹⁰².

C'est la raison pour laquelle nous pensons que, pour condamner hâtivement l'apolitisme d'Epicure, atypique pour son époque, il faut d'abord procéder à une

102 Nous traduisons: «*Those who choose to describe the life of Epicurus as uneventful must be forgetting that while he was growing to manhood in Samos the campaigns of Alexander were setting a new and wider horizon for the contemporary Greek World* ». (Norman Wentworth De Witt, *Epicurus and his philosophy*, *op.cit.*, p. 49).

précompréhension, ou pour mieux dire, passer Epicure dans le moule de la psychanalyse¹⁰³ afin de pouvoir appréhender les causes latentes et patentes d'une telle sécession. Et pour employer la formule de Merleau-Ponty, c'est tâcher de « rendre clair » l'apolitisme d'Epicure à la lumière de la psychanalyse : « Est-ce que la psychanalyse rend l'homme clair ? Est-ce qu'elle nous permet de nous passer de la philosophie ? »¹⁰⁴. Il s'agit donc pour nous de montrer par cette intégration de la psychanalyse dans notre étude, que là où la philosophie¹⁰⁵ et l'histoire manquent d'éléments pour appréhender la vérité sur l'individu-sujet-Epicure, il est possible de faire recours à la psychanalyse (en tant qu'*organon*), à ses concepts, pour déterminer les raisons sous-jacentes de cet *apolitisme sui generis* dans l'histoire de l'antiquité, alors même qu'Epicure avait toutes les chances de faire carrière dans la politique, au même titre qu'un Sénèque, Cicéron, ou Plutarque. Pour nous, il est manifeste qu'on ne peut pas être apolitique *ex nihilo*, ni phobique vis-à-vis des affaires publiques sans une causation rationnelle.

Ceci étant considéré, revenons donc aux événements qui à notre sens ont occasionné dans une perspective freudienne le traumatisme d'Epicure. Les ambitions du royaume de Macédoine à partir du début du IV^e-III^e siècle pour la Grèce sont manifestes aux yeux de toutes les villes grecques. Aussi, convient-il d'avancer relativement à ces événements qui vont se précipiter telle une catastrophe naturelle, que Démosthène, qui était un fin tribun, a toujours voulu contre le royaume de Macédoine une guerre systématique, afin que la Grèce conservât son autonomie et sa liberté. Cette guerre va finalement avoir lieu : c'est la guerre dite lamiaque¹⁰⁶.

103 Freud disait que : « Ni la philosophie spéculative, ni la psychologie descriptive, ni la psychologie dite expérimentale et se rattachant à la physiologie des sens, ne sont capables, telles qu'on les enseigne dans les écoles, de vous fournir des données utiles sur les rapports entre le corps et l'âme et de vous offrir les moyens de comprendre un *trouble psychique quelconque*. [...] C'est là une lacune que la psychanalyse s'applique à combler. Elle veut donner à la psychiatrie la base psychologique qui lui manque ; elle espère découvrir le terrain commun qui rendra intelligible la rencontre d'un trouble somatique et d'un trouble psychique. » (S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 11, in Alexandra Renault, *Nature et Subjectivité, l'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty*, thèse de doctorat, sous la direction de Renaud Barbaras, *Clermont-Ferrand II*, 2004, p. 115). Nous soulignons.

104 M. Merleau-Ponty, Entretien avec M. Chapsal du 17 février 1958, *Parcours II*, p. 291, in Alexandra Renault, *Nature et Subjectivité, l'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 18.

105 « La philosophie ne pose pas de questions et n'apporte pas de réponses qui combleraient peu à peu les lacunes, les questions sont intérieures à notre vie, à notre histoire : elles y naissent, elles y meurent, si elles ont trouvé réponse, le plus souvent elles s'y transforment, en tout cas, c'est un passé d'expérience et de savoir qui aboutit un jour à cette béance. La philosophie ne prend pour donné que le contexte, elle se retourne sur lui pour chercher l'origine et le sens des questions et celui des réponses et l'identité de celui qui questionne, et, par là, elle accorde à l'interrogation, qui anime toutes les questions de connaissance mais qui est d'autre sorte qu'elles. » (Merleau-Ponty, VI, p. 142, in Alexandra Renault, *Nature et Subjectivité, op. cit.*, p. 17).

106 Selon Jean Salem, « Lamia était le lieu où le stratège athénien Léosthène (ou Léosthénès) qui avait en charge le commandement des troupes grecques coalisées, mit le siège devant la ville de Lamia, en Phtiotide, et où Antipater a été contraint de se retrancher. » (Jean Salem, *L'Ethique d'Epicure, op. cit.*, p. 136). Or, il faut ajouter que la guerre a perduré, à cause du refus de Léosthène d'accepter un accord avec Antipater, car

Lorsque les Athéniens étaient sur le point de remporter la victoire à Lamia, Cratère et Léonnatos (généraux d'Alexandre) portèrent secours à Antipater pour écraser les Athéniens. Lors de cette défaite à Crannon des Athéniens contre Antipater alors nouveau roi de Macédoine par délégation de pouvoir, beaucoup d'Athéniens selon Jean Hurtados, furent tués ou emprisonnés. Epicure et son ami Méandre n'eurent la vie sauve qu'en fuyant jusqu'à Athènes. Il leur a fallu onze jours pour y arriver. Il va sans dire que la guerre a affecté les deux jeunes Grecs.¹⁰⁷ Du point de vue de l'anamnèse psychanalytique, cette guerre est importante, raison pour laquelle nous insisterons sur les séquences essentielles en prenant Droysen comme guide. Mais la question qui mérite d'être posée, est de savoir si militairement et moralement les Athéniens étaient prêts pour engager une telle bataille.

La réponse pourrait venir du stratège Phocion qui ne partageait pas cette levée de boucliers précipitée contre les forces macédoniennes, car il connaissait leur puissance militaire. Mais à partir du moment où la déclaration de guerre fut votée, les Athéniens envoyèrent le message aux autres cités alliées pour une coalition. Le décret est formulé ainsi : « Le peuple d'Athènes voudrait défendre la liberté commune des hellènes, délivrer les villes de leurs garnisons. A cette fin, l'on armerait une flotte de quarante quadrirèmes et de deux cents trirèmes : tous les Athéniens, jusqu'à l'âge de quarante ans, prendraient les armes ; les milices de trois tribus garderaient le pays ; les sept autres se tiendraient prêtes à partir pour la guerre : en outre, des ambassadeurs seraient envoyés aux différents Etats de l'Hellade pour leur annoncer que le peuple d'Athènes, qui autrefois déjà, regardait l'Hellade comme la patrie

Léosthène était fermement convaincu d'avoir le dessus sur lui. Ni Léosthène, ni le stratège Antiphilos qui conduira les hostilités après la mort de Léosthène, n'avaient prévu l'arrivée des forces macédoniennes : Cratère et Léonnatos. Cf. *infra* pour les détails de la défaite. Que Léosthène fut un vrai stratège, nous en avons la certitude avec Pausanias, qui dit de lui qu'il fut le stratège athénien qui s'illustra lors de la guerre de Lamia (Cf. Pausanias, *Description de la Grèce*, livre I, *L'Attique*, texte établi par Michel Casevitz, trad. par Jean Pouilloux, commenté par François Chamoux, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p.146). Mais pour nous, cette guerre fut un désastre, mieux une entreprise orgueilleuse qui n'a pas profité des conseils d'un vrai stratège tel que Phocion qui exhortait à la retenue, au non-engagement. Pour plus de détails voir également l'intéressant ouvrage de François Chamoux, *La Civilisation hellénistique*, Paris, Arthaud, 1985, p. 49-50 ; et aussi Edouard Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, 323-30 av. J.-C., Paris, Seuil, 2003, p. 29-33, qui exposent les vraies raisons du soulèvement en Grèce à l'annonce de la mort d'Alexandre, qui occasionna une levée de boucliers contre la domination de Macédoine. Une instructive bibliographie est fournie en fin de rubrique.

107 Aujourd'hui on peut facilement comprendre ce désastre moral et humain qu'Epicure et Ménandre avaient vécu, en comparaison avec les jeunes soldats de 18 à 22 ans que la France envoie en Afghanistan pour combattre des Talibans très aguerris et expérimentés. Après des guerres sanglantes, meurtrières, avance Frantz Fanon, les combattants ressortent avec des traumatismes, des troubles mentaux qu'il nomme « psychoses réactionnelles ». La guerre de Lamia comme celle d'Algérie, est selon Frantz Fanon un élément déclencheur de troubles mentaux ainsi que nous avons pu le constater à travers le comportement d'Epicure. Relativement à la guerre d'Algérie Frantz Fanon soutient : « La guerre comme élément déclenchant : « Ici, c'est la guerre, c'est cette guerre coloniale qui très souvent prend l'allure d'un authentique génocide, cette guerre enfin qui bouleverse et casse le monde, qui est l'évènement déclenchant. » (Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, préface de Jean-Paul Sartre, présentation de Gérard Chaliand, Paris, Gallimard, 1991, p. 302).

une et commune de tous les Hellènes, avait repoussé en combattant sur mer le joug des Barbares, aujourd'hui encore, pour le salut commun de l'Hellade, croyait devoir combattre et sur mer, avec son or et son sang. »¹⁰⁸.

Il résulte de ce décret que cette bataille représentait aux yeux de la plupart des Grecs encore nostalgiques d'une victoire commune de la Grèce sur ses ennemis, la dernière chance pour que la Grèce retrouvât sa liberté et son indépendance. Car toutes les fois que dans une ville grecque il existait encore une garnison militaire macédonienne, cette ville n'aurait qu'une liberté nominale. Mais si les Athéniens avaient écouté les conseils du stratège Phocion, ils auraient évité le drame humain que cette guerre de Lamia a occasionné : une guerre inutile aux yeux du philosophe du Jardin; car Athènes a jeté toutes ses forces et ses espérances en misant sur le stratège Léosthène et ses mercenaires¹⁰⁹. Or si nous suivons la pensée de Norman Wentworth De Witt, la ferveur n'y était pas pour engager une vraie guerre de libération, car la cité manquait de vrais soldats, et de surcroît la classe d'Epicure_ la promotion sortie de l'éphébie_ n'était pas assez aguerrie pour cette bataille, raison pour laquelle le choix fut vite fait d'enrôler des mercenaires. Norman Wentworth De Witt nous décrit l'état d'esprit de la cité en ces termes : « Athènes en plein désarroi, quand la promotion d'Epicure fut convoquée pour leur service militaire à la fin de l'été 323 av. J.-C. A partir de ce moment la mort d'Alexandre le Grand le 13 juin de la même année sera officiellement connue. Cet événement semblait être une manne divine pour laquelle les Athéniens avaient prié. Pas question de perdre du temps pour rassembler une armée. Les hostilités furent rapidement ouvertes contre le régent macédonien Antipater, mais la chance ne leur fut pas

108 Diodore de Sicile (XVIII, 10), in J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, *op.cit.*, p. 684.

109 Les mercenaires à partir du IV^e-III^e av. J.-C., vont jouer un rôle de plus en plus déterminant dans les hostilités, au mépris des anciennes règles de la guerre entre cités. Comparativement au début IV^e siècle, l'intervalle du IV^e-III^e siècle, peut être considéré comme l'ère des mercenaires. Les guerres des diadoques ont ouvert cette fructueuse activité pour les vagabonds, les esclaves affranchis, les pirates, les métèques et les déchus de la vie politique. Beaucoup d'Athéniens et de Grecs de toutes les cités s'engagèrent comme mercenaires dans les troupes des diadoques, ou se constituaient comme mercenaires sous les ordres d'un chef mercenaire. Lors de la guerre de Lamia, les Athéniens ont fait appel aux services de beaucoup de mercenaires. Johann Gustav Droysen établit que 2000 mercenaires furent employés aux côtés des citoyens pour porter la guerre contre les Macédoniens. Dans la pratique, cette incorporation de mercenaires ne représente pas la vraie *polis* athénienne qui se battait comme de coutume, comme une seule cité, comme un seul homme contre l'ennemi. Telle était l'appréhension fort justifiée du stratège Phocion qui redoutait cette défaite de Lamia. Cette habitude d'employer massivement des mercenaires, remonte déjà à la guerre du Péloponnèse : « Au IV^e siècle, cette habitude devint la règle. Conon triompha avec des troupes de mercenaires. Et dorénavant, les citoyens prirent l'habitude de faire la guerre par personnes interposées ; on sait que ce sera là un des grands problèmes du siècle : Isocrate s'indigne de ces bandes, au nom de la morale ; Démosthène ne cesse de réclamer que l'on revienne à la vieille formule, que les citoyens fassent campagne eux-mêmes, que l'armée soit « celle de la cité » (*Première Philippique*, 19). On remarquera d'ailleurs qu'inversement les actes de pillage accomplis par les mercenaires contribuaient à déprécier l'exercice de la fonction guerrière. Si bien que, malgré les efforts des hommes politiques, la nouvelle habitude faisait boue de neige et se développait au fur et à mesure. » (« Guerre et paix entre cités » Jacqueline de Romilly, in Jean-Pierre Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, éd. de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1999, p. 288-289).

favorable, car en moins d'un an, ils subirent une défaite humiliante. »¹¹⁰.

Dans son monumental ouvrage, *Histoire de l'hellénisme*, Droysen nous donne une idée de l'armada, et des moyens qui furent déployés par les Athéniens et leurs alliés pour remporter cette victoire contre Antipater : « L'armée athénienne, composée de 5,000 citoyens¹¹¹ pesamment armés, 500 cavaliers et 2,000 mercenaires, s'avança par la route de Béotie pour rejoindre Léosthène. »¹¹². Les premières victoires de Léosthène sur les Macédoniens ont donné confiance aux Hellènes. Des patriotes tels que Hypéride, Polyeucte de Sphettos, et même Démosthène parcouraient les villes grecques pour les rallier à la cause¹¹³ commune. Léosthène, après plusieurs attaques contre la forteresse de Lamia, dut changer de stratégie en bloquant toutes les voies d'approvisionnements de la ville espérant ainsi sa capitulation. Mais le siège¹¹⁴ durait : d'été on était passé en automne, et certains alliés avaient des obligations annuelles. C'était donc le meilleur prétexte pour se retirer de cette guerre qui perdurait. Léosthène continua la pression contre la ville. Malheureusement, c'est dans un fossé où il se refugia que paraît-il, Léosthène reçut une pierre de fronde sur la tête, et mourut de cette blessure. Sa mort provoqua tout naturellement un choc sur le moral des soldats et sur l'enthousiasme des coalisés. Le destin a-t-il changé subitement de camp, se demandait-on ? Y a-t-il maintenant un chef capable de conduire la guerre ?

Après bien de tergiversations, le parti de la guerre à Athènes choisit Antiphilos comme nouveau général. Mais, Antipater trouva alors le moment opportun pour porter des coups contre les Athéniens. Et dans le même temps la fortune tourna en sa faveur, car Léonnatos et Cratère activaient leur marche pour prêter main forte à Antipater. Léonnatos, le premier arriva, et une bataille sanglante entre cavaliers eut lieu au cours de laquelle il trouva la mort. L'infanterie à laquelle appartenait Epicure battit en retraite. C'est à l'issue de cette victoire

110 Nous traduisons: « Athens must have been in turmoil when the class of Epicurus reported for service in the late summer of 323 B. C. By this time the death of Alexander on June 13 would have been common knowledge. This event seemed to be that divine intervention for which the Athenians were praying. No time was wasted in mustering an army. Hostilities were hastily begun against the Macedonian Antipater, but good fortune did not attend them and in less than a year came decisive humiliation. ». (Norman Wentworth De Witt, *Epicurus and his philosophy*, op.cit., p. 49).

111 Dont Epicure et Ménandre.

112 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, op.cit., p. 685. Nous soulignons.

113 Nous retrouverons plus loin et amplement ce sens de « cause » avec Max Weber, concernant la participation ou non d'Epicure aux affaires publiques.

114 Selon Thucydide, les Grecs avaient des périodes spécifiques pour faire la guerre et concéder des trêves : « On se battait l'été, et, à l'automne, on rentrait chez soi. L'histoire de Thucydide, par sa division régulière par étés et par hivers rend le fait bien sensible, avec ses *exomisthésan époikou* ou *apekhoresan époikou*, puis ses nouveaux départs : *toû bépigignoménu thérou euthus ...* » (« Guerre et paix entre cités » Jacqueline de Romilly, in Jean-Pierre Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, op.cit., p. 278- 279). De fait l'erreur de Léosthène est de n'avoir pas respecté ce principe, et de guerre lasse, certains alliés ont rebroussé chemin, pour aller s'occuper de leurs activités.

partielle des alliés qu'Antipater profita de la liesse pour rejoindre le reste de la troupe de Léonnatos. Cratère qui a quitté l'Asie avec le gros de l'armée d'Alexandre, fit son entrée enfin à Macédoine, et rejoignit sans attendre Antipater dans la Thessalie. La jonction des deux armées constitua ainsi qu'on peut l'imaginer une puissance incroyable contre laquelle les Athéniens ne pouvaient plus faire le poids. Cratère avait avec lui souligne Droysen « 10000 vétérans de la grande armée macédonienne, 1000 frondeurs et archers perses, et 1500 cavaliers », de sorte que numériquement l'armée macédonienne est devenue forte de « 40000 fantassins, 3,000 archers et frondeurs, 5000 cavaliers ». ¹¹⁵ C'est face à cette puissance militaire qu'Epicure et les autres soldats de la coalition vont encore faire face, dans la violence et l'horreur de la guerre. Et avant cette bataille décisive, Johann Gustav Droysen établit le *triste état moral* des soldats athéniens et de leurs alliés grecs ; car par la suite, beaucoup d'alliés firent défection. Au total, la force athénienne avec ses alliés fut réduite à « 25,000 hommes pour l'infanterie et 3,500 pour la cavalerie. » ¹¹⁶.

La bataille eut lieu finalement dans la plaine de Cranon ¹¹⁷. Antipater remporta une petite victoire dans une bataille entre infanteries. Devant le repli des alliés et leurs mécontentes à se décider à continuer la guerre, Antipater leur imposa tout naturellement ses conditions pour une éventuelle paix : négocier individuellement avec les alliés et non avec la ligue. Cette proposition eut pour conséquence de les diviser, et rendre les uns et les autres suspects. Dès lors, chaque cité prit la liberté de se désolidariser de la ligue. Antipater par cette stratégie de la division réussit alors à pénétrer dans la Grèce sans résistance majeure. Et, même Athènes la cité la plus récalcitrante accepta les conditions d'Antipater : instauration des régimes oligarchiques dans les cités grecques ; et pour Athènes, Antipater exigea en outre que les orateurs qui avaient incité les Athéniens à entreprendre cette guerre contre l'empire de Macédoine lui soient livrés, en particulier Démosthène, Hypéride, Aristonicos de Marathon, Himéraeos de Phalère. Démade, Xénocrate de l'Académie et Phocion furent les ambassadeurs qui négocièrent les termes des conditions de la paix entre Athènes et Macédoine. A partir de là, la cité athénienne devint officiellement une oligarchie ¹¹⁸ avec garnison macédonienne

115 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 1, *op.cit.*, p. 697.

116 *Ibid.*, p. 697.

117 J.G. Droysen partant de la topographie des auteurs, s'accorde sur l'emplacement de Cranon : « Au sud de Pénée s'étend, à deux milles environ vers le sud, la plaine de Cranon, entourée de hauteurs que traverse la route de Larissa à Lamia et à Pagase. ». J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, *op.cit.*, p. 697-698.

118 C'est à cette époque donc qu'Antipater changea la constitution et le statut du citoyen. Mesures drastiques, qui ôtèrent aux anciens citoyens qui avaient des charges, leurs privilèges, car le cens fut fixé à 2000 drachmes. Aussi pour éviter d'éventuels troubles dans la cité, le régime leur imposa l'exil vers la Thrace. D'un mot, ce fut la fin de la démocratie athénienne. Nous savons que beaucoup de philosophes avant Epicure, et Epicure lui-même, récusait la démocratie telle que les Grecs la pratiquaient, car elle avait toujours brillé par l'iniquité entre citoyens. A l'observation, on serait tenté de dire que l'oligarchie fut un nouveau mal nécessaire si tant est qu'elle put un tant soit peu ramener un semblant de calme dans les cités.

installée à Munychie, à partir de septembre 322 av. J-C.

Après cette guerre de Lamia, le jeune Epicure fut séparé de ses parents alors qu'il venait juste de finir son service militaire. Il n'eut des nouvelles de sa famille qu'une année après. Cette séparation lui a appris à « vivre caché »¹¹⁹ auprès des parents de son père à Gargette¹²⁰ (Athènes). Pour nous ces évènements militaro-guerriers, la bataille de Lamia et celle de Crannon, ont sans conteste choqué émotionnellement le jeune Epicure et son ami Ménandre à tel point que par la suite, Ménandre déclina l'invitation du roi Ptolémée de séjourner dans son palais en Egypte, préférant plutôt sa vie de comédien indépendant et libre, aux délices et aux richesses des palais égyptiens. D'où tout naturellement son adhésion à l'apolitisme de son ami Epicure¹²¹. Mieux, faut-il convenir, ces événements précités ont concouru à replier Epicure sur lui-même, à être indifférent (stratégiquement) vis-à-vis de la vie politique. Sur ce point précis, on peut donc diagnostiquer un traumatisme à deux temps : la guerre Lamia à laquelle on peut joindre les persécutions des pro-macédoniens, contraignit le jeune Epicure à « vivre caché ». Cet épisode doit être considéré comme le noyau traumatique.

Force est donc d'admettre qu'une des raisons clés du silence politique d'Epicure et de son dégoût pour les affaires politiques, procède de cette guerre lamiaque et des persécutions vécues dans son corps et dans son âme. Epicure étant affectueux et tendre par nature, cette séparation d'avec sa famille a dû être un autre grand traumatisme pour un adolescent de son âge. Au rebours des détracteurs patentés de l'épicurisme, et de maints auteurs qui ont survolé ces événements, nous prenons le risque d'alléguer les impacts souterrains de cette guerre sur *la personnalité d'un adolescent* qui aspirait à devenir philosophe. Alors qu'au même âge, à vingt-et-un ans, Alexandre le Grand remportait une brillante victoire à Chéronée (en 338) avec son père Philippe II ; Epicure quant à lui, subissait les conséquences de la défaite de la guerre : les ratonnades contre les anti-macédoniens. Il s'ensuit donc, qu'à travers tous les événements qui ont trait à la vie passée d'Epicure, se révèle clairement une connexion avec son

Ce que le Stagirite avait pensé est devenu presque une loi, à savoir que la *stasis*, c'est fondamentalement et essentiellement la lutte entre oligarques et démocrates. Or si Antipater a amputé cette classe des démocrates, c'est pour évacuer les troubles de la cité. D'où l'institution de cette mesure drastique du cens aux fins de diminuer la force du *démos*, et ses prérogatives. Pour faire court, disons que le régime de Macédoine via l'oligarchie va confier le pouvoir à la minorité, c'est-à-dire les riches, au détriment du *démos*.

119 Nous pouvons *hic* et *nunc* établir que le premier sens du « vivre caché » remonte à cette première expérience amère de la guerre de Lamia. Si Epicure s'est caché dans la famille du frère de son père à Gargette, c'est parce qu'il appartenait probablement au parti démocrate.

120 « Epicure, fils de Néoclès et de Chérestrate, Athénien du dème de Gargettios, de la race des Philaïdes (cf. Métrodore : de la Noblesse). » (Diogène Maërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op.cit.*, p. 215)

121 Ménandre n'a pas occupé de charges politiques. Mais, il avait eu des amitiés culturelles, avec le tyran Démétrios de Phalère.

apolitisme. De même qu'on a commis l'imprudence de taxer la pensée religieuse du philosophe du Jardin d'athéisme ; de même, une faute philosophique fut commise en déniait à la philosophie d'Epicure cette dimension politique. Or, ainsi qu'il se dévoile progressivement aux yeux, l'apolitisme d'Epicure est politiquement digne, hautement politique. Car, si nous examinons la question sous le jour que voici ; et si en outre on fait l'effort de se démarquer de tout ce que Cicéron, Plutarque et les autres détracteurs ont véhiculé d'insanités sur sa doctrine, il y aura foule de choses à apprendre sur une telle posture politique et atypique. A ce point de notre analyse, il est alors judicieux de se demander pourquoi il y a eu ces attaques contre l'abstention politique d'Epicure. Son apolitisme participe-t-il d'une sorte d'anomalie politique?

Au regard en effet de toutes ces questions, et de la virulence des attaques de Cicéron et de Plutarque, nous n'avons aucune réponse honnête qui disculpabilise, et rend sérieusement compte de la justesse de son apolitisme. Nous partirons donc de l'hypothèse que pour les adversaires de l'épicurisme, l'apolitisme de son fondateur est un cas anormal, morbide. Nous essaierons dans les propos qui vont suivre de renverser cette mortelle accusation. Pour ce faire, nous suivrons une piste que les auteurs ont « laissé en plan », qui nous conduira au noyau étincelant du refus, le retrait d'Epicure des affaires. Et en toile de fond, nous découvrirons les raisons pour lesquelles Epicure a opté pour l'abstention politique. Par cette démarche, il apparaîtra grandement aux yeux que la zététique de la sécurité (*asphaleia*) est indissociable de ce précepte du « vivre caché » que Plutarque a trituré dans tous les sens, pour le rendre à la fin méconnaissable. Nous nous attellerons donc dans les propos qui suivront de présenter et de défendre une autre conception de l'apolitisme d'Epicure.

Des considérations qui précèdent, nous sommes en droit de déduire que depuis les persécutions dont le jeune Epicure fut l'objet dans la *polis* athénienne de la part des pro-macédoniens, cliniquement et fantasmatiquement, la foule représenterait dans son traumatisme, la « peste » qu'il conseillait de fuir. A l'appui de cette affirmation, nous retrouvons chez Sénèque un passage qui fait penser à l'ironie épicurienne contre cette foule, identifiée au peuple : « Jamais je ne me suis piqué de plaire au peuple. Les choses que je connais ne sont pas approuvées du peuple ; celles qu'il approuve, je ne les connais pas »¹²². Si une telle hypothèse s'impose à nous, nous n'avons pas le droit de l'esquiver, car elle nous est apparue comme la clé de notre difficulté. Dans l'intérêt de cette précompréhension, il ne pouvait que

122 Epicurea Usener fr. 187, in Sénèque, *Lettres à Lucilius*, livre. III, lettre 29, 10, texte établi par François Préchac, trad. par Henri Noblot, *op.cit.*, p. 127. Autrement dit, dans l'optique d'Epicure le peuple/la foule n'apprécie pas les gens qui enseignent la vertu.

nous apparaît crucial d'intégrer dans notre matériel d'analyse l'exil d'Epicure, depuis Colophon jusqu'à Lampsaque.

Epicure fonda son Jardin (en 307/6) après une période de calme relatif, consécutive aux douze ans de guerres entre les diadoques. Athènes va profiter de la paix de dix ans du dictateur Démétrios de Phalère installé par Cassandre. Epicure en arrivant à Athènes (306/7) va *professer* une autre philosophie en marge de la vie politique¹²³, en faisant de l'ataraxie (absence de trouble de l'âme) le point focal des études dans le Jardin. En tant qu'école, ou comme nous dirons aujourd'hui, en tant que centre de recherche spirituelle, le Jardin se préoccupera fondamentalement et essentiellement de la recherche de l'ataraxie et des conditions du bonheur. Dès lors, se pose la question de savoir si le Jardin va se consacrer à la philosophie en tant qu'activité exclusive du sage, en tant que « vocation » au sens wébérien du terme ; ou ne faut-il pas voir en arrière-plan de cet artifice d'indifférence (*adiaphoria*), une attitude hautement politique ?

La réponse qui apparaît lorsque nous survolons les péripéties de la vie d'Epicure, c'est qu'en vrai sage, le philosophe du Jardin ne se comportera pas en indifférent, en ermite. Mais en réalité, il va se nourrir de toute cette histoire des événements politiques afin de protéger ses amis et ses proches de la vie politique. Le « vivre caché » ainsi que nous le verrons, peut donc se comprendre relativement à ces événements de la Grèce en général, et de la cité athénienne en particulier, qui est politiquement instable, et qui du jour au lendemain peut tomber dans les mains d'un diadoque d'Alexandre le Grand la privant du coup de cette liberté qui est l'âme de la *polis* classique. Dans la perspective du philosophe du Jardin, le « vivre caché » (*lâthè biôsas*) est apparu alors comme l'éminente garantie en matière de sécurité vis-à-vis des changements (*overthrow*) des *politeai*. On peut penser que pour le philosophe du Jardin, aussi longtemps que la foule croit que la sécurité (*asphaleia*) en cette période se trouve du côté des hommes ou de la vie politique, c'est méconnaître ce qu'est « l'être de la politique ». Les philosophes qu'Epicure aura au gré de la fortune rencontrés, notamment Nausiphane auprès duquel il apprit son *Trépied*, et par la suite *Le Grand système du monde* de Démocrite ; ou Xénocrate qu'il allait écouter à l'Académie, toutes ces expériences ont à notre sens concouru à la fondation d'une nouvelle philosophie de la vie spécifique à cette période très agitée. Ne dit-on pas que l'expérience, les durs événements du passé façonnent la personnalité et le caractère ?

Pour un Grec à qui on a toujours inculqué l'amour de la patrie, il va sans dire que

123 Nous exposerons les diverses raisons du déménagement d'Epicure et de ses amis à Athènes, car les circonstances furent enfin réunies pour avoir le monopole de la droite philosophie.

l'exil (*phugê*) laisse toujours en soi un goût amer. L'exil à Colophon, ainsi que nous le verrons plus amplement, constitua un moment décisif dans la vie d'Epicure, le commencement si on peut dire des grandes questions philosophiques, notamment politiques. Pour nous, c'est véritablement Norman Wentworth De Witt qui a bien perçu l'intervalle de sa maturation philosophique et politique lorsque qu'il fait remarquer ceci : « La décennie 321-311 av. J.-C., constitue une période hautement décisive. Suivant une tradition bien établie, Epicure pour un laps de temps a suivi les cours du péripatéticien Praxiphane, à un moment donné où il fut résident à Rhodes. Partant ce fut un intervalle considérable durant lequel il étudia auprès du démocriteen Nausiphane à Téos. Plus important, cependant, devrait être considéré le restant de la décennie passée à Colophon même. C'est durant cette période qu'Epicure découvre pour la première fois ses talents d'enseignant, et va s'atteler à bien achever les contours de sa philosophie. »¹²⁴.

Selon ce que nous dit par ailleurs Jean Hurtado, le père d'Epicure (Néoclès) très souvent l'entretenait des récentes évolutions de la vie politique internationale. Nous savons par la bouche de Diogène Laërce qu'Epicure vint à la philosophie à l'âge de quatorze¹²⁵ ans, et qu'il fut un esprit très perspicace qui déroutait même son enseignant Nausiphane qui le surnommait « monsieur le professeur ». Si son père s'entretenait de politique avec son fils aîné, c'est la preuve à nos yeux que très tôt le jeune Epicure apprit et comprit la vie politique : ses hauts et ses bas. Néoclès estima en effet qu'un adolescent qui est sorti de l'éphébie, et qui du fait de la Fortune participa à la guerre de Lamia sait faire la part des choses. Clairement, Néoclès estima que son fils était devenu un « homme » et qu'ils pouvaient discuter d'homme à homme, même si par ailleurs Epicure depuis la fin de Crannon était devenu quasi taciturne, préférant plutôt écouter en bon disciple son père, tout en manifestant par là son désintérêt pour la chose politique. D'où son silence sur la politique qui résulte de ces péripéties de la guerre de Lamia et de l'exil.

Mais ce silence tel que nous le comprenons participe de ce *traumatisme* qu'Epicure a dissimulé, et qu'il voudrait par ses propres efforts extirper, dissiper et guérir. Très clairement, n'y a-t-il pas un reste des souvenirs de la guerre dans son inconscient au sens freudien du terme ? Pendant son exil à Colophon, Epicure a appris à dominer ce passé, à le dompter. D'un

124 «*The ensuing ten years, 321-311 B. C., constitute a period of paramount importance. If, as tradition records, Epicurus studied for a time with the Peripatetic Praxiphanes, a certain time must be allowed for residence in Rhodes. Following this will be a considerable interval of study with the Democritean Nausiphanes of Teos. Most important, however, must be regarded the remaining years of the decade, spent in Colophon itself. It was during this interval that Epicurus first discovered himself as a gifted teacher and worked out to substantial completion the outlines of his philosophy.*» (De Witt, *Epicurus and his philosophy*, op.cit., p. 36.).

125 Cette question de l'âge, et de l'arrivée d'Epicure à la philosophie est fort disputée entre les auteurs. Mais raisonnablement, il faut retenir qu'il y vint à l'âge de quatorze ans, ce qui cadre bien avec l'idée de l'adolescent qui quitte le cap du mineur pour le protoadulte.

point de vue clinique, on dira qu'il a évacué son trouble post-guerre grâce vraisemblablement à la philosophie de Démocrite, qui à l'époque enseignait comment accéder à l'ataraxie. Autrement dit, cet épisode doit-il être considéré au sens exact des événements, comme une psychopathologie de la guerre lamiaque ?

La première observation que nous pouvons alléguer, c'est qu'antérieurement aux événements de la guerre lamiaque, étant enfant et élève de Nausiphane, Epicure de manière très perspicace s'est interrogé sur l'origine du « chaos (d'Hésiode) ». Ce mot dans les propos d'un gamin n'était pas superflu, car dans une lecture psychanalytique, il est possible d'envisager le terme chaos dans une perspective politique, en ce sens que, par « chaos d'Hésiode » dans l'entendement du jeune Epicure, il faudrait y lire une allusion intelligente aux bouleversements socio-politiques qui tiraillaient la Grèce entière et dont la famille d'Epicure a été victime, à savoir : l'exil à Samos. Ne faudrait-il pas raisonnablement lier politiquement ce terme « chaos », aux bouleversements occasionnés de prime abord par les conquêtes d'Alexandre le Grand ?

Cette tentative de notre part de déconnecter le sens du prétendument « chaos d'Hésiode », de le réfuter pour tout dire, malgré les propos de l'épicurien Apollodore, qui prétendit qu'Epicure vint à la philosophie à cause de l'incapacité des grammairiens de lui expliquer le dit « chaos », procède de la très belle remarque d'Hermippe, qui contredit les allégations d'Apollodore. Hermippe avance en effet qu'« Epicure fut d'abord maître de grammaire, et qu'il s'adonna à la philosophie de Démocrite. »¹²⁶. Nous percevons bien, partant de ces deux affirmations, qu'il y a lieu de douter de la véracité de cette signification intrinsèque du « chaos d'Hésiode ». Cette idée de « chaos » est à lier au concept de « trouble » qui traverse tous les compartiments de la doctrine épicurienne.

Alléguer cette idée du « chaos » au sens politique, n'est pas infidèle à la doctrine d'Epicure, c'est la meilleure façon de redresser un sens qu'on a écorché maladroitement et qui porte un contresens. Nous pensons que « chaos » a phénoménologiquement plus d'intentionnalité, pour mieux rendre compte du désarroi politique de cette période de la Grèce hellénistique et de la *polis* athénienne en particulier, dont Epicure fut un témoin de premier plan. Le « chaos » pour le jeune Epicure, c'est cette image de la guerre qu'il ne s'expliquait pas. Plus exactement, le jeune Epicure voulait très tôt savoir la raison (ou les raisons) qui conduit (conduisent) les hommes à bouleverser la paix et la tranquillité, en guerroyant contre d'autres cités, ou d'envoyer des pauvres gens dans d'autres contrées où ils ne seront pas heureux de passer toute leur vie.

126 Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op.cit.*, p. 215.

Par ailleurs, les informations militaires et politiques qui venaient de partout sur la Grèce et d'Athènes en particulier, ont produit dans l'esprit du jeune Epicure, la vision d'un monde réellement *chaotique*. De fait, le mot « chaos », qui deviendra au fil de sa maturation : « trouble », n'est donc pas arbitraire lorsqu'Epicure l'emploie, ou le subsume dans ses propos. Pour nous, il y a eu seulement substitution de termes ; ce que les psychanalystes appelleraient très bellement « mot d'esprit », qui a une valeur très profonde. Sachant pertinemment que l'explication du mot « chaos » se trouvait chez les poètes, pourquoi Epicure s'est-il amusé effrontément à troubler le cours de Nausiphane par une telle question ? N'est-ce pas la preuve qu'Epicure savait que Nausiphane ne comprendrait pas cette allusion, très prompt qu'il était à donner des réponses *via* les poètes que le jeune Epicure n'avait pas en grande estime ?

Par conséquent, si nous dépassons cette première considération, et rentrons dans le feu de l'action, c'est-à-dire dans les péripéties des événements politiques, il apparaîtra que la question du « chaos » ressort, mais cette fois-ci sous le vocable de « trouble » (*tarakê*).

Lorsque nous envisagerons par la suite les raisons philosophiques et culturelles du retour d'Epicure à Athènes malgré les troubles dans la cité, ce sera pour montrer que ces raisons sont les plus plausibles, car le philosophe a pris une lourde décision au péril de sa vie et de ses amis en quittant Lampsaque pour Athènes. Mais, c'est surtout et essentiellement pour montrer qu'il fut vital existentiellement et thérapeutiquement, pour le philosophe du Jardin de revenir à Athènes, le lieu où tout a commencé, afin de ne plus avoir peur de « vivre caché » ; mais de pouvoir vivre librement en vrai citoyen athénien même au mépris des nouveaux seigneurs de la *polis*. Pour nous, ce passage par la psychanalyse aura le défi et la vertu de montrer qu'Epicure n'était pas un fourvoyé, ni un entêté qui croyait fermement que la politique est absolument horrible. Il prévient comme un thérapeute que la politique nuisible à l'ataraxie du sage et à son *autarkeia*. Nous avons la conviction¹²⁷ qu'avant son renoncement aux affaires politiques, Epicure fut *politiphobe*¹²⁸, ou pour mieux dire le philosophe du Jardin a contracté inconsciemment cette forme de pathologie *post bellum*. Aussi, cette maladie doit être considérée selon nous comme un *fait primaire*.

127 Marcel Conche dans *Le Nouvel Observateur : Les 25 grands penseurs du monde entier* (« Spécial 40 ans », Hors série, n°57, décembre 2004/janvier 2005) soulignait qu'il « arrive que la conviction devienne certitude, mais certitude subjective, qui, en droit, ne supprime pas le doute. Le doute est la démarche même de la pensée. Le doute ne s'oppose pas à la certitude, car la certitude est de *fait*, mais le doute est de *droit*. » (p. 123).

128 Selon Freud, c'est l'éminent psychologue américain, Stanley Hall qui esquissa une typologie des phobies caractéristiques des Grecs : « Ecoutez tout ce qui peut devenir objet ou contenu d'une phobie : obscurité, air libre, espaces découverts, chats, araignées, chenilles, serpents, souris, orage, pointes aiguës, sang, espaces clos, foules humaines, solitude, traversée de ponts, voyage sur mer ou en chemin de fer, etc. » (Freud, *Introduction à la psychanalyse, op.cit.*, p. 484). Dans ce capharnaüm de phobies, on peut légitimement insérer la phobie d'Epicure pour les affaires publiques, ou exactement son « complexe politique », au sens où les affaires politiques constituent un réel danger, une insécurité, une cause de trouble, et de trouble mental.

En nous inscrivant dans le sillage de Freud et de Breuer, il est possible de dire qu'au sortir de la guerre de Lamia et de la chasse aux démocrates (la persécution), Epicure fut en proie à une « hystérie d'angoisse », attitude que nous retrouvons par exemple chez les individus souffrant d'« agrophobie » (peur de la foule, ou de la place publique), de « topophobie » (peur des espaces)¹²⁹. Pour le cas d'Epicure, sa phobie est relative aux affaires politiques qui engloberait : la politique, la guerre, les agitations, les discordes sociales, la foule, etc. Depuis la fin de la guerre de Lamia et des persécutions, Epicure a adopté globalement une attitude « défensive » contre la politique. Avec Frantz Fanon, dans les *Damnés de la terre*, nous avons senti à quel point justement la persécution peut démoraliser un individu, disloquer très profondément la personnalité du persécuté. Dans la kyrielle de cas de troubles mentaux liés à la guerre que Frantz Fanon propose dans le dit ouvrage, nous avons privilégié un seul exemple pour illustrer la souffrance d'un persécuté. Même si nous admettons que comparaison n'est pas toujours raison, nous retrouvons cependant le même symptôme au substrat de ce trouble mental, à savoir : le désintérêt pour la chose politique.

Dans le tableau des troubles mentaux de types réactionnels, le cas 1, de la série A, nous paraît pertinent car nous pouvons percevoir un « air de famille » avec le comportement d'Epicure après les événements douloureux d'Athènes. Sans rapporter intégralement tout le texte, il nous suffit simplement de noter que le patient B. avait 26 ans, était ancien chauffeur, qu'il adhéra politiquement à la cause du FLN (Front de libération national algérien). Lors d'une mission commando qui a échoué, il a fini dans les maquis du FLN. Et pendant plusieurs mois, il ne reçut pas de nouvelles de sa femme et de sa fillette âgée de vingt mois. Dans le maquis, il apprit que la police l'a recherché pendant plusieurs semaines dans la ville. Après deux ans, il reçut enfin des nouvelles de sa femme qui lui apprenait qu'elle avait été déshonorée, et lui demande par conséquent de l'oublier. En effet des policiers français ayant découvert son taxi qui servit à transporter le commando, débarqua chez lui, où ils ne trouvèrent que sa femme qu'ils emmenèrent avec eux, et la gardèrent pendant une semaine. C'est lors de cette détention que les militaires abusèrent d'elle. Depuis que B apprit ce viol de sa femme, il eut un choc, qui progressivement affecta sa personnalité.

Frantz Fanon expose ses symptômes : « Il fuit les discussions politiques et manifeste un désintérêt marqué pour tout ce qui concerne la lutte nationale. Il évite d'écouter les nouvelles ayant trait à la guerre de libération »¹³⁰. Son trouble dévoile par la suite son impuissance sexuelle. Lorsqu'il se confia à Fanon, il disait en se moquant de lui-même :

129 S. Freud, *Introduction à la psychanalyse, op.cit.*, p. 326.

130 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, préface de Jean-Paul Sartre, présentation de Gérard Chaliand, Paris, Gallimard, 1991 p. 307.

« Elle a goûté du Français »¹³¹. Pour Fanon, le diagnostic est clair, il n'est pas impossible que la « faiblesse sexuelle » de B. soit liée à ce choc lié à la connaissance du viol de sa femme. On aurait donc toute raison d'asserter à la fin de cette analyse, l'existence du « complexe politique » à l'identique de celui d'Epicure. Mais, derechef que signifie véritablement ce terme « chaos » (*khaos*) ?

Dans le vocable de la psychanalyse, « chaos », pourrait être apparenté à un « mot d'esprit »¹³², qui devrait alors avoir une place profonde dans le langage du jeune Epicure. En face de Nausiphane qui enseignait la physique, nous estimons que la perspicacité d'Epicure nous incline à voir dans le terme « chaos », l'idée, ou l'allusion probable au « *chaos politique* ». Si, comme il est avéré, le jeune Epicure aimait se moquer parfois de la réponse de son enseignant Nausiphane, pour le seul fait que ce dernier n'avait pas su décrypter la double signification que le jeune Epicure accordait au terme « chaos » ; alors il est possible d'avancer qu'Epicure qui fut très tôt imprégné de politique, faisait sans conteste allusion aux bouleversements advenus à la Grèce en général. Et lorsqu'on est pédagogue comme Nausiphane au sens moderne du terme, il faut toujours s'attendre à des questions sagaces, encombrantes de certains élèves en avance sur les cours, dans l'exacte mesure où certaines questions, telles que celles du jeune Epicure peuvent être hors contexte. De fait, lorsque Nausiphane cherchait à le renvoyer aux dires des poètes, et donc aux mythes qu'Epicure à juste titre récuse pour leurs mensonges, nous avons la conviction qu'Epicure s'appuyait sur le réel. Il s'attendait de la part de Nausiphane à une réponse élémentaire, à savoir cette évidence même des bouleversements occasionnés par les conquêtes d'Alexandre le Grand. La question d'où vient le « chaos » d'Hésiode n'est donc pas stupide, mais a un double sens : mythico-cosmologique dans la perspective des poètes, et politique dans l'optique d'Epicure.

Si cette considération est entendue, on peut alors dire que l'équivalent du terme « chaos » (*khaos*), trouble (*tarakê*), est apparu suite aux traumatismes de l'après guerre lamiaque et son corollaire que fut la chasse aux démocrates. Dès lors, l'usage fréquent de ce terme dans les propos d'Epicure dénote l'existence d'un « *conflit psychique* », qui est au sens de Freud, une névrose. Plus exactement Epicure fut un névrosé de guerre, différent du névrosé classique, dont les mobiles des troubles participent de l'insatisfaction de certains désirs refoulés¹³³. Dans la perspective psychanalytique, l'étiologie de la maladie d'Epicure (sa

131 *Ibid.*, p. 309.

132 Nous trouvons une meilleure compréhension de cette expression chez Freud : « Avant Breuer et Janet, le grand psychiatre Leuret a émis l'opinion qu'on trouverait un sens même aux délires des aliénés si l'on *savait les traduire* ». (S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, *op.cit.*, p. 309-310).

133 S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, suivi de *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, traduit de l'allemand par Yves Lelay et S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1966, p. 47. Nous soulignons.

politiphobie) relève du domaine du traumatisme *post bellum* ainsi qu'on peut l'envisager dans la perspective des travaux de Breuer et de Freud sur l'hystérie, et de façon plus récente à travers tous les travaux sur les traumatismes des grandes guerres, et ceux en particulier de Frantz Fanon qui établit que : « Aujourd'hui la guerre de libération nationale que mène le peuple algérien depuis sept ans, parce qu'elle est totale chez le peuple, est devenue un terrain favorable à l'éclosion des troubles mentaux »¹³⁴.

Depuis Freud, nous sommes en effet habitués à l'idée qu'un individu qui a un comportement hors norme, voire atypique, n'est pas socialement et psychologiquement un être comme les autres. Il y a effectivement par rapport aux autres philosophes des écoles adverses (les stoïciens, les cyniques, les sceptiques), une attitude d'Epicure qui passe pour atypique, symptomatique d'un malaise antérieur : un traumatisme primaire. Lorsque nous nous reportons aux péripéties de la guerre lamiaque telle que rapportées par Johann Gustav Droysen, Plutarque, Athénée, ou Diodore de Sicile, pour ne citer que ceux-là, il apparaît que cette guerre dans sa première phase où Antipater s'est retranché à Lamia, fut sanglante, meurtrière. Après cette guerre lamiaque Epicure est ressorti déformé, affecté.

La guerre de Lamia a eu sans conteste quelques effets pathologiques et utiles¹³⁵ sur la future personnalité du philosophe du Jardin. Après la guerre Epicure est ressorti désabusé sur le bien fondé des actions guerrières. Cette guerre a été l'occasion pour lui d'affronter la peur de vivre parmi des morts, et d'avoir un autre regard sur les dieux. Epicure savait seulement à l'époque qu'un citoyen doit se battre contre l'ennemi pour défendre sa patrie. Mais après la défaite de Lamia, n'était-il pas à même de se poser certaines questions cruciales : est-ce que toutes les guerres sont utiles et nécessaires ? N'est-ce pas pour leurs propres gloires que les hommes font la guerre ? La conquête de la liberté et de l'indépendance ne sont-elles pas des prétextes pour certains citoyens d'assouvir des ambitions politiques personnelles ?

Freud a donné à la psychanalyse une définition ternaire qui peut nous servir de fil d'Ariane pour pénétrer la dimension traumatique du philosophe du Jardin. La psychanalyse est entendue comme « un procédé d'investigation spécifique des formations de pensées inconscientes (contenus latents) ; méthode thérapeutique de troubles névrotiques ; nouvelle

134 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre, op.cit.*, p. 301. La guerre de libération de l'Algérie a duré du 1^{er} novembre 1954 au 5 juillet 1962. Il y a eu des exactions, des assassinats des deux côtés : colonisés et colons pour employer les termes de Fanon.

135 Au sens de Nietzsche on peut en effet voir une valeur de ce traumatisme mental dans la production des thèses audacieuses d'Epicure. Autrement dit, au sens de Nietzsche le philosophe ou le sage a souvent besoin de la maladie pour penser. D'un mot cet épisode de Lamia, peut être considéré en amont comme un « pensoir intérieur ». Dans cette optique, pour Nietzsche, il est clair que cette maladie antérieure apporte une lumière sur la personnalité du philosophe : « Un philosophe qui a traversé et ne cesse de traverser *plusieurs états de santé*, a passé par autant de philosophies : il ne saurait faire autrement que de transfigurer chacun de ses états en la forme et en l'horizon les plus spirituels ; – un art de la transfiguration, voilà ce qu'est la philosophie. » (Nietzsche, *Le Gai savoir*, intro. et trad. de Pierre Klossowski, Paris, 10/18, 1993, p. 42). Nous soulignons.

discipline dans le champ de la psychologie ». ¹³⁶ Nous partirons de ces trois dimensions de la psychanalyse freudienne pour entrevoir le cas du philosophe du Jardin. Aussi la question qui surgit est celle de savoir si Epicure a subi effectivement un traumatisme *post bellum*.

Selon le *Dictionnaire de psychologie*, le traumatisme psychique a trait à trois objets : « La blessure corporelle et surtout crâniofaciale, les émotions générales parmi lesquelles *l'angoisse de la mort*, les *contextes psychosociaux* du ou des *facteurs déclenchant le trouble* ». ¹³⁷ En partant de cette caractérisation, il apparaît qu'Epicure à la fin de cette guerre lamiaque dont nous n'avons pas tous les détails, - à la différence de Socrate dont on savait qu'il s'était vaillamment battu et a sauvé bravement Alcibiade au combat - ; était ressorti avec des séquelles psychologiques. Tout ce qu'on sait, en revanche, c'est que lorsque la bataille de Lamia tourna court, Epicure « *a fui* » en compagnie de son ami Ménandre, et de bien d'autres soldats, avec l'arrivée des renforts de Cratère, qui ont fait basculer la victoire du côté macédonien.

Si nous pouvons oser une transposition avec le cas des anciens GI'S (soldats américains) qui ont subi les affres de la guerre du Viêt-Nam, même si par ailleurs comparaison n'est pas toujours raison, cette transposition est utile pour mettre en évidence les traumatismes que vivent ceux qui ont participé militairement à des guerres sanglantes et de longue durée. Jusqu'à nos jours, certains GI'S américains en effet sont encore hantés, traumatisés par le souvenir de cette guerre. Autrement dit, ils sont au sens freudien toujours en proie au retour du refoulé. Freud enseigne bien que l'inconscient ne s'efface pas, car il fait partie de nous. La guerre ¹³⁸ laisse inmanquablement des traces indélébiles dans l'esprit, des traumatismes dans l'âme, qui se manifestent sous formes de rêves, de cauchemars, de terreurs nocturnes, de modifications de la personnalité. Il suit donc que, si nous acceptons cet épisode de la guerre lamiaque comme « événement marquant » au sens psychanalytique, il va sans dire donc que le jeune Epicure a été en proie comme tout adolescent normal, à des frayeurs, à des agitations nocturnes, à l'identique de celles qu'il a pu par la suite observer chez les superstitieux lorsqu'il accompagnait sa mère dans ses séances d'exorcisme.

Par ailleurs, et selon ce que nous dit en effet la psychanalyse : « Le traumatisme ¹³⁹

¹³⁶ *Dictionnaire de psychologie*, sous la direction de Roland Doron et Françoise Parot, Paris, PUF, 2004, p. 574-575.

¹³⁷ *Dictionnaire de psychologie*, sous la direction de Roland Doron et Françoise Parot, *op.cit.*, p. 731. Nous soulignons.

¹³⁸ Au sens de Carl Von Clausewitz, la guerre est un acte de violence qui engage deux camps : « La guerre n'est rien d'autre qu'un duel à une plus vaste échelle. » (C. V. Clausewitz, *De la guerre*, trad. intégrale Denise Naville, préface de Camille Rougeron, introduction de Pierre Naville, Paris, les éd. de Minuit, 1984, p. 2). Autrement dit, la guerre par les moyens militaires (armes et efforts) et la violence qu'elle entraîne, a pour fin ultime la soumission de la volonté de l'adversaire à celle du vainqueur. Pour le cas d'Athènes, c'est le royaume de Macédoine qui en fin de compte va imposer sa volonté aux cités grecques.

¹³⁹ *Trauma* est un mot grec qui signifie « blessure ». «C'est un terme psychanalytique renvoyant à un choc

qualifie également *l'événement vital dans l'histoire du sujet* qui peut constituer l'amorce d'une *névrose*¹⁴⁰ ». ¹⁴¹ Pour le cas d'Epicure, nous savons qu'après les événements de Lamia, il ne put rejoindre ses parents qu'un an après. Et à cela peut s'ajouter le traumatisme psychosocial : car, c'est encore à la même période que la chasse aux démocrates et assimilés fut déclenchée dans la ville. De fait, deux angoisses concomitantes auxquelles Epicure fut contraint de faire face à l'âge de vingt-et-un ans. Sa motivation une fois qu'il eut regagné ses parents à Colophon fut de se guérir, d'oublier les mauvais souvenirs. On peut avancer que c'est via la philosophie que le jeune Epicure apprit à vaincre ses troubles. Il apprendra donc dans une optique médicale, à faire le « travail du deuil »¹⁴² intérieur. Et selon le terme qui apparaît dans sa philosophie thérapeutique, Epicure a *dissipé* ses craintes, ses terreurs. Concrètement, c'est tout le bloc, le magma des événements latents qui affluaient à sa conscience qu'il a combatus. Cliniquement parlant, Epicure a procédé à sa propre thérapie cognitive¹⁴³.

En fonction de ce qui précède, on peut dire à la suite de Lucrèce qu'effectivement Epicure s'est battu tel un Héraclès contre les *monstres de son âme*, car il a pu les vaincre afin de pouvoir s'adonner tranquillement à la contemplation de la nature. La philosophie et l'étude sont devenues à exactement parler un exutoire des troubles. Et c'est à partir de là qu'Epicure va découvrir cette vérité, que Lucrèce nommait « sagesse ». Car aussi longtemps que les troubles restaient vivaces, angoissants, ils constitueraient un obstacle à la découverte de soi et

psychique susceptible de modifier la personnalité du sujet. » (C. Godin, *Dictionnaire philosophique, op.cit.*, p. 1361). « Le traumatisme est un événement brutal susceptible de perturber la vie ultérieure du sujet ». (*Ibid.*).

140 La névrose est définie comme : « Une affection mentale caractérisée par la conscience claire et douloureuse ressentie d'un conflit psychique. » (*Dictionnaire de philosophie* de Didier Julia, *op.cit.*, p. 190) ; qui se distingue de la « psychose », qui se caractérise par une rupture des relations avec autrui. Pour le cas d'Epicure, le rapport à l'autre ne fut pas affecté, car il a toujours conservé les mêmes affections avec ses parents, ses esclaves et ses amis. C'est raison pour laquelle, en lieu et place de « névrose » et de « psychose » qui sont des termes cliniques profonds, nous privilégierons « traumatisme », ou « choc émotionnel passager ». Car les termes névrose, névrotique, psychose, psychotique risquent de nous induire dans des considérations complexes par rapport à notre sujet. En clair, Epicure ne fut pas psychotique, mais d'un point de vue de la « névrose », il est permis de dire exactement qu'il a été affecté, traumatisé et qu'il a surmonté en bon grec, son *pathos*. Il y a eu pour tout dire résilience. Alors que le psychotique n'aurait pas eu la même volonté, la même force d'âme pour évacuer ses troubles.

141 *Dictionnaire de psychologie, op. cit.*, p. 731. Nous soulignons.

142 Selon le *Dictionnaire de Psychologie* de Roland Doron et Françoise Parot, « le travail de deuil » est un « terme forgé par Freud pour désigner le processus d'élaboration psychique qui s'effectue normalement dans l'appareil psychique après la perte de l'objet ». (*Dictionnaire de psychologie*, Roland Doron et Françoise Parot, *op.cit.*, p. 732.). Le travail du deuil, c'est aussi la répression de « l'évènement inconciliable » avec le moi. D'où chez Epicure, l'importance de la méditation philosophique pour subvertir les mauvais souvenirs. Dans l'optique psychanalytique, on parlera alors de guérison par « abréaction », qui est le résultat de personnalité névrotique ou phobique intelligent. Au sens de Freud, on peut avancer qu'Epicure est parvenu à « transformer cette représentation forte en représentation faible » (Sigmund Freud, *Névrose, psychose et perversion*, intro. Jean Laplanche, trad. de l'allemand Jean Laplanche, Paris, PUF, 1973, p. 4)

143 Selon le *Dictionnaire de psychologie*, la thérapie cognitive est « la forme de psychothérapie caractérisée par une action dirigée vers les symptômes, tenus pour des comportements à modifier, à l'aide de prescriptions se référant aux règles de l'apprentissage » (*ibidem.*, p. 135).

de la vérité sur les choses. Mais au demeurant, si Epicure n'était pas le patient d'un thérapeute, grâce aux enseignements de quel philosophe était-il arrivé à surmonter ses « *scènes traumatiques* » ?

Dans la définition que nous propose Freud sur les « *scènes traumatiques* », nous pouvons faire le lien entre la *politiphobie* d'Epicure et son apolitisme. Freud, s'appuyant sur les observations de Breuer, soutient que : « Dans presque chaque cas il [le Dr. Breuer], constata que les symptômes étaient, pour ainsi dire, comme des résidus d'expériences émotives que, pour cette raison, nous avons appelées plus tard *traumatisme psychique* ; leur caractère particulier s'apparentait à la *scène traumatique* qui les avait provoqués. Selon l'expression consacrée, les symptômes étaient déterminés par les scènes dont ils formaient les résidus mnésiques, et il n'était plus nécessaire de voir en eux des effets arbitraires et énigmatiques de la névrose. »¹⁴⁴. Freud poursuit pour dire comment se produit l'état morbide : « Cependant, contrairement à ce que l'on attendait, ce n'était pas toujours d'un événement que le symptôme résulterait, mais la plupart du temps, de multiples traumatismes souvent analogues et répétés. Par conséquent, il fallait reproduire chronologiquement toute cette chaîne de souvenirs pathogènes, mais dans l'ordre inverse, le dernier d'abord et le premier à la fin ; impossible de pénétrer jusqu'au premier traumatisme, souvent le plus profond, si l'on sautait les intermédiaires. »¹⁴⁵. Qu'est-ce à dire ?

De la même manière que Breuer a observé que sa malade se refusait à boire l'eau dans le verre, en souvenir de l'affreuse image du chien de la gouvernante qui but dans le verre, et dès lors devint « hydrophobe », de même pensons-nous l'analogie est soutenable toute proportion gardée : l'apolitisme d'Epicure peut s'expliquer psychanalytiquement comme une réaction (un souvenir traumatique) liée à ces horribles événements de la guerre de Lamia. Force est donc de soutenir qu'Epicure devint cliniquement « *politiphobe* » - ce terme connotant le *dégoût* pour la politique, le *mépris* de la politique, le *déplaisir* pour la politique et la *haine* pour la *politeia* démocratique.

Epicure aurait donc souffert dans sa jeunesse d'une forme d'hystérie partielle, c'est-à-dire non organique, à la différence de la malade de Breuer (atteinte de paralysie des membres, et troubles oculaires, et difficultés à parler dans sa propre langue). Plus rigoureusement, le cas du jeune Epicure rentre dans la définition de l'hystérie telle que donnée par Breuer : « Les hystériques souffrent de réminiscences. Leurs symptômes sont les résidus et les symboles de certains événements (traumatiques). »¹⁴⁶. Cependant, si nous pouvons postuler l'idée selon

144 *Ibidem.*, p. 14. Nous soulignons.

145 *Ibidem.*, p. 14.

146 *Ibidem.*, p. 16.

laquelle, le jeune Epicure s'était probablement guéri *via* la lecture des enseignements de Démocrite¹⁴⁷ et de Pyrrhon, il reste aujourd'hui avec un regard freudien sur sa vie, que nous ne pouvons asserter cliniquement la certitude de la guérison complète d'Epicure relativement à ces souvenirs du passé. Psychanalytiquement, on peut lier cette résistance presque morbide aux affaires publiques, à la survivance (résidus) des événements douloureux. En nous appuyant sur Freud, on pourrait l'explicitier ainsi : « Les *hystériques* et les *névrosés* sont en proie aux souvenirs d'événements douloureux, et auxquels ils sont continuellement attachés. De sorte que par cette fixation, ils restent à un niveau *statique, passéiste* »¹⁴⁸.

Toutefois, l'héroïsme d'Epicure pour employer la phraséologie de Lucrèce, est d'être parvenu à subvertir ces souverains, à les vaincre, pour donner plus de sens, plus d'intérêt pour le présent et l'instant. Il n'est donc pas étonnant de voir, partant de là, pourquoi l'hédonisme d'Epicure s'appesantit sur le bien-vivre de l'instant. Ce passage par la maladie, par la souffrance a effectivement une valeur cognitive dans une perspective nietzschéenne: « Nous ne sommes pas des grenouilles pensantes, des appareils d'objectivation et d'enregistrement sans entrailles, – il nous faut constamment enfanter nos pensées du fond de nos douleurs et les pourvoir maternellement de tout ce qu'il y a en nous de sang, de cœur, de désir, de passion, de tourment, de conscience, de destin, de fatalité. Vivre – cela signifie pour nous : changer constamment en lumière et en flamme tout ce que nous sommes ; de même aussi, transformer tout ce qui nous frappe ; nous ne saurions du tout faire autrement. Et pour ce qui est de la maladie, est-il seulement possible de nous en dispenser ? »¹⁴⁹.

Ceci étant considéré, on peut dans le cadre de cette étude, accorder à Victor Goldschmidt la paternité de cette thèse de la douleur, et de la souffrance qui sont entrelacées, immanentes dans la doctrine du souverain bien du philosophe du Jardin. Victor Goldschmidt souligne en effet que la douleur est matricielle dans l'hédonisme du philosophe du Jardin, parce que : « Le fait primitif, dans cette philosophie, n'est nullement le plaisir : c'est la *douleur*, et le plaisir ne consiste en rien d'autre qu'en la cessation de toute douleur : poursuivi au-delà de cette limite, le plaisir ne s'accroît pas, on réussit simplement à le varier »¹⁵⁰.

147 Si on s'en tient à la pensée d'Epicure que la philosophie est thérapie de l'âme, en ce sens qu'est vaine toute philosophie qui ne guérit pas, il est donc juste d'accorder le fait qu'ayant eu l'occasion de lire Démocrite, Epicure a pu profiter efficacement de sa philosophie médicale. Sénèque dans *De la tranquillité de l'âme* (II-3) fait en effet allusion de l'état de certains malades qui nonobstant leur guérison, sont en proie justement à des « troubles imaginaires ». Sénèque conseille qu'on leur administre comme remède final, l'*euthymia* (équilibre de l'âme), sur lequel Démocrite a écrit un excellent traité. Et en II-6, *De la tranquillité de l'âme*, Sénèque établit que cette méthode démocritéenne est la pierre philosophale pour tous les maux des hommes.

148 *Ibid.*, p. 16. Nous soulignons.

149 Nietzsche, *Le Gai savoir*, introduction et traduction de Pierre Klossowski, Paris, éd. /IO/18, 1993, p. 43

150 Victor Goldschmidt, *Ecrits*, tome1, *Etudes de philosophie ancienne*, préface de Gilles-Gaston Granger, Paris, J. Vrin, 1984, p.132. Nous soulignons.

Autrement dit, si nous souscrivons à cette pensée, Epicure n'est pas tombé tout de go tel un insensé dans l'apologétique du plaisir qui l'a apparenté durant des siècles à un partisan de la doctrine d'Aristippe de Cyrène, qui fait du plaisir (*hédonê*), de sa recherche, un *telos* (une fin), ou du plaisir bestial des pourceaux d'Horace.

Partant de ce survol du passé traumatique d'Epicure, il apparaît que la vie du philosophe du Jardin n'a pas été un parcours réjouissant, mais qu'en réalité, Epicure a surmonté des souffrances existentielles, et des douleurs physiques (sa maladie) qui lui ont permis de comprendre comment s'acquiert le plaisir, mieux le pur plaisir, qui en dernière instance est la « suppression » de la douleur. A ce propos nous pouvons nous appuyer sur les maximes¹⁵¹ XVIII, XX et XXI où cette relation est fortement mise en évidence. Cette prééminence de la douleur dans sa doctrine hédonisme résulte de son contact avec la philosophie très probable de Pyrrhon, et non des cyrénaïques. Ainsi que le faisait remarquer Victor Goldschmidt : « C'est par une fausse dérivation historique que l'on rattache parfois l'Epicurisme à l'Ecole d'Aristippe de Cyrène. Le véritable ancêtre d'Epicure est un homme qu'il n'a connu qu'à travers les récits de son maître Nausiphane et qui, à l'époque hellénistique, fait un peu figure de Socrate ressuscité : Pyrrhon. »¹⁵².

En d'autres termes, si le jeune Epicure a pu lutter contre ses « démons », ses troubles, ce fut pourrions-nous soutenir à la suite de Victor Goldschmidt, grâce aux enseignements de Pyrrhon, qui enseignait comment les « gymnosophistes » (fakirs, en Inde) surmontaient les souffrances et la mort. Dans cette optique, Victor Goldschmidt est fondé à dire que : « Le “quadruple remède” et, plus généralement la morale d'Epicure – l'idée, par exemple, que le souvenir d'un plaisir peut neutraliser une douleur présente – renferme une véritable technique contre la douleur, où l'on peut reconnaître comme une transposition élaborée de l'apathie et de l'ataraxie pyrrhoniennes, et où Victor Brochard avait trouvé le pressentiment de phénomènes modernes, comme la *suggestion* ou l'*hallucination*. »¹⁵³. En clair, si préalablement nous avons indiqué le lien avec l'ataraxie de Démocrite dans sa probable guérison, derechef nous sommes contraints d'accepter ces conclusions de nos deux éminents penseurs (Victor Brochard et Victor Goldschmidt), qui cadrent bien avec cette nouvelle lumière que nous avons tentée de projeter sur cette zone sombre de la vie du philosophe du Jardin. Si l'on suit cette hypothèse, ne faut-il pas admettre à la vérité que nous sommes placés en face d'une prototechnique de la psychanalyse ? C'est-à-dire du traitement de l'âme et de

151 Ces maximes permettent de comprendre que le plaisir ne supprime pas complètement la douleur ; mais qu'il y a juste variation du plaisir mais non accroissement. D'où la limite, mieux un niveau catastématique du plaisir. Cf. Epicure, *Lettres et maximes*, trad. Marcel Conche, *op.cit.*, p. 237.

152 V. Goldschmidt, *Ecrits*, tome 1, *op.cit.*, p. 132.

153 *Ibid.*

ses troubles ? Cette hypothèse mérite d'être avancée, d'autant plus que la question n'a jamais été posée sous le jour que voici. *In fine*, il faut donc soutenir avec Victor Goldschmidt et Victor Brochard, que ce n'est pas uniquement de Démocrite qu'Epicure trouva le remède à sa catharsis, mais aussi chez Pyrrhon.

De fait, à la différence de la malade de Breuer, Epicure, lui, connaissait ses souffrances et les douleurs dont tout son corps et son âme étaient le théâtre. Il lui a fallu comme Nietzsche¹⁵⁴, les combattre. Epicure n'avait donc pas eu besoin de passer tels les patients modernes, par l'hypnose de Breuer, ou par des analyses du discours sur un divan, mais par la philosophie (comme médication de l'âme) : globalement celle de Démocrite, et plus sûrement, celle de Pyrrhon, pour extirper ses troubles, ses mauvais souvenirs. Epicure emploie un terme plus climatique, océanique : il est parvenu à « dissiper » ses souffrances à l'image des vagues de la mer. L'accalmie retrouvée, procure un bienfait, c'est-à-dire un plaisir. Mais est-ce à dire pour autant que tous les souvenirs douloureux sont pour autant effacés de la conscience ?

Nous savons que Freud, par la découverte de l'inconscient, a renversé l'ancienne définition de l'homme, en tant que maître de ses désirs, de ses souvenirs, de ses volitions, et de ses actes. En d'autres termes, pour Freud, « l'homme n'est pas comme un pilote dans son navire », mais en réalité l'inconscient l'agite, le poursuit tel son « destin ». Ce qu'il convient donc de dire relativement à Epicure, c'est qu'avec l'âge et l'étude de la philosophie, les souvenirs amers, morbides, se sont dilués, relégués dans l'inconscient. Par conséquent, si nous lisons les maximes sur le droit d'Epicure, il ressort que les troubles sont matriciels dans ses pensées, d'où leur libération qui procure contentement, et sécurité pure (c'est-à-dire intérieure, de l'âme). Seule la philosophie, et la *physiologia* permettent dans l'optique d'Epicure de sauver l'homme, de le rendre heureux, par la connaissance claire des causes de trouble de l'âme.

La souffrance et la douleur, la gravelle et l'hydropisie, en tant que maladies, font partie intégrante de sa philosophie. D'où l'exhortation du philosophe du Jardin à dépasser les souffrances et à jouir des instants présents. Dans une optique nietzschéenne, nous dirions qu'Epicure s'est refusé d'être un nihiliste de la vie, *a fortiori* un décadent. Mais

154 Au rebours de Nietzsche qui indique expressément sur qui il s'appuyait pour avoir le repos de l'âme, cette tranquillité qui a son équivalent dans l'ataraxie épicurienne ; avec le philosophe du Jardin on est placé dans des projections, en fonction des philosophes qu'il eût comme maîtres probables, ou qu'il avait lus par lui-même. Pour Nietzsche, il est clair comme il le soutient dans *Le Crépuscule des idoles*, que ce fut grâce à la lecture de Thucydide qu'il trouvait son ataraxie, car dit-il : « Mon repos, ma préférence, ma cure, après tout le platonisme, fut de tout temps Thucydide. Thucydide et peut-être le *Prince* de Machiavel me ressemblent le plus par la volonté absolue de ne pas s'en faire accroire et de voir la raison dans la réalité, – et non dans la « raison », encore moins dans la « morale »... Rien ne guérit plus radicalement que Thucydide du lamentable enjolivement, sans couleur d'idéal, que le jeune homme à « éducation classique » emporte dans la vie en récompense de l'application au lycée. » (*Le Crépuscule des idoles, suivi du Cas Wagner*, trad. Henri Albert, Paris, Denoël/Gonthier, 1976, p. 129).

véritablement, force est d'en convenir, le philosophe du Jardin fut de ces natures explosives qui donnent un sens à leur vie. *Via* les enseignements de Démocrite et Pyrrhon, le jeune Epicure s'est armé mentalement pour guérir et vivre. La tyrannie de la douleur lui a redonné mentalement plus de volonté de vivre. Dans la démarche thérapeutique du philosophe du Jardin, il fallait pour guérir, pouvoir vivre apparemment bien, œuvrer à vivre dans ce qui est bien et utile pour atteindre le vrai bonheur. Concrètement, c'est éviter autant que faire se peut, tout ce qui peut occasionner des souffrances et des douleurs, en l'occurrence les souvenirs désagréables. C'est la raison pour laquelle dans la commémoration des dates anniversaires des morts, le philosophe du Jardin exhortait les amis du Jardin à sympathiser avec les souvenirs des bons moments passés en compagnie des disparus. D'un mot, ces bons souvenirs par leur rappel répandent la joie dans la communauté des amis. A l'analyse, il nous semble que le traumatisme ancien a permis à Epicure de supporter par la suite n'importe quel type de souffrance, même celle, suivant l'anecdote, de ne pas gémir s'il lui arrivait d'être torturé dans le taureau du tyran Phalaris.

A bien considérer les choses, il y a chez Epicure une algodicée positive, qui permet au sens psychanalytique de dissiper par la pensée les souvenirs et les douleurs psychosomatiques. Relativement au vouloir vivre d'Epicure, résultat de ce passé traumatique, émaillé de souffrances, de douleurs mentales et somatiques, nous pensons que l'hommage de Nietzsche à l'acquisition du bonheur épicurien, est un fort témoignage de la valeur de la douleur dans cette conquête du bonheur, car soutient-il : « Oui je suis fier de sentir le caractère d'Epicure autrement que n'importe qui peut-être, et à tout ce qu'il m'est donné d'entendre ou de lire de lui, de jouir du bonheur vespéral de l'antiquité : – je vois ses yeux contempler une mer vaste et argentine, par-delà les falaises du rivage sur lesquelles repose le soleil, tandis que de grands et de petits animaux s'ébattent dans sa lumière, aussi sûrs et calmes que cette lumière et ce regard. Pareil bonheur, seul quelqu'un qui *souffre sans cesse* a pu l'inventer, le bonheur d'un œil au regard de qui la mer de l'existence s'est apaisée, et qui n'arrive à se repaître assez du spectacle de sa surface et de cet épiderme océanien bigarré, délicat et frissonnant : il n'y eut jamais auparavant pareille modestie de la volupté. »¹⁵⁵.

Nietzsche comme les autres philosophes s'appuient sur les maladies physiques du

155 F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, introd. et trad. Pierre Klossowski, *op. cit.*, p. 121-122. Nous soulignons.

philosophe du Jardin, à savoir : la gravelle¹⁵⁶ et l'hydropisie¹⁵⁷, dont nous pensons qu'elles résultent de cette campagne militaire de Lamia. Afin d'asseoir cette idée, nous nous sommes reporté aux avis de deux experts : Sigmund Freud et le psychiatre Frantz Fanon. Pour Freud en effet : « Le mode de fonctionnement gastro-intestinal dans la névrose d'angoisse offre un contraste net avec les modifications de la même fonction dans la neurasthénie. Des cas mixtes présentent souvent la familière 'alternance de diarrhée et de constipation'. Analogue à cette diarrhée est l'envie impérieuse d'uriner de la névrose d'angoisse »¹⁵⁸. Autrement dit, suivant Freud, il n'est pas impossible de déceler, chez certains individus ayant participé à des guerres, des maladies gastro-intestinales. C'est ce que corrobore justement le psychiatre Frantz Fanon en parlant de pathologies psychosomatiques dans lesquelles il est possible de découvrir un cas de calculs (ou gravelle) comme dans la gravelle d'Epicure : « On appelle pathologie psychosomatique l'ensemble des désordres organiques dont l'éclosion est favorisée par une situation conflictuelle. Psychosomatique, car le déterminisme est d'ordre psychique. Cette pathologie est considérée comme une façon pour l'organisme de répondre, c'est-à-dire de s'adapter au conflit auquel il est confronté, le trouble étant à la fois symptôme et guérison »¹⁵⁹.

De ces considérations, nous sommes donc à même de soutenir que ces deux maladies physiques (la gravelle et l'hydropisie) ont sans conteste fragilisé Epicure durant les derniers moments de sa vie. Epicure décrivait en effet à son ami Idoménee l'intensité de ses douleurs, et disait qu'elles devenaient cuisantes. De fait, l'on peut concevoir qu'avant la phase critique de ses douleurs, Epicure s'adonnait normalement à ses activités quotidiennes : l'enseignement de la philosophie le jour, et la nuit à ses méditations. Marcel Conche, rapporte en effet que : « Ce serait oublier que, s'il philosophait au Jardin avec ses amis, il aimait, pour méditer, se retirer dans sa petite maison du quartier populaire de Mélité. »¹⁶⁰.

156 Selon Hermarque disciple et successeur d'Epicure rapporté par Diogène Laërce : « Il mourut (cf. Hermarque, *Lettres*) de la pierre qui retenait ses urines, après une maladie de quatorze jours » (D. Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op.cit.*, p. 219). Selon le *Dictionnaire illustré des termes de médecine*, la maladie d'Epicure, la pierre, s'appelle la gravelle, mot qui vient du bas-latin, *graveira*, sable). Elle se caractérise par des concrétions rénales ordinairement de la grosseur d'une tête d'épingle ; les concrétions plus petites forment le sable urinaire ; celles qui sont plus grosses sont désignées sous le nom de graviers, calculs ou pierres suivant leurs dimensions. Par extension « la pierre » est synonyme de lithiase urinaire (*Dictionnaire illustré des termes de médecin*, Garnier Delamare, 29^e éd., Paris, Maloine, 2006, p. 370). Le terme scientifique de lithiase quant à lui vient « du grec *lithos*, pierre. Formation de calculs dans un appareil glandulaire ou dans un réservoir. Par exemple lithiase rénale, lithiase salivaire, lithiase biliaire, etc. » (*Ibidem*).

157 L'hydropisie, c'est la « rétention d'eau dans l'organisme. Exemples œdème, ou hydrothorax. » (*Nouveau Larousse médical*, dir. Pr. A. Domart, et Dr. J. Bourneuf, Paris, Larousse, 1992, p. 502).

158 S. Freud, *Névrose, psychose et perversion*, introd. Jean Laplanche, traduit de l'allemand par Jean Laplanche, Paris, PUF, 1973, p. 23.

159 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, *op.cit.*, p.345-346. Dans les formes de pathologies psychosomatiques, nous avons les coliques néphrétiques, qui comme les coliques urinaires ou biliaires, peuvent résulter des calculs.

160 *Le Nouvel Observateur*, Hors série n°25 « Grands penseurs du monde entier », n° 57, décembre 2004/janvier 2005, p. 122.

Toutefois, à bien regarder, certaines actions recommandées par le philosophe du Jardin à accomplir en souvenir des défunts et de lui-même, telles que stipulées dans son fameux testament, une certaine réserve mérite d'être postulée : « Ce qu'il convient de faire pour célébrer des sacrifices anniversaires de la mort de mon père, de ma mère et de mes frères, et l'anniversaire de ma naissance, selon la coutume dans la première dizaine de Gamélion, chaque année, et aussi pour que l'assemblée des philosophes de ma secte, qui a lieu le vingt de chaque mois, soit consacrée à mon souvenir et à celui de Métrodore. On célébrera aussi, comme je l'ai toujours fait, l'anniversaire de mes frères dans le mois de Poséidon et celui de Polyène dans le mois de Métagéitnion. »¹⁶¹.

Partant de ce passage, il y a implicitement un reste pathologique : ces actes rituels, même s'ils constituent des moyens de faire la fête et d'alimenter la joie dans la communauté des amis, ou de célébrer les morts tels des dieux, dissimulent un résidu, une reviviscence des souvenirs passés. Plus exactement, d'un point de vue artistique et festif, Epicure a sublimé des événements passés dans ces fêtes, qui ont forcément un lien étroit avec sa vie passée. De cette analyse, il est aisé de déceler une des clés de notre difficulté : après son « auto-guérison », Epicure put s'intéresser au sort des autres, en proie quant à eux aux frayeurs de la religion : la *déisdaimonia*. De fait, si nous partons de cette vie trouble d'Epicure, et de la façon dont il a fait sa propre catharsis, il va sans dire que dorénavant, tout ce qui peut nuire à l'ataraxie du sage, est à éviter, en l'occurrence l'activité politique. Mais, la question qu'on ne saurait occulter, est de savoir pourquoi Epicure, qui cultive la prudence par excellence, s'était fixé à Athènes. Comment une philosophie apolitique, peut-elle sans crainte s'ériger en face d'une tyrannie en devenir, qu'incarnera Démétrios Poliorcète ?

Pour nous, il est clair que depuis son exil à Colophon, ainsi que nous le verrons plus en détail, Epicure sut que le monde grec craquait de partout. Son époque est complètement en décrépitude avec les conquêtes d'Alexandre le Grand. Et après la mort du grand général, la sécurité n'a plus d'*hégémon*. En outre, il serait déraisonnable d'avancer qu'Epicure ait pris le risque de revenir à Athènes dans le seul dessein de régler des comptes aux écoles platonicienne et aristotélicienne, ou aux pro-macédoniens qui l'ont contraint à « vivre caché ». La démarche que nous avons suivie, et qui permet de remonter à cette « *politiphobie* », rend plus plausible ce retour à Athènes, comme une sorte de retour au point zéro, qui permet de faire le vide psychique au contact de ce milieu, de cette *polis* et des agitations politiques qui ont ébranlé sa jeunesse.

161 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, trad., notice et notes, R. Genaille, *op.cit.*, p. 220-221.

A l'examen, la *politiphobie* d'Epicure peut apparaître dans le réel, d'un point de vue comportemental comme une résistance¹⁶², voire un refus de s'occuper de politique. Psychiquement, eu égard à son passé traumatique, Epicure est dans le schéma de certains individus dits « *coincés* » politiquement. Dans cette mesure, si nous suivons les enseignements de Freud, il faudrait pour asserter de la certitude qu'un malade a atteint la guérison, que cette guérison soit supprimée. Autrement dit, avec Epicure, nous avons affaire à un philosophe qui jusqu'à la fin de ses jours a affiché et assumé cette « résistance » pour les affaires publiques. En plusieurs occasions, n'eut-il pas l'opportunité de faire carrière auprès des monarques¹⁶³? Pour nous, cette « résistance » (défensive) que le philosophe du Jardin a trainée avec lui, a rendu ses relations inévitablement conflictuelles avec les monarques, dans la mesure où le philosophe du Jardin a une vue foncièrement négative de la politique, c'est-à-dire au sens de Carl von Clausewitz, où la politique¹⁶⁴ a comme pendant, ou corollaire immédiat la guerre¹⁶⁵. Mais, bien que la politique soit dépeinte avec des traits noirs, on n'est pas surpris de voir par la suite pourquoi cela n'a pas empêché certains épicuriens romains, ou de la période romaine comme Philodème de Gadara de surmonter cette « *politiphobie* » longtemps cultivée par Epicure.

La comparaison entre vie politique et vie philosophique est mieux établie en des termes suaves : la philosophie procure l'ataraxie, le plaisir dans le commerce avec les amis, et la sécurité ; tandis que la vie politique ne procure que tracas, intranquillité. Si nous adhérons à la vision nihiliste d'Epicure sur la chose politique, et si nous acceptons le fait qu'il traîne avec lui souterrainement cette « *politiphobie* », il va de soi que lorsqu'Epicure va tenter de « froter » sa philosophie avec la gestion despotique des nouveaux rois afin de pouvoir les rendre meilleurs, de les transformer en « philosophes-rois » pour nous exprimer dans le lexique de Platon, il buta inmanquablement sur leur intempérance, sur leur passion du

162 Selon Freud, « la résistance » est comparée à une force que le malade s'auto-inflige, applique à ses souvenirs. Elle est concrètement une force d'inhibition des états inconscients. Freud souligne en effet que « L'existence de cette force peut être considérée comme certaine, car on sent un effort quand on essaie de ramener à la conscience les souvenirs inconscients. Cette force qui maintient l'état morbide, on l'éprouve comme une résistance opposée par le malade. » (S. Freud, *Cinq leçons sur la Psychanalyse*, suivi de *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, op. cit., p. 26).

163 André Tuilier souligne cette accointance d'Epicure avec les courtisans de Lysimaque : « C'est en effet pendant son séjour à Lampsaque sur l'Hellespont que le fondateur du Jardin nouera des relations fructueuses avec les courtisans de Lysimaque qui deviendront ses correspondants, notamment Mithrès, le célèbre ministre des finances du diadoque, qui était d'origine syrienne. » (*Actes du VIII^e congrès*, 5-10 avril 1968, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 324).

164 « La guerre d'une communauté – de nations entières et notamment de nations civilisées– surgit toujours d'une situation politique et ne résulte que d'un motif politique. Voilà pourquoi la guerre est un acte politique. » (Carl von Clausewitz, *De la guerre*, trad. intégrale par Denise Naville, préface de Camille Rougeron, introd. Pierre Naville, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 66).

165 Plus clairement, Clausewitz souligne : « Nous voyons donc que la guerre n'est pas seulement un acte politique, mais un véritable instrument politique, une poursuite des relations politiques, une réalisation de celles-ci par d'autres moyens. » (C. von Clausewitz, *De la Guerre*, op.cit., p. 67).

pouvoir. L'échec d'Epicure à changer les monarques, comme Platon avec Denys de Syracuse, nous montre précisément la difficulté de transformer des tyrans *via* la philosophie, au moyen de conseils ou de protreptiques.

Toutefois, si Epicure et Platon ont échoué dans leurs tentatives de rendre meilleurs des tyrans, la chose fut des siècles après possible dans l'empire romain. Philodème de Gadara ainsi que nous le montrerons dans la troisième partie de notre travail, a pu faire adhérer son ami Pison à la doctrine épicurienne. En clair, lorsque l'amitié est suffisamment solide entre un politique (un « prince ») et un philosophe, il est possible de s'attendre à une conversion vertueuse, pour un bon exercice de la politique. A ce niveau de notre analyse, un passage par le « bon roi » de Philodème de Gadara nous fournit les clés de cette « dépolitiphobie » ; car la découverte des figures et des bustes de certains monarques hellénistiques trouvés à Herculaneum dans la villa de Pison n'est pas fortuite. Cette présence témoigne de l'accointance de certains épicuriens avec les monarques, soit au titre de conseillers, ou simplement en tant qu'amis.

Partant de cette considération, il est loisible de comprendre pourquoi le terme de « trouble » est central dans la philosophie d'Epicure : sa physique, son éthique, et ses maximes sur le droit. Par suite, toute chose, tout objet qui peut entraîner un trouble doit être évité. D'un mot, il faut dire qu'Epicure a été son propre thérapeute, voilà pourquoi, le qualificatif de philosophe-thérapeute, ou de philosophe-médecin cadre bien avec sa philosophie, sa personne et à sa conduite. De ce point de vue, on peut en effet asserter que relativement à la question de la sécurité (*asphaleia*) qui est notre principale préoccupation, Epicure a voulu opérer la même démarche : soigner le mal politique : l'injustice et l'insécurité.

Le fait capital qui ressort psychanalytiquement de l'attitude d'Epicure vis-à-vis de la politique, c'est qu'il ne fut pas victime de régression continue dans le passé ; mais Epicure a agi contre ses troubles, contre ce passé traumatique¹⁶⁶. D'un mot, Epicure s'est battu contre son traumatisme ; il est remonté en surface, à la réalité. « Il souffre des mêmes complexes contre lesquels nous aussi, hommes sains, nous luttons ».¹⁶⁷ Partant, et sachant qu'Epicure eut

166 Notre souci, voire notre scepticisme, c'est la garantie et la certitude clinique, qu'Epicure fut complètement guéri de ce traumatisme qui est fort difficile à extirper comme le précise Freud : « Le terme traumatisme n'a d'autre sens qu'un sens économique. Nous appelons ainsi un événement vécu qui, en l'espace de peu de temps, apporte dans la vie psychique un tel surcroît d'excitation que sa *suppression* ou *son assimilation par les voies normales devient une tâche impossible*, ce qui a pour effet des troubles durables dans l'utilisation de l'énergie. » (S. Freud, *Introduction à la Psychanalyse, op.cit.*, p. 331). Nous soulignons. Autrement dit, pour le cas d'Epicure, on est bien en présence d'une névrose traumatique, au sens moderne du terme ; qui après certainement une guérison apparente, l'a dépité de l'activité politique.

167 S. Freud, *Cinq leçons sur la Psychanalyse, op.cit.*, p. 61.

des relations tendues avec certains monarques hellénistiques, on peut en effet avancer que son obsession¹⁶⁸ de voir tout en négatif dans la politique n'est pas déconnectée fort heureusement de la réalité, celle qui consiste à dire que l'activité politique est cause de trouble de l'âme. Mais en affrontant la réalité, en ayant eu le courage¹⁶⁹ au sens nietzschéen du terme, de « froter » sa philosophie avec les monarques, Epicure a opéré ce qu'on pourrait appeler peut-être improprement un « déplacement de dégoût » vers une accointance et une amitié avec les courtisans des monarques. *Via* l'amitié, Epicure put donc supporter avec moins de répugnance ce milieu politique qu'il fuyait comme la peste. Il y a donc intentionnellement le dessein caché de façonner des monarques, d'être à distance un *thérapeute politique*.

De fait si nous considérons son apolitisme sous cet angle psychanalytique, il ressort qu'il n'a rien d'aberrant, ou d'anachronique, ainsi que certains auteurs ont eu tendance promptement à le soutenir, car il est plus aisé de taxer l'apolitisme d'Epicure de lâcheté, de démission, d'attitude rebelle, voire d'indifférence face à la nouvelle situation, que de voir et de comprendre avec du recul son courage politique relativement à son époque. Pour André Tuilier, on peut rendre raison de cette attitude si on remonte justement à cette anamnèse, à cette page obscure de sa vie qui est intrinsèquement liée aux bouleversements politiques : « La philosophie du Jardin reste caractéristique d'une époque où la crise économique et sociale de la cité grecque, notamment de la cité athénienne, exclut définitivement le producteur de la scène politique. Et on doit ajouter qu'Epicure est le fils d'un clérouque athénien et que sa famille appartient sans doute à cette catégorie de citoyens modestes et besogneux, qui vivaient de l'impérialisme maritime cher à la démocratie avancée. Dans cette perspective, le *mépris* d'Epicure pour les institutions publiques de la cité, exprime très exactement la déception des classes populaires, qui n'avaient aucune place dans la démocratie conservatrice d'Aristote et qui ne pouvaient plus croire à l'efficacité des constitutions traditionnelles. »¹⁷⁰.

Mais il convient de dire que le courage d'Epicure a été de surmonter¹⁷¹ cette

168 L'obsession est entendue chez Freud comme « idées réfractaires aux arguments logiques et aux arguments tirés de la réalité. ». (S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, *op.cit.*, p. 300).

169 « Le *courage* devant la réalité distingue en dernière instance des natures comme Thucydide et Platon : Platon est lâche devant la réalité, – par conséquent il se réfugie dans l'idéal ; Thucydide est maître de soi, donc il est aussi maître des choses... » (F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, suivi du *Cas Wagner*, trad. d'H. Albert, *op.cit.*, p. 130).

170 A. Tuilier, *Actes du VIII^e congrès*, Paris, 1968, *op.cit.*, p. 326. Nous soulignons.

171 Epicure, force est de le constater, n'eut pas de thérapeute attitré. Il fut son propre médecin, le médecin de son âme. Mais il reste que les enseignements de Démocrite, et ceux de Pyrrhon sur l'ataraxie ont eu des effets thérapeutiques sur le rétablissement de son état psychique normal. Epicure avait un savoir conscient de ce dont il souffrait psychiquement et véritablement. De ce point de vue, il n'est pas assimilable à un « névrosé » au sens classique du mot, c'est-à-dire au sens de celui qui a une « non-connaissance », ou une « ignorance » de ses processus psychiques. En revanche, il est permis d'observer que d'un point de vue de la réminiscence des événements (ou des souvenirs) qu'il a vécus, et dont il peut parler ou auxquels il fait allusion, on peut déceler des

« *politiphobie* », son complexe politique pour la subsumer dans son apolitisme. C'est la raison pour laquelle l'histoire de la philosophie lui reconnaît d'avoir proposé et célébré l'amitié comme un « bien » par excellence. Mais nous soulignons : un *pharmakon* aux « chaos » sociopolitiques. Pour nous, il demeure que les monarques hellénistiques, les institutions politiques, et les hommes politiques globalement ont tellement dépité le philosophe du Jardin que dans le réel, la politique est apparue à ses yeux comme une chose hideuse, et abjecte. Et ainsi que nous l'avons montré plus haut, il y a bien un lien de cause à effet entre sa maladie (la *névrose traumatique*) et son dégoût pour la chose politique. Car, encore une fois, dans le réel, le désintérêt, le déplaisir, le mépris d'Epicure pour les institutions politiques, pour les affaires publiques, sont la belle traduction de celui qui ressort d'un événement traumatique, car précise Freud : « Il arrive encore qu'à la suite d'un événement traumatique ayant secoué la base même de leur vie, les hommes se trouvent abattus au point de renoncer à tout intérêt pour le présent et le futur. »¹⁷².

Partant, on peut donc nous accorder la conclusion suivante, à savoir que cette accointance avec les monarques, rejoint la tentative faite un siècle auparavant par Platon à l'endroit du tyran Denys de Syracuse. Cette approche nous incline donc à voir que l'accointance d'Epicure avec les monarques, et ses amis les courtisans des monarques, a une dimension protreptique, pédagogique. A l'examen, nous sommes conduit à penser que finalement le philosophe du Jardin, inclinerait favorablement, si d'aventure il doit participer à un gouvernement, pour une *monarchie éclairée* assortie de tous les ingrédients d'une ataraxie politique, au rebours de ce que soutient hâtivement Philippe Paraire dans *Autour d'Epicure*.

Il apparaît que l'apolitisme d'Epicure n'a rien à voir avec une quelconque obédience politique. Epicure est un indépendant politique, ou plus exactement un citoyen libre. Philippe Paraire soutient sous forme d'hypothèse qu'« Epicure *devait* avoir eu des opinions démocrates, comme la plupart des clérouques athéniens. »¹⁷³. Cette hypothèse est avancée en vertu de l'adhésion de Néoclès (son père) au parti des démocrates, et que Démosthène, ami de Néoclès, incarnait avec vigueur. Mais pour nous, sachant l'attachement d'Epicure pour

traces, des indices, des éléments symptomatiques d'une réviviscence du passé. Le terme « souvenir » à ce propos est très édifiant, car Epicure disait qu'il arrivait à subvertir les mauvais souvenirs, en convoquant les bons souvenirs. Le rappel constant des bons moments est alors un bon moyen pour prévenir les troubles psychiques. En capitalisant l'usage abondant qu'Epicure fait des termes « troubles », « ataraxie », « plaisir », « souffrance », « douleur », « sécurité », on est conduit à cette chaîne de sa vie émaillée de crainte et de déplaisir. D'où la recherche de tout ce qui procure selon la droite raison, le plaisir, la joie et le bonheur. Et sur le plan politique, l'invitation est sans ambages : Epicure exhorte à fuir les affaires politiques qui ne procurent qu'ennuis, tracas, danger, insécurité. C'est donc en partant de l'analyse de toute cette concaténation de maux, qu'il est possible de pénétrer dans son apolitisme.

172 S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, op .cit., p. 333.

173 Philippe Paraire, *Autour d'Epicure*, Paris, Le Temps des Cerises, 1999, p. 51.

l'équité, l'*isotès*, l'égalité entre tous les citoyens sans distinction de sexe, sa vision de la démocratie se démarque de celle des politiciens. Epicure souhaite pour la *polis* des institutions qui œuvrent pour la justice afin d'éradiquer la *stasis* dans la *polis*, pour la tranquillité, et la sécurité, sans lesquelles aucune vie heureuse n'est possible dans l'entité politique.

Après dix ans passés à Colophon auprès de sa famille, Epicure a pu se consacrer à son activité favorite : la philosophie. Cette activité (*energeia*) paisible lui a permis de produire son monumental ouvrage en trente-sept volumes : *De la nature des choses*, intitulé que Lucrece réutilisera des siècles plus tard pour son poème *De la Nature*. Depuis qu'il a entrepris de rédiger son ouvrage, Epicure, souligne Jean Hurtado, ne s'intéressait plus à la politique (il faisait semblant, nous soulignons). Epicure méditait sur des choses plus importantes, pourrions-nous dire. Il aspirait dorénavant à une vie paisible. Concernant la vie politique en général, Epicure ne s'inquiétait pas outre mesure, car il savait que son père pouvait aisément l'informer que les cités grecques (cités-Etats) avaient perdu leur autonomie, et que de grands changements étaient apparus du point de vue des mœurs. Cette nouvelle donne des *poleis* grecques a été soulignée de façon juste par sa mère Chérestrate, qui selon Jean Hurtado disait que : « Dans un monde en décomposition ce sont le sexe et l'illusion qui se vendent le mieux »¹⁷⁴.

Epicure avait sept ans quand Alexandre le Grand confia le royaume de Macédoine au vieux général Antipater afin de pouvoir se décrocher des griffes de son enquiquineuse de mère (Olympia), et de s'adonner tranquillement à la conquête du vaste Orient. Aux dires de Jean Hurtado, Epicure a baigné dans les récits du grand général. Les exploits d'Alexandre le Grand venaient de partout. Bonté et cruauté sont les deux traits de sa personnalité avant que le pouvoir n'en vint à le dénaturer : Alexandre le Grand était bon en tout, excepté quand il y avait révolte contre son autorité. C'est pourquoi de son vivant, il n'hésita pas à punir sévèrement les Thébains qui se révoltèrent contre sa succession au trône. Mais vis-à-vis d'Athènes, Alexandre le Grand resta fidèle à la ligne directrice de son père qui a toujours bien ménagé les Athéniens. A la rigueur, Alexandre le Grand exigea seulement qu'on lui livrât le turbulent Démosthène juste pour l'humilier.

Toutefois, ce choix d'Alexandre le Grand d'accorder sa clémence aux Athéniens participe d'une stratégie militaire, car le Macédonien connaissait la valeur guerrière des Athéniens. Aussi, plutôt que de les massacrer contre l'avis de ses généraux, il jugea judicieux de les ménager et les mobiliser pour sa conquête. Mais Epicure ne connaissait pas seulement les batailles d'Alexandre le Grand, ces guerres réelles, il lisait aussi *l'Iliade*, le meilleur

174 Jean Hurtado, *La Vraie vie d'Epicure*, Paris, Favre, 2006, p. 46. Chérestrate faisait sûrement allusion aux filles libres qui faisaient de la prostitution une activité lucrative.

ouvrage sur la guerre et ses héros belliqueux, comme Ajax ou Diomède. Mais Epicure ne s'extasiait pas comme aurait dû le faire un enfant ordinaire. Cette attitude étrange déroutait son père qui ne comprenait pas le désintéret de son fils pour ces grands guerriers. Significativement, ce que le jeune Epicure entendit dans le réel, dans le monde empirique (qui n'est pas celui des héros de *Illiade*), c'est que lorsqu'il atteignit ses dix ans, Alexandre le Grand s'est rendu digne d'un héros par le seul moyen de la guerre, en dépassant par le nombre des vaincus tout ce que les guerres entre cités grecques avaient connu auparavant. Avec ce nombre des ennemis vaincus (un demi-million souligne Jean Hurtado), Alexandre le Grand devrait apparaître aux yeux d'Epicure, supérieur logiquement aux héros de la guerre de Troie.

Si en revanche son père Néoclès était toujours resté nostalgique de la guerre, des combats - car son désir brûlant restait la vengeance de la défaite de Chéronée -, Epicure quant à lui avait tourné la page de la guerre, et de la vengeance. Tel fils n'est pas toujours tel père. Son père aurait aimé que son rejeton s'identifiât à des héros tels qu'Ajax ou Diomède. Mais la nature profondément affectueuse d'Epicure, et le dépit qui l'a marqué partant de cette expérience de la guerre lamiaque ont renforcé son opposition à la guerre. C'est ce que traduisent si bien les épigrammes d'Athénaios célébrant l'enseignement politique d'Epicure :

« Hommes, vous faites le mal, et pour un gain vil,
Vous vous lancez dans les querelles et dans les guerres,
Mais le vrai sage se tient dans une sage limite ;
Les vaines querelles mènent à des impasses.
Voilà ce que le sage fils de Néoclès a appris
Des Muses ou trépied sacré de la Pythie »¹⁷⁵.

A l'examen, force est d'admettre que la fusion entre Grecs et Perses (Barbares), ennemis de longue date, aura indubitablement des répercussions sur la physionomie du Jardin, c'est-à-dire son caractère hétéroclite et son cosmopolitisme à l'instar de celui qu'Alexandre le Grand a entrevu pour le vaste monde. D'après l'histoire d'Alexandre le Grand que le jeune Epicure a connue par le biais de l'enseignement de son père, le grand général n'a pas été qu'un chef barbare et aveugle de pouvoir, mais un monarque qui envisageait de refonder un monde cosmopolitique où les esclaves et les barbares finiraient par être reconnus comme des êtres humains à part entière.

Après l'empoisonnement d'Alexandre le Grand par le fils d'Antipater (Iolaos), c'est Perdicas qui prit le pouvoir, le commandement de l'empire. Mais avant de mourir, Alexandre le Grand eut ces derniers mots en guise de devinette du Sphinx de Delphes devant les

175 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op.cit.*, p. 218.

généraux alors présents : « La couronne sera au plus fort »¹⁷⁶. Formule à tout prendre énigmatique, alambiquée au demeurant. Car militairement, comment faut-il entendre cette parole? Voudrait-il dire par là : battez-vous et que le meilleur gagne? Ou voudrait-il dire que le « plus fort » doit être reconnu par ses pairs comme étant digne de poursuivre l'objectif du grand général : rassembler et pacifier les Etats conquis ?

Perdiccas, ainsi que nous le rapporte Jean Hurtado, avait servi le grand-père d'Alexandre le Grand, son père Philippe II, et Alexandre lui-même. On peut dire au sens d'aujourd'hui que le *curriculum vitae* militaire de Perdiccas est bien fourni, et que côté bravoure, Perdiccas est irréprochable. De fait, si on peut se placer dans une optique militaire, la couronne reviendrait au plus gradé au moment précis où le chef a rendu l'âme. De l'avis de David Braund auquel nous souscrivons, Perdiccas en réalité fut le premier à convoiter la couronne. Il n'y fut pas indifférent comme certains auteurs l'ont suggéré. Mais en bon stratège, Perdiccas attendait un autre événement : la naissance du légitime héritier d'Alexandre le Grand. Perdiccas était l'ami intime de celui-ci, raison pour laquelle il lui avait remis cette lourde mission, implicitement : continuer la pacification. Mais comme l'armée attendait un nouveau chef, Perdiccas ne put en désespoir de cause que désigner un autre fils d'Alexandre le Grand en la personne de Philippe Arrhidée au détriment d'Héraclès un autre fils (illégitime) de l'empereur macedonien.

La mort d'Alexandre le Grand a donc assurément créé des problèmes de légitimité du pouvoir. A défaut de voir Perdiccas gouverner l'empire, Ptolémée, un autre général d'Alexandre le Grand, avait souhaité que les proches de ce dernier gouvernassent au sein d'un conseil afin de contrecarrer les prétentions de Perdiccas. Mais en politique, dans tout pouvoir fort et dans les grands empires spécifiquement, la passation du pouvoir n'a jamais été sans quelques discordes, des tentatives de renversement de palais à la suite de la mort du prince ou du roi. Il est instructif de constater qu'Alexandre le Grand était mort sans désigner d'héritier ; d'où la difficulté d'accorder une légitimité effective au successeur, ou aux successeurs comme cela arrivera par la suite avec le règne des diadoques, en l'occurrence après la mort de Cassandre. Et inéluctablement, après le décès d'Alexandre le Grand, des contestations d'autorité sont apparues qui ont abouti au meurtre d'officiers, tel que Perdiccas par l'armée. Dans l'esprit des militaires en effet, nous inclinons à penser qu'à leurs yeux, un héritier désigné et reconnu souverainement est un gage de stabilité. Mais, après l'assassinat du fils d'Alexandre le Grand : Alexandre IV, par Cassandre, les autres généraux plus prudents tels que Ptolémée ou Séleucos ont pensé à désigner leurs légitimes successeurs.

176 J. Hurtado, *La Vraie vie d'Epicure, o.p.cit.*, p. 41.

A partir de cet instant tous les coups étaient permis, chaque général usera des meilleures stratégies pour mériter aux yeux de tous la couronne. Or, au moment où Alexandre le Grand passa de vie à trépas, deux autres généraux qui ne sont pas des moindres, Antipater et Cratère, étaient absents. D'où il ressort que la reconnaissance de la légitimité n'était pas effective, car Antipater ne comptait pas être constamment sous les ordres de Perdicas. Si l'expression : « La couronne sera au plus fort » peut supposer d'emblée « Dévorez-vous » ; « Guerroyez pour désigner le plus fort » ; dans l'intention d'Alexandre le Grand, nous croyons comprendre que cette volonté d'un mourant n'implique pas nécessairement « Dévorez-vous ». En revanche, dans l'entendement de ces fiers bras, l'appel est bien lancé : la couronne doit être prise dans l'arène. Le plus fort sera celui qui saura réunir toute l'armée, assurer et continuer la domination. Les généraux d'Alexandre le Grand étant habitués au butin, la guerre devint dorénavant leur activité, le seul moyen d'accumuler des fortunes, de même que pour cette population de mercenaires¹⁷⁷ qui suivait Alexandre le Grand comme son ombre. De ce point de vue, il est permis d'avancer que celui qui usera de prudence et de sagesse, saura faire l'unité de l'armée et assurer la sécurité des cités conquises.

Le partage de l'empire (voir carte 1, en annexe) ainsi que Perdicas va l'opérer, a contenté provisoirement tous les acteurs, mais par la suite la possession de la couronne va travailler l'esprit des plus ambitieux et finalement ébranler la paix dans les cités grecques. Perdicas qui est un vieux loup et foncièrement ambitieux, savait que la femme légitime d'Alexandre le Grand attendait un enfant, et si d'aventure il s'avérait que c'est un garçon, il lui reviendrait de droit le gouvernement de l'empire. D'où la volonté de Perdicas de continuer l'œuvre du grand général, dans l'espoir d'être encore sous les ordres du futur jeune roi. Or, nonobstant cette répartition (distribution) des pouvoirs, certains comme le Borgne (Antigone), ou Antipater ne voulaient pas se contenter de peu. Néoclès (le père d'Epicure) qui voulait que son fils fût au fait des évolutions de la politique internationale n'hésita pas à lui brosser un tableau édifiant des volitions des principaux acteurs qui dorénavant vont faire l'histoire de la Grèce hellénistique : les diadoques et leurs fils. Partant de l'intuition de Jean Hurtado on peut établir le tableau suivant :

177 Depuis la défaite de Chéronée, les cités grecques ne faisaient plus le poids militairement contre les armées macédoniennes. Pour engager la guerre en Orient, Alexandre le Grand n'hésita pas à recruter massivement des mercenaires, démarche que vont suivre ses successeurs : « Les petites milices des cités ne pesaient que d'un faible poids face aux gigantesques armées de mercenaires rassemblées par les rois hellénistiques. Le divorce qui s'amorce au IV^e siècle entre la fonction politique et la fonction guerrière annonce en fait la proche disparition de la cité en tant qu'Etat autonome. Dans le monde hellénistique, la politique sera réservée aux rois, et la guerre aux mercenaires ». (Claude Mossé, « Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique », in Jean-Pierre Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, op.cit., p. 301). Sur la question de l'insécurité au III^e siècle, ainsi que nous verrons, les mercenaires vont changer de bord pour pactiser avec les pirates.

	Vieux	Mûrs	Jeunots
Ambitieux	Perdiccas	Le Borgne	Démétrios, Cassandre
Prudents	Antipater	Léonnatos	Séleucos
Obtus	Cratère	Polyperchon	Lysimaque

Source : *La Vraie vie d'Epicure*, Jean Hurtado, *op.cit.*, p. 42.

En fonction de ce que nous avons établi précédemment sur le traumatisme primaire d'Epicure, et à la lumière de ce tableau synoptique de ces nouveaux acteurs politiques et militaires qui vont faire la nouvelle histoire de la Grèce, force est d'admettre qu'Epicure *via* son père était fondamentalement et essentiellement un fin connaisseur de la politique et des évènements de sa période et des périodes antérieures. Il n'avait donc pas besoin de faire comme Aristote, ce travail harassant de classification des formes de *politeiai* ; car Epicure fut très tôt conscient que la cité-Etat n'avait plus besoin qu'on théorisât sur des constitutions anciennes ou fictives, la *polis* avait seulement besoin de sécurité (*asphaleia*). Sachant par ailleurs que la loi n'était plus de la prérogative des vrais magistrats de la cité, mais des agents du roi Démétrios Poliorcète et de ses flatteurs, c'est donc clairement la question même du citoyen qui est vidée de son contenu. Le vrai citoyen athénien au sens du philosophe du Jardin est celui qui a besoin de sécurité, de vivre heureux, et s'épanouir dans la liberté. Autrement dit, avec les nouveaux souverains de la *polis* athénienne, c'est le statut de citoyen qui sera dénaturé. Le digne fils d'Athènes ne sera plus digne d'être un « citoyen », d'incarner le souverain, mais devint un sujet du roi.

Epicure va réfuter à sa manière, et par son attitude, ce statut de sujet que la domination de Macédoine va apporter. Son père en mourant lui a intimé l'ordre de se conformer à cet esprit : « Souviens-toi que tu es un athénien noble »¹⁷⁸. Epicure savait *via* son père que ces guerres pour la couronne ne pouvaient plus assurer la *paix* et la *sécurité* des habitants. L'instabilité et l'insécurité vont dorénavant constituer le lot des cités, nonobstant les séquences de paix stratégiques (des trêves). Les dissensions entre les diadoques, ainsi que nous le verrons, concoururent à remettre en cause certains traités qui accordaient auparavant des privilèges aux clérouques. Les parents d'Epicure seraient donc menacés si d'aventure de nouveaux traités venaient remettre en cause la restitution de tous les biens acquis. Force est de le constater, la mort d'Alexandre le Grand a donc laissé de côté des questions bien insolubles.

178 J. Hurtado, *La Vraie vie d'Epicure*, *op.cit.*, p. 57.

Des Perses et des étrangers qui ont guerroyé à ses côtés veulent aussi leur part du gâteau : Eumène son archiviste et ministre des finances ; Harpale, son trésorier général (il était parti à Athènes avec la caisse avant même la mort d'Alexandre) ; Néarque, amiral de la flotte ; Cléomène, gouverneur d'Égypte ; le général Néoptolème, et bien d'autres¹⁷⁹. Afin que chacun soit à l'abri de la convoitise des autres, la stratégie la meilleure consisterait à se coaliser pour éliminer l'adversaire trop encombrant. Au sein donc des royautes va s'établir une nouvelle pratique de la duperie, une pratique normale d'assassiner ses adversaires, ou ses ennemis par tous les moyens. Et à l'échelon extérieur, c'est porter le glaive contre les autres provinces riches dirigées par des généraux encombrants. Il n'est pas excessif d'avancer dans une formule hobbesienne, qu'il y a eu alors une « guerre de tous contre tous » ; car les guerres entre généraux ont créé de l'anarchie dans la Grèce entière, mais elles furent aussi, ainsi que l'a établi Jean Hurtado dans *La Vraie vie d'Epicure*, « des guerres contre un », contre celui qui devenait menaçant pour les autres. De fait, personne n'était finalement à l'abri de la convoitise de l'autre. Pour Epicure et son père, la guerre ne pouvait être évitée, car les successeurs d'Alexandre le Grand n'étaient pas guidés par le même objectif que leur grand général, mais par le désir de puissance et la richesse.

Si donc nous pouvons accepter avec Jean Hurtado qu'Epicure connaissait tous ces acteurs et leurs ambitions, il peut apparaître après analyse que lorsque les généraux vont accepter de faire après plus de douze ans de guerre, la paix des braves (provisoire) ; pour Epicure il est clair une bonne fois pour toute que la sécurité ne peut être assurée du côté de la vie publique. Dans cette cité d'Athènes désemparée, qu'Epicure va redécouvrir des années plus tard, la meilleure façon de vivre, de fuir les guerres et les discordes, ne demeure-t-elle pas le retrait ? Conduite atypique certes, mais prudente qui n'a rien à voir dès lors avec les autres conduites des philosophes cyniques et sceptiques, ainsi que nous le verrons.

Avant sa mort, Antipater avait intelligemment tissé une alliance avec certains généraux : Ptolémée, le Borgne, Cratère. Sa stratégie a été de laisser le Borgne (Antigone) avoir plus de pouvoir afin de pouvoir placer en temps opportun son fils Cassandre à ses côtés. Accords et arrangements furent signés à Triparadisos¹⁸⁰ ; tandis que Philia, la fille d'Antipater devenue veuve à la suite de la mort de Cratère se remaria avec le fils du Borgne Dimitri (ou Démétrios Poliorcète). En mourant en 319, Antipater commit aussi la même grosse faute qu'Alexandre le Grand, en négligeant de désigner son fils Cassandre comme son successeur légitime, lui préférant son général le plus dévoué : Polyperchon. Cette désignation va donc remettre le feu à la poudre, et ébranler la tranquillité dans les cités. Cassandre ne peut pas

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸⁰ Au nord de la Syrie, en 320 av. J.-C.

accepter un tel affront de son père. Il va employer les meilleurs moyens pour rentrer dans ses droits, quitte à faire la guerre à Polyperchon. D'où encore « les alliances » avec les adversaires de la régence de Polyperchon : Antigone le Borgne, Ptolémée, Lysimaque, avec Philippe Arrhidée et sa femme Eurydice. Mais comme nous l'avons montré tantôt, ces « alliances » ne sont que des pis-aller, des subterfuges entre alliés juste pour gagner du temps et attaquer l'autre. En remportant cette guerre contre Polyperchon, que Cassandre fera exécuter par la suite ; la Grèce va alors connaître la dictature de Cassandre, lorsqu'Epicure atteint ses vingt quatre ans, et que de l'autre côté à Athènes, ses cousins furent exterminés (un autre choc pour Epicure).

Après la victoire d'Antigone le Borgne allié de Cassandre sur Eumène allié de Polyperchon ; Antigone le Borgne devint un roi reconnu par les cités asiatiques (voir Carte 1, en annexe). Ses prétentions maintenant vont viser l'Attique, et donc Cassandre. Ce changement politique dans les relations entre les généraux augure de mauvais jours pour les cités grecques. Or, malgré ce grand bouleversement politique, Epicure dans le calme, continuait de s'occuper de la nature des choses. L'arrivée cependant de ses amis qui viennent se réfugier à Colophon sera l'occasion de fonder sa philosophie autour de ses premiers disciples et amis : Timocrate, Métrodore, Hermarque. Comment faut-il dès lors apprécier la quiétude d'Epicure face aux diadoques, aux nouveaux maîtres (*despotoi*) de la Grèce ?

Historiquement et politiquement, Chéronée (338) et Lamia (322) sont inséparables du drame et de l'angoisse que les Athéniens vont subir. Deux guerres abominables, qui ont ébranlé la paix, la sécurité et les espoirs de vie heureuse des Grecs. Toutefois, avant de caractériser l'ampleur de cette angoisse, il nous paraît pertinent de montrer que la guerre (*polémos*) était une activité connaturelle aux cités grecques.

Platon dans *La République* ne dit-il pas qu'en tant qu'activité, la guerre (*polémos*) ne doit intéresser que la classe des guerriers ? Mais comme une société ne peut pas vivre éternellement en autarcie ; avec l'extension démographique, elle est contrainte de faire la guerre contre d'autres cités. D'où la nécessité de la défendre et de la protéger en cas d'agression. Cette activité en outre fait partie intégrante de la formation du jeune Grec. Epicure, en Athénien bien né, n'a pas dérogé à cette règle. Le citoyen athénien, c'est surtout le citoyen à qui l'on apprend à porter des armes et à se battre comme au temps des héros épiques. Sparte, Athènes et Thèbes ont dans l'histoire de l'Attique brillé par cette formation militaire de leurs citoyens. Lorsque la voie diplomatique, ou ambassadoriale échoue, les Grecs ont recours presque spontanément à la guerre pour vider comme dirait Diderot leurs « différends ». A la faveur de ces quelques considérations, on peut donc comprendre ce qui

arriva au jeune Epicure, après la cuisante déroute de Lamia.

En psychanalyse, on pourrait qualifier, voire comparer ce comportement à un « choc émotionnel » qui a occasionné une colère souterraine, matérialisée (symptomatisée) par une sorte d'indignation qui s'apparente à une indifférence morbide, ou concrètement à une forme modérée d'impassibilité pyrrhonienne. Plus exactement, Epicure a déjà fait pratiquement si on peut l'avancer, son *deuil politique* en connaissance de cause, son deuil la fin de la *polis* démocratique, cette belle démocratie que les authentiques Grecs ont toujours portée dans leur cœur. La patrie qui fut de toute antiquité sublimée au-delà de tout, est en décrépitude. Plus d'espoir de vie heureuse. A ce propos il n'est pas sans pertinence de rappeler cette remarque pleine d'amertume que nous donne Lycurgue, un des stratèges qui va jouer un rôle majeur après les événements de Chéronée.

La défaite de Chéronée (338) fut une véritable catastrophe pour Athènes tout particulièrement. Claude Mossé nous rapporte en effet ces propos :

« En ces temps dont je parle, qui n'aurait eu pitié, je ne dis pas quel citoyen, mais quel étranger pour peu qu'il eût autrefois séjourné ? Qui eût poussé assez loin la haine du peuple et d'Athènes pour refuser de prendre sa part de la défense, lorsqu'on nous annonça la défaite et le récent désastre, que la ville s'était comme dressée d'effroi à la nouvelle des événements, que toutes les espérances de salut ne reposaient que sur des hommes âgés de plus de cinquante ans, que l'on voyait se presser aux portes les femmes athéniennes, anxieuses, consternées, et demander : « vivent-ils ? » en parlant d'un mari, d'un père, de leurs frères. [...]. Parmi tous les maux qui fondaient sur la cité, dans l'extrémité des malheurs qui atteignaient les particuliers, ce qui devrait surtout provoquer la pitié et les larmes sur les calamités nationales, c'est que le peuple, par décret, donnait la liberté aux esclaves, aux étrangers le titre d'Athéniens, aux citoyens frappés d'atimie leurs anciens droits : ce peuple qui se glorifiait naguère d'être autonome et libre ! oui, la situation d'Athènes a bien changé de face. »¹⁸¹.

Ce passage permet de faire voir en filigrane les conséquences qui résultèrent de cette défaite, qui annonça sans conteste la période des diadoques. La défaite de Chéronée fut donc, partant de cette observation, le proto-enterrement de la *polis* démocratique que le Stagirite très absorbé par ses recherches avait occulté¹⁸². Mais, la défaite de Chéronée, pensons-nous, a juste annoncé une inquiétude sur la fin de la *polis* démocratique. Une fausse inquiétude finalement, car Philippe II, malgré les craintes de Démosthène qui tenait à conserver le régime

181 *Lycurgue contre Leocratès*, in Claude Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne*, « le modèle athénien », Paris, Champs-Flammarion, 1999, p. 226.

182 Nous estimons qu'Aristote qui a quitté la *polis* depuis belle lurette, ne pouvait pas au loin apprécier comme Epicure, le désarroi de celle-ci. Certes, on peut accorder à P. Pénisson, le fait qu'Aristote ait vu les prémices de cette décomposition : « Une ville d'esclaves et de maîtres d'hommes libres ». (P. Pénisson, *Epicure, Lettre à Ménécée*, *op.cit.*, p. 17).

démocratique, quitte à donner la liberté à tous les esclaves et les étrangers, contraignit simplement les Athéniens à adhérer à la ligue de Corinthe, leur permettant ainsi de conserver leurs institutions démocratiques. Fort malheureusement, deux ans après Chéronée, Philippe II fut assassiné (en 336), mais son projet d'annexer l'Asie (les Perses) demeura intact, poursuivit, par son fils Alexandre le Grand. A la mort de ce dernier en 323, Athènes essaya de se libérer de la domination du royaume de Macédoine. Cette guerre est connue sous le nom de guerre lamiaque (322) à laquelle Epicure a participé par obligation civique, car à l'âge de dix-neuf ans les jeunes Athéniens, même ceux des clérouques revenaient à Athènes accomplir leur service militaire, connu sous le nom d'éphébie¹⁸³.

Selon Claude Mossé : « On appelle guerre lamiaque la guerre qui éclata dans le monde grec à l'annonce de la mort d'Alexandre, et qui s'acheva par la défaite d'Athènes et la fin de la démocratie athénienne indépendante. »¹⁸⁴. A l'issue de cette guerre, Athènes devint un protectorat macédonien. Athènes va successivement vivre sous la dictature de Démétrios de Phalère et par la suite subir le despotisme de Démétrios Poliorcète. On peut affirmer que c'est la guerre lamiaque, et non Chéronée qui a consacré la fin de la démocratie athénienne. Quant à la *polis*, elle continua tant bien que mal à survivre dans ses structures classiques, même si avec les dictatures macédoniennes on peut déplorer le déclin de certaines institutions telles que la *boulê*, l'aréopage, le tribunal de l'héliée, et les débats à l'*agora*.

Epicure a compris très tôt la mort de la *politeia* démocratique dès la fin de la guerre lamiaque, où il fut condamné à « vivre caché », tel un malfaiteur. Philippe Paraire nous restitue ce qui se passa (très vraisemblablement) : « Il (Epicure) a accepté, à l'âge de vingt ans, de revenir à Athènes au pire moment de la guerre contre les Macédoniens, qui aboutit à la disparition de l'indépendance des cités-états... Son départ précipité d'Athènes après la

183 Selon Pierre Vidal-Naquet : « A l'époque d'Aristote, les Athéniens aptes au service militaire (rien ne distinguant alors les hoplites de ceux qui servent dans une autre formation) sont groupés en quarante-deux classes d'âge, le service étant dû du début de la dix-neuvième à la fin de la soixantième année » (« La tradition de l'hoplite athénien », Pierre Vidal-Naquet, in Jean-Pierre Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, op.cit., p. 215- 216). Epicure tout comme ses condisciples, réussit la formation militaire de l'hoplite. A Athènes souligne Pierre Vidal-Naquet : « Les hoplites forment l'ossature de l'armée, qui sont la quintessence de toute armée civique. Depuis Aristote et la *Constitution d'Athènes*, jusqu'aux auteurs plus récents de manuels, généraux ou spécialisés, on s'est plu à dresser le tableau harmonieux de cette infanterie lourde et de son organisation ». (*Ibid.*, p. 215). Epicure, bien que venant de Samos, a accompli son devoir de citoyen, doublement au sens d'Aristote : en tant qu'hoplite et en ayant défendu la *polis* lors de la guerre lamiaque. Partant de cette participation à la guerre, il serait injuste de continuer à déprécier l'attitude d'Epicure vis-à-vis de sa *polis*, pour l'unique raison qu'il avait choisi de vivre apolitiquement. Quelle que puisse être son abstention, au sens d'Aristote, Epicure reste un citoyen : « Mais qui donc étaient les soldats athéniens, les soldats-citoyens ? A l'époque d'Aristote, citoyenneté et inscription sur les rôles de l'armée sont une seule et même chose. La reconnaissance du droit de cité n'est en effet acquise qu'aux jeunes gens qui sont « inscrits au nombre des dévotes à l'âge de dix-huit ans » (*Constitution d'Athènes*, 42,1, in « La tradition de l'hoplite athénien » Pierre Vidal-Naquet, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Jean-Pierre Vernant, op.cit., p. 217)

184 Claude Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, op. cit., p. 289.

défaite militaire et l'échec du soulèvement de la ville, alors que la chasse aux démocrates bat son plein (Démosthène se suicide la même année) donne une idée de son engagement politique. »¹⁸⁵.

Si notre auteur peut légitimement être dans l'embarras pour dater exactement le moment où Epicure prit la décision de se retirer de la politique, nous pensons pour notre part que la défaite de Lamia a été l'élément déclencheur. Il ne s'agit plus à mon sens de chercher des considérations idéologiques du genre « chasse aux démocrates » pour alléguer l'abstention politique d'Epicure. La défaite de Lamia, au rebours, a déclenché chez Epicure la colère contre les démocrates et le peuple, qui en décrétant les guerres contre la Macédoine, n'ont pas tenu compte de ce qui est « juste » et « utile » pour la *polis*. La guerre est devenue tout simplement un moyen de jauger par une victoire ou un échec, si leur choix, leur stratégie fut la meilleure pour la *polis*, afin de recevoir plus d'honneurs et de considérations dans la vie politique. A la suite donc de ces deux échecs, il est évident aux yeux d'Epicure que la démocratie n'est plus exercée dans le sens de ce qui est véritablement « utile » pour la *polis*, mais elle est devenue cause de désastres ; car elle n'envisage pas le bien collectif, mais suit les intérêts d'une classe : celle du *démos*¹⁸⁶. La démocratie était devenue belliqueuse et corrompue par les pratiques politiciennes.

A Colophon, Epicure apprit alors à vivre en paix, entouré de ses proches, et à comprendre la nécessité de la sécurité, afin d'apprécier la suavité d'une vie consacrée à l'étude de la nature. Toutefois, nonobstant la décision d'Epicure de ne pas s'intéresser aux affaires politiques, nous inclinons à croire que le philosophe du Jardin n'a pas gardé le silence, il est passé par des maximes et des sentences pour exprimer sa « colère », son « dépit » politique sous forme d'injonctions assorties des termes de « juste » et « d'utile » qui correspondent à notre sens à une sorte de procès implicite qu'il intente à la vie politique, à la recherche de la richesse, et à la guerre. C'est pourquoi du point de vue de cette critique du

185 P. Paraire, *Autour d'Epicure, op. cit.*, p. 51. Nous soulignons.

186 Il y a une particularité du pouvoir du *démos* athénien que nous ne retrouvons nulle part ailleurs dans le monde grec, à savoir que la guerre est une prérogative du peuple (*démos*). Selon Jacqueline de Romilly : « C'était la cité qui décidait de la guerre et sa gestion, et qui, indirectement, la dirigeait. A Sparte, il s'agissait, il est vrai, d'une assemblée aristocratique ; et dans cette ville qui avait des rois et aimait le secret, ces rois avaient un peu le caractère de chefs militaires spécialisés - encore qu'ils aient toujours eu le souci du contrôle qu'exerçaient les éphores, et qu'on ait vu des rois auxquels on imposait la présence de conseillers (ainsi Agis, dans Thucydide V. 63.4). Mais à Athènes, tout dépendait du peuple. Il décidait de la guerre. Il décidait de l'importance et du but de chaque expédition (Démosthène se plaindra assez des inconvénients de cette publicité) : on ne cite guère que Miltiade à qui l'on ait confié des troupes sans être éclairé sur ses intentions ; mais la colère tardive qui s'abattit sur lui compensa cette anormale confiance. En général, tout était réglé par décret du peuple : qui partirait, pour où, et pour quoi faire. Et celui-là même qui commandait était le plus haut magistrat civil, l'élu du peuple, celui qui portait le nom bien révélateur de « stratège » et qui n'avait reçu comme chef militaire aucune formation spécialisée. De même que tout le monde est soldat, de même tout le monde ou presque peut espérer être à la tête de l'armée, si le peuple un jour le trouve bon. » (Jacqueline de Romilly, « Guerre et paix entre cités », in Jean-Pierre Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne, op.cit.*, p. 278).

politique, le mot ataraxie n'est pas anodin dans sa pensée qui traverse aussi bien, la physique et l'éthique que la politique.

Pour Epicure en effet, les guerres meurtrières auxquelles se sont livrés les diadoques dénotent clairement une méprise de la recherche de la paix pour le vaste empire. Un passage par l'éthique épicurienne fait voir que celui qui aime à s'adonner à la jouissance de ses désirs ni naturels et ni nécessaires (pouvoir, richesses, honneurs), ne peut jamais vouloir ce que veut la nature (la limitation), mais poursuivra indéfiniment les biens superfétatoires, qui sont des obstacles à la paix de l'âme, et à la sécurité. Par conséquent, il est vain dans une optique épicurienne de vouloir convaincre celui qui croit *mordicus* que le souverain bien réside dans la recherche de la richesse et du pouvoir.

Dans la perspective du philosophe du Jardin, la richesse que certains estiment pouvoir gagner par la politique (et donc *via* la guerre) est inférieure en valeur à celle que procure une vie philosophique et conforme à la nature. Dans un de ses aphorismes Epicure, critique de façon véhémement la possession de la richesse ou de l'argent car ces biens illusoires exposent le possédant à la convoitise, à l'envie d'autrui. Et pour un Etat, ses richesses l'exposent aux ambitions de ses voisins. L'argent, c'est un truisme de le dire, est le nerf de la guerre, qui l'entretient et permet de la gagner : les troupes qu'il faut entretenir et payer même en temps de trêve ou de paix. C'est pourquoi, pour les nouveaux seigneurs de la guerre, les diadoques d'Alexandre le Grand, la chasse aux butins, aux richesses est un gage de puissance et de sécurité économique. Ce qu'avancait Platon à ce sujet, illustre avec talent et profondeur cette propension des Grecs pour la possession des richesses, dont le moyen reste la guerre : « Comment, dit-il, notre cité, ne possédant pas de richesses, sera-t-elle à même de faire la guerre, particulièrement quand elle est forcée de lutter contre une cité grande et riche ? »¹⁸⁷. Alexandre le Grand par exemple, pour mobiliser beaucoup de troupes pour son expédition, leur promettait des richesses : l'appât du gain devient ainsi le ressort de leur engagement aux côtés du grand général.

Or, l'activité à laquelle les diadoques vont s'adonner pendant des années, c'est la guerre qui désole les cités et engendre l'*insécurité*. Maintes maximes du droit épicurien réitèrent cet appel à un retour à « la sécurité », à la recherche d'un bon « contrat juste ». Dans l'usage qu'Epicure fait du terme « juste », il faut le distinguer du « juste en soi » de la philosophie platonicienne, où il est conçu sur le modèle du Bien. Pour Epicure « le juste en soi » est une fiction de l'esprit. Le « juste » ici, est posé en rapport avec la nature, avec le droit de la nature qui est l'aune à laquelle il faut ramener toute chose. Or, cette nature ainsi

187 Platon, *La République*, IV, 422a, Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 173.

que le philosophe du Jardin l'enseigne, nous refuse d'aller au-delà de ce qui peut procurer le plaisir *catastématikê* (stable). Et la notion qui est le pendant du sens de « juste » dans la démarche du philosophe du Jardin, est sans conteste la *phronêsis*, c'est-à-dire cette prudence qui doit nous guider dans nos actions tant du point de vue éthique que politique. C'est la raison pour laquelle le terme utilité (*sumphéron*) qui ressort à foison dans ses aphorismes, ne va pas sans la sagesse et la prudence dans les actions.

Dans la perspective du philosophe du Jardin, on peut en effet se demander, étant donné que le vaste empire d'Alexandre le Grand pouvait suffire pour tous les généraux, pourquoi continuer à se déchirer, alors que chacun aurait dû se contenter de la part qui lui revenait. Il aurait été possible de fonder dès cet instant, une *ataraxie politique véritable*. Mais, dès lors qu'aucun des diadoques ne voudra se limiter au sens épicurien du terme, à ses possessions, c'est-à-dire outrepassera son dû et enviera celui des autres, naît alors le trouble et le *polémos* (la guerre). C'est en considération de cette forme de l'illimitation que la maxime XXXII insiste sur l'iniquité de faire la guerre contre d'autres peuples qui n'ont pas voulu signer un contrat avec les cités grecques. Cette maxime permet de faire voir la limite de la guerre, mieux elle est une maxime « d'éthique de la guerre », qui commande de respecter le droit de ceux qui ne veulent pas passer de contrat. Le contrat épicurien ainsi que nous le verrons plus loin, doit suivre une procédure, une adhésion totale entre deux volontés, ou deux partis. Il doit être honnête en vue d'éviter que les uns et les autres ne se fassent du mal. Plus rigoureusement, au-delà des peuples, Epicure dirige la pique vers les diadoques qui machiavéliquement s'entendent pour tisser des semblants de contrats, qui ne sont que des « alliances » précaires, sans rechercher véritablement la paix.

Après le décès de Perdicas et de Cratère, les sept généraux qui restaient se sont entendus pour partager les nouvelles possessions. Mais les alliances, ces « semblants de contrats » furent jusqu'aux dynasties épigones des pis-aller : traités, pactes d'amitié, lien de mariage n'ont pas pu assurer la paix entre les royaumes. D'où la nécessité au sens épicurien du terme de refonder un vrai contrat hédoniste.

Epicure avait eu par le truchement d'un voyageur estropié (ancien soudard d'Alexandre le Grand) lors de son voyage à Téos pour ses humanités, une première vision de la personnalité réelle d'Alexandre le Grand, que l'estropié appelait affectueusement « le chef bien aimé », et celle de ceux qui vont lui succéder : il est frappé par leur cruauté et leur inhumanité. C'est à la même occasion que le jeune Epicure apprend comment la guerre peut corrompre jusqu'aux âmes bonnes car on lui rapportait qu'Alexandre devint au fil des guerres très autoritaire et « soupçonneux » allant jusqu'à torturer, assassiner ses proches et ses propres

amis.

On peut alors comprendre qu'Epicure, très porté à l'amitié et à l'affection, fut sidéré, choqué d'apprendre cette métamorphose du grand général, sa « folie ». Nous savons depuis *l'Iliade* comment le poète a magnifié l'amitié à partir d'Achille et de Patrocle. Très tôt, Epicure comprit la nocivité du pouvoir par l'exemple d'Alexandre : le désir de le conserver, au nom de la domination absolue, bafoue la valeur sacrée de l'amitié. Or, l'amitié (*philia*) pour Epicure est supérieure à tous ces biens du pouvoir. D'après la maxime XXVII¹⁸⁸, elle constitue le bien par excellence.

Il faut dire que pendant les dix ans qu'Epicure passa auprès de ses parents à Colophon, il se consacra à la rédaction de son traité *De la nature des choses*. Autrement dit, c'est pendant cette retraite à Colophon qu'on peut comprendre le rapport entre la physique, l'éthique et la politique, qui doivent conduire à l'ataraxie. C'est à notre sens celle-là même qu'Epicure voudrait pour la politique, pour les *poleis*. Et à trente ans, Epicure était prêt à l'enseigner. A la même période, Cassandre installa à Athènes un ancien élève du Lycée, Démétrios de Phalère (le dictateur) : « Il favorisa tout naturellement le Lycée, tolérait les cyniques (Zénon venait de s'installer à Athènes), et surveillait l'Académie », souligne Jean Hurtado¹⁸⁹. Cassandre eut une grande réputation de chef cruel dans la Grèce : à Athènes, Démétrios de Phalère gouvernait en son nom depuis 317.

Et durant les dix années que durèrent la régence de Démétrios Poliorcète, pas moins de trois cent statues l'honorèrent, témoignant du désir des Athéniens de vivre en paix. Les conditions n'étaient donc pas favorables à Epicure et ses amis pour tenter l'aventure à Athènes. A défaut donc d'Athènes, à laquelle il n'avait pas renoncé, Epicure, sur proposition d'Hermarque, s'installa provisoirement à Lesbos (dans l'île de Mytilène) avec ses amis. Mais les choses ne se déroulèrent pas comme ils l'avaient prévu. Sa doctrine eut un tel succès qu'elle suscita des jalousies de la part de philosophes concurrents, notamment la haine de Praxiphane qui le présenta auprès des juges comme un philosophe dangereux et athée. Une telle accusation passait pour être de l'impiété, et face à cela, la seule solution restait la fuite. Or, c'est au moment où Epicure et ses amis s'empressaient de fuir Lesbos que tout s'embrasa dans l'empire : le Borgne (Antigone) profita de la trêve qui a duré douze ans, pour se constituer un trésor de guerre impressionnant en pillant les temples, afin de pouvoir attaquer Séleucos en Asie (en Babylonie, voir carte 1). Cassandre de son côté anticipa les événements en assassinant les derniers légitimes héritiers du trône d'Alexandre le Grand : Alexandre IV et

188 « De tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié ». (Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op.cit.*, p.239).

189 J.Hurtado, *La Vraie vie d'Epicure*, *op. cit.*, p. 57.

sa mère Roxane. Polyperchon de son côté fit exécuter Héraclès, un autre fils (illégitime) d'Alexandre. Et enfin, le Borgne (Antigone) enleva la vie à Cléopâtre, la sœur d'Alexandre. Profitant des turbulences intérieures, Ptolémée annexa Chypre. Epicure et ses amis furent pris entre les feux des belligérants : Mytilène était pour le Borgne et Lampsaque pour Lysimaque.

De Mytilène, Epicure et ses compagnons prirent le risque de braver la guerre entre diadoques pour atteindre Lampsaque. Benjamin Farrington rapporte en effet que « Contrecarré à Mytilène, Epicure mit les voiles pour Lampsaque sur les Dardanelles. Le moment était propice. Il est vrai que les platoniciens étaient installés à Lampsaque, et ils sont aussi hostiles à la nouvelle école. Mais leur influence pour l'heure est cachée sous un nuage. Evan, un disciple de l'école platonicienne, a prêté de l'argent au conseil de la ville, et le conseil a été dans l'incapacité de rembourser les intérêts. Evan profita du prétexte pour saisir la ville que le conseil gouverne comme un tyran. Les concitoyens réagirent violemment. Ils organisèrent une cotisation, remboursent le prêt, et jetèrent Evan dehors. Le moment était favorable pour les membres de cette nouvelle école qui rejettent la politique. Epicure a reçu l'admission à séjourner grâce au Syrien gouverneur, Mithrès, qui l'aida auprès de son souverain macédonien Lysimaque. A cet instant la chance tourna de son côté. Là, il trouva de riches amis et de puissants soutiens. »¹⁹⁰.

Une fois arrivé à Lampsaque, Epicure profita pour écrire sur les atomes, le vide, sur l'angle dans l'atome, sur les dieux, mais cette fois-ci avec prudence. Epicure est l'homme qui n'extériorise pas facilement sa colère (sa bile) sur la place publique, préférant plutôt la traduire en écrits. C'est pourquoi à Lampsaque il rédigea un pamphlet contre les philosophes de Mytilène qui l'ont accusé faussement d'impiété. Ainsi à la lumière des événements de Mytilène, il y a lieu ici de réfuter la thèse selon laquelle le philosophe du Jardin passait son temps à lancer des invectives contre des philosophes aussi respectables que Démocrite, Protagoras, Platon, Aristote, et autres. Le fameux passage du texte de Diogène Laërce qui fait état d'injures très ciblées, n'est qu'une forme de « tract » au sens moderne du terme, balancé dans la foule par ses détracteurs. Pour l'anecdote Epicure aurait traité les disciples de Platon « flatteurs de Denys », et Platon lui-même « un homme cousu d'or », et Aristote « un prodige, qui après avoir mangé tout son patrimoine, a fait le métier de soldat, et vendu des

190 « Foiled at Mytilène Epicurus transferred himself to Lampsacus on the Dardanelles. The moment was propitious. True, the Platonists had been installed at Lampsacus, and they also were hostile to the new school. But their influence for the moment was under a cloud. Evan, a follower of Pato, had lent money to the town-council, and the council had let the interest fall into arrears. Evan availed himself of the pretext to seize the town and govern it as a tyrant. The citizens reacted strongly. They organized a subscription, repaid the loan, and flung Evan out. The moment was propitious for the advent of a school which abjured politics. Epicurus was given admission to the town by its Syrian governor, Mithras, who held it for his Macedonian overlord Lysimachus. Here, his luck turned. Here, he found rich friends and powerful backing. » (B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, op. cit., p10).

remèdes ». Il appelle Protagoras « porte-faix, scribe de Démocrite, et maître d'école de village ». Il appelle Héraclite « trublion » (...). « Il nomme Antidore Sainidore. Il appelle les Cyniques les ennemis de la Grèce, les dialecticiens des grands envieux, et Pyrrhon un ignorant et un sot. Voilà tout ce que des écrivains ont osé dire d'Epicure, mais tous ces gens-là sont des fous. »¹⁹¹.

Or, quiconque est suffisamment imprégné de la sagesse d'Epicure, saura bien établir la vérité : Epicure ne peut pas professer de telles inepties. Lorsque par exemple son disciple Timocrate a quitté le Jardin, il est reparti à Lampsaque étaler à qui voulait l'entendre, des horreurs sur le philosophe du Jardin. La sagesse africaine a raison de dire que : « C'est le cheval que tu engraisse qui te tue ». Cette attitude de Timocrate a chagriné Epicure, qui a écrit à Nausiphane ce qui suit : « Timocrate est tombé dans une telle insolence qu'il m'a injurié et qu'il s'est appelé mon maître. »¹⁹². Tous ces propos rapportés sont à considérer comme des épiphénomènes, inessentiels pour appréhender la vraie personnalité d'Epicure. Olivier Bloch nous met justement en garde contre cette façon précipitée de lire un sage tel que le philosophe du Jardin. Il écrit en effet que : « De façon générale en effet, ni dans les textes du corpus transmis par Diogène, ni dans ceux du *Péri phuséôs*, Epicure ne paraît s'en prendre volontiers à des adversaires désignés : s'il le fait, c'est par allusions plus ou moins précises, visant moins une philosophie particulière comme telle que des thèses définies chaque fois pour la circonstance, en sorte que, bien plutôt qu'un amateur de polémiques excessives et inconsidérées, Epicure pourrait apparaître comme un penseur capable de reconnaître les mérites de ses adversaires, et d'apprendre avec eux. »¹⁹³.

Ceci étant considéré, il faut dire qu'Epicure est fort redevable à ces philosophes qu'il allait écouter pour certains dans leurs écoles : il allait écouter avec beaucoup d'amitié et d'intérêt Xénocrate de l'Académie. Epicure ne pouvait pas à mon sens tomber aussi bas que Timocrate vis-à-vis de ses prédécesseurs. Au bilan, et pendant qu'Epicure peut s'occuper tranquillement de ses recherches, il est possible d'accepter le tableau assez édifiant que nous brosse Jean Hurtado pour résumer les douze années qui se sont passées depuis la mort d'Alexandre le Grand : « Empire dépecé, famille massacrée, civilisation grecque émasculée : quelle grandeur ! »¹⁹⁴.

Toutefois pour Athènes, c'est une nouvelle ère qui s'ouvre avec l'arrivée de Dimitri (*alias* Démétrios Poliorcète), fils du Borgne (Antigone) qui va évincer Cassandre d'Athènes.

191 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op. cit.*, p. 217.

192 *Ibid.*, p. 217.

193 « *Le contre-platonisme d'Epicure* », Olivier Bloch, in : *Contre Platon 1, le platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, Vrin, 1993, p. 87.

194 J. Hurtado, *La Vraie vie d'Epicure*, *op. cit.*, p. 69.

La fortune a encore voulu qu'il soit « athénolâtre », c'est-à-dire dans le même état d'esprit que Philippe II et Alexandre le Grand. Il profita alors de l'occasion pour redonner à Athènes la constitution des ancêtres. Démétrios Poliorcète fit donc moins de chasse aux sorciers (aux philosophes et politiciens) que les précédents ; car même ceux qui ont collaboré avec le dictateur Démétrios de Phalère ne furent pas trop inquiétés, à l'exemple de l'ami d'Epicure, Ménandre le dramaturge. Aux yeux des Athéniens, Démétrios Poliorcète s'est présenté comme un sauveur, un protecteur de la cité. Raison pour laquelle, spontanément les Athéniens n'ont pas hésité à déifier le Borgne et son fils comme des dieux aux côtés d'Athéna et des autres dieux *poliades*.

Or, cette déification des hommes au même titre que les dieux tutélaires, passait à une époque donnée comme une impiété envers la religion traditionnelle. Pire, souligne Jean Hurtado, avec les diadoques, le service militaire qui faisait la valeur du jeune Grec est jeté en pâture, « remplacé par les affairistes, les mercenaires, les esclaves ». L'avènement d'Antigone le Borgne et de Démétrios Poliorcète fut l'occasion pour Epicure et ses amis de commencer à envisager le déplacement vers Athènes. Mais un autre obstacle se présentait à cette installation. Car, les Athéniens qui n'avaient pas du tout aimé par le passé les relations entre l'ancien dictateur (Démétrios de Phalère) et les écoles de philosophie, ont vite fait de prendre un décret interdisant l'ouverture des écoles de philosophie. Epicure devrait donc attendre un changement de cette loi ; qui finalement interviendra l'année suivante (306) : « Théophraste revint au Lycée, Polémon à l'Académie, et Zénon au Portique »¹⁹⁵. Epicure donc ouvrit son école à Athènes, alors âgé de trente-cinq ans.

Comme un séisme qui se déclenche sans crier gare, la guerre reprit : Ptolémée qui craignait le Borgne, lui déclara la guerre, aidé en cela par Cassandre, Séleucos et Lysimaque. C'est lors de ces grandes batailles que Démétrios Poliorcète reçut de la part des soudards le surnom de « l'assiégeur » (Poliorcète) : Démétrios Poliorcète assiégea Chypre et Rhodes qui appartenaient à Ptolémée, mais comme Cassandre menaçait aussi Athènes, il dut laisser le siège de Rhodes pour sauver Athènes. Et c'est à partir de ce moment que les Athéniens vont célébrer Démétrios Poliorcète comme un véritable dieu. Ce dernier n'eut pas de scrupule à habiter dans le sanctuaire d'Athéna, où fêtes, banquets, musiques et courtisanes devinrent la nouvelle vie du nouveau souverain. Cette représentation de la royauté et du dieu humain exaspéra Epicure. C'est pourquoi, lorsque tout le monde partait saluer le nouveau maître d'Athènes comme il se devrait, Epicure, s'y refusa. Car dans son entendement, Alexandre le Grand a eu à ses yeux plus de respect pour les lieux de cultes que ces successeurs, dont

195 J. Hurtado, *La Vraie vie d'Epicure, op .cit.*, p. 72.

certaines tels les Antigonides (le Borgne et Démétrios Poliorcète) ont profané et pillé des temples. On peut en effet souscrire aux propos de Jean Hurtado qu'« Epicure maudissait l'Assiégeur »¹⁹⁶.

Par son comportement, Démétrios Poliorcète sema dans la cité les germes de la corruption, du désordre. A partir de ce moment Epicure et ses disciples sont définitivement convaincus que les dieux ne s'occupaient pas des affaires humaines ; autrement ils ne laisseraient pas ces nouveaux maîtres occuper leurs sanctuaires, et piller allègrement leurs trésors. Pour se prémunir de la suspicion et de la colère éventuelle du nouveau maître, Epicure en fin stratège passait par ses courtisanes (ses élèves) qui entretenaient des amitiés avec les courtisanes du roi Démétrios Poliorcète. Depuis Mytilène, Epicure agit prudemment. Il a appris à se ménager la couverture des monarques contre la foule et les attaques des ennemis de l'école. Mais qu'en est-il réellement de ses rapports, ou accointances avec les nouveaux princes ?

Un grand embarras règne autour de ses relations directes avec les nouveaux souverains. Comme dans son système physique, le *vide* ici aussi règne. Mais nonobstant ce vide, Jean Salem a pris le risque de suivre ses traces. Toutefois, afin d'accorder un certain crédit aux propos de Jean Salem, nous avons jugé utile de les confronter à une source digne de confiance, à savoir André-Jean Festugière.

Jean Salem voit ce rapport aux princes en termes de « sympathies » et « d'antipathies politiques ». Qu'est-ce à dire ?

Une certitude apparaît, celle qui nous incline à entrevoir l'idée d'un accord tacite d'installation du Jardin sous la protection de Démétrios Poliorcète. Il est bien établi que la courtisane, disciple du Jardin, Léontion¹⁹⁷, entretenait de bonnes relations entre le Jardin et le palais *via* l'hétaïre du roi, la joueuse de flûte Lamia, qui sera divinisée par les Athéniens au même titre que le roi Démétrios Poliorcète et sa famille. Par ailleurs, Epicure avait de bonnes relations avec Lysimaque, roi de Thrace et de l'Asie Mineure, grâce à ses amitiés avec un de ses ministres : Mythrès. C'est pendant son exil en Asie Mineure, qu'Epicure tissa ses premières et solides amitiés philosophiques et politiques. Peut-on dès lors soutenir que depuis

196 *Ibid.*, p. 73.

197 Pour le cas des courtisanes du Jardin, telles que Léontion, nous préférons employer le terme d'hétaïre, au lieu de celui de prostituée qui est péjoratif, et plus vulgaire. Mais, lorsqu'on veut bien les comprendre, on voit leur bonne face, en tant qu'elles sont spirituelles et, pour certaines, chargées de cours, comme des assistantes du maître du Jardin. Cf. Ménandre et Glycère Ménandre : *in Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, Guillaume Guizot, Paris, Librairie Académique, 1866 ; ou *l'Habrotonon* de Ménandre, *in Ménandre, Théâtre*, texte traduit, présenté et annoté par Alain Blanchard, Paris, Livre de Poche « Classique », 2000.

Lampsaque, une ambiance politique entoure clandestinement l'école du Jardin ?

Au nombre de ses disciples les plus en vue au départ (en 310 av. J.-C), nous avons : Métrodore, Polyène, le mathématicien ; Colotès ; Léontée et sa femme Thémista ; Hérodote et Pythoclès. Mais il faut aussi ajouter ses frères et ses esclaves, qu'Epicure convertit à sa philosophie ; et des hommes politiques, Idoménée et Mythrès¹⁹⁸. Toutefois, il faut dire que sur un plan politique, l'animosité entre Lysimaque et Démétrios Poliorcète mettra les amis du Jardin dans une situation que nous pouvons qualifier d'embarrassante. N'est-ce pas Lysimaque et Séleucos qui infligèrent une rude défaite aux Antigonides en 288 ? Eu égard aux amitiés que les épïcuriens avaient et continuaient d'avoir avec Lysimaque et ses amis de Lampsaque, Démétrios Poliorcète considéra comme naturel de se défier de leur école. Selon les termes de Benjamin Farrington, le Jardin apparaît comme « le quartier général d'un corps de partisans. »¹⁹⁹.

Or, comme nous l'apprend Jean Salem, ce qui caractérise la nature du pouvoir de Lysimaque, c'est le *despotisme*, en l'occurrence contre les classes privilégiées. Et ce que Jean Salem a très bien perçu, c'est que nonobstant tout ce qu'on a pu dire de malsain sur l'attitude apolitique d'Epicure, sur l'épicurisme d'un mot, il reste et demeure, qu'Epicure est sans choix politique. Toutefois, il est possible d'intuitionner au regard de ses amitiés et de ses accointances avec les souverains hellénistiques, une certaine admiration pour la royauté, le modèle divin du « *bon roi* » selon le mot de Philodème de Gadara. Selon les termes de Jean Salem, le philosophe du Jardin n'est pas « contre un régime politique. »²⁰⁰. Pour Jean Salem, le philosophe du Jardin ne manifeste aucune préférence pour telle ou telle *politeia* tandis que pour Philippe Paraire, Epicure a bel et bien eu des penchants démocratiques.

Si nous pouvons dans une première approximation souscrire à la thèse de Jean Salem, nous ne pourrions soutenir que face aux nouvelles réalités de la *polis* athénienne en proie aux tyrannies de Démétrios de Phalère, de Démétrios Poliorcète et dans une moindre mesure, de Lacharès, que le philosophe du Jardin cautionnait des régimes despotiques, ou donnait un blanc-seing aux tyrans macédoniens. Concrètement nous pensons que le philosophe du Jardin est foncièrement contre la tyrannie, et son corollaire qu'est le despotisme. C'est aussi la raison pour laquelle, selon André-Jean Festugière, cette installation du Jardin qui a coïncidé avec l'arrivée en scène de Démétrios Poliorcète n'avait rien à voir avec une espèce de transaction

198 Remarque : l'obséquiosité d'Epicure envers Mythrès n'est pas de la servilité, mais un témoignage éloquent de la reconnaissance d'un ami envers un ami très bienveillant. Car, Mythrès a aidé financièrement Epicure pour l'ouverture de son école à Lampsaque. C'est pourquoi, il est juste d'y voir de la gratitude, plutôt que flatterie et bassesse ; toutes choses qui répugnent justement au philosophe du Jardin.

199 Farrington (B), "Second thoughts on Epicurus", *Science and Society*, n°4, 1953, 326-339, in J. Salem, *L'Ethique d'Epicure*, op. cit., p. 150.

200 J. Salem, *L'Ethique d'Epicure*, op. cit., p. 151.

commerciale, voire mafieuse. André-Jean Festugière invite simplement à comprendre que d'un point de vue philosophique et culturel, Athènes représentait pour le philosophe du Jardin et ses amis qui ont fait le grand saut avec lui dans cette aventure philosophique, le meilleur endroit pour le couronnement de leur nouvelle philosophie. Le but de l'installation du Jardin ainsi qu'il se laisse clairement voir, n'était pas initialement politique (briguer des charges), mais propédeutique (dispenser un nouvel enseignement). C'est par la suite que le philosophe du Jardin fit volte-face contre Démétrios Poliorcète.

Athènes en effet pour tous les philosophes grecs représentait ce que New York représente pour les hommes d'affaires modernes, ou Hollywood pour les artistes : le lieu où chacun voudrait avoir pignon sur rue. Tout comme Platon avec l'Académie, et Aristote avec le Lycée, Epicure voulait aussi voir sa philosophie rayonner aux côtés de ses illustres devanciers. Plus exactement, sur un plan politique, on peut dire que les conditions mêmes étaient réunies afin qu'Epicure et ses amis puissent venir s'établir à Athènes, car ainsi que nous le savons, depuis le départ précipité du tyran philosophe Démétrios de Phalère ; sous l'instigation de Sophocle de Sounion (juin 307), les Athéniens promulguèrent une loi qui interdisait aux philosophes de diriger des écoles dans la cité, à cause de leur collaboration antérieure avec le tyran Démétrios de Phalère - allusion est faite ici aux péripatéticiens. Il a fallu attendre l'abrogation de cette loi (en 306) pour qu'Epicure et ses amis viennent s'installer à Athènes.

Toutefois, nous pensons pouvoir affirmer au-delà de ce que Jean Salem et André-Jean Festugière ont pu soutenir, qu'Epicure depuis fort longtemps projetait ce retour dans la mère-patrie pour des raisons personnelles. Qu'il nous suffise simplement de regarder cartographiquement (voir carte 2, en annexe) le sens caché de ses déplacements, de ses pérégrinations : Samos, Colophon, Mytilène, Lampsaque et Athènes. Il y a implicitement chez Epicure, d'un point de vue psychanalytique, un besoin cathartique, souterrain de revenir vaille que vaille à Athènes, pour reconquérir et affirmer son droit de citoyen athénien. C'est la raison pour laquelle le philosophe du Jardin se refusa malgré tous les troubles dans la *polis* à quitter Athènes, pour ne plus être un exilé, ou un clérouque. Ce droit de vivre dans la patrie de son père est devenu inébranlable, quelle que soit la nature de la guerre ou de la *stasis*. Epicure a retrouvé en fait, ce qu'il voulait depuis longtemps, vivre dans sa *polis*.

Les psychanalystes expliquent mieux que quiconque cette focalisation, cette fixation²⁰¹

201 Si nous suivons cette voie psychanalytique, nous ne manquerons d'observer au fil de l'investigation historico-politique qui va suivre que la présence de Démétrios Poliorcète et de ses compagnons dans la *polis* athénienne constitua un facteur de trouble, d'appréhension permanente pour la tranquillité publique et la sécurité. Par leur licence, ils ont introduit des mauvaises mœurs dans la cité, la délinquance et le sentiment d'insécurité, à tel point que l'exaspération fut à son comble. On est tenté de penser que face au despotisme de Démétrios Poliorcète, Epicure a tenté de jouer le sauveur, mission qu'il a réussie avec sa grande communauté. Cela peut être mis à l'actif de ce passé traumatique. La transformation du Jardin en communauté politique a été si on peut

pour Athènes. Nous sommes persuadé qu'Epicure personnellement voulait revenir combler un vide hérité du passé. Psychanalytiquement, il est en effet établi que toutes les fois que l'objet du désir recherché est atteint, satisfait, alors il se produit en l'individu le contentement de l'esprit. Par le truchement de sa mère, prêtresse de son état, Epicure a vu les souffrances, les peurs des hommes depuis son exil. Cette expérience particulière au sens clinique du terme, est donc un bon départ pour une philosophie cathartique. Et une fois arrivé à Athènes vers 306, Epicure fut derechef confronté à la superstition, au désarroi de ses concitoyens, leur mal vivre. Et à ce niveau de notre analyse, nous souscrivons à la pensée d'André-Jean Festugière qui affirmait qu'Epicure une fois arrivé à Athènes était déjà préparé à ce désarroi de la foule. Car, le philosophe du Jardin avait une large appréhension des nouvelles réalités ainsi qu'en atteste André-Jean Festugière : « Nul n'a souffert plus que lui des bouleversements politiques de l'époque. A l'âge de vingt ans, il est chassé de sa maison, obligé de *vivre en exil* et d'y gagner péniblement son pain. »²⁰².

Force est donc d'admettre que pour Epicure, une fois installé au cœur des troubles politiques, ainsi que nous le verrons plus amplement dans la troisième partie de cette étude, la sécurité (*asphaleia*), sa recherche, constituera si on peut l'avancer ainsi, le leitmotiv de sa réflexion politique et éthique. Seul le retrait de la vie publique, et non l'argent ou le pouvoir, peut procurer à l'individu la sécurité pure. Par conséquent, la vie dans le Jardin apparaît comme celle qu'il faut rechercher, car aussi longtemps que la guerre perdure entre les diadoques, il n'y a pas d'espoir de savourer cette paix et cette sécurité. Et effectivement la guerre repartit. Cassandre, puis Séleucos arrivé d'Asie avec des éléphants, et Lysimaque vinrent à bout du Borgne et de Démétrios à Ipsos (301 av. J.-C.). A cette bataille le Borgne fut tué, et son fils « l'assiégeur » prit la fuite. Une nouvelle répartition des possessions s'imposa. Mais pendant ce partage, Séleucos ne reçut rien en contrepartie de son action qui a fortement pesé pour mettre en déroute le Borgne et son fils. Pire, Ptolémée, toujours opportuniste, profita de la situation pour s'emparer de la Syrie. La guerre fut derechef relancée. De l'avis de Jean Hurtado, ces derniers événements que nous pouvons lire comme la fin ultime des successeurs d'Alexandre le Grand n'inaugurèrent pas des lendemains paisibles pour les Grecs. Car tous les Grecs craignirent la cruauté de Cassandre. De grands troubles vont alors diviser

dire, le point saillant (*punctum saliens*) de sa revendication de sécurité. Epicure était convaincu dès l'arrivée de Démétrios Poliorcète que la peste (le mal) était rentrée dans la *polis* ; car Athènes va vivre ses pires moments : émeutes, sièges, famines, etc. Face à cet état d'intranquillité et d'insécurité, le philosophe du Jardin fut contraint de réagir, de se faire l'apologiste du droit à travers ses maximes. D'où à notre sens une certaine désirance implicite pour une pénologie contre les malfaiteurs, les délinquants, qui transparaît à travers ses maximes sur le droit.

202 A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1985, p. 63. Nous soulignons.

les Athéniens dès la chute du « Borgne » et la déroute de Démétrios Poliorcète : car à l'intérieur, Charias du bord réactionnaire était opposé à Lacharès du bord populiste. Cassandre profita alors de l'aubaine pour apporter son soutien à Lacharès en lui fournissant des mercenaires²⁰³. Jean Hurtado peignit cette atmosphère comme une véritable anarchie. Dans cette poudrière Diogène Laërce put en effet témoigner en faveur de l'attitude courageuse du philosophe du Jardin : « Quand la situation était difficile, il continua de rester en Grèce, et n'alla que deux ou trois fois en Ionie, pour voir des amis qui lui arrivaient de tous côtés, et venaient vivre dans son Jardin ».²⁰⁴ Finalement Charias et ses hoplites se rendirent, et Cassandre put enfin imposer sa tyrannie sous couvert de Lacharès : purges et déportations furent le lot des Athéniens. Lacharès s'est conduit à l'égard de ses concitoyens comme un despote absolu. Et c'est en ces périodes de tyrannie, comme celles aussi de Démétrios de Phalère et de Démétrios Poliorcète que la consigne d'Epicure trouve son sens : le philosophe du Jardin conseille au sage de ne pas se mêler de politique et de « vivre caché ». Les vrais patriotes ne pouvaient pas faire le poids contre l'armée de mercenaires de Cassandre. Pour vivre en sécurité, il fallait donc savoir bien tenir sa langue et être prudent.

Mais les événements vont se précipiter. Trois ans après l'installation de Lacharès, Epicure, avance Jean Hurtado, sentit le danger encore venir. Son père lui avait appris à bien évaluer les événements. Après la mort de Cassandre, tout naturellement les fils de celui-ci se disputèrent l'hégémonie. Entre temps, Démétrios Poliorcète qu'on croyait définitivement écarté revint à la charge avec le soutien de Séleucos qui n'avait pas fini de digérer la trahison de ses anciens associés. En prévision de la situation qui risque d'être très dangereuse, Epicure prit des dispositions pour mettre en sûreté des stocks de fèves afin de supporter le siège de Démétrios Poliorcète contre la *polis* athénienne qui dura selon Jean Hurtado plus d'un an. Epicure lors de ce siège, avait alors quarante six ans quand l'assiégeur, Démétrios Poliorcète fit sa nouvelle entrée dans Athènes. Cette nouvelle domination de Démétrios Poliorcète fut l'occasion pour Epicure de mieux repenser son éthique, c'est-à-dire de trouver des règles de vie heureuse dans cette vie malheureuse.

Les tourments ne finissaient pas de tomber sur la *polis* et la Grèce. Après Démétrios

203 A cette époque, le marché des mercenaires était florissant, il était facile de rassembler en un temps record une armée de mercenaires. C'est ce qu'atteste ce passage fort éloquent de Claude Mossé sur la fin du citoyen-soldat : « Le mercenariat apparaît en effet comme la plaie du IV^e siècle grec. Certes il y a eu de tout temps dans le monde grec des hommes qui se louaient comme soldats. Mais au IV^e siècle le fait se généralise, et surtout ce ne sont plus seulement les dynastes orientaux qui recourent à leurs services. Les cités grecques en font autant, et le monde grec est parcouru par des bandes de mercenaires prêtes à se louer au plus offrant, menace perpétuelle pour la sécurité des cités grecques » (Claude Mossé, « Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique », in Jean-Pierre Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, op. cit., p. 296).

204 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, trad. notice et notes par Robert Genaille, Paris, Garnier Flammarion, 2006, p. 218.

Poliorcète, ce furent les Gaulois²⁰⁵ qui envahirent la Macédoine au moment où Epicure a entrepris un voyage à Lampsaque auprès d'Idoménée afin qu'il sauve Métrodore de ses crédits. Le petit-fils du Borgne, Antigone Gonatas va particulièrement briller dans ce tournant politique de la Grèce, en écrasant sans pitié les Gaulois qui représentaient à l'époque une cause d'insécurité pour les villes.

Au bilan, alors qu'Epicure entrait dans sa soixante-cinquième années, en proie à la grave maladie qui allait l'emporter, la pierre, il eut l'occasion de voir bien de rois au pouvoir. Et le dernier fut Antigone Gonatas, fils de l'assiégeur. En attente d'un royaume à lui, Antigone Gonatas profita de l'invasion des Gaulois pour les massacrer et les chasser de la Macédoine. En 276, il devint aussi roi de Macédoine. D'esprit calculateur et vigilant, Antigone Gonatas, souligne Jean Hurtado « allait écouter Zénon », donc intrinsèquement, il portait en lui une âme philosophique ; car malgré la guerre, il aimait réfléchir en philosophe. D'où l'intérêt qu'il accordait aux écoles philosophiques. Zénon voyait en cet attachement à la philosophie une occasion de réadapter la philosophie du Portique. Et comme le note Jean Hurtado : Zénon tâchait de se rendre favorable au nouveau maître en glanant de-ci de-là des enseignements empruntés à Epicure sur la bonne conduite et la bonne vie. Le règne d'Antigone Gonatas a durablement marqué les intellectuels grecs, et devint par goût pour la philosophie stoïcienne un roi modéré. Aussi Antigone Gonatas pouvait-il s'exclamer en ces termes : « La couronne est un lourd fardeau et que, si les hommes en connaissaient le poids, ils ne se battraient même pas pour la ramasser sur un tas d'ordure »²⁰⁶.

Par cette pensée Antigone Gonatas donne raison au philosophe du Jardin qui a toujours établi l'inanité de cette vie de guerre, qui ne procure aucun plaisir, mais fatigue, tristesse et mort. Epicure à maintes reprises a prôné l'abstention, affirmant par là que le sage qui recherche l'ataraxie ne doit pas se mêler des affaires politiques, où tout est instabilité, insécurité. Zénon l'a en effet compris en refusant de s'installer dans le palais du roi Antigone Gonatas. Epicure n'était pas un ignorant de la situation globale des événements qui secouaient la Grèce. Le philosophe du Jardin fut longtemps désabusé, voire désillusionné sur la possibilité effective d'une vie heureuse dans des cités constamment bouleversées par des guerres entre successeurs qui se sont poursuivies même après sa mort avec les dynasties épigones. En tant qu'intellectuel si on peut utiliser ce terme au sens d'aujourd'hui, Epicure a appréhendé, « katalepsis » l'évolution de la situation de l'heure, et pouvait avec raison comparer ces drames que la Grèce a connus inutilement au regard du but (*telos*) tracé par le grand général. En cela, une analyse du projet d'Alexandre de fusionner Grecs et Perses n'est

205 Des Celtes établis dans l'actuelle Serbie.

206 J. Hurtado, *La Vraie vie d'Epicure, op.cit.*, p. 143.

pas sans pertinence pour comprendre l'esprit et la nature cosmopolitique du Jardin. Mais fondamentalement, c'est en partant de cas pratiques et historiques que nous pouvons comprendre cette fusion due aux *staseis* et aux guerres qui ont gangrené la démocratie athénienne et ouvert la voie à la dictature et aux royautés hellénistiques. Mais, d'ores et déjà, n'importe-t-il pas de savoir ce que cet exil loin d'Athènes a concouru à fonder ?

I.A.1.b. Du profilage d'un exil *sui generis* : les linéaments du *lâthè biôsas*

Dans le cadre général des *staseis* occasionnées par l'avènement de l'empire de Macédoine et les guerres des diadoques, l'exil d'Epicure et son retour à Athènes occupent une place centrale. Plusieurs motifs peuvent justifier ce retour. Mais établissons tout d'abord - jusqu'à présent, nous n'avons fait que brosser le cadre général - succinctement dans quelles conditions Epicure et sa famille furent contraints de partir vivre en exil. Nous nous permettrons de faire encore un saut dans un passé qu'Epicure connaissait. Pour rendre explicite ce sens de l'exil philosophiquement et politiquement, il nous semble instructif de partir de l'attitude d'Alcibiade vis-à-vis de sa *polis*, pour montrer des différences et des convergences avec la conduite d'Epicure. Autrement dit, qu'est-ce qui a pu motiver le retour du citoyen exilé Epicure par-delà *stasis* et *polémos* ?

A l'époque de Socrate, jusqu'à sa mort, l'exil était considéré comme une perte de la citoyenneté (*atimie*), mieux une déchéance de l'individu loin de sa patrie. Même ceux qui ont commis des actes contre la *polis*, et qui furent bannis, de loin espéraient toujours être réhabilités par les lois. Notons que l'exil du fait des lois politiques, est différent de l'exil pour des raisons sociales ou religieuses, comme l'exil pour accusation d'athéisme. Les lois permettaient aux citoyens, aussi longtemps qu'ils demeuraient citoyens sous le couvert et le respect des lois de la *polis* athénienne, de s'exiler vers un autre Etat, dans une colonie athénienne, telle Samos pour le cas de la famille d'Epicure. Or, Socrate, pour autant que nous le sachions à partir de *L'Apologie de Socrate* et de *Criton*, a consciemment et judicieusement choisi le verdict des lois. Lors de son procès, Socrate avait l'alternative entre témoigner de leur iniquité et fuir, partir en exil ; mais Socrate préféra par-dessus tout l'autorité des Lois à l'exil ainsi qu'en atteste la prosopopée des Lois :

« Jamais tu n'es sorti de la ville, ni pour être un spectateur aux Jeux, sinon une seule fois, à l'Isthme, ni pour aller nulle part ailleurs, sinon ici ou là, pour prendre part à une expédition militaire ; ni jamais tu n'as fait, comme les autres, de voyage au-dehors ; l'envie ne t'a pas pris davantage de connaître une autre ville, non plus que d'autres lois ; mais nous te suffisons, nous et notre Cité. Tant était forte ta prédilection à notre égard, tant était fort ton consentement à avoir une vie civique en conformité avec nous ; et notamment tu as procréé tes enfants dans cette Cité, prouvant ainsi qu'elle te plaît ! Ce n'est pas tout encore : dans ton procès il t'était permis de t'assigner *l'exil pour peine*, si tu l'avais voulu, et de faire alors, avec l'assentiment de la Cité, cela même que maintenant tu projettes de faire contre son assentiment. Mais alors, tu *paradis*, en assurant que, s'il te fallait mourir, tu n'en concevrais point d'irritation ; qu'à l'*exil* (c'étaient tes propres paroles) tu préférerais la mort ! »²⁰⁷.

De ce passage, on peut aisément comprendre, que pour un Grec « bien né », l'exil est une situation abominable, une souffrance plus terrible que la mort. C'est raison pour laquelle lorsque Criton lui suggéra de « s'évader », ou ce qui revient au même, de « fuir », la mise en garde que donnèrent les Lois à l'endroit de Socrate est sans ambages :

« Si tu t'évades, après avoir, avec une telle vilénie, répondu à l'injustice par l'injustice, au mal par le mal, après avoir transgressé ces accords et ces engagements que personnellement tu avais pris envers nous, après avoir fait du tort par ta conduite à ceux qui devaient le moins en faire : à toi-même, à tes amis, à ta patrie, à nous-mêmes ; c'est nous alors qui nous fâcherons contre toi, tant que tu seras en vie, et là-bas ce sera sans bienveillance qu'elles t'accueilleront, nos sœurs qui sont chez Hadès, quand elles sauront que tu as été, autant que cela était en toi, jusqu'à projeter notre perte. »²⁰⁸.

Autrement dit, pour les Lois, il n'y a pas de fuite possible pour Socrate qui a *contracté* au sens épicurien du terme, des engagements vis-à-vis d'elles. Les transgresser, c'est aussi s'exposer aux mêmes peines dans l'Hadès. Donc, le verdict des Lois doit, comme le pense justement Socrate, avoir « l'autorité de la chose jugée ». En d'autres termes, si chacun se permet de contester les jugements des Lois, c'est la ruine²⁰⁹ même de la cité qui s'ensuivra. D'où la nécessité pour tout citoyen de respecter les accords et les engagements. Or, ainsi que nous le savons, pour les sophistes, les lois ne sont que des décisions arbitraires de quelques hommes. En cela, cette thèse rejoint celle du Calliclès du *Gorgias* : les lois sont toujours prises au nom des intérêts d'une classe bien compris. Et dans *La République* de Platon, la vérité est même cruelle, car aussi longtemps qu'on peut commettre l'injustice sans être vu (voir l'anneau de Gygès), il est alors juste de la commettre. De fait, la proposition de « fuir » faite par Criton à Socrate, ne sied pas à la vertu qu'enseigne Socrate, celle en l'occurrence d'être juste avec les Lois. Pourquoi?

207 Platon, *Criton*, 51b-c, *Œuvres complètes* I, L. Robin et M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1985, p. 198-199. Nous soulignons.

208 Platon, *Criton*, 54-c, *Œuvres complètes* I, *op. cit.*, p. 201-202.

209 Nous avons implicitement ce sens dans la maxime XXXI, dans la traduction de Marcel Conche : Epicure, *Lettres et maximes*, *op. cit.*, p.241.

Le fait de « fuir » n'est pas digne du philosophe²¹⁰, ni du noble citoyen, car dans la représentation commune, l'action de « fuir » est spécifique à la conduite de l'esclave ou du soldat qui déserte le champ de bataille. Car, c'est l'esclave qui « fuit » clandestinement en s'habillant d'une veste de cuir, ou un prisonnier très vite reconnaissable. Dans le *Protagoras* de Platon (310b), nous retrouvons cette réalité de la « fuite » des esclaves à travers les propos d'Hippocrate, fils d'Apollodore, qui entra de bonheur tel le vent chez Socrate pour l'informer de l'arrivée de Protagoras dans la ville, et sur le coup, lui apprit la « fuite » de son esclave Satyros. Les Lois au rebours de l'esclave d'Hippocrate qui « fuit délibérément », déconseillent à Socrate contre l'avis de Criton, de « fuir » (en Thessalie), car disent-elles : « Tu te rendras en Thessalie auprès des hôtes de Criton ! C'est dans ce pays-là, en effet, que le désordre et le dérèglement sont à leur comble, et sans doute y prendrait-on plaisir à t'entendre conter de quelle façon risible tu t'es enfui clandestinement de la prison, revêtu d'un déguisement, soit portant une veste de cuir, soit tel autre déguisement habituel à qui s'enfuit ainsi en cachette, bref ayant changé l'aspect qu'on lui connaît ! »²¹¹.

Il suit donc que du point de vue strict des Lois, il est injuste, voire condamnable de « fuir ». Qu'en est-il alors d'Epicure qui allègue la nécessité de la « *fuite en politique* » ? Son apolitisme est l'illustration qu'il n'y a rien de préjudiciable, voire d'inique, ou de risible de « fuir » les affaires publiques, car les Lois ne prohibent pas une telle inconduite. Mieux les Lois donnent et reconnaissent la liberté politique aux citoyens de s'exiler, car disent-elles à l'attention de Socrate : « Nous en effet, nous qui t'avons engendré, qui t'avons complètement élevé, complètement éduqué, nous qui t'avons fait part, à toi comme à tout le reste des citoyens, de l'ensemble des biens dont nous étions à même de vous faire part, nous donnons ensuite avis, par voie de proclamation, que *tout Athénien est libre*, s'il le souhaite, *une fois admis au rang de citoyen*, expérience faite du régime en vigueur dans la Cité et de ce que nous sommes, nous les Lois ; libre, si nous ne lui plaisons pas, de s'en aller où il voudra, emportant ce qui lui appartient. Aucune de nous, les Lois, ne met obstacle à la volonté de tel d'entre vous, de s'en aller dans une de nos colonies, ne lui interdit non plus, si nous, ni la

210 Sauf pour le cas du sophiste Protagoras qui avait « l'art de fuir » dans l'éloquence devant les attaques de Socrate. Hippias alors le conjura en ces termes : « A toi, Protagoras, de ne pas, inversement, larguer tous les cordages de ta voilure, et, te laissant aller au vent favorable, t'enfuir vers la haute mer de l'éloquence et perdre la terre de vue. » (Platon, *Protagoras*, 337a, *Œuvres complètes* I, L. Robin et M.-J. Moreau, *op.cit.*, p. 112). Nous soulignons. Il saute donc aux yeux que la dispute est ici comparée à un duel, à un combat de titans : Socrate et son adversaire doivent rester sur le terrain, car il y a des arbitres qui doivent rapporter leurs actions. Celui qui fuit fausse les règles du jeu. Socrate dans *Le Banquet* ironise sur la fuite en ces termes devant le brillantissime exposé d'Agathon sur l'Amour : « De fait, réfléchissant à part moi que, personnellement, je ne serais capable de rien dire qui pût même en approcher alors peu s'en est fallu que je me fusse sauvé si j'en avais eu quelque moyen. ». (Platon, *Le Banquet*, 198b-c, *Œuvres complètes* I, L. Robin et M.-J. Moreau, *op.cit.*, p.729).

211 Platon, *Criton*, 53e, *Œuvres complètes* I L. Robin et M.-J. Moreau, *op.cit.*, p. 200

Cité, ne lui plaisons ; à sa volonté de se rendre, en emportant ce qui lui appartient, quelque part, pour aller y établir une nouvelle résidence »²¹².

Epicure connut indépendamment de sa volonté, un premier exil sociopolitique à Samos, où il naquit). Mais par la suite, il vécut l'exil politique du fait de la guerre menée par Alexandre le Grand contre l'Orient, qui autocratiquement depuis l'Asie intima aux cités grecques de rappeler leurs bannis, et de céder les terres colonisées à leurs légitimes propriétaires. Le décret qui fut en suspens jusqu'à la mort du grand général fut appliqué par Perdiccas. Les parents d'Epicure s'exilèrent donc de Samos à Colophon. Or, comme les parents d'Epicure étaient pro démocrates (selon la thèse de Philippe Paraire), sitôt après la guerre de Lamia, les démocrates furent persécutés²¹³ par les pro macédoniens. D'où le départ d'Epicure à Colophon. Le philosophe connaîtra donc les affres de l'exil et de la pauvreté. Il apprendra à vivre de peu, à philosopher sur la nature des choses, et les conditions du bonheur.

Si nous examinons le sens de « fuir » au regard des péripéties de la guerre de Lamia²¹⁴, et de son exil, force est de constater que le terme « fuir » est récurrent tant dans l'éthique épicurienne, concernant les biens à rechercher et ceux qu'il faut « fuir », que dans la pensée politique d'Epicure : fuir, s'éloigner des affaires politiques. Il va sans dire alors que « fuir » les affaires politiques et « vivre caché » sous-entendent bien un certain secret, une ambiguïté.

Rhétoriquement, ne pas s'adonner à la politique, mieux, « fuir la politique », n'est-ce pas l'attitude de quelqu'un qui par le passé a eu une certaine expérience (amère) de la politique, voire un contact clandestin avec la politique ? Nous sommes enclins à penser que le séjour à Lampsaque, du fait de ses amitiés avec les courtisans de Lysimaque, a forcément conduit Epicure à « se frotter » avec les monarques de l'Asie Mineure, en l'occurrence Lysimaque. Nous savons que le conseil qu'Epicure donnait à son ami Mythrès de « fuir les affaires publiques », participe d'une forte expérience de la politique ou procède de l'attitude de quelqu'un qui « observe » avec un intérêt accru l'être politique. Le calvaire d'Epicure et de ses amis à Mytilène à cause de la jalousie des péripatéticiens, l'a suffisamment édifié sur la facile manipulation de la foule, en proie aux croyances religieuses. Plus rigoureusement, Epicure comprit que la fréquentation des foules est un danger pour celui qui recherche la

212 *Ibid.*, *Criton*, 51d-e, p. 197-198. Nous soulignons.

213 A l'image des ratonnades lors de la guerre d'Algérie, ou à Paris contre des Algériens durant la période de la décolonisation algérienne.

214 Rappel : devant l'arrivée des troupes de Cratère qui apporta le gros des troupes d'Alexandre le Grand en renfort à Antipater, la défaite des Athéniens était évidente à Crannon. C'est pourquoi plutôt que de se constituer prisonniers, la seule porte de sortie pour les Athéniens, restait la « fuite » devant l'ennemi. Même si par le passé cette conduite passait pour être une lâcheté, devant la puissance de frappe de Cratère, les Athéniens ne faisaient plus le poids. Il fallait donc jeter les armes et « fuir ». Le danger était donc réel, la fuite était donc raisonnable. En politique nous pensons aussi qu'Epicure enseigne aussi à voir la politique, les affaires publiques sur le même plan : celui de leur *dangerosité*. D'où le conseil qu'il donnait fréquemment à ses amis et disciples de *fuir* les affaires publiques.

sécurité. D'où l'injonction de « fuir » la foule²¹⁵, ou ce qui revient au même, les places publiques. Lors de son séjour à Mytilène, les péripatéticiens ont en effet répandu la rumeur que le philosophe du Jardin était un athée, pire, qu'il propageait une philosophie nouvelle et dangereuse. D'où sa « fuite » de Mytilène à Lampsaque, puis enfin à Athènes²¹⁶.

Il apparaît clairement, partant de ce qui précède, que le concept épicurien du « vivre caché » (*lâthé biôsas*) pourrait avoir une autre résonance, si nous partons de cet épisode de l'exil. Aussi sommes-nous fondés à nous demander si le philosophe du Jardin et ses amis ne cherchaient pas concrètement à « vivre apolitiquement ». Qu'est-ce à dire ?

Victor Goldschmidt a su mieux que quiconque expliquer le sens épicurien de la sécurité (*asphaleia*) qui est subsumé dans l'expression « lâthè biôsas ». Mais, pour notre part, nous pensons pouvoir dire que « vivre apolitiquement », mieux l'audace de « vivre apolitiquement » dans une tyrannie étrangère, apparaît très spécifique dans ce contexte : c'est, nous semble-t-il, intrinsèquement la négation de la flagornerie politique de la part d'un philosophe courageux. N'est-ce pas ce vice même que le philosophe du Jardin voudrait délivrer son ami Mythrès ? Aussi partons-nous du *Protagoras* de Platon où Simonide est caricaturé comme un flatteur de prince, pour montrer pourquoi justement Epicure répugne cette attitude dégradante du philosophe ou du sage de « faire le chien » devant un monarque quel qu'il soit. La déchéance de certains philosophes auprès des monarques montre avec éclat qu'une telle attitude ne sied pas à un philosophe.

En prenant Simonide comme cas type du personnage qui veut vivre comme un saprophyte auprès des tyrans, les discussions qui ont lieu entre Protagoras et Socrate nous conduisent aux propos d'Epicure²¹⁷ qui s'indigne à travers la Sentence 67 de cette « vie de

215 B. Farrington précise cette attitude d'Epicure vis-à-vis de la foule : « Vivre hors du regard de la foule » est la règle d'Epicure ; mais il n'a jamais douté de l'immense influence que pouvait exercer un homme qui dédaigne la voie de l'ambition, s'il avait quelque chose à dire à son époque ». (« *Live out of the public eye was the rule of Epicurus ; but he never doubted the extend of the influence that can be exerted by one man who shuns the path of ambition, if he has something to say to his age. From the beginning Epicurus was a public figure* », (B. Farrington, *The Faith of Epicurus, op.cit.*, p. 78).

216 A-J. Festugière y voit une raison intrinsèque : le fait qu'Athènes soit la capitale de la pensée, et qu'Epicure soit un citoyen Athénien (Cf. *Epicure et ses dieux, op.cit.*, p. 29). Nous ne contestons pas cette idée, mais nous la poussons dans sa visée ultime : Epicure souterrainement voudrait établir contre la tyrannie de Démétrios Poliorcète une *philiakratia*. C'est Eusèbe de Césarée souligne B. Farrington qui a su percevoir la vraie physionomie du Jardin en tant que communauté politique, quand il rapporte éloquemment ce passage que nous pouvons traduire comme suit : « la secte d'Epicure fut le modèle d'une vraie société politique (*politeia*), à partir duquel la lutte des classes a été complètement bannie, par la mise en place d'un esprit commun, et d'une croyance commune ». (Eusèbe de Césarée, *Praeparatio Evangelica*, XIV, 728 : « *The sect of Epicurus was the model of a true political society (politeia), from which class-warfare had been utterly banished, for it was possessed of one common mind, one common belief* », in B. Farrington, *The Faith of Epicurus, op. cit.*, p. 78).

217 Sentence 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. » (Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 265).

chien » auprès des monarques. Simonide de Céos selon ce que nous rapporte Emile Chambry dans sa traduction de *Protagoras*, fut ami de la famille des Scopades : « Cette famille est reconnue pour ses richesses. Ils régnaient à Crannon et Pharsale. Simonide de Céos²¹⁸ fut souvent leur hôte, et composa plusieurs poèmes en leur honneur, notamment un chant de victoire, où l'éloge des Dioscures tenait une trop large place, au sentiment des Scopades, et un thrène où il déplorait la mort d'une grande partie des membres de cette famille, écrasés dans leur salle à manger par la chute du plafond. »²¹⁹.

Pour Socrate, le commerce du poète avec les tyrans (Scopas, Hipparque, Hiéron), le réduit malgré lui à l'état de « chien des tyrans », car souligne-t-il : « maintes fois, je pense, Simonide, lui aussi, a cru bon de faire l'éloge d'un tyran ou de quelque autre personnage de ce genre, de chanter ses louanges, et pas de son plein gré (c) mais par force ! »²²⁰.

Il s'ensuit donc que par-delà les talents de Simonide, pour Socrate tout comme ses interlocuteurs, l'attitude du poète est vile, vénale. La fréquentation des tyrans n'est jamais un gage de sécurité, car la bonne âme peut basculer dans la méchanceté et la cruauté. Nous en avons pour preuve le cas de Périandre tel que rapporté par Emile Chambry : « Périandre, tyran de Corinthe, après avoir gouverné d'abord avec sagesse et modération, devint *cruel* et *despotique*. Pittacos de Mytilène, l'ayant appris, quitta le pouvoir, pour ne pas exposer sa vertu à un pareil changement et partit pour l'exil. Comme on lui demandait pourquoi il avait résigné le pouvoir, il répondit : « Parce qu'il est difficile d'être un homme de bien, si l'on en juge par le changement de Périandre. »²²¹.

A l'analyse, la critique de Socrate vis-à-vis de Simonide, en tant que flatteur de tyrans, permet d'éclairer crûment la morgue d'Epicure à l'endroit de toutes formes de flagorneries politiques. Pour nous Epicure a suffisamment enduré des souffrances de tous ordres, pour ne pas s'abaisser devant les fantaisies, ou les extravagances d'un tyran. Partant, il faut dire que c'est le tempérament même d'Epicure qui le rend rétif à des fréquentations durables avec les monarques. Ethiquement nous dirons que dans la perspective d'Epicure, il n'y a pas de joie à vivre dans le commerce des tyrans, mais uniquement dans la compagnie des amis. Ainsi que nous le savons depuis Aristote, le tyran n'a pas d'amis, mais uniquement des courtisans et des flatteurs.

Par ailleurs, si nous examinons de manière cartographique²²² les déplacements

218 Poète lyrique grec (vers 556-vers 467 av. J.C.), un des créateurs de l'ode triomphale ou *épinicie* (*Dictionnaire Larousse classique*, p. 1114.)

219 Platon, *Protagoras*, trad. et notes par d'E. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1980, note 48, p.481.

220 *Ibid.*, *Protagoras*, 346c, p. 123.

221 Platon, *Protagoras*, trad. et notes par d'E. Chambry, *op. cit.*, note 50 de la page 70.

222 Nous avons appris à l'IPAG de Clermont-Ferrand (2009), grâce aux cours de Christophe Soullez (de l'Observatoire national de la délinquance) *la méthode de la cartographie* des violences urbaines et de la

d'Epicure et de ses compagnons depuis Colophon jusqu'à Athènes, nous percevons sous une lumière nouvelle qu'ils sont teintés de « fuite ». On pourrait donc *a priori* avoir la nette impression que le philosophe du Jardin ne pouvait plus se sentir en sécurité qu'à Athènes par-delà le bien et le mal, pour employer une formule nietzschéenne. Athènes, c'est indéniable, apparaît comme le havre protecteur, l'Olympe de la philosophie²²³. Au fil des guerres et des troubles civils, la sécurité dans la vie de la *polis* n'était plus possible, d'où la nécessité de s'exiler loin des troubles, en banlieue d'Athènes, moins agitée pour savourer la paix et les délices d'une vie faite d'études et d'*otium*. Il s'ensuit donc qu'Epicure fuit la foule autant que les monarques et les palais²²⁴ : l'agitation, les troubles politiques. De fait, lorsqu'un homme tel

criminalité. La méthode cartographique, enseigne-t-il, est aujourd'hui un instrument efficace pour expliquer les mouvements de la criminalité et les prévoir. Cette science nouvelle a eu des succès aux Etats-Unis, notamment sur la prévention des crimes, et la recherche des criminels de manière topologique. Nous nous sommes donc permis de nous inspirer de cette méthode cartographique à travers certains de ces instruments dont le géocodage pour comprendre un tant soit peu les déplacements d'Epicure. En prenant Christophe Soulez comme guide, nous pouvons résumer très substantiellement ce que le géocodage permet en matière de criminalité et *autres phénomènes difficiles à capter liés à des déplacements*. Le géocodage permet de mesurer les déplacements et leurs changements ; d'analyser des trajets, des séries, de *déterminer des déplacements* [cas d'Epicure], de créer des secteurs de patrouilles (ex : la police), etc. D'un mot, le géocodage/localisation, est un outil « passe-partout » si on peut le dire. Par exemple, et afin de montrer que ce n'est pas *ex nihilo* que nous avons emprunté cette méthode du géocodage : en Angleterre, John Snow (1854, Londres), entreprit de prouver que la cause de la maladie (le choléra), n'était pas liée à un miasme qui se baladait dans l'air, ou dans les quartiers sales et pauvres. Contre la thèse officielle (l'opinion commune), John Snow entreprit courageusement de faire sa propre enquête : *localiser les lieux* de décès, les foyers. Il a compté les décès par adresse. La différence de distribution des cas prouva une cause spécifique à partir de Broad Street : la pompe où venait se désaltérer un grand nombre de personnes ayant contracté la maladie, était contaminée. D'où sa conclusion : la souche vient de cette pompe de Broad Street. A la vérité donc, et comparativement à John Snow, si on veut comprendre l'apolitisme d'Epicure, qui n'est pas que la promotion du bonheur, il faut faire l'effort de le projeter dans ce vaste mouvement des guerres des rois, l'instabilité et l'intranquillité qu'elles ont occasionnées dans l'Attique. Partant, nous nous déplacerons alors avec Epicure, vers la recherche de l'*asphaleia* (la sécurité). Lucrèce et Nietzsche enviaient cette suavité dont le philosophe du Jardin jouissait [aurait joui] loin des bruits de la foule et des affaires politiques. Cette suavité est l'équivalent de la sécurité pure, qui conduit à la béatitude de l'âme. Et Epicure la voulait effectivement pour tout le monde. La démarche de John Snow nous a beaucoup revigorés pour faire la même enquête relativement au cas Epicure, dont l'apolitisme a suscité bien de controverses, des contre-vérités. En suivant cette méthode du géocodage et celle de John Snow, nous sommes arrivés à l'évidence que le philosophe du Jardin traînait inconsciemment avec lui un traumatisme lié à la guerre de Lamia et aux persécutions à l'égard des démocrates.

223 Pour A.-J. Festugière : « Quiconque voulait apprendre à vivre en sage venait y puiser ses leçons. Si l'on voulait ouvrir une école de sagesse dont l'influence dépassât les limites d'une petite cité provinciale, on ne pouvait songer à un autre établissement. De fait, c'est à Athènes que s'allumèrent, c'est d'Athènes que rayonneront les deux grands foyers de sagesse de l'âge hellénistique : Zénon, arrivé à Athènes en 311, fonde, en 301, l'école du Portique, Epicure achète le Jardin en 306 ». (A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, op. cit., p.29).

224 Selon Diogène Laërce, au début : « il [Epicure] philosopha d'abord en commun avec les autres philosophes, puis il créa une secte particulière qui prit son nom. ». (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, Livre X, op. cit., p. 215). Autrement dit, le temps qu'ils acquièrent le Jardin, Epicure et ses amis professaient dans la foule. On pourrait par la pensée imaginer les polémiques et les attaques dont le philosophe du Jardin fut l'objet : selon Diogène Laërce « Le stoïcien Diotime, qui le haïssait, l'a très vilainement calomnié en produisant contre Epicure cinquante lettres scandaleuses. Un autre auteur a fait comme lui, et donné à Epicure des lettres ordinairement attribuées à Chrysippe. Le stoïcien Posidonius, Nicolaos, Sotion (*Vingt-quatre preuves à Dioclès en douze livres*) et Denys d'Halicarnasse ont fait de même. » (*Ibid.*, p.216). A ces détracteurs on peut ajouter des disciples transfuges du Jardin : Timocrate et Hérodote qui dénaturèrent la personnalité d'Epicure et son enseignement. La calomnie et les injures, peuvent en effet constituer des raisons valables de cette haine d'Epicure contre la foule.

qu'Epicure a passé sa vie à « fuir », ne recherche-t-il pas en fin de compte la sécurité et les conditions propices pour vivre heureux ?

Le « vivre caché » permet tout naturellement la réalisation de ce bonheur qui n'était plus possible dans la vie extérieure. Dans cette optique, force alors est d'accepter que « le vivre apolitique » n'est pas une indifférence (*adiaphoria*) vis-à-vis de la vie extérieure, mais comme l'établissait à sa façon André Tuilier, ressemblerait plus à un « mépris », voire un « dégoût » pour les « *institutions politiques* »²²⁵. Notre notion de « vivre apolitique » est plus lumineuse, moins suspecte que le sens de « vivre caché » qui avait terni un tant soit la valeur de cette conduite philosophique courageuse pour l'époque. Pour nous, Epicure a marqué son originalité en revendiquant son « vivre apolitique » même contre les nouveaux maîtres de la cité athénienne. Certes par le passé, il y eut des attitudes apolitiques, et même au temps d'Epicure. Mais, pour la première fois, toute une communauté adhère à son « vivre apolitique », qui ne renie pas la *polis*, mais la *déliquescence des institutions et l'insécurité*. Dès lors, nous nous demanderons si cette vie en marge des institutions, et surtout de la nouvelle royauté de Démétrios Poliorcète, ne peut pas être perçue comme une opposition dissimulée face à la tyrannie ?

En liant la notion de *philia* épicurienne à la tyrannie qui a pris formes et racines avec les régences de Démétrios Poliorcète et de Lacharès (cas d'Athènes), et avec celle de Lysimaque (Asie Mineure) et Cassandre en Macédoine, on est tenté en effet de se demander, dans une optique platonicienne, si cette *philia* que célèbre le philosophe du Jardin, n'était pas devenue de fil en aiguille une arme pacifique contre la tyrannie ? Car l'implantation de cette communauté des amis²²⁶ coïncide [étrangement] avec l'établissement de la royauté de Démétrios Poliorcète. Au temps de Platon ou d'Aristote, la tyrannie pouvait être acceptée en lien, comme dirait André Tuilier, avec la forme de la « démocratie conservatrice ». Mais une communauté d'amis, ou règne l'*isotès*, peut perturber politiquement la tranquillité d'un tyran, surtout étranger. Souterrainement, il est possible de percevoir politiquement à travers le Jardin, un refus de la tyrannie à travers notamment la proclamation et la célébration de l'amitié comme le plus grand des biens. De fait, ainsi que nous le verrons, contre la foule qui donna son *quitus* à la tyrannie, Epicure et sa communauté ne reconnaissent pas cette tyrannie/royauté de Démétrios Poliorcète comme un « bien » pour la *polis*, mais préféra proclamer la supériorité de l'amitié par rapport à tous les autres biens, dont la monarchie, ou la royauté par exemple. *In concreto* la communauté des amis d'Epicure apparaît comme une

225 Cf. Article déjà cité in *Les Actes du VIII^e Congrès*, Guillaume Budé, *op.cit.*, p. 325.

226 Durant l'exil d'Epicure, il est juste de parler d'Ecole comme à Lampsaque. Mais à Athènes, l'Ecole deviendra une *koinonia*, que certains auteurs identifient à une secte.

négarion du pouvoir tyranique/ou despotique. En face donc d'un pouvoir absolutiste, où Démétrios Poliorcète se croit l'égal du dieu, Epicure ne craint pas de clamer à travers ses aphorismes que l'amitié est extraordinairement plus élevée que le titre de roi, car elle rend immortel et bienheureux comme les *makarismoï*. Tandis que le titre de roi est éphémère, fait de soucis, de troubles, de fatigues, de guerres, de souffrances. A ce niveau de notre analyse, il n'est donc pas exagéré d'avancer que la célébration de la *philia* en cette période de la tyrannie a une portée politique.

Ainsi que le souligne Claude Mossé, on n'est plus dans la forme classique²²⁷ de la tyrannie où un individu s'empare du pouvoir, ou hérite de la tyrannie tels les Trente, ou celle des Pisistratides, et abuse comme bon lui semble des biens du pouvoir et des sujets. Mais en réalité, écrit-elle : « Ce qui caractérise la civilisation de ce monde hellénistique, c'est d'abord l'apparition d'une forme nouvelle de régime politique, la monarchie. ». Et de poursuivre pour montrer clairement l'énorme hiatus d'avec les régimes des siècles précédents : « Non que le monde grec ait ignoré la royauté et la tyrannie, c'est-à-dire les deux formes que prenait le pouvoir entre les mains d'un seul individu (c'est le sens du mot monarchie). Mais il s'agit désormais d'un pouvoir différent, d'abord en ce qu'il s'exerce sur de vastes Etats territoriaux et non dans les limites d'une cité ; ensuite parce qu'il résulte de la conquête, même en Macédoine où les Antigonides se sont rendus maîtres du pays « par la lance » ; enfin parce qu'il relève des qualités personnelles – au moins théoriquement – de celui qui l'exerce. »²²⁸.

Partant de ce passage, deux considérations peuvent se dégager. Primo : le contexte n'est plus le même ; secundo il n'est plus besoin en ce siècle d'aller s'échiner à apprendre la philosophie politique de Platon ou d'Aristote pour devenir tyran. Mais, comme le souligne Claude Mossé, seule la « conquête », et donc la guerre permet de devenir roi, ou d'être établi tyran au nom d'un roi, tel Démétrios de Phalère pour le compte de Cassandre roi de Macédoine. A la vérité, en cette période, il est possible de régenter une cité sans avoir véritablement « l'art politique », *a fortiori* la « vertu politique » : de Démétrios de Phalère à Démétrios Poliorcète, jusqu'à Lysimaque et les autres *diadokhoï*, nous avons affaire à des

227 Aristote, *La Politique*, IV, 10, où tout le texte s'emploie à décrire les formes de tyrannies. Même s'il y a entrelacement entre royauté et tyrannie, Aristote pense que toutes les *monarchai* sont des dégénérescences de la « royauté patriarcale des temps héroïques ». (*La Politique*, IV, 10, 1295a, note.1, trad. Tricot, *op.cit.*, p. 298). Cependant, nous pensons que Claude Mossé a bien observé que la forme de la tyrannie avait changé avec les *diadokhoï*. Même s'il est difficile de soutenir que les tyrannies ont un caractère électif du fait des conquêtes, en ce sens que les populations par crainte ou par reconnaissance ont applaudi leur divinisation, il reste qu'aux yeux d'Epicure et des épicuriens, il a manqué dans la régence des nouvelles royautés l'*isonomia* et le souci de la sécurité (*asphaleia*) des cités. Dans l'optique d'Epicure, nous sommes en vérité en face de tyrans divins, en possession non pas d'une seule *polis*, mais qui règnent sur de vastes territoires. D'où leur puissance, et le danger que représentaient leurs passions et leurs ambitions pour toutes les autres cités, et par ricochet pour les autres royaumes. Personne ne se sentait à l'abri des ambitions et de l'attaque de l'autre.

228 Claude Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, *op. cit.*, p. 255. Nous soulignons.

dirigeants débauchés, imbus de leur « absoluté ». Cette émergence massive des régimes dictatoriaux marque la limite de l'exercice du pouvoir par des politiques compétents tels que le percevaient Platon et Aristote. Alexandre le Grand lui-même va se désolidariser de cette conception vieillotte de la politique de son maître, en adhérant à la royauté de ceux que le Stagirite appelait jadis des Barbares. Car en acquérant le titre de Grand Roi, Alexandre devint « *autocratos* » au sens aristotélicien du terme, dont l'élection est fondée sur le mérite de la lance. C'est dans le sillage d'Alexandre le Grand que ses successeurs vont s'inscrire, ainsi que leur nouvelle déification.

Il s'ensuit donc, qu'au rebours du « *philiatyranicide*²²⁹ » dont le vecteur fut l'amour qui a conduit les amants, Harmodios et Aristogiton à assassiner le tyran Hipparque²³⁰, et au-delà du fait que leur acte a permis de mettre fin à la domination des tyrans, Epicure ne vise pas par la création de son Jardin à *renverser un pouvoir*, mais à éduquer éthiquement et politiquement au moyen de maximes, de sentences et de lettres, sur la mal gouvernance des institutions. Le philosophe du Jardin fustige crûment les monarques de faire fi de la sécurité. A la différence d'Alcibiade (451/450-404), qui sans vergogne peut « fuir » sa *polis* et guerroyer contre sa patrie aux côtés de l'ennemi, puis revenir tyranniquement gouverner la cité, Epicure malgré tout le mal que les prodémocrates ont commis à son endroit, est revenu dans sa patrie, sans animosité. Plus exactement, Epicure est revenu tout comme Démétrios Poliorcète en *sôter*.

Si nous avons choisi le cas d'Alcibiade pour étayer nos analyses, c'est parce qu'historiquement son attitude est édifiante pour montrer que l'apolitisme d'Epicure est hautement politique, voire *patriotique*. Car toutes les fois que certains individus (citoyens) reviennent dans la *polis* après avoir mal agi (*kakos prattein*) contre leur cité, c'est généralement pour régler leurs comptes avec ceux qui les ont condamnés à l'exil. Frédérique Ildefonse, dans l'introduction de son *Protagoras* nous dit qui est Alcibiade, dont le portrait pour notre analyse est politiquement éloquent, pour appréhender la dimension patriotique d'Epicure : « Alcibiade, fils de Clinias, issu d'une famille illustre, pupille de Périclès, fut le plus brillant disciple de Socrate, et son aimé. Il devint dès 420, le leader des démocrates extrémistes ; il fut désigné, avec Nicias, pour diriger l'expédition de Sicile qui tourna au

229 Il faut lire : l'assassinat des tyrans dont le fondement est la *philia*. Mais concrètement au sens du *Banquet* de Platon, c'est *via l'Eros* (l'Amour). Car, au sens du Jardin, la *philia* ne doit pas conduire à cette cruauté. En revanche, l'*Eros* imprégné de *philia*, n'est pas toujours facile à tenir en bride. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les épicuriens se méfient aussi d'*Eros* (l'Amour).

230 « En 514 av. J.-C., Hipparque, frère du tyran Hippias (fils et successeur de Pisistrate) fut assassiné lors des Panathénées par Harmodios et Aristogiton – lesquels bientôt exécutés, devinrent pour la démocratie des héros exemplaires. » (Platon, *Le Banquet*, texte établi et traduit par Paul Vicaire, Paris, Gallimard, 1991, p. 111, note 1).

désastre. Accusé de complicité dans la mutilation des Hermès en 415, *il se réfugia*²³¹ à Sparte, où il prit part à la guerre contre Athènes. De retour à Athènes en 407, *il participa à la tyrannie* des Trente et connut d'importants succès militaires ; pour s'être attiré à nouveau la méfiance du peuple, il dut repartir en exil et fut assassiné avec la complicité du gouvernement athénien. »²³².

De ce qui précède, c'est véritablement Sénèque qui donne raison à l'attitude d'Epicure, en comparaison d'Alcibiade qui revint aux côtés des Trente tyranniser ses concitoyens, car écrit-il : « Où trouver une ville plus misérable qu'Athènes à l'époque où elle était martyrisée par trente tyrans ? Treize cents citoyens, élite de la population, avaient péri sous leurs coups, et leur cruauté, loin de s'assouvir, ne faisait que s'exaspérer. Dans une cité qui possédait l'Aréopage, le plus consciencieux des tribunaux, qui à côté de son sénat, avait dans son peuple un autre sénat, on voyait chaque jour s'assembler un sombre collège de bourreaux et une sinistre curie, auguste aux yeux des tyrans. Quel repos pouvait connaître cette cité quand elle avait assez de tyrans pour en faire des gardes du corps ? On ne pouvait même pas concevoir le moindre espoir d'affranchissement, et nul remède ne paraissait possible contre une telle quantité de fléaux : où la malheureuse cité eût-elle trouvé assez d'Harmodius ? »²³³. Cette observation est intéressante, car elle émane du jugement d'un philosophe à la fois stoïcien et épicurien d'occasion. S'il est coutume en effet de dire que comparaison n'est pas raison, certaines époques condamnent à la comparaison. Dans une *polis* martyrisée par la tyrannie, qu'elle soit l'œuvre de plusieurs ou d'un seul, c'est le statut de penseur libre que certains philosophes ont assumé au péril de leur vie. Et en cela l'histoire de la philosophie retiendra leur nom : Socrate, lors de la tyrannie des Trente, soulignait Sénèque, continuait sa vie ordinaire de conscientisation de ses concitoyens. Il bravait pour tout dire les tyrans qui étaient devenus les nouveaux maîtres de la cité. Se mouvoir tranquillement dans une ville aux mains de trente tyrans n'est ni un signe de folie, ni une provocation, mais un courage de sage qui ne doit pas craindre le pouvoir des humains quelle que soit la nature du régime en place. De même Socrate n'avait pas craint le gouvernement démocratique aux mains du *démos* (avec la tyrannie de ses lois). De ce passage, il apparaît que cette tyrannie s'est illustrée par des exactions contre des citoyens, dont les causes remontent aux différends entre eux, plus exactement à la *stasis*.

231 Nous préférons le sens de s' « exila » ; car dès lors qu'un citoyen était reconnu coupable d'avoir mal agi (*kakos pratein*) contre la cité, il était frappé automatiquement d'ostracisme, ou d'exil.

232 Platon, *Protagoras*, présentation et traduction inédite, Frédérique Ildefonse, Paris, GF-Flammarion, 1997, p. 13. Nous soulignons.

233 *De la tranquillité de l'âme*, in Sénèque, *Dialogues*, V-1, tome IV, texte établi et traduit par René Waltz, Paris, « Les Belles Lettres », 2003, p. 83.

Si Socrate paradoxalement ne fut pas inquiété par le gouvernement despotique des Trente, c'est avec le gouvernement démocratique que sa liberté trouvera des limites, et lui occasionna la mort. Ceci pour dire que la liberté, telle qu'Epicure aussi va l'afficher en face de la régence despotique de Démétrios Poliorcète, est pour le sage préférable à une vie de servitude et de lâcheté. Vivre, dans l'optique de Socrate et d'Epicure, c'est vivre philosophiquement et librement. Socrate dans le *Phédon* ne soutient-il pas que « la philosophie est un apprentissage de la mort » ? Autrement dit, comme l'assertait en écho Epicure dans le *tetrapharmakon* : pour le philosophe ou le sage « la mort n'est pas à redouter ». Plutôt que de se replier dans une sorte d'indifférence vis-à-vis des événements extérieurs, le sage-philosophe réagit par son attitude. Si Socrate n'avait pas sympathisé avec les Trente, en revanche Théophraste avait des accointances avec Démétrios de Phalère, appelé aussi le tyran philosophe disciple du Lycée.

Comparativement à un platonicien, à un péripatéticien, ou à un stoïcien, un épicurien n'aurait pas laissé faire un disciple au pouvoir, sans lui prodiguer les meilleurs conseils pour bien gouverner. Théophraste fut en réalité avec son école, le Lycée, un collaborateur d'un régime tyrannique. Aussi est-ce la raison pour laquelle juste après le renversement de Démétrios de Phalère par Démétrios Poliorcète, les Athéniens promulguèrent une loi pour interdire l'ouverture des écoles philosophiques à Athènes. Si la philosophie est pensée du politique, le philosophe digne de ce nom ne doit pas dans l'optique de Socrate comme pour Epicure, cautionner le despotisme, ou œuvrer aux côtés des tyrans pour martyriser les populations. De ce point de vue, on a toute raison d'avancer qu'Epicure est resté proche de la conduite de Socrate, et surtout de son souci des maux de ses concitoyens.

Comparativement à Alcibiade, on peut louer Epicure pour s'être abstenu de participer aux gouvernements des monarques, quand bien même les circonstances lui étaient favorables depuis Lampsaque. Epicure pouvait tout comme Alcibiade s'inféoder à un monarque pour régler des comptes aux pros macédoniens, ses concitoyens qui l'ont condamné à vivre caché à Athènes. Mais le philosophe du Jardin a agi en citoyen « bien né », en patriote. C'est la raison pour laquelle il vécut mal la tyrannie d'un Démétrios Poliorcète, d'un Lysimaque ou d'un Lacharès contre des citoyens athéniens et vis-à-vis des autres Grecs. En cette période où économiquement, socialement et politiquement tout est mal en point, une tyrannie ne peut qu'envenimer la situation déjà désastreuse des cités. Par conséquent, sous les apparences d'une royauté²³⁴, les diadoques en réalité vont régner en despotes. D'où la réaction politique

234 Dans *La Politique*, III, 14, 1284b, 35-40, Aristote considère la royauté (ou monarchie) comme « l'une des constitutions correctes », source d'ordre en comparaison de la tyrannie. Or n'est-il pas étrange, que le philosophe du Jardin ne traite que de la *baliseia*? Ce qui nous laisse subodorer qu'il y a un rapport avec la royauté d'Alexandre le Grand. D'où notre intuition première, qui est une hypothèse, à savoir que le

du philosophe du Jardin : « vivre apolitiquement ».

Plus fondamentalement, Epicure hait la tyrannie. N'ayant pas d'ambition politique comme Alcibiade, il ne peut qu'œuvrer afin que sa communauté soit en sécurité, et puisse jouir du bonheur que procure une vie loin de la foule et des affaires publiques. Aussi n'était-il pas étonnant de voir que de tous les philosophes de la période où Démétrios Poliorcète fut au pouvoir, Epicure était le plus surveillé, car c'est lui qui ne craignait pas de professer des « choses utiles » (sentence 29). D'un mot, au rebours des Athéniens qui se soumirent spontanément au roi Démétrios Poliorcète, le philosophe du Jardin a refusé de donner sa caution et son assentiment à un régime despotique, *a fortiori* son amitié à un despote. Ainsi que nous le verrons, le philosophe du Jardin appliquera la constance du sage, pour vivre de manière inébranlable dans une ville insécure, et trouble. A ce propos la maxime XXXIX n'est pas sans pertinence : « Celui qui a le mieux contrôlé les éléments de trouble qui viennent du dehors, celui-là s'est fait un allié de ce qui peut l'être, et ce qui ne peut l'être, au moins il ne s'est pas aliéné ; quant à tout ce qui vis-à-vis de quoi il n'a pas même eu un tel pouvoir, il a cessé d'avoir des relations avec, et il a écarté de sa vie tout ce qu'il lui était avantageux de traiter ainsi. »²³⁵.

Ainsi donc que cela apparaît, nous sommes bel est bien en présence d'une communauté politique d'amis, qui estima en cette ère de désarroi total, ne plus pouvoir trouver la sécurité que sous la bannière de l'amitié. C'est la raison pour laquelle nous pensons pouvoir affirmer qu'au regard justement de tous ces bouleversements politiques, et de la déliquescence des institutions, Epicure a érigé intelligemment en face des nouvelles royautés, une nouvelle organisation politique sans *despotoi* (sans tyrans) : la *philiakratia*²³⁶.

André Tuilier s'inscrivant dans l'approche de Wilhem Crönert, soulignait à titre d'hypothèse qu'Epicure lors de son séjour à Lampsaque *inclina* un moment pour le gouvernement thrace de Lysimaque. Si l'on peut accorder crédit aux dires de Wilhem Crönert, il nous est loisible d'alléguer que la *philia* fut à un moment donné de la régence de Lysimaque au centre des rapports entre les sujets et le monarque. Mais, si Epicure par la suite a fait volte-

philosophe du Jardin aurait porté sa préférence pour la royauté telle qu'elle fut inaugurée par Alexandre le Grand.

235 Epicure, *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 245.

236 Si l'on s'en tient à ce que nous disent Diogène Laërce et André-Jean Festugière sur le grand rayonnement du Jardin, qui a presque éclipsé les autres écoles, il va sans dire que la fondation du Jardin comme *koinonia* correspond bien aux aspirations de ses amis. Un passage d'André-Jean Festugière suffit à rendre la légitimité d'une *philiakratia* : « Tous les dogmes les mieux établis de l'esprit grec ont été radicalement subvertis. Pour le citoyen libre des petites cités helléniques jalouses de leur autonomie et de leurs privilèges, rien n'était plus constant que *l'horreur de la tyrannie* : et voici qu'on obéit à des tyrans et que, peu à peu, par l'effet de la lente dissolution morale qu'engendre la tyrannie, on s'accoutume à cette obéissance ; bien mieux, on flatte le tyran, on le divinise, bientôt on le regarde comme le seul dieu. » (A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, *op.cit.*, p. 121). Nous soulignons.

face contre Lysimaque qui devint despotique à l'égard de la classe aisée, il va sans dire que le philosophe du Jardin répugnait au despotisme de Lysimaque qui est en contradiction avec les principes professés par le philosophe du Jardin. André Tuilier souligne ceci : « À la différence d'Aristote qui avait continué de prêcher la domination des Grecs sur les Barbares malgré l'évolution de la situation, *l'amitié épicurienne symbolisait le syncrétisme alexandrin* qui voulait assurer l'hellénisation des barbares par l'assimilation et la fraternité entre les peuples. La *philia* universelle, telle qu'elle ressort de la gnomologie vaticane, exprime parfaitement cette idée nouvelle pour le monde grec. »²³⁷.

Si donc on s'en tient à ce que nous dit André Tuilier, la raison de ce retour d'Epicure à Athènes, s'expliquerait - probablement, pensons-nous - par le changement de caractère de Lysimaque. La *philia* épicurienne lorsqu'elle est bien ancrée dans les cœurs, ne peut pas conduire à la violence, ou à un hypothétique tyrannicide. Elle est politique et sociale, vectrice de solidarité, de fraternité, d'échange de bienveillances réciproques. C'est pourquoi, en l'absence de textes et d'études historiques conséquents sur la politique de Lysimaque, il est toutefois possible de soutenir à la suite d'André Michel Andréadès rapporté par André Tuilier que : « La politique de Lysimaque est mal connue. Cependant, après sa conquête de l'Asie Mineure (301 avant J.-C), il exerça à l'égard des classes dirigeantes des villes une politique autoritaire qui rappelle celle d'Alexandre à la fin de sa vie. »²³⁸. Autrement dit, entre le départ d'Epicure de Lampsaque en 306, et la conquête de l'Asie Mineure en tant que nouvel *autocratos*, le roi Lysimaque changea de nature. Cette métamorphose des hommes au pouvoir n'est-elle pas celle qu'a incarnée par exemple Périandre ? Et à sa suite Alexandre le Grand et Lysimaque ? D'où naturellement la recommandation d'Epicure de « fuir » les monarques. Mais si on peut encore souscrire à la pensée d'André Tuilier, il est possible d'asserter que seul véritablement Alexandre en tant que monarque rentre dans les canons d'Epicure. Autrement dit, et ainsi que nous le verrons, Alexandre fut indirectement le modèle du roi, du bon roi.

Les nouveaux rois qu'Epicure a vu régenter les cités grecques et orientales, n'ont pas su véhiculer et fonder véritablement le projet de la *philia oecuméniste* et universelle projetée par Alexandre le Grand. Le *Peri basileias* d'Epicure qui est spécifiquement un panégyrique du roi, exprima pour la première fois une exception au refus de traiter de politique. Ce ne sont pas les diadoques qui représentent la bonne royauté²³⁹, mais le grand général lorsqu'il avait en

237 André Tuilier, « La notion de *philia* dans ses rapports avec les fondements sociaux de l'épicurisme », in *Actes du VIII^e du Congrès*, Paris, 5-10 avril 1968, p. 324. Nous soulignons.

238 A.M. Andréadès, *L'Administration financière du roi Lysimaque*, Mélanges Paul Thomas, Bruges, 1930, p. 6-15, in *Actes du VIII^e congrès*, A. Tuilier, *op.cit.*, p. 324.

239 Dans le *De natura*, (liv. V), Lucrèce aussi accorde une place centrale à la royauté, qu'il fait remonter aux premières institutions sociales.

vue la paix et la sécurité générale. Dans un passage qui peut paraître contestable pour certain, mais évident pour nous, Plutarque affirme bien de cette intention d'Alexandre le Grand de réunir toutes les cités conquises sous la bannière d'un seul droit, d'une seule autorité (*hégémon*) : il voudrait « réduire tous les hommes à un seul peuple, ... les englober tous dans une seule loi, faire rayonner sur tous un seul droit, comme une lumière commune. »²⁴⁰.

Dès lors le projet d'Epicure de revenir alors à Athènes devient assez clair, ainsi que le laissent suggérer les maximes sur la sécurité, car la sécurité que le philosophe du Jardin voulait pour sa communauté ne pourrait se concrétiser qu'en marge des institutions existantes qui ont échoué en matière d'*homonoia* et de *philia politike*²⁴¹. De surcroît, le besoin de protection et de sécurité des fidèles qui viennent de plus en plus nombreux auprès du philosophe du Jardin, attestent si besoin est de l'existence physique de deux états, de deux communautés diamétralement distinctes du point de vue de leurs perceptions sur les dieux, les lois, les mœurs, l'art politique, le bonheur et surtout la sécurité.

Nous savons par Diogène Laërce qu'au début Epicure enseignait en commun avec les autres philosophes, et que c'est seulement par la suite « qu'il créa une secte particulière qui prit son nom »²⁴². « Secte » doit s'entendre comme « communauté d'amis » (*koinonia*), et « *philiakratia* ». Sous les apparences d'une société du « vivre caché », il y a eu institution d'une véritable « *philiakratia* » au mépris de la foule et des pouvoirs. Si nous replaçons en effet cette *philiakratia* dans le contexte général, il est possible de s'accorder politiquement avec André Tuilier, pour soutenir que : « Ce mépris vise surtout les partis et les institutions de la cité grecque classique, dont les rivalités stériles ne répondaient plus aux nécessités du temps. Tirillées entre la démocratie et les régimes plus conservateurs, les villes avaient traduit tour à tour dans leurs dispositions constitutionnelles les préférences successives des deux tendances. L'échec avait été total, et sous la pression des faits, Alexandre avait dû abandonner les enseignements de la Politique d'Aristote ». ²⁴³.

A la faveur de cette analyse, on perçoit avec une lumière nouvelle que le déplacement d'Epicure de Colophon à Athènes offre un spectre très large de considérations, de perspectives, pour une analyse politique et philosophique. Ce que nous pouvons *grosso modo*

240 Plutarque, *De Alex. Virt. et fort.*, 8 (*Moralia* 330 c) ; A. Tuilier, in *Actes du VIII^e Congrès*, *op. cit.*, p. 323.

241 Il y a sans conteste une influence du Stagirite dans la démarche d'Epicure ainsi que nous le verrons dans la suite de notre étude.

242 D. Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, trad. R. Genaille, *op. cit.*, p. 215. Nous savons grâce aux hellénistes tels que De Witt, et B. Farrington, que l'enseignement d'Epicure a commencé à Mytilène, et que progressivement, le philosophe du Jardin créa une école, que ses adversaires et ses détracteurs avaient taxée de secte. Et une fois de retour à Athènes (307/6 av. J.-C), Epicure créa définitivement le Jardin qui fut une vraie Ecole à la dimension de l'Académie et du Lycée. C'est ce que corrobore Pierre Hadot, dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, préface d'Arnold. I. Davidson, Paris, Albin Michel, 2002.

243 André Tuilier, *Actes du VIII^e Congrès*, *op.cit.*, p. 325.

qualifier d'alternative aux troubles. Dans sa retraite à Colophon, il est sans conteste qu'Epicure a eu le temps nécessaire de méditer, de repenser à distance les questions cruciales de sa *polis* (lois, institutions, mœurs, etc.) ; mais essentiellement sur le bonheur et la sécurité], et globalement de l'*oikoumène* (le monde habité).

Partant de ce qui précède, nous pouvons avancer qu'Epicure cherchait certainement la clé de la stabilité des institutions athéniennes. Dans la perspective du philosophe du Jardin, la nouvelle politique de l'*oikoumène* ouverte par Alexandre le Grand, va représenter un enseignement philosophique et politique plus intéressant que les grandes théories de Platon et d'Aristote sur la gestion de l'Etat. A notre sens, la question importante qu'Epicure ne put s'empêcher de se poser au loin dans son exil, était de savoir comment en finir avec cette récurrence de la *stasis* dans la *polis*, ce mal de la *polis* athénienne consubstantiel au régime démocratique. Si cette *polis* fut constamment agitée par les *staseis* : luttes politiques et guerres civiles, n'est-ce pas la preuve que c'est la *politeia* démocratique en elle-même qui a montré ses limites ?

Si Alexandre le Grand, élève d'Aristote qui connaissait certainement les différentes constitutions (158 constitutions) enseignées par son maître, dont notamment celle d'Athènes fondée sur les lois démocratiques, s'est épris des institutions orientales, c'est la preuve si besoin est, que cette démocratie longtemps vantée par les Grecs, ne permettait plus comme par le passé de préserver l'ordre, d'assurer la justice, la sécurité et le bonheur. D'où dans l'optique d'Epicure la grande clairvoyance d'Alexandre le Grand, mieux son ingéniosité, d'avoir fondé une monarchie à l'image des institutions orientales. Dans l'optique d'Epicure, Alexandre le Grand a touché du doigt la clé de la stabilité des Etats orientaux, dont le secret réside dans la figure du chef, ou du roi tout-puissant : incarnation de la loi et de l'ordre. Cette monarchie/royauté orientale est exercée pour le bien du royaume, pour l'intérêt général. C'est la raison pour laquelle le roi oriental incarne seul la loi et constitue le bouclier contre la *stasis*. Il nous semble en effet que dans la pratique, c'était plausiblement cette forme de royauté qui fit défaut dans les institutions politiques grecques. De sorte que comparativement aux institutions orientales de type monarchique où le roi est la loi unique, chez les Grecs, la loi est laissée à l'appréciation du *démos* dans les *poleis* démocratiques. D'où il résulte inéluctablement, et de manière récurrente des *staseis* innombrables. Et le corollaire de cette récurrence des discordes fut la guerre, qui est selon le mot de Jacqueline de Romilly « son état normal »²⁴⁴.

Poussant plus avant l'analyse, il est permis de reconnaître cependant le mérite

244 « Guerre et paix entre cités », in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, sous la direction de Jean-Pierre Vernant, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1999, p. 274.

d'Aristote qui, tout en méprisant la royauté des peuples barbares, montrait éloquemment la stabilité qui régnait dans la royauté de Sparte : « Dans la constitution spartiate, en effet, la royauté est, pense-t-on, celle qui répond le mieux à l'idée de la royauté conforme aux lois, et le pouvoir royal n'est pas maître absolu en toutes choses, sauf quand le roi est en expédition hors du territoire, et alors il est le chef suprême de tout ce qui a trait à la guerre ».²⁴⁵ Autrement dit, le statut de roi n'autorise pas dans la droite monarchie à exercer le despotisme. Mais sur le champ de bataille, le roi tel Agamemnon peut sévir contre les déserteurs et les lâches. En clair, le roi, le « bon roi » doit assurer l'exercice du *bon ordre*, qui est fondamental pour le règne de la sécurité. Mais, toutes choses étant égales par ailleurs, cette royauté est surtout fonction des pays, des régions, des peuples. Les Grecs sont habitués à être gouvernés royalement et tyranniquement en général par des Grecs, et non par des non Hellènes. Or, les *diadokhoi* qui vont dominer la Grèce sont des non Hellènes, d'où la différence notable, ainsi que nous le verrons, qui expliquerait si besoin est, le fait qu'ils ne se soucieront pas d'articuler royauté et exercice de la loi ; mais ils établiront leur toute-puissance contre les citoyens. Les nouveaux maîtres des cités grecques ne pouvaient se conformer ni aux lois démocratiques ni aux lois oligarchiques. Ils pouvaient pour certains tel que Démétrios Poliorcète lâcher du lest, mais dès que les circonstances le permettaient, ils pouvaient sévir et régenter despotiquement.

Si nous nous plaçons dans la logique des nouveaux tyrans (les successeurs d'Alexandre), lorsque les lois sont laissées à la multitude, les décisions ne peuvent profiter qu'aux démagogues, et aux oligarques qui intriguent pour renverser le pouvoir. Dans cette ambiance de luttes, de brigues constantes pour renverser les institutions, aucune institution n'est prédestinée à être pérenne. Dans ses maximes et sentences, Epicure fustige cette variation des lois et des institutions, qui constitue le grand mal des démocraties ; en l'occurrence l'action pernicieuse des politiciens qui font et défont les lois en fonction de leurs intérêts. Clairement, aux yeux du philosophe du Jardin, il n'y avait prioritairement pour les diadoques, ni souci de l'intérêt collectif, *a fortiori* du bien commun, ni souci de la sécurité des individus. D'où la nécessité dans la perspective d'Epicure de fonder ainsi que nous le monterons, un contrat, si l'on veut éviter les violences et les troubles sociaux. C'est par cette démarche seulement qu'est possible le règne des lois et de la stabilité. Concrètement, il va sans dire que même celui qui commettrait clandestinement une action injuste, ne pourrait échapper un jour ou l'autre aux lois.

Si Epicure est revenu sur les bienfaits du contrat, plus précisément du droit, ainsi que nous l'établirons par la suite, c'est parce qu'il a vu que l'inefficience des lois dans le nouveau

245 Aristote, *La Politique*, III, 14,1285a, 1-5, trad. Tricot, *op.cit.*, p. 236.

contexte, profite aux criminels et aux compagnons des nouveaux maîtres des cités conquises. Athènes n'échappa pas à cette nouvelle donne politique et juridique. Le laxisme des lois, l'impunité que le philosophe du Jardin a observés furent les vecteurs de l'insécurité dans la vie extérieure. D'où la nécessité en cette période, de trouver un individu exceptionnel capable de faire respecter le contrat pour le bien de tous. Durant l'exil d'Epicure, nous avons en effet perçu que ce fut Alexandre qui incarnait cet homme exceptionnel, ce *proto* Léviathan de Hobbes si on pût dire. La royauté d'Alexandre à tout prendre, « possibilisait » cette idée de contrat-sécurité, qui malheureusement a échoué avec la mort précoce du grand général. A Lampsaque avec le roi Lysimaque, Epicure a suffisamment eu le temps d'observer le gouvernement des affaires humaines, et de se faire sa propre opinion sur la métamorphose du pouvoir. Epicure constata en effet que, du moment où Lysimaque devint despote (*autocratos*), il ne pouvait plus faute de sagesse conséquente, concrétiser la droite royauté. De fait, toutes les fois qu'un roi se transforme en tyran, qu'il quitte la sagesse, la justice, la magnanimité, pour le despotisme, il est raisonnable dans l'optique d'Epicure de le fuir. D'où à notre sens, son conseil, mieux son exhortation à l'endroit de son ami Mythrès de fuir le pouvoir tant qu'il est temps.

Une des hypothèses donc que nous pouvons alléguer sur le retour d'Epicure à Athènes en pleine guerre des rois, c'est probablement cette métamorphose du chef militaire Lysimaque en *despotos*. Il est en effet clair, qu'à partir du moment où tous les concurrents au trône de l'empire d'Alexandre ont pris le titre de rois, c'est le contrat - le droit positif, selon Epicure - dans ses fondements qui est menacé, et avec lui la paix pour les cités. Pour des Athéniens qui ont longtemps baigné dans les délices de la liberté politique, la tyrannie, et le despotisme ne pouvaient pas s'accorder avec la démocratie. Or, il se trouve que de part en part la royauté nouvelle va phagocyter les anciennes institutions, notamment la participation politique au gouvernement qui n'est plus reconnue comme un droit en bonne et due forme. L'ancien droit est remplacé par la soumission, l'obéissance aux rescrits du monarque. Les Athéniens en guise de bienfaits de la libération de la *polis* par Démétrios Poliorcète vont subir les exactions de celui-ci et de ses compagnons. Avec cette nouvelle royauté/monarchie, il va sans dire que c'est le cadre politique lui-même qui va subir de profonds changements, dont la notion de « participation politique » qui définissait le vrai citoyen.

On remarque en effet, qu'à Athènes, ce sont les partisans et les courtisans du roi qui tiennent le haut des podiums : quiconque agit et parle mal contre Démétrios Poliorcète, ou contrecarre ses volontés est traité sans aucune forme de procès comme un ennemi, pire s'expose à l'ostracisme et même à l'assassinat. Force est donc de convenir que nonobstant la

restauration de la démocratie, il régnait un climat de crainte, qui est la matrice de cette nouvelle réalité apportée par Démétrios l'Assiégeur et ses soldats. En termes clairs, nous sommes en présence d'une *polis* assiégée, sous le contrôle de l'armée du roi Démétrios Poliorcète. Or, à une époque récente, le citoyen ne craignait pas de donner son avis à l'assemblée. L'*iségoria* (l'égalité de parole) chère aux Athéniens est confisquée par un groupuscule de partisans dévoués à la cause du monarque. Cette situation tout naturellement a concouru à dégoûter les Athéniens de la nouvelle politique. D'où leur apathie pour les débats publics, pour les institutions.

Ce qui se passa à Athènes permet par analogie de comprendre le même climat dans les autres royaumes de la Grèce. En revanche, pour les royaumes asiatiques, il y a davantage de libertés. Les sources sont unanimes pour affirmer que Ptolémée et Séleucos furent plus bienveillants à l'égard de leurs citoyens que les autres monarques grecs. Pour preuve, sitôt après la déchéance du tyran Démétrios de Phalère, ce fut le roi Ptolémée qui lui ouvrit sa bibliothèque comme gestionnaire. Mais quant à Cassandre, Polyperchon, Antigone le Borgne, Démétrios Poliorcète, et Lysimaque, nous sommes placés dans des tyrannies, caractérisées par l'omnipotence du souverain, ses excès, sa mégalomanie, ses débauches.

A la lumière de tout ce que Plutarque nous a apporté sur les comportements des nouveaux monarques, on est en droit d'avancer, dans une optique épicurienne, qu'ils ne se sont pas conduits comme des monarques responsables, soucieux du bien-être de leurs gouvernés et de leur sécurité. Car leurs différentes régences n'ont contribué qu'à bafouer les libertés et la tranquillité des cités. Aussi estimons-nous qu'au-delà de la thèse classique et universelle, qui fait d'Epicure l'architecte du bonheur, nous pensons que politiquement ses efforts furent inlassablement orientés vers la recherche de l'*asphaleia* pour ses concitoyens. Nous en avons pour preuve ce grand nombre d'adeptes qui affluaient de partout pour trouver un havre de paix à Athènes, dont le Jardin représentait le symbole, c'est-à-dire la sécurité qu'ils ne trouvaient pas avec les autres monarques.

Les Grecs, c'est entendu, sont accoutumés aux lois de leurs législateurs et aux chefs dont la légitimité découle de leur vote : stratèges, archontes, tyrans, rois, mais avec la clause expresse qu'ils œuvreront pour le bien des gouvernés, protégeront leurs libertés, et accompliront selon les lois leurs devoirs. Par cette procédure, l'élection, voire l'avènement d'un tyran (un démagogue), a toujours eu la caution du *démos*, pour œuvrer au nom de l'intérêt collectif. En la matière, l'histoire d'Athènes foisonne de personnalités diverses : Solon, Dracon, Pisistrate, Ephialte, Périclès, etc. C'est donc dire que par le passé les cités grecques ont connu des tyrans et des rois. En revanche ceux de la période hellénistique

présentent le double danger d'être à la fois des rois et des dieux (*theoi*), et qui malheureusement vont naviguer à contre-courant de cette royauté conforme aux lois dont parlait Aristote dans *La Politique*.

A ce niveau de notre analyse, il est aisé de comprendre que les *diadokhoi* n'étant pas des Grecs « bien nés », et de surcroît plus habitués aux guerres qu'à la gestion de l'Etat, ne pouvaient que diriger autocratiquement, afin de ne pas être exposés à la *stasis* caractérisant les cités grecques. Pragmatiquement il leur fallait briser le pouvoir du *démos*, régner par la force, par la présence physiques de troupes, pour conserver le pouvoir. Ainsi que nous essayerons de l'établir, les différentes *staseis* et guerres ont tellement fragilisé les institutions grecques (démocraties et oligarchies) et appauvri les populations, que finalement les nouveaux monarques étaient apparus au premier abord comme des « sauveurs » envoyés par la providence : des *sôter* et des évergètes. D'un mot, l'antique pouvoir des hommes politiques, voire des puissants des cités qui fomentaient des troubles pour renverser leurs adversaires, a été annihilé par la richesse et la puissance des nouveaux seigneurs. Aussi longtemps que le nouveau monarque possédait des richesses, des territoires et des soldats, il apparaissait comme le maître absolu, devant lequel la *stasis* ne peut plus l'emporter. Pour le cas d'Athènes sous la régence de Démétrios Poliorcète, il est aisé de remarquer que malgré les exactions de tous ordres, à cause de son armée positionnée sur les hauteurs de la ville, la *stasis* fut tenue en bride aussi longtemps que le roi séjournait dans la ville. La *stasis* ne réapparaissait que sporadiquement, lors des tentatives infructueuses de renversement de la tyrannie de Démétrios Poliorcète, chaque fois qu'il partait guerroyer contre les autres rois. Mais toutes les tentatives de renversement de la tyrannie échouèrent lamentablement, à cause du manque de chefs authentiques.

Cependant, ce que nous voudrions faire voir partant de ce survol historique, c'est que avec les royautés hellénistiques (Cassandre, Polyperchon, Antigone le Borgne, Démétrios Poliorcète et Lysimaque, pour ne citer que ceux là), on n'est pas dans la jouissance effective des libertés politiques. Si nous reprenons à notre compte cette pensée de Bernard Bosanquet rapportée par Moses. I. Finley, il est loisible d'admettre que : « Là où il n'y a pas de liberté politique, la liberté juridique ne saurait être véritablement en sécurité. »²⁴⁶. En d'autres termes, avec l'ère des diadoques, Epicure et ses amis sont jetés dans cette triste fin de l'*isonomia* grecque. Si nous suivons en outre Moses I. Finley, cette *isonomia* peut se comprendre comme suit : « Dans l'antiquité, ce sont évidemment les Athéniens qui illustrent le mieux cette proposition. Chez eux, et peut-être dans quelques démocraties plus modestes du type athénien,

246 Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of State*, Londres, 1923; in Moses. I. Finley, *L'Invention de la politique*, op. cit., p. 198.

le mot *isonomia*, que nous traduisons par « égalité devant la loi », en vint à signifier égalité *par* la loi ; autrement dit, égalité de droits politiques pour tous les citoyens, une égalité créée par des développements constitutionnels – par la loi. On entendait par là non seulement le droit de voter, de remplir des charges, etc. ; mais avant tout le droit de participer à la prise de décision au Conseil et à l'Assemblée. A l'Assemblée athénienne, le héraut ouvrait les débats par la proclamation que voici : « Qui peut, qui veut donner un avis sage à la *polis* ? »²⁴⁷.

Partant de ce passage qui met en exergue les droits et libertés du citoyen, il est aisé de constater malheureusement la perte des privilèges des citoyens de l'Attique, avec l'instauration de régimes tyranniques. Si donc nous prenons comme étalon de mesure ce grand chambardement intervenu dans les institutions politiques et dans le style de gouvernement des Athéniens en particulier, est-il seulement raisonnable de taxer d'*indifférent* un sage-philosophe tel qu'Epicure qui depuis son exil a déjà pensé cette nouvelle réalité politique ? Nous estimons que le philosophe du Jardin n'était pas dupe de cette profonde mutation des *poleis* grecques et de leurs institutions. Il est plus juste à mon sens de dire que le philosophe du Jardin a essayé de récupérer ce qu'il était encore possible de sauvegarder dans les anciennes valeurs de la *polis*, et de les perpétuer dans le Jardin. Il n'est pas maladroit politiquement parlant de dire qu'en ces heures de troubles, le Jardin apparaissait comme une continuation de la *polis* en décrépitude. La réalité qu'Epicure a observée en sage attentif des affaires sociopolitiques – car ce ne sont pas tous les citoyens à l'époque, qui avaient le merveilleux talent de donner un avis éclairé à la *polis*, ou d'écrire honnêtement le nom d'Aristide sur un *ostrakon*²⁴⁸ – c'est qu'avec la royauté macédonienne, le peuple athénien en tant qu'il représentait dans la démocratie avancée le *démos*, est disqualifié en vérité à gouverner. Le peuple athénien, dans ce nouveau contexte est différent du nouveau roi, qui n'est pas politiquement et juridiquement l'égal des citoyens.

Avec les nouvelles royautés macédoniennes, les citoyens sont contraints d'obéir sous peine de subir le courroux du roi. A l'évidence, tous ces nouveaux monarques, savaient comment fonctionnait la démocratie en Grèce ; et les privilèges juridiques que cette *politeia* leur octroyait. C'est la raison pour laquelle à mon sens, nonobstant la restauration de la démocratie par Démétrios Poliorcète, il peut paraître fantasmagorique de penser le simple citoyen comme l'égal du nouveau roi. Dans l'entendement des citoyens athéniens, il est possible de penser qu'étant donné que la Grèce est tombée sous le pouvoir des monarques

247 Moses I. Finley, *L'Invention de la politique*, op. cit., p. 198. Nous soulignons.

248 Tablette destinée à voter. L'anecdote racontait qu'Aristide lors d'un vote sur l'ostracisme, s'était assis aux côtés d'un citoyen qui lui demandait de lui écrire le nom d'Aristide. Et ce dernier de lui demander pourquoi il en voulait à cet Aristide ? Il lui répondit simplement qu'il en avait marre de l'entendre dire à l'assemblée « le juste ». (Moses I. Finley, *L'Invention de la politique*, op. cit., p.85).

étrangers, c'est la preuve que la démocratie et les hommes politiques grecs sont incompetents pour bien diriger leurs villes sans troubles ; quand bien même dans un passé récent les grandes décisions comme de s'engager dans une guerre ou confier la gestion des finances, ou la construction des grandes infrastructures, revenaient aux Athéniens. Mais avec les nouvelles monarchies, les grandes décisions à l'assemblée sont remplacées par les rescrits royaux.

Durant la régence de Démétrios Poliorkète, c'est le courtisan zélé Stratoclès qui intima à chaque fois qu'il était nécessaire, à ses concitoyens d'accepter les décisions du roi. Stratoclès poussa l'outrecuidance jusqu'à déclarer que dorénavant, étant donné le titre de roi divin porté par Démétrios Poliorkète, toutes ses décisions devraient être considérées comme des décrets divins. Partant de cette déclaration, il va sans dire qu'aux yeux d'Epicure, les partisans du monarque ont entériné l'exercice de la tyrannie, et la toute-puissance du roi. Toutefois, la question qui surgit automatiquement de cette *publication de la tyrannie* par le courtisan Stratoclès, est celle de savoir à quel moment Epicure prit-il ses distances d'avec la *polis*.

La source qui devrait nous fournir plus d'amples informations, n'a pas insisté sur cette sécession. Diogène Laërce nous signale simplement qu'Epicure vint à Athènes sous l'archontat d'Anaxicrate : il avait alors trente cinq ans, souligne-t-il. Mais avant de s'installer dans le Jardin, Epicure « créa une secte ». De fait, nous comprenons par le truchement de Diogène Laërce que de maître d'école en Asie Mineure, à chef de secte, Epicure créa la *koinonia* (le Jardin). Etrange transformation pour un philosophe qu'on prétendait apolitique ! En revanche, André-Jean Festugière dans *Epicure et ses dieux*, souligne l'arrivée d'Epicure à Athènes en été 306, qui correspondrait à l'achat et à l'installation du Jardin. Autrement dit, si on fait le lien entre la création du Jardin (-307/6) et l'arrivée de Démétrios Poliorkète vers la même année (-307) comme *sôter* de la cité athénienne ; et si on imagine que spontanément Démétrios Poliorkète s'adonna avec ses compagnons à des débauches dans le sanctuaire d'Athéna, il saute aux yeux qu'en -307, Démétrios Poliorkète n'était pas encore tyran, mais s'adonnait allègrement à ses débauches. Force est de convenir que la tyrannie de Démétrios Poliorkète n'interviendra que des années plus tard, c'est-à-dire lors de la seconde libération de la ville après le siège de Rhodes.

Il s'ensuit donc qu'avant que la métamorphose en tyran de Démétrios Poliorkète n'ait eu lieu à cause de l'influence des flagorneurs et des courtisans, Epicure, lui, avait déjà pris ses distances depuis 307/6. En bon visionnaire, le philosophe du Jardin avait peut-être anticipé les choses à venir, c'est-à-dire la tyrannie de Démétrios Poliorkète. Dans l'exacte mesure où, aussi longtemps que dans une *polis*, la courtisanerie et la flagornerie fleurissent comme fleurs

au printemps, ce sont les décrets²⁴⁹ du roi qui remplaceront les lois des ancêtres. L'inquiétude du sort des lois est donc matricielle dans la pensée politique d'Epicure ainsi que l'a noté Victor Goldschmidt. Aussi, au regard de cette nouvelle donne de la *polis* athénienne, nous pourrions avancer qu'Epicure et ses amis depuis Mytilène et Lampsaque, s'étaient préparés à vivre en commun, loin des nouvelles lois de Démétrios Poliorcètes et de ses courtisans, autant que faire se peut. Et si on tient compte du fait que la renommée de l'école d'Epicure commençait à rayonner à Athènes, et attirait de plus en plus de disciples à cause de la nouvelle doctrine du bonheur que le philosophe du Jardin professait cette grande audience de sa philosophie ne pouvait que susciter des convoitises et des jalousies de la part des autres écoles. Aussi considérons-nous que c'est une stratégie prudente que le philosophe du Jardin avait prise en s'éloignant de cette ambiance belliqueuse et polémique avec les autres écoles, et des quolibets de la foule. Le Jardin, situé dans les faubourgs d'Athènes, correspondait idéalement à cette recherche de la sérénité, afin de pouvoir s'adonner exclusivement à la philosophie. C'est en outre comme certains auteurs l'ont soutenu, une démarcation spatiale par rapport aux stoïciens qui étaient installés au cœur des affaires publiques : la *Stoa Poikilê* (voir carte 1).

Au rebours de certains auteurs qui ont réduit Epicure à un fieffé anti-macédonien, et au regard de l'amitié triangulaire que nous avons observée entre Ménandre, Epicure et Théophraste (voir notamment dans la lettre de Ménandre à Glycère), le philosophe du Jardin n'était pas un anti-macédonien. Epicure est redevenu fondamentalement pro macédonien, car il épouse certaines idées politiques d'Alexandre le Grand. En revanche, il serait hostile quel que soit le Macédonien ami ou dirigeant, à toute forme de tyrannie. Politiquement, et au regard des exactions commises par Perdiccas et Antipater contre les cités grecques, à savoir le remplacement de la démocratie par l'oligarchie, et par la suite par Cassandre qui installa le philosophe dictateur Démétrios de Phalère, Epicure ne pouvait que reprocher de telles pratiques politiques qui ne se soucient aucunement du sort des populations. Pour le cas de la famille d'Epicure, notamment le décret qui intimait aux clérouques athéniens de restituer leurs biens aux habitants de Samos, et qui les a condamnés à se déplacer de Samos à Colophon, ces expériences ont appris très tôt au jeune Epicure, ainsi que nous le verrons, à adopter dans le social et dans ses relations politiques la *phronêsis* (la prudence pratique). L'arrivée de Démétrios Poliorcète en -307, offrait alors l'occasion de venir professer la nouvelle philosophie, sur ce point nous nous accordons avec André- Jean Festugière.

249 Dans le cas de la démocratie devenue tyrannique, ce sont les décrets et non les lois qui ont la souveraineté. Il en va de même dans les monarchies absolutistes. Aristote lie la dénaturation des lois par des décrets, à l'action des démagogues dans les démocraties, et pour les tyrannies tout naturellement à l'action des courtisans. Cf. *La Politique*, IV, 4,1292a, 5-10.

Mais l'autre aspect des choses qu'on oublie de voir sans préjugés, c'est qu'Epicure a une autre vision de sa *polis* et de la politique. La première observation qui saute aux yeux de quelqu'un qui revient après une longue absence loin de sa patrie, comme dans le cas d'Epicure, c'est l'absence l'Etat. Athènes n'était plus celle que le jeune Epicure avait connue auparavant (vers 321-320 av. J.-C.). Elle a changé de fond en comble, et avec elle ses dirigeants, ses institutions et les valeurs morales et religieuses. Epicure a voulu repenser cette société dans la même démarche que Platon et Aristote, mais tout en restant pragmatique et réaliste. Toute la démarche d'Epicure était de rechercher des règles de vie, des principes simples qui conduisent à la vie heureuse, et fondamentalement comment avancer dans cette existence trouble²⁵⁰. Toutes les *politeiai* antérieures, pourrions-nous dire, n'ont pas permis aux Grecs de vivre heureux et en sécurité sous les lois, car la *stasis* fut leur fléau. En revanche la nouvelle forme de royauté, un peu grecque et un peu orientale, telle qu'Alexandre le Grand en a été l'initiateur, est apparue aux yeux d'Epicure comme le bon présage, l'excellent gage de sécurité pour toutes les villes, pour l'ensemble du monde habitué. En cela, la royauté d'Alexandre le Grand fut un dépassement des thèses de ses devanciers. Par conséquent, et tel est le point d'incompréhension de beaucoup d'auteurs, Epicure, tout en fustigeant « *l'agir* » des nouveaux monarques dans ses maximes et sentences, enseignait implicitement que l'aspiration au bonheur et à la sécurité sont fonction de la qualité des institutions, voire l'acceptation-consentement d'une monarchie éclairée.

Dans ses maximes et sentences, Epicure projeta intelligemment la possibilité d'une telle monarchie/royauté, à condition que les monarques reviennent à la droite doctrine. C'est donc dire qu'indirectement, le philosophe du Jardin s'éloigne de toutes les conceptions idéelles, pour postuler partant du réel, une forme nouvelle de *politeia* : la royauté qui peut fonder la sécurité, condition de l'objectivation du contrat (le droit) et du bonheur. Le nouveau type de contrat qu'Epicure inaugure pour son époque, doit être envisagé ainsi que nous le comprendrons plus loin, comme une alternative à la malgouvernance, liée à la recrudescence des *staseis*. D'un mot, l'éternel retour de la *stasis*, est vecteur de *metabolê* (changements de régimes, ou de lois), et d'*overthrow* (bouleversements : guerres civiles, séditions).

Epicure nous conduit à penser la nécessité de la recherche de la sécurité et d'un « bon roi », pour employer les termes de Philodème de Gadara. Selon Epicure, les monarques qui ont pris le titre de rois, ne méritaient pas cette appellation, car ils ne se sont pas souciés de l'intérêt collectif. Plus rigoureusement, lorsque nous remontons aux *Suppliantes* d'Euripide, et en prenant Moses I. Finley comme guide, le roi en effet est considéré comme l'ami, l'égal du

250 Epicure, *Lettre à Ménécée*, §122, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 217.

citoyen, et se soumet aux lois de la cité. Le passage que nous propose Moses I. Finley est révélateur de cette approche qui est pendante dans la réflexion politique du philosophe du Jardin sur la royauté. Moses I. Finley rapporte en effet qu'un messager de Thèbes arrive à Athènes et demande : « Qui est le roi (*turannos*) de ce pays ? ». Le roi Thésée répond : « Ton discours, étranger, débute par l'erreur, puisque tu cherches un *turannos* dans cette ville, qui n'est pas au pouvoir d'un seul : Athènes est libre. Le *dêmos* y règne, les citoyens administrant l'Etat tour à tour. Nul privilège à la fortune : car le pauvre et le riche ont des droits égaux. ». Et l'étranger de répondre : « c'est la loi de la rue, dit l'étranger : « comment le *dêmos* incapable lui-même d'un raisonnement droit, pourrait-il conduire la cité dans le droit chemin ? »²⁵¹.

S'il nous est permis de remonter à Thésée qui a fait du *dêmos* l'instance suprême de la formulation des lois, jusqu'à la domination de Macédoine, il y a à l'évidence un vice dans les lois démocratiques, dans la mesure où les décisions du *dêmos* ne suivent pas toujours la droite raison, mais la passion. C'est la raison pour laquelle nous sommes autorisés à conclure avec Epicure que les lois démocratiques sont sujettes aux fluctuations, aux variations, avec pour conséquences la production des multiples *staseis*. Il faut donc trouver dans l'optique d'Epicure, un mécanisme, pour garantir la pérennité des lois, et donc le contrat.

Avec les monarchies macédoniennes, l'ancienne conception (procédure) qui permettait l'alternance de gouvernement entre citoyens égaux a été remise en cause. D'où cette *absence de l'Etat* dont nous parlions précédemment. Le *dêmos* athénien était resté nostalgique de cette participation populaire. Or, Aristote, d'après Finley, trouvait justement cette procédure « détestable », car elle ouvrait la voie aux démagogues. Conception aussi que partageait Platon, souligne Finley. Mais pour nous Epicure ne s'était pas seulement limité à l'aspect critique, mais s'était érigé en *thérapeute*. Epicure montrait à travers ses maximes et sentences que seule la royauté éclairée, qui se conformerait à la droite doctrine pourrait sauvegarder les institutions, et remplacer le gouvernement des hommes par le gouvernement des lois.

Toutefois, il convient de remarquer que, les nouveaux monarques ont contribué à mettre momentanément en quarantaine l'impulsion et l'impétuosité des luttes de factions. Cette privation de luttes de faction profitera aux flagorneurs et autres courtisans qui deviendront au siècle des rois hellénistiques, les acteurs clés de la politique des nouveaux tyrans. Ceci pour dire que, chaque époque engendre sans le vouloir ses propres fossoyeurs, ses malfrats. Le philosophe du Jardin a essayé d'innover même si son implication n'était pas visible à travers de grands traités, en prônant le retour au contrat afin que les uns et les autres

251 Euripide, *Suppliantes* 399-419, in M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, op.cit., p. 195.

ne se nuisent pas mutuellement. D'un mot, Epicure aspirait à la fin des *staseis* dans la *polis*.

Dans le sillage des anciens législateurs, nous pensons qu'Epicure a entrevu à sa manière ce règlement de la *stasis* dans la *polis*. Et si on souscrit à la belle remarque de Moses I. Finley, cette question était au centre des préoccupations des anciens législateurs, car affirme-t-il : « Pour les anciens le critère était la *stabilité*, la capacité à supprimer la récurrence de la *stasis*, particulièrement sous sa forme extrême, qui est la guerre civile. »²⁵². Il résulte donc que depuis des lustres, tous les efforts des anciens gouvernants, des sages tels que Solon, ou Dracon, furent de trouver les lois les meilleures pour garantir la stabilité des institutions. Et au regard des différentes constitutions que Platon et Aristote ont étudiées et proposées, aucune n'a permis la réalisation à long terme de jouir du « *eu zên* » (bien-vivre) dépend d'institutions stables. Il manquait l'ingrédient que seul Alexandre le Grand aux yeux d'Epicure a su percevoir : l'exercice de la royauté et l'*isonomia*. Autrement dit, pour les épicuriens : la royauté est certes « un bien selon la nature », mais il faut la concrétiser dans et par l'*isonomia*. Car aussi longtemps qu'un monarque agit de façon irresponsable et injuste contre les gouvernés, il n'est pas lui-même en sécurité²⁵³.

L'exercice de l'*isonomia* par l'homme politique, guidé par la droite doctrine, le prémunira des abus dans l'exercice du pouvoir. Lucrèce dans le livre V de *De la nature*, nous rappelle sous des traits tragiques, ce qui arriva jadis aux monarques qui ont agi aveuglement contre les intérêts des gouvernés : « Donc, après le meurtre des rois, gisaient renversés l'ancienne majesté des trônes et les spectres hautains ; et l'insigne éclatant de la tête souveraine, tout sanglant, sous les pieds de la foule, pleurait son grand honneur ; car c'est avec passion qu'on piétine tout ce que l'on a trop craint. »²⁵⁴.

Partant de ce texte, il est permis de dire, que sans *isonomia*, quelle que soit la monarchie considérée, elle est partie pour être confrontée à la *stasis*. C'est seulement sur cette base, que les gouvernés sauront apprécier la sagesse du roi, et son souci de l'intérêt général. Partant du principe d'une royauté qui aura pour substrat l'*isonomia*, on est d'emblée plongé dans la *koinonia* du Jardin ; car Epicure a fondé l'*isonomia* entre ses élèves, les courtisanes, les esclaves et le maître. La raison de toute désobéissance aux pouvoirs en place, aux lois iniques, résulterait dans l'optique du philosophe du Jardin de la mauvaise conduite, de la conduite irresponsable des dirigeants en place, qui n'ont pas cure du *sumphéron* (l'intérêt général). La tâche dès lors du roi est de trouver des lois justes, (et non des décrets) qui ne nuisent pas aux intérêts des particuliers.

252 M. I. Finley, *L'Invention de la politique*, op. cit., p. 194. Nous soulignons.

253 Cf. Maxime VI, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, op. cit., p. 233.

254 Lucrèce, *De la nature*, livre V, trad. de R. Genaille, op. cit., p. 232.

C'est pourquoi à ce niveau de notre analyse, nous souscrivons aux propos de Finley qui souligne que : « De l'aveu général, la *stasis* était un *conflit d'intérêts*, rien de plus, qu'il fut occulté ou non par un discours sur la justice ou la « véritable » égalité. ».²⁵⁵ D'un mot, partant de la doctrine épicurienne sur le « juste » et « l'utile », nous sommes conduits dans l'optique politique à admettre que le philosophe du Jardin a « possibilisé » dans le même élan la réalisation d'une « *eunomia* » (un Etat bien gouverné), qui est la preuve si besoin est que depuis des lustres, la *polis* fut mal gouvernée. En cette période d'angoisse, les citoyens athéniens n'aspiraient à rien de moins qu'à être bien gouvernés. La grande majorité des auteurs et des commentateurs de la doctrine d'Epicure ont en effet hâtivement adhéré à la thèse absolue du bonheur éthique, d'un point de vue de l'individu, sans envisager holistiquement le bonheur que défendait Epicure au niveau politique, étatique. Dépassant Aristote, Epicure a envisagé courageusement la possibilité de la fin des *staseis* par l'instauration d'une royauté éclairée, dont l'autorité unique incarnerait le droit effectif, qui ne doit plus souffrir de variation (d'instabilité).

Si nous poussons l'analogie avec la réalisation du pur plaisir procuré par l'absence de douleur à un niveau catastématique, et si nous établissons le rapport suivant : douleurs = troubles politiques, ou *stasis* = douleurs, il est possible politiquement de parvenir au même climat de stabilité, de paix, par le truchement d'une autorité suprême qui supprimera les *staseis* dans la *polis*. L'éthique d'Epicure a donc une portée politique, en tant qu'elle vise la fondation de d'ordre politique, la suppression des causes de troubles politiques, d'intranquillité dans la cité. Il s'ensuit donc que si tout est arrivé malheureusement à cause des guerres des rois, c'est véritablement donc d'un monarque, et non d'un démagogue classique que les *poleis* auraient nécessairement besoin. L'avènement de ce monarque extraordinaire n'est pas une vue de l'esprit, mais participe, de la part d'Epicure, d'une observation concrète des nouvelles réalités des *poleis*. Ainsi que nous le verrons, l'avènement du fils de Démétrios Poliorcète, Antigone Gonatas esquissera cette possibilité, mais sur le tard.

Si nous avons tenu à examiner la question du retour d'Epicure à Athènes en pleine période de la guerre des rois sous ce jour, c'est parce que le philosophe du Jardin était parvenu depuis son exil, à la connaissance claire de ce qu'est le *pouvoir royal* à travers le modèle d'Alexandre , et du pouvoir monarchique à travers la figure de Lysimaque, et de ce en quoi résident en dernière instance les aspirations fondamentales des individus dans une communauté digne de nom. Tous les évènements dont la *polis* fut le théâtre, n'ont abouti en

255 M. I. Finley, *L'Invention de la politique, op .cit.*, p. 192. Nous soulignons.

fin de compte qu'à conforter la position du philosophe du Jardin vis-à-vis des affaires publiques ; et à s'opposer ainsi que nous le verrons à l'érection de la tyrannie par la fondation du Jardin.

Il est effet instructif de s'interroger sur les raisons qui ont fait qu'en cette période périlleuse, Epicure a avancé courageusement en face des monarques²⁵⁶ que la sécurité n'était pas envisageable ni du côté des biens du pouvoir, ni du côté de la monarchie : n'attribuait-il pas à sa propre société politique ce privilège ? Dans la maxime XIV, Epicure assure en effet, et sans fioritures que seul « le vivre caché » permet de s'assurer la sécurité pure : « 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. »²⁵⁷.

Il apparaît donc, partant de ce passage, que le « vivre caché » dont nous avons fait cas plus haut, est recherche de la sécurité et du bonheur en compagnie d'amis. Alors que le « vivre apolitique » est une négation de la tyrannie. D'où la différence fondamentale qu'Epicure fait entre royauté/monarchie et tyrannie, à la suite de ses devanciers, Platon et Aristote. Aux yeux des amis du Jardin, une *philiakratia* sous l'égide d'un sage est préférable, meilleure qu'une tyrannie aveugle, injuste ou qu'une royauté cachée derrière les oripeaux de la divinité. Il n'est pas exagéré par ailleurs de soutenir qu'Epicure a perfectionné la *philia* d'Aristote, en l'appliquant aux nouvelles réalités hellénistiques, où partout les individus recherchaient une nouvelle communauté où il ferait bon vivre.

Entre 322-321 av. J.-C., époque de son premier séjour à Athènes dans le cadre de son éphébie, Epicure en l'espace d'un an, a pu observer les luttes de factions (*staseis*) qui ont occasionné au bout du compte, le décret de l'assemblée d'Athènes d'engager une guerre commune contre la grande puissance militaire du royaume Macédoine. Son retour à Athènes (-307/6) a vu la libération de la ville par Démétrios Poliorcète : la puissance militaire qu'incarnait un monarque étranger a permis momentanément de faire taire les luttes politiques. Dès lors que Démétrios Poliorcète est reconnu par ce même *dêmos* comme le nouveau maître de la *polis*, c'est le droit qui change de mains, et avec lui l'autorité. A la vérité, la chose qui est fort remarquable en ce siècle des nouvelles monarchies, c'est la présence du personnel du roi qui s'occupe des affaires du royaume. Concrètement, les cités sont dirigées administrativement par des hommes attachés au roi, et non aux *poleis* comme par le passé. Cette administration royale a une mainmise sur toutes les affaires des *poleis*

256 Prudent et stratège, Epicure ne donne pas de nom. Mais il est possible de supputer qu'il s'adressait à la fois à Lysimaque et aux nouveaux rois de Macédoine : les Antigonides : le Borgne et son fils, Démétrios Poliorcète qui devinrent despotiques dans la jouissance de leurs titres de roi.

257 Epicure, *Lettres et maximes*, maxime XIV, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 235. Nous soulignons.

relevant de la souveraineté du roi. D'un mot, la gouvernance des cités, au sens où le roi doit rendre ses sujets vertueux, n'était pas leur préoccupation. Ce qui leur importait, c'étaient les biens et les richesses que leurs conquêtes leur procuraient pour entretenir une forte armée et pouvoir par la suite tenir une bataille de longue durée.

Force est donc d'admettre qu'au regard des nouvelles réalités de la Grèce, et d'Athènes en particulier, Epicure très tôt a su bien appréhender la perte des anciennes institutions qui faisaient la force et la réputation d'Athènes. Le pouvoir que le *dêmos* avait auparavant de décider des affaires de la *polis*, ne lui appartenait plus parce que dorénavant les administrateurs du roi Démétrios Poliorcète veillaient sur tout. On est donc bien en présence d'une cité-Etat qui a perdu son statut de cité-Etat indépendant, où l'Etat n'est plus « ouvert » aux citoyens comme jadis. Cette nouvelle monarchie qui a pris forme, préfigure cette image de l'Etat comme force, au sens de Machiavel, de Max Weber ou de Julien Freund dans la mesure où l'autorité est matérialisée par la force militaire du dominant. Autrement dit, dès lors que le monarque est reconnu comme roi divin, et de surcroît dans une pseudo-démocratie, il va sans dire aux yeux d'Epicure, que le droit de gouverner la *polis* ne relève plus de la compétence du citoyen, ou du vote du *dêmos* mais relève dorénavant de la seule volonté du roi. Concrètement, on n'est plus en présence de ces formes vétustes de l'oligarchie et de la démocratie (« modérée » ou « radicale »), termes que Finley trouve impropres ; mais bel et bien dans une nouvelle réalité, où les citoyens ne jouissaient pas effectivement de tous leurs droits politiques. Il nous semble judicieux, sur ce point précis de parler de démocratie militaire, ou militarisée. L'autorité que la guerre et la conquête permettaient d'asseoir et de légitimer, dépouillèrent les citoyens athéniens de leurs anciens droits. D'où la nouvelle forme d'obéissance servile à laquelle les Athéniens par exemple, furent contraints, qui n'est plus une obéissance aux lois de la *polis*, mais aux rescrits du monarque. Or nous savons depuis Aristote²⁵⁸ que toutes les fois qu'un Etat (oligarchie, démocratie, royauté) est gouverné par des décrets, on est dans la tyrannie.

Il s'ensuit donc que cette *nouvelle réalité* que le philosophe du Jardin a si bien perçue, est la tyrannie des nouveaux monarques, qui est aux antipodes de la vraie démocratie telle qu'elle s'exerçait au temps de Périclès par exemple. Aussi nous permettons-nous de postuler qu'au vu de toutes les dégénérescences de constitutions dont le philosophe du Jardin fut témoin, et qui n'ont pas permis le retour de la stabilité et de la tranquillité, seule à ses yeux la

258 Cf. Aristote, *La Politique*, livre IV, 4, 1292a, 5-10, trad. Tricot, *op. cit.*, p.279, et surtout en 1292a, 35 où Aristote écrit : « Si vraiment la démocratie est l'une des formes de gouvernement, il est manifeste qu'une organisation de ce genre dans laquelle tout est réglé à coup de décrets n'est pas même une démocratie à proprement parler, puisqu'un décret ne peut jamais avoir une portée générale. ».

monarchie/royauté éclairée par les lumières d'un sage²⁵⁹ peut réaliser cette aspiration politique. Dans la maxime XXXVII, Epicure pointe la question de la variabilité des lois, en usant d'une expression conditionnelle : « si quelqu'un », qui traduirait si besoin est, que le sort des lois est lié à cette personnel unique qui doit veiller à l'effectivité des lois, afin d'éviter la récurrence de la *stasis*. De ce point de vue, la raison que le Stagirite avançait pour justifier le moindre impact des *staseis* dans les grandes villes par la présence nombreuse de la classe moyenne (*to meson*), n'est plus plausible, et ne cadre pas adéquatement avec les nouvelles réalités de l'Athènes hellénistique. A supposer même que cette classe moyenne existât, en cette période, sa présence ne pouvait pas empêcher la *stasis*, et elle ne peut pas faire le poids en face des armées étrangères.

Toutefois, ce qui demeure et qui est significatif, c'est que cette classe moyenne selon les dires d'Aristote ne prend pas part aux *staseis*. C'est donc la preuve en dernière instance, que par le seul fait que cette classe existe, l'apolitisme d'Epicure n'est plus hérétique politiquement, car cette classe d'après Aristote, est foncièrement apolitique, c'est-à-dire qu'elle se tient en marge des conflits civiques. Elle est donc *a-stasis*, c'est-à-dire, à l'instar du Jardin apolitique, hors des luttes de factions.

Selon Aristote, l'origine de la *stasis* réside dans l'inefficience de la justice, et donc des lois (*nomoi*) qui n'ont pas permis d'asseoir l'égalité proportionnelle²⁶⁰, à savoir cette lutte quasi éternelle entre pauvres et riches. Suivant la logique d'Aristote, puisque la cause de la *stasis* est l'inégalité entre riches et pauvres, il est possible alors de redresser ces inégalités, de les supprimer et de supprimer du même coup la *stasis*. La voie est certes difficile, mais pas impossible dans l'optique d'Epicure. C'est vraisemblablement le philosophe du Jardin qui, partant de l'analyse du Stagirite sur les causes de la *stasis*, a trouvé le *pharmakon* (remède) à la *stasis*, en proposant dans la maxime XXXI l'idée de contrat. Aristote soutient en effet que : « Tels sont donc, pour le dire d'un mot, le point de départ et la source des discordes civiles, d'où procèdent les luttes intestines (c'est ce qui explique que les changements aussi se produisent de deux manières : tantôt on s'en prend à la constitution, de façon à changer celle qui est établie en une autre : par exemple on veut passer d'une démocratie à une oligarchie, ou d'une oligarchie en une démocratie, ou de ces dernières en une république ou en une

259 Sylvain Roux dans un intéressant texte : « Entre mythe et tragédie : l'origine de la tyrannie selon Platon », rapporte un propos fort édifiant de Sophocle, tiré du livre VIII de *La République* de Platon, concernant le rapport entre le sage et le tyran, en ces termes : « Sages sont les tyrans par la compagnie d'hommes sages. » (*Revue des études grecques*, tome 114, publication de l'association pour l'encouragement des études grecques, Paris, « Les Belles Lettres », janvier-juin 2001, p. 144).

260 Dans le livre V de *La Politique*, la justice est résumée en termes de proportions: « L'égalité de proportion, ou géométrique (*to katanalogian ison*) est la même que l'égalité selon le mérite et s'oppose à l'égalité numérique ou arithmétique, qui est l'égalité brutale reposant sur le nombre, caractéristique des régimes démocratiques ». (Aristote, *La Politique*, V, 1,1301a, 25, trad. Tricot, note. 2, p. 337-338).

aristocratie, ou de celles-ci en les précédentes ; tantôt les auteurs de révolutions ne s'en prennent pas à la constitution en vigueur et préfèrent conserver la forme de gouvernement établie, par exemple l'oligarchie ou la monarchie, ils veulent seulement qu'elle tombe entre leurs mains. »²⁶¹. Et le Stagirite de conclure : « Partout, en effet, c'est l'inégalité qui engendre les dissensions, mais une inégalité dans laquelle les inégaux ne reçoivent pas une part proportionnelle (ainsi une royauté à vie est une inégalité si elle est établie parmi des égaux), car, d'une manière générale, c'est la recherche de l'égalité qui suscite les séditions. »

Il ressort donc de ce passage du Stagirite que la *stasis* est protéiforme. Telle une musique, la *stasis* peut avoir des moments d'intensité et des moments de chute. Dans la note 1 du 1301b-25 de *La Politique* d'Aristote, Jean Tricot écrit que : « Les verbes *épiteinein* et *aniénai* appartiennent au vocabulaire musical : *épiteinein*, c'est tendre la corde d'une lyre, la hausser, et *épitasis*, *intensio*, est l'échelle ascendante du grave (*baru*) à l'aigu (*ozu*) ; au contraire *aniénai*, c'est détendre la corde, la baisser, et *anésis*, *remissio*, est l'échelle descendante de l'aigu au grave ; *épitasis* et *anésis* sont les espèces de l'*apotasis*, *extensio*, registre, étendue de l'échelle vocale. »²⁶².

Or, étant entendu qu'aucune société humainement parlant, ne peut régler systématiquement toutes les inégalités, *a fortiori* par les lois, il faut dans la perspective d'Epicure recourir à une autre forme de rapport social et juste, qui conduirait à une bonne cohésion. La nouvelle société ou communauté (*koinonia*) sera fondée sur les valeurs de la *philia* ; d'où ici la forme d'organisation sociale et politique que nous avons choisie de dénommer : *philiakratia*, qui permet la vie de liberté, l'égalité (*isotès*), et où les inégalités sont supprimées. De fait, par la création du Jardin en tant que communauté organisée, Epicure a voulu, croyons-nous, ré-enseigner politiquement à ses concitoyens, aux hommes politiques de son époque, et aux nouveaux rois, comment ils devraient gouverner, et de quelle nature devrait être leur rapport aux citoyens : le roi, le « *bon roi* » doit être l'égal et l'ami du gouverné. Le bon roi supprimera les rapports de classes au sens marxiste de l'expression : ni riches ni pauvres, pour ne se laisser guider que par l'égalité entre citoyens.

Ainsi chacun se suffisant de peu comme dans le Jardin, il est possible de fonder une société juste sur cette base équitable. Le bon roi œuvrera aux besoins de tous en cas de pénurie. D'où l'inutilité, dans une société qui aspire à vivre bien et heureux, de l'existence des richesses qui excitent l'envie. Seul le minimum vital est requis pour la vie heureuse et tranquille. Il apparaît donc par cette analyse qu'Epicure subsume l'éthique à la politique ; car dans la sphère politique règnent la dichotomie et la trichotomie d'Aristote, source de la

261 *La Politique*, V, 1, 1301b, 5-35, *op. cit.*, p. 339-341.

262 *Ibid.*, V, 1, 1301b, 25, note 1, p. 340-341.

stasis ; d'où la nécessité de les abolir pour un retour de la tranquillité et de la bonne gouvernance. Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* (III, 5, 1112 b-14) et notamment dans *La Politique* situe l'importance de l'*eunomia* dans un Etat.

L'Etat juste dans cette perspective, se reconnaît à l'exercice effectif de la justice entre riches et pauvres. Car, aussi longtemps que persiste le fossé entre les deux groupes (ou classes), l'Etat est entraîné inéluctablement dans les séditions, les troubles, les bouleversements politiques qui en dernière instance ne profitent qu'aux démagogues, qu'ils soient du côté des oligarques ou de celui des démocrates. En revanche, lorsqu'on est dans la tyrannie, on a affaire au règne des courtisans et des flagorneurs. Or, ce qu'Aristote a su bien faire remarquer, c'est que l'Etat ne se réduit pas à ces luttes, à leur unique règlement, mais doit aussi fonder la « bonne moralité », c'est-à-dire l'ordre moral, ou ce qui revient au même, à façonner des citoyens vertueux. Autrement dit, pour Aristote, les hommes ne se rassemblent pas dans une société rien que pour la jouissance matérielle, ou pour une existence de type purement oligarchique, « mais plutôt en vue de la vie heureuse ».²⁶³ On comprend partant de là que, c'est *via l'eunomia* que la vie heureuse est possible politiquement.

Avec les monarchies hellénistiques, on peut affirmer que cette vérité aristotélicienne de l'art politique qui conduit à la vie heureuse a été occultée. Le grand talent à mon sens du philosophe du Jardin, a été de revenir à cette dimension importante de l'art politique. Dans la perspective d'Epicure ce qui caractérise véritablement un Etat digne de ce nom, c'est la soumission de chacun et de tous aux lois, et non aux décrets. Les lois sont condition de l'exercice de la vie vertueuse, et par voie de conséquence de la vie heureuse.

A la lumière donc des nouvelles réalités, c'est-à-dire de cette *polis* qui n'est plus statutairement un Etat²⁶⁴, mais une partie intégrante d'un vaste royaume, possession des Antigonides, il est possible si nous suivons la pensée d'Epicure dans cette odyssée des guerres des diadoques et des *staseis*, d'intégrer les deux formes de changements de gouvernements

263 Aristote, *La Politique*, III, 9, 1280a-30, trad. Tricot, *op. cit.*, p. 206.

264 Dans *La Politique*, Aristote nous livre les critères qui président à la définition d'un Etat : « l'Etat, c'est la communauté du bien-vivre et pour les familles et pour les groupements de familles, en vue d'une vie parfaite et qui se suffise à elle-même. Pourtant pareille communauté ne se réalisera que parmi ceux qui habitent un seul et même territoire et contractent mariage entre eux ». (*La Politique*, III, 9, 1280b, 30-35, p. 209). La définition de l'Etat est donc bornée et limitée. Au-delà, c'est-à-dire lorsque ses frontières sont étendues à un vaste ensemble, il est difficile de parler de vie vertueuse, ou de bonheur. Car selon Aristote (le Jardin illustrera cette idée de belle façon), la clé de voûte du bien-vivre dans un Etat, c'est l'établissement de l'amitié entre toutes les composantes de la communauté, car ajoute le Stagirite: « Ces diverses formes de sociabilité sont l'œuvre de l'amitié, car le choix délibéré de vivre ensemble n'est autre chose que l'amitié. » (*La Politique*, III, 9, 1280b, 40, trad. Tricot, *op.cit.*, p. 210). Dans l'optique d'Aristote qui ne peut se suffire d'une position de type aporétique, l'Etat doit être confié à « des hommes bons et vertueux ». (*La Politique*, III, 9, 1280b, 40, trad. Tricot, *op.cit.*, note 4, p. 210). De même Epicure au terme de son panégyrique de la royauté, ne put s'empêcher de donner en filigrane le portrait du « bon roi » (sur lequel nous reviendrons) avec Philodème de Gadara.

(oligarchie et démocratie) que subit constamment la *polis* athénienne. Les cités-Etats grecques ne disposaient pas de police au sens moderne du mot²⁶⁵, une institution de l'Etat chargée d'assurer ou de rétablir l'ordre public. Dans cette optique, la police en tant que force est un instrument au service de l'Etat. En Grèce, ce qui existait sous forme primaire, souligne Finley, et qui pourrait maladroitement s'apparenter à une police au sens d'aujourd'hui, c'était un corps d'esclaves mis expressément au service des représentants de l'autorité de la cité, à savoir les magistrats, archontes, consuls et des inspecteurs de marchés.

Avec les monarchies macédoniennes, la force militaire est réapparue comme un symbole d'autorité, de puissance contre les frondeurs, les agitateurs politiques, et les semeurs de troubles. La présence de l'armée du roi infuse dans l'esprit de la foule crainte et soumission forcées. S'il y avait eu dès l'origine, dès les premières heures de la *polis* démocratique, un corps de police comme aujourd'hui dans nos Etats modernes, peut-être que la *stasis* n'aurait pas ébranlé aussi considérablement les institutions politiques.

Ce n'est donc pas sans raison qu'Aristote déplorait les inégalités qui sont sources de discordes. Mais rétrospectivement, et à l'analyse, nous considérons qu'il a manqué essentiellement une autorité coercitive et répressive (autorité policière) qui aurait pu réprimer, et prévenir les troubles sociopolitiques. Les Romains, ainsi que nous le verrons, ont eu des solutions plus drastiques pour éviter les mêmes situations que les *poleis* grecques. L'existence de la force de police certes n'était pas la panacée face aux désordres politiques, aujourd'hui nous constatons que nonobstant les moyens logistiques que le pouvoir octroie aux forces de l'ordre, devant certains mouvements populaires, ou face à la délinquance des jeunes, ou la criminalité organisée, il est contraint pour pallier l'impuissance de la force de police, de faire appel soit à la gendarmerie, et au pire à l'armée²⁶⁶ pour rétablir l'ordre.

Ainsi, partant de ce que nous venons d'établir, on peut juger qu'après la guerre de Lamia, Epicure a pu voir et comprendre suffisamment comme le stratège Phocion, que les citoyens athéniens en armes n'étaient plus assez nombreux pour faire face à l'ennemi étranger, qui de surcroît était militairement plus aguerri. Preuve est donnée avec l'engagement auprès du stratège athénien Léosthène de mercenaires payés avec le trésor de la cité, en l'absence de citoyens athéniens disponibles pour combattre les troupes d'Antipater. Cette transformation de l'armée athénienne n'est pas allée sans quelques incidences sur la suite du rapport entre le citoyen et son Etat. Avec le couronnement de Démétrios Poliorcète comme

265 Cette institution de la police comme force publique remonte au XIX^e siècle.

266 Pour le cas de la Grèce, Finley fait remarquer que l'armée ne pouvait pas constituer une force de police en temps réel, car sa formation était fonction des circonstances, en cas de menace avérée de guerre contre la *polis*. Toutefois, exception est faite concernant Sparte et Thèbes qui disposaient d'une armée permanente : « le bataillon sacré » des trois cents à Thèbes. (M. I. Finley, *L'Invention de la politique*, op. cit., p. 44.).

souverain tout-puissant de la *polis* athénienne, les appréhensions d'Epicure en effet se sont trouvées confirmées : devant la crainte de la puissance militaire de Démétrios Poliorcète, la vraie politique athénienne s'est éclipsée au profit de la courtoisie et de la flagornerie. Il n'y avait plus de vrais chefs assez intrépides pour braver la puissance du nouveau tyran.

On peut constater, si on se place du point de vue d'Epicure, que les Athéniens ambitieux politiquement ont différé leurs hostilités, leurs actions de soulèvement contre les excès des tyrans Démétrios de Phalère et Démétrios Poliorcète aussi longtemps que la présence physique des garnisons militaires pouvaient les tenir en respect. Mais, significativement, nonobstant l'autocratie de Démétrios Poliorcète par exemple, un groupuscule de citoyens restés fidèles aux valeurs de la *polis* et des institutions démocratiques, ont entendu un jour en découdre avec le tyran, pour la raison que le nouveau roi qui au départ reçut les plus beaux honneurs des Athéniens pour la libération de la ville, devint progressivement du fait de ses excès *persona non grata*. D'où inévitablement la levée de boucliers contre lui, aussitôt après la défaite d'Opis. Un climat de guerre ouverte fut déclenché contre le tyran.

Aujourd'hui nous comprendrons rétrospectivement mieux la situation, en disant qu'après le départ du roi pour des raisons de campagne militaire, un groupuscule de citoyens tapis dans l'ombre, fomenta un coup d'Etat contre lui. Mais malgré ce subit réveil de la fibre patriotique dans la *polis*, certains citoyens comme Epicure n'étaient pas dupes sur l'issue de cette action insurrectionnelle. La politique est toujours un rapport d'intérêt, de force, une compréhension et une attente intelligente du *kairos* pour s'emparer du pouvoir. La tentative de Lacharès d'éclipser son adversaire Démocharès pour s'appropriier tout seul le pouvoir va se solder par un échec au détriment de la *polis*, qui souffrira atrocement de sa tyrannie et du blocus d'Athènes. Dans une perspective épicurienne, nous estimons que Lacharès ne s'était pas soucié lui non plus du bien commun, en s'aventurant dans cette action despotique.

Face à toutes les souffrances que la population d'Athènes a connues à cause des guerres des diadoques, et de la tyrannie de Lacharès, force est de comprendre pourquoi le *demos*, mieux, la foule, lasse des rivalités des partis et des guerres qui n'apportent que désastres, pauvreté, misère, insécurité, a livré la *polis* à l'étranger Démétrios Poliorcète et ses compagnons rien que sur la base de la promesse de la restauration de la démocratie. Or, cette restauration ne sera que nominale, car elle n'était pas une reconnaissance absolue de l'indépendance de la *polis*. Dans la perspective d'Epicure, il faut comprendre, que la foule par vénalité, et ignorance des véritables motivations de Démétrios Poliorcète, a accordé foi aux promesses de l'étranger. A la vérité, ainsi que nous l'établirons plus loin, cette nouvelle

régence de la *polis* athénienne est partie sur de fausses bases, sur un faux contrat, puisque nous savons qu'il y avait manifestement contradiction dans l'entendement d'un Grec habitué aux libertés politiques, entre celles-ci et une nouvelle monarchie qui exercera sa domination sur la base de décrets, au détriment des lois démocratiques existantes. Les lois athéniennes aussi longtemps qu'elles ont autorité, sont sévères contre les dirigeants quels que soient leurs modes d'accès au pouvoir. Démétrios Poliorcète entendait-il se plier à ces lois athéniennes ?

Si nous faisons l'effort d'observer le sens de la sentence 52²⁶⁷ dans une perspective alexandrine, la *philiakratia* épicurienne est la parfaite illustration que le dessein d'Alexandre le Grand ne fut pas utopiste, car Epicure grâce à cet hymne à la *philia* a réuni autour de lui toutes les nationalités. C'est la raison pour laquelle, à ce niveau de notre analyse il est juste de rendre hommage au moins une fois à Diogène Laërce qui a bien souligné la dimension philanthropique de cette *philia* épicurienne (*philanthropia*). En d'autres termes, alors que certains ont eu tendance à occulter ce fait, Epicure avait une grande culture de cette grandiose odyssée d'Alexandre le Grand. Pour nous, le concept d'*oikoumène*²⁶⁸ cadre parfaitement avec l'amitié que le philosophe du Jardin a célébrée. L'histoire a attesté par la suite que cette *philia* a eu des influences importantes et incontestables chez les Séleucides vers le II^e siècle av. J.-C. Peut-on alors avancer que la *philiakratia* du Jardin (une forme d'organisation indépendante), fut la réponse juste face aux aspirations de cette multitude²⁶⁹ de personnes qui recherchaient protection, soutien et sécurité face à l'échec des institutions ?

Pour résoudre cette difficulté, il faut dire que l'époque d'Epicure est dans le temps comme dans l'espace différente de celle de Socrate, de Platon ou d'Aristote. Nous ne sommes plus politiquement dans la théorisation des concepts nouménaux ou des idées immuables, il fallait dans l'optique d'Epicure trouver diligemment pour l'époque, une solution au sens médical, au drame social et politique. A dire vrai, Epicure fut plus pragmatique, en fondant politiquement, non plus une Ecole au sens classique du mot, mais véritablement un *micro-Etat*, où paradoxalement vont s'épanouir contre les échecs politiques de Platon et d'Aristote tous les concepts de la bonne gouvernance²⁷⁰ – gestion de la *polis* – tels que : l'*homonoia*, la *symphonia*, la *philia politikè*, l'*isotès*, l'*eunomia*, etc.

267 « L'amitié fait sa ronde autour du monde habité, comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour nous estimer bienheureux. » (Epicure, *Lettres et Maximes*, maxime 52, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 261).

268 Selon André Tuilier, l'amitié épicurienne s'inscrit en effet dans le sillage de l'*oikoumène* alexandrin, car dit-il : « A l'instar du conquérant, l'épicurien Antiochus IV Epiphane (174-164 avant J.-C.) pratiquera une politique de fusion des peuples, comme l'attestent les épisodes caractéristiques du premier livre des *Macchabées*. Il sera d'ailleurs aimé de ses sujets. » (André Tuilier, *Actes du VIII^e Congrès*, *op. cit.*, p. 324, note.4).

269 Selon André Tuilier : « Les épicuriens seront très souvent dans l'antiquité des ouvriers (*opifices*) et des paysans (*rustici*) qui trouveront tout naturellement dans la philosophie [et sa *philiakratia*, nous soulignons] du Jardin une réponse à leurs aspirations collectives. » (André Tuilier, *Actes du VIII^e Congrès*, *op. cit.*, p. 325).

270 Expression nouvelle signifiant, bonne manière de conduire les affaires publiques.

Que la communauté fondée par Epicure fut une vraie *philiakratia*, tel est pensons-nous le message dont la preuve est donnée par Numénius, cité par Eusèbe de Césarée : « L'accord des épicuriens entre eux ressemblait à celui qui doit régner dans une république bien gouvernée »²⁷¹. De fait, contre une vieille tradition qui fait du philosophe du Jardin un inculte politique, il appert que la création du Jardin en tant que communauté politique est la belle traduction du fait qu'Epicure fut un observateur attentif de la dégénérescence des institutions de la *polis* athénienne. Devant l'échec des anciens philosophes réformateurs, tels que Platon et Aristote, qui théorisaient sur des modèles idéaux d'Etat pour en finir avec les *staseis*, Epicure a vu la solution simple et naturelle en l'inscrivant dans la vie de *koinonia*, où il n'y a pas d'injustice, pas de « classes ou groupes », « d'intérêts de classe » pour reprendre le mot de Finley, mais seulement des liens d'amitié qui unissent tout le groupe. C'est donc dire politiquement parlant que sans lancer des appels à la révolution, au meurtre ou à l'assassinat des despotes, les épicuriens ont tissé de solides « accords », mieux des « fraternités » sociales où il est possible de « vivre apolitiquement » et de manière « bienheureuse ». « Leur petite société (...) aurait bien pu servir de modèle à la grande. », écrit Pierre Boyancé²⁷². Ces sociétés, mieux ces « fraternités », ont survécu jusqu'à Rome, et jusqu'aux siècles postérieurs avec des déclinaisons diverses.

Au rebours des solutions politiques proposées par les écoles adverses, l'épicurisme a apporté le remède le plus pratique aux aspirations des masses populaires : l'amitié et la sécurité, comme gages d'un bonheur loin des tracasseries politiques. C'est pourquoi rétrospectivement, nous sommes tenté de croire que l'apologétique du droit et de la monarchie/royauté ne pouvait qu'intéresser un Romain comme Jules César²⁷³, qui voulait renverser le Sénat romain devenu obsolète. Lorsque des institutions tombent en décrépitude, l'épicurisme n'apparaît-il pas politiquement comme un remède aux maux politiques?

271 Numénius, *apud* Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, V, 3. , in André Tuilier, *Actes du VIII^e Congrès*, *op. cit.*, p. 325.

272 P. Boyancé, *L'Epicurisme dans la société et la littérature romaines*, Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Lettres d'Humanité, XIX (1960), p. 512 ; in A. Tuilier, *Actes du VIII^e Congrès*, *op. cit.*, p. 325.

273 Nous montrerons dans la troisième partie de notre travail, l'impact de l'épicurisme dans la transformation des politiques romaine, mieux son accréditation comme philosophie politique qui se soucie de l'ordre politique, de la tranquillité publique, de la sécurité et du bonheur humain.

I. A. 2. La plus value de l'activité philosophique

Après avoir fait voir la réalité de la *politiphobie* d'Epicure en lien avec les péripéties de la guerre de Lamia, et en quoi le vivre cache (*lâthé biôsas*) est distinct du « vivre apolitique », nous tâcherons de montrer dans ce chapitre la vraie vocation du philosophe du Jardin, au-delà des mépris affichés par ses détracteurs sur son abstention politique.

Lorsqu'on s'interroge au IV^e-III^e siècle av. J-C sur la participation ou non du sage-

philosophe aux affaires publiques, deux attitudes étranges, qui relèvent d'une sorte de palinodie, se dégagent si on suit Sénèque : « Epicure dit : 'Le sage ne mettra point la main aux affaires, à moins d'une *circonstance exceptionnelle*'. », et Zénon de rétorquer : 'Il mettra la main aux affaires, à moins d'une *circonstance qui l'en empêche*'. »²⁷⁴. Mais avant de mieux faire comprendre cette tournure dont seuls les Grecs ont le secret, il est pertinent ma foi de savoir ce que Moses I. Finley pense de la *stasis*, en lien avec l'activité du philosophe, afin de voir et comprendre pourquoi en ce siècle de troubles et de conflits civiques, il est bien et prudent de s'éloigner des « affaires » politiques. Ce passage de Sénèque pris littéralement peut avoir la vertu indirecte de nous dégoûter de prime abord de la politique, en tant qu'elle est génératrice de la *stasis* : « Utilisé dans un contexte sociopolitique, *stasis* a un large éventail de significations, depuis le groupement politique ou la rivalité entre factions (au sens péjoratif), jusqu'à la guerre civile ouverte. (...). On comprend bien pourquoi les moralistes et théoriciens anciens, qui n'aimaient pas les réalités, se sont attachés aux significations péjoratives de ce mot et ont dénoncé dans la *stasis* la maladie la plus grave de la société dans laquelle ils vivaient. On comprend moins pourquoi les historiens modernes leur donnent raison ; de même le dictionnaire de Liddell et Scott lorsqu'il définit la *stasis* comme un « *un parti formé dans un but séditieux* » (*party formed for seditious purposes*) ».²⁷⁵

De cette analyse sur le sens profond de la *stasis*, force est de constater dans la perspective d'Epicure que *stasis* ne signifie pas forcément apocalypse, mais des troubles au sein de la cité, qui nuisent surtout à la sécurité et au bien-vivre. A ce niveau, nous partageons la version de Finley, car toutes les *staseis* ne sont pas destinées à perpétrer des séditions. Elles sont en l'espèce aujourd'hui apparentées à certaines corporations syndicales qui secouent de temps à autre les régimes en place, pour réclamer plus de droits, de justice, ou de libertés. C'est donc dire que certaines agitations sociales ou sociopolitiques ne conduisent pas inéluctablement à des renversements de gouvernements mais visent à améliorer une pratique de gouvernement en place. En outre nous savons par le truchement d'Hannah Arendt²⁷⁶ que la désobéissance civile n'intervient, ou ne devient légitime que lorsque le régime politique en place devient despotique et arbitraire. Moses I. Finley est donc dans le vrai lorsqu'il souligne ce qui suit : « Assurément, le but de toute *stasis* était de promouvoir un changement quelconque dans la loi ou l'organisation sociopolitique, et tout changement signifiait une perte

274 *De l'oisiveté*, III-2, Sénèque, *Dialogues*, tome IV, texte établi et trad., René Waltz, Paris, « Les Belles Lettres », 2003, p. 115. Nous soulignons.

275 M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, *op. cit.*, p.156. Nous soulignons.

276 Hannah Arendt, dans *Du mensonge à la violence*, affirme à qui revient en pratique le droit légitime de désobéir, ou de s'engager dans la désobéissance : « La désobéissance civile réellement significative doit être le fait d'un certain nombre de personnes que rassemble un intérêt commun. » (Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 2007, p. 58).

de droits, de privilèges ou les richesses pour un groupe, une faction ou une classe, pour qui la *stasis* apparaissait donc comme séditionneuse. »²⁷⁷.

Si on s'en tient à cette approche nihiliste où *stasis* signifie toujours fin des droits, on est tenté de réduire globalement la politique à une production physique de la *stasis*. Or, tel n'est pas toujours le cas avec les cités-Etats entrées dans les royaumes hellénistiques. A partir du moment où les chefs militaires Antigone le Borgne, son fils Démétrios Poliorcète, Cassandre, Lysimaque, Ptolémée et Séleucos vont être déifiés par les populations ou par auto-proclamation, il va sans dire que c'est le statut même de la *stasis* telle qu'elle se produisait dans les cités-Etats grecques, qui est remise en question. La présence des garnisons militaires macédoniennes éteint, endigue provisoirement la virulence de la *stasis*, et son inanité. Jusqu'à quel point pourrait-elle être permise et tolérable ? Un monarque peut-il seulement donner un blanc-seing à l'exercice de la *stasis* pendant sa régence ? La question n'est pas sans grande difficulté, et demande un traitement particulier.

Moses I. Finley à mon sens a vu juste en nuanciant les termes « tranquillité » et « luttes » selon des périodes bien déterminées. Pour la période hellénistique en effet qui a vu un philosophe-tyran (Démétrios de Phalère) régner la *polis* athénienne, la « tranquillité » l'a emporté à la grande satisfaction des Athéniens, au détriment des insupportables luttes qui occasionnaient des changements intempestifs des lois et des institutions. Nonobstant le cens que Démétrios de Phalère institua, son règne fut couronné d'honneurs de la part des Athéniens qui ont apprécié globalement la tranquillité et la prospérité que la paix politique peut susciter. Or, depuis son exil, Epicure a appris à voir et apprécier l'importance de la tranquillité, de la stabilité pour une *polis*. Enviait-il depuis fort longtemps ce modèle de tranquillité qui se trouvait à Athènes sous le règne de Démétrios de Phalère ? Question complexe, certes. Mais notre intuition nous dit que *via* son ami Ménandre, qui est ami intime de Théophraste, le projet d'Epicure de revenir enseigner la philosophie à Athènes, et de discuter certainement des enseignements d'Aristote *via* son successeur, était une tentation dont il n'aurait su différer l'accomplissement. Guillaume Guizot dans *Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, notamment dans le passage consacré à la lettre-réponse de Glycère à son amant Ménandre, fait mention de l'existence d'un cercle étroit de rencontre entre Epicure, Ménandre et Théophraste. Relation fortement privée que nous avons précédemment dénommé amitié triangulaire. Nous sommes enclin à croire que c'est le dramaturge Ménandre qui organisait cette rencontre privée, où des femmes aussi telles que Glycère avaient le droit de parole, cette franchise que les Grecs nomment *parrhèsia*. Etant donnée l'influence de

277 M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, op. cit., p. 156.

Théophraste auprès de Démétrios de Phalère, il n'était pas douteux qu'Athènes constitua le centre des projets d'Epicure. Mais la guerre des diadoques a certainement dû différer cette venue projetée à Athènes.

Or, par une certaine méprise, voire un renversement remarquable de l'histoire, il se trouve que dans la philosophie politique antique, l'épicurisme politique a été hâtivement assimilé à une philosophie de l'*otium*, paresseuse et faite de délassement sous les arbres. Bref, une philosophie politique de la tranquillité. En ne considérant que cette fameuse citation de Sénèque que nous avons placée en exergue de cette analyse, et qui a suscité maintes jacasseries et critiques sur cette attitude passive, jouissive des épicuriens, il faut asserter que pour les épicuriens la distinction est faite entre le sage et le commun des mortels. Le sage qui sait la nature véritable de « l'être-politique », doit s'*abstenir*, « s'il » le peut. D'où la nuance qui termine la pensée de Sénèque : « à moins d'une circonstance exceptionnelle ». L'expression « circonstance » caractérise visiblement l'action politique ; au sens où dans l'optique d'Epicure, la connaissance des réalités nouvelles, des événements politiques, permet de donner son acquiescement ou sa désapprobation envers un gouvernement. Politiquement, la prudence du philosophe du Jardin en cette période lui a appris à saisir et à anticiper les « circonstances » et le guêpier dans lequel on s'engage. De fait, si on suit bien cette pensée, dans l'épicurisme il est conseillé (le sage exhorte) de « s'*abstenir* », mais il n'est pas interdit d'occuper une responsabilité (selon les circonstances).

Toutefois, si nous reprenons cette pensée du point de vue de l'individu Epicure, il est évident que le philosophe du Jardin n'exercera pas d'activité politique et qu'il ne s'aliénera pas dans les affaires politiques. Mais il trouvera plus de plaisir dans l'étude (l'activité, *energeia*) que dans les affaires. Au nom du plaisir²⁷⁸ qu'il met au principe de l'acquisition du bonheur, le philosophe du Jardin ne peut troquer sa tranquillité et son bonheur contre les affaires publiques. Ce principe est donc cardinal, et constitue un bouclier quelles que soient les sollicitations d'un monarque.

Depuis Lampsaque où Epicure avait constitué le noyau de ses amis et de ses disciples indéfectibles, dont certains étaient déjà dans les affaires, et de surcroît nantis, nous pouvons en effet dire que la nouvelle philosophie, - la sagesse - qu'Epicure avait acquise, est de beaucoup supérieure en biens, à tous ceux que pourraient permettre d'acquérir le pouvoir et la royauté. Et, si nous « possibilisons » le fait qu'Epicure aurait pu « *faire carrière* »²⁷⁹ à

278 Pour la notion de plaisir, voir §129, *Lettre à Ménécée*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p.221.

279 Si on peut alléguer à la suite de Nietzsche dans *Le Gai Savoir* que la vie d'Epicure fut douloureuse, et qu'avec Mythrès et Lysimaque, il pouvait - il avait eu l'opportunité - grâce à son savoir, de faire une bonne carrière politique, et gagner des richesses et des biens à l'instar de Sénèque ; c'est occulter alors le dégoût qu'il avait pour la tyrannie. Même avec le roi Lysimaque qui adhère à l'amitié cosmopolitique entre Grecs et

Lampsaque auprès de ses amis politiques, plus exactement auprès de Lysimaque, c'est se méprendre sur sa vraie personnalité²⁸⁰ et ses desseins.

Il est instructif de distinguer Epicure des autres philosophes de la même période, tant par sa vie, que par rapport à sa philosophie. Le point capital qui ressort est que la politique, en tant qu'objet d'étude ne fut pas sa préoccupation fondamentale dans le cadre de son enseignement. Il faut souligner qu'Epicure est arrivé, contre les autres écoles précédentes (Académie et Lycée), et celles de l'époque hellénistique à la claire évidence que la politique est un obstacle à l'ataraxie. En outre, d'un point de vue hédoniste, la politique au sens d'Epicure ne produit que du déplaisir, de la souffrance. Or, pour une longue tradition qui remonte ne serait-ce qu'au *Banquet* de Platon, la politique est considérée comme une activité propre au citoyen bien né. Elle est même selon les dires d'Aristophane, une activité noble, virile, car c'est la nature même qui prédispose certains individus à s'adonner à la politique. Suivant Socrate : « C'est leur hardiesse, leur virilité, leur air mâle, qui les fait chérir ce qui leur ressemble. En voici une bonne preuve : quand ils sont complètement formés, les garçons de cette espèce sont les seuls à se montrer des hommes, en s'occupant de politique. »²⁸¹.

Si nous considérons ce passage du *Banquet*, il ressort que ce privilège naturel des hommes politiques à aspirer au pouvoir, exclut tout naturellement Epicure et ses disciples. Mais, si on voulait se faire une claire vision de l'attitude d'Epicure vis-à-vis de la politique, et du pourquoi de cette répugnance vis-à-vis des affaires, et quel statut lui siérait à merveille dans cette *polis* agitée, c'est ma foi *via* Max Weber que la compréhension moderne pourrait être plus accessible et plausible. Mais, avant de voir ce que nous dit Max Weber sur la politique, un détour par Moses I. Finley peut s'avérer profitable.

Moses I. Finley souligne que ceux qui s'adonnent à la politique, et donc communément qui font de la politique une profession, « maximisent » leurs chances de réussite, spéculent sur les profits qu'ils tireront de leurs implications dans les affaires politiques. Autrement dit, si les professionnels de la politique (hier comme aujourd'hui) s'activent pour accéder au pouvoir, c'est par *intérêt*, au-delà des agitations, des conflits, des mises en danger perpétuelles de leur vie. Toutes leurs forces et leurs actions tendent vers ce but ultime : s'approprier les biens du pouvoir, qui dans leur entendement est un gage de sécurité. Dans cette optique, il est alors légitime d'accorder à Epicure que la politique est

Barbares, Epicure a vu qu'un monarque peut devenir despotique. En revanche, le « *bon roi selon Homère* » de Philodème de Gadara donne raison à l'attitude d'Epicure : car conseiller un ami, s'oppose à tout point de vue à « mettre la main aux affaires ».

280 Selon André-Jean Festugière, Epicure fut un « *self made man* », qui n'avait pas eu besoin de maître, ni de dieu humain pour atteindre le bonheur.

281 Platon, le *Banquet*, (192b), texte établi et traduit par Paul Vicaire, *op. cit.*, p. 122.

absence de repos. Et pour reprendre les mots de Finley, que la politique est lutte pour le pouvoir. Conséquemment et inéluctablement, si Epicure fustige le comportement des politiciens et du changement des constitutions lié à leurs luttes d'intérêts, ces diverses luttes et changements des institutions ont été favorables en dernière instance à l'avènement d'une puissance plus forte qui a ébranlé et supplanté les anciennes *politeiai*. La monarchie, en tant que *politeia* que les Grecs désapprouvaient au plus haut point fut *in fine* celle qui fleurira sur les décombres des anciennes institutions²⁸².

A l'examen, avec les guerres des diadoques, comment *se risquer dans la politique*, dès lors que la sécurité et la tranquillité des cités sont compromises ? Si antérieurement l'Attique a connu des périodes de calme et de prospérité, avec les guerres des diadoques, les cités sont retombées dans les turbulences des guerres, depuis que les Antigonides (le Borgne et son fils Démétrios Poliorcète) ont clairement manifesté leur désir de s'emparer de l'empire d'Alexandre le Grand. La période qui va de 338 av. J.-C. à la mort d'Epicure (-270), et que nous avons choisie de prospecter, fut émaillée de conflits politiques, de guerres entre diadoques, et de renversements (ou bouleversements, « *metabolai* ») intempestifs de gouvernements dans les *poleis*. Epicure fut dépité par les changements, les bouleversements des institutions politiques, la cause étant les conflits politiques qui s'allumèrent et s'éteignirent comme le feu héraclitéen, ou les maux qui s'échappent comme d'une boîte de Pandore. Mais d'un point de vue éthique, Epicure faisait remarquer que le mal résultait de « l'illimitation » des hommes. En d'autres termes, à un niveau politique, c'est le « désir illimité » du pouvoir qui est source de conflits politiques, d'intranquillité pour tout dire. Nous retrouvons cette vérité épicurienne dans la bouche d'Héraclite d'Ephèse qui condamnait ses concitoyens pour leur *hubris* (démésure).

Quiconque est imprégné d'une certaine connaissance de l'histoire politique antique, reconnaîtra que la politique des Anciens est différente de celle de nos modernes, pour lesquels la politique est conquête du pouvoir, caractérisée par une adhésion à un parti politique (faction ou groupe), une vocation politique, et surtout l'ambition constante de réussir en politique. En ce sens la politique est une affaire de politiciens, de professionnels de la chose politique. Les politiciens au sens moderne et wébérien du terme, font de la politique une « cause », pour laquelle ils travaillent et vivent. Ce qui est tout le contraire de l'attitude « apolitistique »

282 Moses. I. Finley, partant de la *Constitution d'Athènes*, telle que rapportée par Aristote, nous donne un aperçu des onze transformations survenues : « Il y a d'abord les deux constitutions légendaires d'Ion et de Thésée et la réforme de Dracon, dont nous ne sommes pas sûrs ; puis les réformes de Solon, la tyrannie des Pisistratides, la constitution de Clisthène, la prise du pouvoir de l'Aréopage lors des guerres médiques, la mise à l'écart de l'Aréopage par Ephialte, le coup d'Etat oligarchique de 411 av. J.-C., le renversement de l'oligarchie un an plus tard, la tyrannie des trente à la fin de la guerre du Péloponnèse, et enfin la restauration de la démocratie en 403 av. J.-C. (Moses. I. Finley, *L'Invention de la politique*, op.cit., p. 151).

d'Epicure.

Depuis Lampsaque, nous avons compris que bien qu'il eût des accointances avec des hommes politiques, Epicure ne manifesta jamais cette « vocation », ni d'intérêt pour cette « cause » par quoi Max Weber caractérisait les aspirants au pouvoir et aux honneurs. Les « motivations » d'Epicure n'étaient pas politiques, mais apolitiques et éthiques ; voire, dans une perspective wébérienne, « démagogique ». Qu'est-ce à dire ?

Dans la Sentence 29, on peut lire que le philosophe du Jardin revendiquait une vocation de « démagogue », donc philosophico-religieuse, quand il disait : « 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 louange qui tombe en abondance, venant des nombreux. »²⁸³.

Dans sa nouvelle traduction du livre de Max Weber, *Le Savant et le politique*, Catherine Colliot-Thélène, nous précise les sens de ces deux termes essentiels : la « vocation » et la « cause ». Si leur sens est suffisamment explicite à nos yeux, ils permettraient alors de *décharger* Epicure de toute velléité de briguer même incidemment un poste politique durant son exil, nonobstant la modicité de ses moyens. Fidèle à ses principes, Epicure ne fit pas le « chien » auprès de ses amis, *a fortiori* devant un monarque. C'est avec bienveillance que lors de son exil, ses amis lui témoignèrent leur aide, et non pour des considérations politiques. Dans l'approche de Max Weber, la politique c'est prioritairement, un métier (« *Beruf* »), c'est-à-dire littéralement une « vocation ». Si on s'en tient au sens religieux du terme « vocation », pour Catherine Colliot-Thélène, il apparaît que Max Weber l'a emprunté à Luther, dont l'origine remonterait à l'Ancien Testament. Car Luther dans sa traduction de la *Bible*, accorde cette prérogative aux *prophètes*. De sorte que par analogie, Max Weber fait le rapport entre la « vocation » de l'enseignant, du savant, et de l'homme politique d'un côté et celle du prophète-démagogue de l'autre²⁸⁴.

De fait, ce qui pourrait cadrer à notre sens au cas d'Epicure, c'est la position audacieuse qu'il a prise de ne faire le panégyrique d'aucun prince, et de ne pas collaborer, à

283 Epicure, *Lettre à Ménécée*, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 255. Nous soulignons. Cette pensée rapproche Epicure du Christ, en ce sens que le philosophe du Jardin voudrait comme le Christ guérir au moyen de la bonne parole. Pour Lucrèce en effet, les paroles du philosophe du Jardin, sont des « paroles d'or », des « paroles sacrées ».

284 Nous partageons le sens que nous donne Catherine Colliot-Thélène ; car « démagogue », n'est pas pris dans son sens littéral que nous lui connaissons chez les Anciens, où le démagogue profite toujours du moment favorable pour venir au pouvoir. Mais, pour Max Weber souligne Catherine Colliot-Thélène : « Le terme « démagogue » n'a rien de péjoratif. Il signifie que la parole des prophètes s'adressait avant tout au public, et non aux rois ou aux dignitaires religieux. » (Max Weber, *Le Savant et le politique*, nouvelle traduction, par Catherine Colliot-Thélène, *op.cit.*, p. 14-15).

l'instar de Théophraste, à la politique d'un gouvernement²⁸⁵. Par cette démarche, Epicure se veut plus proche de ses disciples en tant que chef charismatique, et maître spirituel. S'il est possible d'admettre que le Jardin fut une communauté religieuse (une secte au sens moderne), il va sans dire que la conduite du philosophe du Jardin correspondrait bien à ce qualificatif de *prophète* qu'il s'était auto attribué, au mépris de la foule. En outre, si nous suivons bien Max Weber, et selon ce qu'il nous dit de la mission du prophète, il apparaît bien que le message d'Epicure s'adressait au-delà de ses disciples, à l'humanité : amitié et bonheur. Dans la perspective de Max Weber, nous sommes autorisés à soutenir que la « cause » d'Epicure en ce sens précis, n'est pas prioritairement politique, mais éthique, philosophique, et humaniste.

Si cette considération est admise, on peut dès lors avancer que la question de l'*asphaleia* sur laquelle nous reviendrons dans la troisième partie de cette étude, a été déterminée par des contraintes extérieures, c'est-à-dire politiques car elles ont contraint le philosophe du Jardin à professer des choses utiles, tel un prophète. Et dans la perspective de Max Weber, lorsqu'on veut œuvrer pour une « cause », telle « professer des choses utiles », il faut aussi quitter ses « longs murs », et enseigner « dans la rue et parler en public »²⁸⁶. Selon Max Weber, il faut dans cette « vocation » *s'engager*, conduite qui est aux antipodes de la posture adoptée par Epicure. Car devant l'attitude méprisable de la foule, Epicure préféra professer dans son Jardin. Cette attitude atypique lui valut de la part de ses disciples le mérite d'être élevé au titre de maître et de *makarios*. Ce charisme d'Epicure a fait de lui un guide, un chef et un dieu selon les mots de Lucrèce.

De ce qui précède, on peut donc avancer qu'Epicure ne fut pas tenté lors de son exil,

285 Les retrouvailles entre Epicure, Ménandre et Théophraste n'ont pu être possibles qu'après que Démétrios de Poliorcète eut permis aux bannis de revenir à Athènes, pour donner une leçon aux pro-démocrates qui ont essayé de chasser Démétrios Poliorcète de la cité. C'est à cette époque qu'eurent probablement lieu les rencontres privées auxquelles nous faisons allusion plus haut dans la lettre de Glycère à Ménandre. Lorsque le roi Ptolémée invita Ménandre à venir vivre dans son palais, il ne put s'empêcher de partager cette invitation avec sa chère Glycère, qui était sa divine égérie. Devant l'angoisse de Ménandre de décliner l'invitation du Roi d'Egypte, Glycère lui conseilla sagement ceci : « Je t'en prie, tarde un peu et ne répondons pas encore au roi. Pour prendre une décision, attends que nous ayons reçu tes amis, Epicure et Théophraste. Peut-être jugeront-ils de cette affaire autrement que toi. Mais avant tout faisons des sacrifices aux dieux, et demandons aux entrailles des victimes s'il vaut mieux pour nous aller en Egypte ou rester ici. » (Guillaume Guizot, Ménandre, *Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, op.cit., p. 81-82). Cette lettre nous donne une lumière nouvelle sur l'intimité entre Ménandre, Epicure, Théophraste, [amitié triangulaire] et Glycère qui assistait à ses rencontres amicales. Étant donné qu'elle était d'une perspicacité reconnue par les amis de Ménandre, et de surcroît spirituelle, c'est tout naturellement qu'elle avait voix à tous les chapitres. Ménandre en sollicitant les conseils, ou partageant les opinions d'Epicure et de Théophraste devient doublement épicurien et aristotélicien. Il est possible donc de conclure que si Ménandre est intime d'Epicure, tout comme de Théophraste, c'est la preuve que leurs conseils sont utiles lorsqu'il s'agit d'une affaire royale, d'un choix politique. C'est également la meilleure des preuves aux yeux de Glycère que ces deux amis savent par expérience la personnalité des rois, les servilités et bassesses des palais, dont lui-même Ménandre témoigne dans la dite lettre. Aussi anodine qu'elle puisse paraître, cette lettre de Ménandre à Glycère et les séances de rencontres intimes nous donnent la preuve qu'il y a eu des discussions politiques secrètes entre Ménandre, Epicure, Théophraste, et Glycère.

286 M. Weber, *Le Savant et le politique*, Catherine Colliot-Thélène, op .cit., p. 31.

de faire carrière nonobstant tous les avantages que pouvait procurer une vie adonnée à la politique. Mais, à la rigueur, nous inclinons à croire, ainsi que nous l'avons esquissé précédemment, que dans les rapports entre Epicure, Ménandre et Théophraste, il y a eu place à coup sûr pour des entretiens privés²⁸⁷ sur la politique, genre « *conventicules* » d'amis unis par la passion de la philosophie. Si Théophraste affiche ouvertement ses choix politiques avec les hommes au pouvoir, Epicure par précaution se veut neutre politiquement, en faisant de la philosophie sa « vocation », et de la recherche du bonheur et de la sécurité sa « cause » au sens wébérien du terme. Il s'ensuit donc qu'au rebours de Théophraste ou de Zénon, Epicure s'est « abstenu » de faire de la politique. Pour Max Weber, « faire de la politique » a deux connotations : soit on vise le pouvoir par ses actions, soit on espère tirer un certain profit : richesse, honneur, puissance. D'après le témoignage de Diogène Laërce, Epicure ne poursuit ni l'un, ni l'autre de ces objectifs. Mieux, le philosophe du Jardin fustige et considère une telle recherche des biens du pouvoir superfétatoire, comme un obstacle à l'ataraxie du sage. A travers ses maximes et sentences, le philosophe du Jardin critique la possession des richesses que procurent les affaires publiques. En effet, si la finalité de l'activité politique, souligne-t-il ironiquement, est de s'assurer la « sécurité » issue de la possession des richesses du pouvoir, ni cette possession des richesses, ni le pouvoir, ne procurent la « sécurité pure ». « Il y a deux manières de faire de la politique sa profession, écrit Max Weber. Ou bien l'on vit « *pour* » la politique, ou bien « *de* » la politique. L'opposition n'est aucunement exclusive. En règle générale l'on fait bien plutôt l'un et l'autre, au plan idéal du moins, la plupart du temps aussi au plan matériel : quiconque vit « *pour* » la politique en « fait sa vie », en un sens intime. Ou bien il jouit de la possession nue du pouvoir qu'il exerce, ou bien il nourrit son équilibre intérieur ou le sentiment qu'il a de soi par la conscience qu'en servant une « cause », il donne un sens à sa vie. En ce sens intime tout homme sérieux qui vit pour une cause vit aussi de cette cause. »²⁸⁸.

Si l'on s'en tient à cette dernière idée, Epicure est resté sérieux et fidèle à sa « cause », à savoir, l'étude de la philosophie qui seule permet d'atteindre l'ataraxie et le bonheur. Nonobstant ses relations avec ses amis politiques et ses déboires avec certains tyrans, nous pensons que le philosophe du Jardin voyait la politique au-delà des intérêts avantageux et des colorations politiques. Epicure avait en vue le double souci du bonheur et de la sécurité. Les cités grecques, dont Athènes, par reconnaissance ou par crainte des nouveaux maîtres, avaient dévalorisé les divinités de la cité au profit du nouveau souverain, le roi Démétrios Poliorcète, seul dépositaire de l'autorité judiciaire, financière, et même religieuse. Toutes choses que le

287 Discussions probables sur les problèmes politiques internationaux, et sur les affaires de la *polis*.

288 Max Weber, *Le Savant et le politique*, Catherine Colliot-Thélène, *op. cit.*, p. 131.

philosophe du Jardin récuse.

Les monarques macédoniens ne sont pas venus pour abolir des dettes ou pour réformer des lois iniques mais pour régenter les cités tyranniquement. D'où la confiscation de la *stasis* sous leur hégémonie. C'est en cela, nous semble-t-il, que l'apolitisme d'Epicure est *sui generis*, et dérange ceux qui faisaient à l'époque de la politique leur profession, leur « vocation » et leur « cause ».

Si l'instauration de la dictature de Démétrios de Phalère (installé par Cassandre) a pu ramener pendant presque une décennie la paix à Athènes ; pourquoi cette expérience dictatoriale de la *polis* qui a étouffé momentanément la *stasis*, ne serait-elle pas possible, voire envisageable pour les autres cités gouvernées par les nouveaux monarques ? Si les questions de la sécurité (*asphaleia*), de la tranquillité, et de la stabilité des lois, furent des préoccupations essentielles du philosophe du Jardin, en ce sens que sans l'exercice du droit, de l'autorité ; la sécurité et le bonheur ne seraient que des chimères, il va sans dire que la nouvelle gestion des cité-Etats, leur bonheur et leur sécurité seront dorénavant fonction du tempérament du monarque. Autrement dit, c'est seulement lorsque le nouveau monarque se fait éclairer par la sagesse, qu'il peut devenir ce modèle du roi que l'épicurien Colotès dans un texte fort élogieux faisait de la royauté, et que nous retrouvons aussi dans le *De la nature* de Lucrèce²⁸⁹.

Nous sommes convaincus après l'évocation des péripéties de la « *politiphobie* » d'Epicure, et de sa « dé-vocation », si on peut nous permettre ce néologisme wébérien, que finalement, c'est à une pédagogie de la royauté qu'Epicure nous conduit, dans sa malicieuse palinodie. On comprendra alors en quoi le « bon roi selon Homère » de Philodème de Gadara, constituera un tremplin avec la politique et le pouvoir, notamment la royauté, que l'épicurien distingue de la monarchie sous les traits par exemple d'un mauvais roi tel que Démétrios

289 Le Livre V du *De la nature* de Lucrèce fait expressément allusion à cet épisode idyllique de la royauté des premiers moments de l'humanité, qui pourrait avoir un air de famille avec le mythe de l'âge d'or du *Politique* de Platon : dans le passage consacré à l'invention de la royauté, Lucrèce met en exergue les qualités qui président à la dénomination de roi, ingéniosité et sagesse. Autrement dit, le roi, le vrai roi qui reste au niveau de la gestion normale d'une ville qu'il a contribué par son ingéniosité et sa sagesse à fonder, évitera autant que faire se peut d'être tenté par la possession de la richesse et de l'or. Le roi tâchera de se contenter de ce que la nature lui accorde. Autrement dit, dans la perspective d'Epicure, c'est « l'illimitation », et « l'envie » qui conduisent les hommes à rechercher or et pouvoir *via* les guerres, d'où leur malheur. Hier comme aujourd'hui, telle une loi inexorable, toutes les fois qu'un roi ne se limite pas à ce que veut la nature, son sort, c'est toujours une fin non glorieuse, c'est-à-dire « dans le Tartare ». Il se dégage de ce texte de Lucrèce l'idée que le philosophe du Jardin a tenté de ramener grâce à ses enseignements, certains souverains à « gouverner selon la droite doctrine » (Lucrèce, *De la nature*, livre V, texte établi et traduit par A. Ernout, Les Belles Lettres, 1997, p. 231). Et la suite du texte montre clairement comment la royauté prend fin, car, tout est vanité pour un roi qui n'a pas gouverné sagement. La bonne royauté en effet, si on suit Lucrèce, est fondée sur l'articulation entre le droit et la justice ; car lorsque les injustices s'exacerbent, le meurtre des rois devient légitime. Toutefois, au regard de la « droite doctrine » épicurienne, il y a possibilité qu'une telle cruauté n'advienne pas, dès lors que le contrat qui lie le dirigeant aux gouvernés est préservé, non violé.

Poliorcète. A travers les maximes et sentences d'Epicure, il appert bien que le sens de « monarque » est dirigé vers les nouveaux rois des cités grecques, assorti de niaiserie, de médiocrité, en lien avec leur gestion politique, et leur « illimitation », causes de guerre et d'insécurité.

De fait, lorsque qu'Epicure pose le contrat, en tant qu'il fonde le droit et la justice, il le pose en considération du choix conscient de ceux qui ont choisi de vivre sous le dit contrat. De tout temps, souligne la maxime XXXIII, l'engagement réciproque des hommes à vivre ensemble nécessite des lois, une justice qui protège le vivre ensemble. Le droit, et donc la justice, est gage de sécurité. Or, avec des étrangers (des non-Grecs) qui ont pris le pouvoir *via* la guerre, comment le contrat est-il seulement possible? Faut-il obéir paisiblement, ou envisager intelligemment un artifice de vie ou une autre modalité de contrat sans la loi du gouvernant ?

Il ressort de cette considération qu'en face de rois qui n'ont cure de ce contrat, pire, qu'ils ne reconnaîtront pas dans les faits, la démarche d'Epicure a consisté à montrer que la sécurité n'était plus possible sous le couvert de l'ancien contrat (l'ancien droit) qui réglementait les rapports entre les citoyens et les gouvernants. On est porté à admettre avec le philosophe du Jardin que les nouvelles réalités imposent une autre attitude, une autre forme d'obéissance face au nouveau droit des généraux macédoniens. Ainsi qu'il est aisé de l'observer, de la *stasis* et des guerres intercités²⁹⁰ qui caractérisaient par le passé le quotidien des cités attiques, la Grèce est entrée de plain-pied dans la réalité des guerres des diadoques. Et c'est en face et en lien avec les bouleversements occasionnés par ces guerres communément appelées guerre des rois, que pourrait se comprendre le second aspect de l'apolitisme d'Epicure, et sa « profession » de l'*asphaleia*, ou plus profondément, la constitution de l'*asphaleia*.

Si nous examinons en effet la question de l'apolitisme d'Epicure à l'aune des *staseis* athéniennes et des guerres des diadoques et de leurs impacts sur la sécurité collective, il saute alors aux yeux qu'Epicure a fait montre d'une trompeuse coquetterie en disant qu'il ne fallait pas s'adonner aux affaires. Beaucoup d'auteurs et de commentateurs ont pris sa gnomologie au pied de la lettre sans faire la différence entre l'Epicure de l'exil et l'Epicure dans les

290 Pour Jacqueline de Romilly, la guerre est quasiment un état permanent et indéradicable dans la vie des cités grecques : « Le régime des cités, dans la Grèce classique, semble avoir réuni toutes les conditions pour entretenir un état de guerre réciproque presque perpétuel : les cités étaient, en effet, trop petites pour vivre chacune chez elle sans se gêner l'une l'autre. » (« Guerre et paix entre cités », in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, sous la dir. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 273). Et de conclure : « En outre, dans ces petites cités à l'individualité bien concrète, le sentiment de l'indépendance prenait un caractère jaloux, qui développait, chez les citoyens un sens agonale du patriotisme. Donc, il devait y avoir des guerres » (*ibid.*, p. 273).

turbulences et la médiocrité des nouvelles monarchies. Il faut pour bien voir le changement de perspective, suivre le sens des maximes qui sont circonstanciées. Ce qui dénote à nos yeux que la pensée politique d'Epicure fut dialectique, et non pas toujours dogmatique et statique comme une longue tradition l'a établi.

Si nous faisons l'effort de revenir un tant soit peu à cette notion de contrat épicurien (suivant l'esprit de la maxime XXXI), il est loisible d'avancer que l'idée de contrat au sens du « droit positif » avait été pensée bien avant que les diadoques n'eussent agi despotiquement contre les cités. De sorte que finalement, le dit contrat n'est plus approprié aux diadoques, en raison des circonstances nouvelles qui ont dévié, désaxé sa valeur primordiale. Le philosophe du Jardin n'avait pas la prétention de s'ériger en législateur, tâche qui incombe beaucoup plus aux anciens tels que Dracon, Solon, et autres politiciens qui ambitionnaient de changer les lois et les institutions. Mais si on suit Hermarque et Lucrèce, il apparaît bien qu'Epicure prône un retour au *vrai contrat naturel*, qui fait reconnaître à chacun l'utilité de la loi²⁹¹ et son respect, de préférence à son tripatouillage qui n'aboutit qu'à des changements de régime, et *in fine* engendre des *staseis* et des guerres civiles. Aussi est-ce raison pour laquelle Epicure depuis l'Asie Mineure a vraisemblablement adhéré à la démarche d'Alexandre le Grand, qui a célébré la *philia* dans ses conquêtes pour réunir toutes les cités sous la bannière d'une seule autorité, d'une seule loi. Cette fusion des Grecs et des Barbares, ouvre véritablement la *philia oikoumènè*, universelle. De fait, il n'y a que les termes qui changent, l'esprit demeure : être citoyen du monde, c'est en substance comprendre que tous les peuples sont des amis et non des ennemis. Et cette célébration de la *philia* et de sa valeur politique, certains auteurs et commentateurs de la doctrine l'ont occultée, voire minimisée.

Ceci pour dire que le respect du contrat proposé par Epicure, devrait être la panacée pour le retour à la vraie justice dans une démocratie moribonde, et en perpétuelle lutte politique. Car en dernière instance, ce que vise ce contrat épicurien, c'est l'éradication des troubles qui entament la paix et la sécurité. Victor Goldschmidt a donc bien vu que pour Epicure le bonheur ne va pas sans l'assurance d'une *justice inébranlable* : la variation de la loi expose la vie quotidienne aux ambitions des démagogues. D'où l'insécurité, et la difficile réalisation du bonheur dans la cité.

L'apolitisme d'Epicure en cette ère de troubles, est donc une posture hautement politique qui se soucie primordialement de la sécurité collective. Par conséquent, tous ceux qui n'ont vu dans son « vivre caché » que la recherche d'un bonheur égoïste n'ont perçu que

291 La prénotation du droit, en tant qu'elle existe en chacun de nous, non pas en tant qu'idée innée, mais de manière spontanée, nous permet de reconnaître l'utilité de la loi pour éviter de nous nuire mutuellement. A terme, toutes nos actions chez Epicure devraient s'accomplir dans à la nature.

la face cachée de l'iceberg de son apolitisme. Le fameux d'Epicure a finalement deux approches : une approche juridique, où le contrat a pour substrat la justice ; et l'autre qui prend racine dans la *philia*. Mais auparavant n'est-il pas juste de reconnaître très clairement la nature de cet apolitisme *sui generis* ?

Plutarque a rapporté une idée épicurienne grave de sens, malgré les dérisions dont elle a été l'objet, de la part de ses adversaires, idée qui peut se formuler ainsi : « Est-il bon de vivre caché » ? En effet, pour celui qui est préoccupé par l'activité politique, au sens où l'activité politique vise une fin pratique à savoir : pouvoir, richesse, gloire etc., il peut paraître absurde de vouloir ériger en principe de sagesse une telle devise qui consiste à vivre loin de la « communauté politique ». Nous utilisons les deux termes qui ne font pas redondance, pour traduire l'entité politique avec ses institutions, ses affaires, ses dirigeants ainsi que la foule qui est particulièrement l'objet des attaques du philosophe du Jardin. Aussi est-il capital de cerner dans le cadre de la vraie vocation d'Epicure et de son apolitisme deux concepts clés : « être apolitique » et « s'exiler » afin d'établir et d'asserter l'idée adéquate de la plus-value de l'activité philosophique par rapport à l'action politique, ou ce qui revient au même, aux affaires publiques.

Pour les anciens Grecs, l'amour de la patrie²⁹² est une chose extrêmement importante, mieux le cordon ombilical qui attache tout citoyen à la terre de ses pères. C'est pourquoi, à l'époque, souligne Fustel de Coulanges, on ne pouvait pas « imaginer guère de châtement plus cruel que d'en priver l'homme ». ²⁹³ L'exil n'est pas un apolitisme, il n'est pas aussi « seulement l'interdiction du séjour de la ville et son éloignement du sol de la Patrie : il était en même temps l'interdiction du culte »²⁹⁴. Lorsque Socrate a été condamné soit à boire la ciguë, soit à payer une amende ou à s'exiler, il savait ce que signifiait ce mot. Dans notre langage de modernes, c'est ôter à un individu son être, sa substance. L'excommunication de Spinoza par sa communauté religieuse, par exemple, peut légitimement être considérée comme une peine

292 Ménandre par exemple, en refusant l'invitation du roi Ptolémée d'Egypte, illustre l'attachement viscéral d'un Grec bien né à sa patrie. Pour le cas d'Epicure, Diogène Laërce dans *Vie, doctrines et sentences des philosophes*, tome II, l'a déjà attesté : Epicure ne quitta sa patrie qu'une ou deux fois, juste pour aller visiter des amis. Ménandre dans un passage éloquent justifie ses raisons : « Je refuse alors, par Bacchus et par le lierre de Bacchus, dont je préfère la couronne aux diadèmes de Ptolémée, quand Glycère est sur un des blancs du théâtre et me voit recevoir le prix ! Où donc verrai-je en Egypte une assemblée publique et un vote recueilli ? Où verrai-je la multitude populaire jouir ainsi du bonheur de la liberté ? Où les Thesmothètes au front ceint d'une guirlande comme dans les bourgs sacrés de l'Attique ? Quelle enceinte fermée pour assurer la tranquillité des juges ? Quelle élection ? Quelles fêtes ? Et le Céramique, et l'Agora, et les tribunaux, les beautés de l'Acropole, le culte des Euménides, les mystères, le voisinage de Salamine, Psyttalie, Marathon, la Grèce entière ramassée dans Athènes, l'Ionie entière et toutes les Cyclades, je quitterais tout cela, et Glycère avec tout cela, pour faire voile vers l'Egypte ? Pour gagner de l'or, de l'argent, des richesses ! » (G. Guizot, Ménandre, *Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, op .cit., p.72-73)

293 Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, Paris, Hachette, 1930, p. 234.

294 *Ibid.*, p. 234.

exil au sens ancien et moderne du terme. Et dans la formule sacrée des poètes anciens on pouvait avoir cette formule-ci : « Qu'il fuie, et qu'il ne s'approche jamais des temples, que nul citoyen ne lui parle ni ne le reçoive ; que nul ne lui présente l'eau lustrale. »²⁹⁵.

Partant, nous comprenons aisément que les philosophes qui connaissaient les pratiques de leurs sociétés et les interdits, n'auraient jamais consenti à l'exil. Socrate savait qu'il existait des cités où les lois étaient plus douces et clémentes qu'à Athènes, et aussi des cités sans lois. Il pouvait s'il le voulait s'exiler comme ses amis le poussaient à le faire (comme il nous est raconté dans *Criton* de Platon). Mais serait-il seulement lui-même ? Car toutes les cités ont leurs cultes religieux et le citoyen d'une autre ville est toujours considéré comme un étranger nonobstant l'hospitalité qui lui est offerte. L'étranger d'Athènes qui va dans d'autres cités n'a aucun droit, même l'esclave qui n'appartient pas à une famille, a plus de considération que l'exilé, l'exilé est souillé, impur ; et « toute maison qui l'accueillait devenait impur à son contact »²⁹⁶. Etre un exilé est donc une condition abominable, car du même coup on perdait ses dieux, ses prières, ses sacrifices. En outre, dans son exil, l'individu perdait ses amis, ses enfants, sa femme, et il pouvait arriver qu'il perde tous ses biens. Mais le sort le plus terrible de l'exil ou du choix de l'exil, souligne Fustel de Coulanges, est que si l'exilé « décède à l'étranger, il ne méritait plus d'être enseveli ni dans le sol de sa Patrie, ni dans le tombeau de ses ancêtres ; car il était devenu un étranger. »²⁹⁷.

Pour l'opinion commune des Grecs, se réaliser socialement et matériellement, c'est d'abord s'insérer dans l'activité politique ou comme diraient les modernes, participer à la vie politique. L'activité politique hier comme aujourd'hui constitue pour certains individus, la voie royale pour s'enrichir, satisfaire des ambitions démesurées. Or, fait remarquer Epicure, la politique est dans la pratique émaillée de ruses, de complots, d'intrigues, de coups bas, de mensonges, d'assassinats ; bref de turpitudes de tous genres. Raison pour laquelle le philosophe du Jardin n'enseigne pas à ses disciples une telle activité qui ne procure pas le vrai bonheur, mais des souffrances. A l'évidence, comment un individu qui aspire au souverain bien (l'ataraxie) peut-il s'intéresser à une telle activité ? *A fortiori* un sage digne de ce nom ?

Diogène Laërce²⁹⁸ rapporte une des recommandations clés d'Epicure : « Le sage ne fera pas de politique ». En d'autres termes, le sage épicurien doit utiliser sa raison, ou pour mieux dire, user de discernement entre ce qui est bien (le désirable) et ce qu'il faut fuir. D'un mot, Epicure exhorte à dépasser tout ce qui constitue une cause de souffrance ou de trouble de l'âme. Pour Ravaisson rapporté par Geneviève Rodis-Lewis : « Le sage épicurien se tient

295 *Ibid.*, p. 235.

296 *Ibid.*

297 *Ibid.*

298 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op.cit.*, p. 257.

isolé, indépendant comme un atome à l'écart de la foule »²⁹⁹. Toutefois, nous considérons que dans l'optique d'Epicure, « s'isoler » ne signifie pas être indifférent ou couper le cordon ombilical d'avec la cité mère. L'apolitisme d'Epicure se veut surtout une défiance vis-à-vis des institutions et de cette foule qu'il ne cesse de critiquer relativement à ses mœurs et au désordre qu'elle occasionne par ses comportements. C'est une telle conduite de la foule qui à tous égards peut être assimilée à de l'anarchie par rapport au contexte grec du IV^e-III^e siècle av J.-C, que le philosophe du Jardin n'avait eu de cesse de fustiger.

Relativement à ce contexte politique et aux maux qui l'assaillaient, les divers régimes que la Grèce a connus n'ont pas pu apporter des solutions ou des réponses appropriées pour ramener l'ordre et la sécurité. En assumant fortement son apolitisme, ou ce qui revient au même son abstention politique contre tous, n'est-ce pas le nouvel ordre politique advenu qu'Epicure fustige ? En d'autres termes, n'est-ce pas la question de la gestion de la cité-Etat qui est remise à l'ordre du jour ? Dès lors se profile la difficulté majeure, celle de savoir comment le bonheur et la sécurité pourraient être possibles objectivement dans des *politeiai* en conflit.

I. B. Athènes au cœur des *staseis*

S'il y a un mal commun qui réunit et traverse comme une sorte de concaténation les diverses époques de l'histoire grecque antique, c'est indubitablement la *stasis*. Toutefois la particularité de la *stasis* de l'époque hellénistique est qu'elle n'est pas que source de bouleversement politique, de changement des lois et des institutions, mais qu'elle est vectrice de guerre, de guerre ouverte contre l'étranger : le royaume de Macédoine. Le conflit entre Démosthène et Eschine, « pour ou contre » Philippe II (Chéronée en 338 av. J.-C.) que nous avons choisi pour modèle de la *stasis* parmi tant d'autres, et la guerre de Lamia (en -322) qui fut si on peut dire son corollaire immédiat, constituent le terreau pour une pensée politique épicurienne.

299 Geneviève Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 308.

L'Athènes qu'Euripide avait célébrée (« la Grèce de la Grèce »), cette Grèce-là, Epicure ne l'avait pas connue. C'était celle de Socrate (-470/-399), de Platon (-427/-347), d'Isocrate (-436/-338), d'Aristote (-384/-322), communément appelée par les historiens : l'époque classique. L'époque qui cadre avec l'épicurisme classique, est celle de l'impérialisme du royaume de Macédoine, et l'ouverture de la Grèce à l'Orient grâce aux conquêtes d'Alexandre le Grand. Mais cette nouvelle réalité politique va comme par le passé occasionner des *staseis*, et exposer les cités grecques, dont notamment Athènes, à la convoitise des diadoques d'Alexandre le Grand.

Rappelons que l'impérialisme du royaume de Macédoine n'a pas été l'unique occasion pour que les cités grecques s'embrasent. Des conflits intérieurs entre les partis politiques, démocrates et oligarques, ont secoué périodiquement les cités grecques. Sans oublier les guerres interétatiques : Athènes contre les Perses, Athènes contre Sparte, ou Athènes contre Thèbes. Bref, l'histoire de l'Hellade fut émaillée de crises politiques et de guerres sanglantes. Sans prétendre répertorier toutes les luttes politiques et les guerres, nous nous limiterons à celles qui nous ont paru pertinentes dans le cadre de notre étude, et qui ont particulièrement ébranlé la tranquillité des *poleis* grecques, et Athènes en particulier. Pour tout un ensemble de raisons que nous tenterons d'exposer, il apparaîtra que les *staseis* et les *polémoi* ont conduit les villes grecques à la domination des étrangers, c'est-à-dire le royaume de Macédoine et les diadoques d'Alexandre le Grand.

Après les guerres majeures (guerres médiques et guerre du Péloponnèse), les Athéniens voulaient tout naturellement jouir d'un peu de répit. Certains citoyens et non des moindres, tel Isocrate, et des hommes politiques comme Phocion, Eschine voyaient d'un bon œil les nouvelles prétentions de Philippe II de Macédoine. L'absence d'unité des cités grecques, leurs intempestives querelles, la démocratie avec ses lois criminelles contre les citoyens, expliquent en grande partie cette adhésion à la politique macédonienne qui voulait intégrer les cités grecques dans un vaste empire. Partant, pour ces partisans de la politique macédonienne, c'est bel et bien la tranquillité (*hésuchia*) et la sécurité (*asphaleia*) qui déterminèrent en dernière analyse leur attachement pour l'*hégémon* futur de Philippe II sur la Grèce entière.

I. B. 1. Les conflits antérieurs à l'hégémon de Philippe II

En termes militaires et modernes, le terme « conflit » peut s'identifier à la guerre

(*polémos*), c'est-à-dire au sens où le conçoit Carl von Clausewitz: « La guerre n'est rien d'autre qu'un duel à une vaste échelle. Si nous voudrions saisir en une seule conception les innombrables duels particuliers dont elle se compose, nous ferions bien de penser à deux lutteurs. Chacun essaie, au moyen de sa force physique, de soumettre l'autre à sa volonté ; son dessein immédiat est d'abattre l'adversaire, afin de le rendre incapable de toute résistance. La guerre est donc un acte de violence destiné à contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté »³⁰⁰. Partant de cette considération, nous pouvons avancer que les conflits qui caractérisaient particulièrement les luttes de factions (*staseis*), peuvent servir également de catalyseurs à une guerre ouverte contre un autre Etat. C'est donc dire qu'entre les conflits civiques (*staseis*) et la guerre (*polémos*), c'est juste l'intensité de l'usage des armes, et le lieu de l'affrontement qui diffèrent.

I. B.1. a. Le conflit entre Grecs et Barbares.

D'Hérodote d'Halicarnasse à Xénophon en passant par Thucydide, c'est un truisme de dire que les conflits entre Grecs et Barbares ont longtemps défrayé la chronique. Les Grecs par le passé voyageaient beaucoup et essaïaient un peu partout. Et parmi leurs divers contacts avec des peuples étrangers, différents d'eux à tous points de vue (mœurs, politique, religion, culture), certains ne se sont pas établis pacifiquement. Fréquemment des conflits armés éclataient entre Grecs et Barbares, comme le faisait bien remarquer Robert Cohen : « Il y en avait eu en tout temps et partout, en Asie comme en Italie, dans les régions du Pont comme dans les Gaules ; mais ils étaient obscurs, éphémères ; ils appartiennent à la chronique locale ».³⁰¹ Disons que la Grèce fut exposée à deux menaces, à deux colosses : les Perses et les Carthaginois, contre lesquels, elle s'est tirée d'affaire aux termes de luttes farouches et sanglantes. Bornons-nous à restituer les différentes phases des guerres dites médiques. Retenons substantiellement, qu'après Cyrus et Cambyse, ce fut Darius (521-486 av. J.-C.) qui hérita du grand empire fondé par ses pères. Et il procéda excellemment à la division de l'empire en vingt satrapies, qui lui permirent d'être utilement informé de tout ce qui se passait autour de ses frontières ; notamment l'éternelle lutte intestine des cités grecques. Ces luttes étaient pour lui autant d'occasions pour pénétrer dans la Grèce d'Europe, sachant par avance qu' « ils vivent de leur vie habituelle, dans *l'égoïsme et la discorde*, sans même imaginer

300 C. von Clausewitz, *De la guerre*, op. cit., p.51.

301 Robert Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, Paris, PUF, 1939, p. 157.

qu'ils seraient tous également victimes d'une victoire barbare [...]»³⁰².

A Marathon (-490), grâce à Miltiade, Athènes a remporté une victoire décisive contre la grande armée de Darius, qui lui a permis de savourer durant dix ans une vie tranquille. Après la mort de Darius, son fils Xerxès entreprit de laver l'affront commis par les Athéniens. Après la déchéance de Miltiade, ce fut à Thémistocle que revint la direction des affaires de l'Etat. Mais, il faut signaler à la suite de Robert Cohen, que ce qui va particulièrement faire basculer la victoire dans le camp grec, c'était l'accord *in extremis*, inespéré des cités grecques lors du congrès de l'Isthme de Corinthe (automne 481), de faire guerre commune contre l'ennemi perse. La victoire de Salamine revint à la clairvoyance de Thémistocle, qui a su anticiper la trahison et le désistement des Spartiates. En revanche, la victoire à Platée revint incontestablement à Sparte. Au total, il faut dire que les guerres médiques ont traduit dans les faits la possibilité d'un vrai *panhellénisme* contre l'envahisseur perse. Relativement à cette histoire militaro-politique, nous pensons que les orateurs et hommes politiques de la période hellénistique du IV^e-III^e siècle, auraient dû s'inspirer de cet esprit d'unité des anciens de faire guerre commune contre l'ennemi, au lieu d'accepter béatement la domination du royaume de Macédoine. Démosthène, ainsi que nous le verrons, a beau avoir essayé de raviver ce passé, pour une mobilisation totale contre le royaume de Macédoine, ses efforts ont été contrés par ses propres concitoyens, qui ont changé de camp. La bravoure grecque, visiblement, s'était ramollie au fil des diverses guerres.

Le conflit majeur qui a fait suite aux guerres médiques, est la guerre du Péloponnèse³⁰³ (de 431 à 404 av. J.-C.), guerre entre Sparte et Athènes. Ce conflit était prévisible depuis la fin des guerres médiques (490-449). Car aussitôt après les victoires successives de Salamine et de Platées, les deux puissances militaires, Athènes et Sparte, veulent individuellement asseoir leur hégémonie sur les cités alliées. Cette guerre a suscité quantité d'ouvrages tant chez les historiens que chez les philosophes. Nous nous permettrons seulement d'insister sur les faits marquants.

Après les récits de la guerre de Troie d'Homère, Robert Cohen, décerne la palme à Thucydide qui a rapporté admirablement les détails des événements. Pour l'essentiel de cette

302 *Ibid.*, p. 160. Nous soulignons.

303 Sans vouloir rappeler les détails de ce conflit, il nous suffit de retenir les raisons essentielles, en suivant Claude Mossé comme guide des lieux : « La guerre du Péloponnèse qui dura plus d'un quart de siècle (de 431 à 404 avant J.-C.) opposa dans une lutte acharnée Athènes et ses alliés d'une part, Sparte et les siens de l'autre. Provoquée par des incidents mineurs (affaire de Corcyre, affaire de Potidée, décret de Mégare), elle fut en fait, comme se plaît à le souligner l'historien Thucydide, la conséquence de l'établissement de l'hégémonie athénienne dans l'Egée, en même temps qu'elle prit vite l'allure d'un affrontement idéologique entre démocrates partisans d'Athènes et oligarques partisans de Sparte. On a coutume d'y distinguer deux grandes périodes, la première allant de 431 à la paix de Nicias en 421, la seconde de 415 (début de l'expédition de Sicile) à la défaite de la flotte athénienne à Aigos-Potamos en 405/4. » (Claude Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque, op.cit.*, p. 371-372).

guerre du Péloponnèse, il faut retenir qu'Athènes refusa l'affrontement direct, c'est-à-dire terrestre en se barricadant à l'intérieur de ses hauts murs, préférant faire subir des revers aux Péloponnésiens en les attaquant sur la mer. Quant aux Péloponnésiens, chaque année, ils envahissaient l'Attique et ravageaient sauvagement les villes. C'est pendant cette guerre que la peste s'abattit sur Athènes, en 430. Et, tout naturellement, le bouc émissaire fut tout désigné par les Athéniens : Périclès fut accusé d'avoir introduit cette calamité. Il mourut de cette maladie, et aussitôt des luttes se déchaînèrent entre les partis. Afin de mieux faire voir cette réalité des luttes, ou rivalités (*staseis*) qui éclataient dans la cité athénienne à chaque échec politique, ou déception politique d'un groupe politique, nous avons choisi de mettre en scène l'*agôn* entre Démosthène et Eschine à propos de l'engagement dans une guerre contre Macédoine, comme une illustration grandeur nature de la *stasis*, telle qu'elle pourrait se dérouler dans les *poleis* grecques et ses conséquences sur les institutions et la sécurité de l'Etat.

I. B. 1. b. L'agôn entre Démosthène et Eschine : vision d'une polis trouble et prototype de l'éternel retour de la *stasis* dans les *politeiai* démocratiques

Athènes, c'est entendu, est le « phare de la Grèce », la capitale de la culture grecque. Tous les grands philosophes, les poètes, les artistes, les savants sont passés par Athènes, certains même sont nés dans la *polis* athénienne, d'autres comme Aristote, ou Zénon (des étrangers), s'y sont installés, et sont devenus maîtres d'écoles. A côté d'une vie politique dynamique, s'est développée une activité philosophique intense. Cependant, il faut souligner à la suite de Robert Cohen que depuis la fin de la guerre du Péloponnèse (-404), le mal, la désespérance des individus est patente : l'individu manque de confiance dans ses institutions. Ménandre à sa manière a révélé à travers ses pièces de théâtre l'écartèlement du cadre social et politique. Pour sa part, Robert Cohen fait tristement remarquer qu'« il est indéniable que la malheureuse guerre du Péloponnèse a eu pour Athènes de très graves conséquences. La

société athénienne n'a pas été préservée de la défaite par ses institutions. Dès lors comment s'étonner que les citoyens n'aient plus en elles la même confiance qu'autrefois, doutent davantage de leur efficacité, discutent plus librement de leur valeur ? »³⁰⁴.

Le sentiment qui se dégage aussitôt après la guerre du Péloponnèse, c'est qu'Athènes est ressortie malade de ses institutions. L'individu commence à se détacher de beaucoup de liens qui la liaient à sa patrie. Pour nous le déclin de la vie sociopolitique que maints auteurs ont observé à partir de la fin du IV^e siècle av. J.-C., a eu des conséquences sur le siècle qui s'ouvrait, c'est-à-dire l'époque hellénistique. Avant d'en venir aux diverses rivalités qui ont concouru à enfoncer les institutions athéniennes dans des sables mouvants, il nous paraît pertinent d'insister sur cette déconnexion de l'individu vis-à-vis de ses institutions. Des auteurs ont réduit cet état de fait au terme d'individualisme, qui est à tout prendre aux antipodes de *l'autarkeia* du sage du siècle d'Epicure. L'individualisme est la doctrine qui fait de l'individu le centre de toutes les valeurs. Mais c'est surtout, et essentiellement une nouvelle attitude, une nouvelle tendance qui consiste pour chaque individu à prendre sa vie en charge, sans rien espérer des institutions politiques, religieuses, et de la morale en général.

Avec l'évolution de la société entraînée contre son gré dans les guerres des diadoques, il est important de noter à la suite de Robert Cohen, que de nouvelles classes sociales se sont développées, qui dénotent si besoin est, du *désir de protection*. Ainsi se sont créés des milieux dits protecteurs : les *hétairies* (associations sociopolitiques), les *thiases* (groupements ou solidarités, fondés sur des intérêts). La conséquence de cette nouvelle transformation de la société, c'est l'émergence fatale de deux classes antagonistes : les riches et les pauvres (hères). Ces affrontements au cours du IV^e-III^e siècle av. J.-C., ont été marqués par des massacres de citoyens du fait des lois, et par des bannissements. Concernant ces bannis³⁰⁵ qui donnèrent une piètre image de la démocratie, Alexandre le Grand a pris avant de mourir, un décret invitant toutes les cités à rappeler leurs bannis et à leur restituer leurs anciens droits. Faut-il dès lors avancer que Philippe II de Macédoine, et en l'occurrence Alexandre le Grand, avaient trouvé les conditions idoines pour concrétiser leur projet d'annexion et de domination ? Mieux les *staseis* grecques n'ont-elles pas finalement profité aux Macédoniens ?

En prenant Robert Cohen comme guide, il est possible de soutenir que la fibre patriotique s'était fortement émoussée chez les Grecs. Socrate en son temps déplorait cette démission du citoyen vis-à-vis de son devoir : défendre la *polis* en cas d'agression étrangère.

304 Robert Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, op. cit., p. 343. Nous soulignons.

305 « Aujourd'hui, à la vue des bannis qui roulent de région en région, de tous ces Grecs chassés de leur cité natale et qui grossissent sans cesse ces bandes de mercenaires prêts à vendre leurs services au plus offrant, les philosophes réfléchissent, cherchent et proposent des solutions ». (Robert Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, op. cit., p.345).

En lieu et place des vaillants et courageux patriotes qui étaient à l'époque très bien entraînés et fiers, ce furent des mercenaires et des esclaves qui remplissaient en grande partie cette mission de défense de la *polis* athénienne. La guerre de Chéronée (-338) par exemple a été l'occasion pour certains esclaves et métèques de devenir des citoyens. Il est patent de constater qu'il a fallu l'après Chéronée³⁰⁶, pour que les Athéniens prennent conscience que leur liberté et leur protection ne viendraient que de leur vaillance. Mais avant que Philippe II ne devienne maître absolu de la Grèce, ses prétentions vont se heurter aux rivalités entre partis, entre partisans promacédoniens et patriotes.

Partant de cette considération primordiale, il faut dire que la lutte politique qui a opposé Démosthène³⁰⁷ et Eschine³⁰⁸, sur la question de savoir si Athènes doit faire la guerre contre Philippe II, ou s'il fallait s'allier à lui, a fortement ébranlé la tranquillité d'Athènes et des autres cités. Car devant le progrès (les avancées) de Philippe II, les Athéniens ont adopté une attitude de laisser-faire, espérant la paix générale que les Grecs entre eux n'arrivaient pas à établir malgré les multiples confédérations, les diverses alliances pour fonder autour d'une cité la grande puissance susceptible de défendre et de protéger toute la Grèce. Nous partirons donc de cette lutte entre Démosthène et Eschine afin de comprendre comment à sa manière Epicure a réagi à la chute des valeurs de sa *polis* liée aux *staseis* et aux guerres des diadoques.

Avant de subir la servitude de Démétrios de Phalère, et de parier sur ce que nous allons appeler « l'entrée dans la coopération » avec Démétrios Poliorcète, la solidarité entre Grecs fut absente : chacun était resté si on peut dire sur ses lauriers attendant de voir que l'autre périsse, pour juger que son attitude était meilleure que l'action belliqueuse. Démosthène contre Philippe II et Alexandre, va parler d'un panhellénisme par définition limité aux cités grecques dont Athènes serait le fer de lance. Philippe II, et après lui Alexandre, vont dépasser ce panhellénisme pour porter l'unité aux autres peuples en général. D'où, le terme d'hellénisation, plus approprié pour parler de la politique alexandrine.

Selon Jean Lucciono, ce terme de « panhellénisme » n'a pas dans l'histoire antique de correspondant linguistique ou sémantique. Ce qu'on peut en revanche trouver, depuis *l'Iliade* d'Homère, c'est le terme de « *panhellenès* », qui désigne non les habitants de la Grèce, mais

306 Selon Robert Cohen, « C'est après Chéronée seulement qu'on en revint à l'éducation militaire de la jeunesse ». (R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, op. cit., p. 352). Il faut ajouter que Démosthène a longtemps aiguillonné ses concitoyens à renouer avec les exercices militaires. Donc, ce retour à l'exercice militaire doit être mis à l'actif de Démosthène.

307 Orateur et homme politique athénien (384-322 av. J.-C.), il s'opposa à la nouvelle hégémonie de Philippe II dans l'Attique. De là sont nées les *Philippiques*, sortes de réquisitoires contre les prétentions de Philippe II, et les « vendus » : les pro-macédoniens, tels Isocrate, Démade, Eschine. Après la mort d'Alexandre le Grand, Démosthène se suicida pour échapper aux châtiments d'Antipatros, nouveau roi de Macédoine. Il fut pour l'histoire un patriote zélé, fanatique. Son éloquence cependant a fait des émules, tel Cicéron.

308 Orateur et homme politique (390-314 av. J.-C.), opposant déclaré de Démosthène, grand harangueur et promacédonien. Cautionne le panhellénisme de Philippe II.

de Thessalie. Mais, si on s'en tient à ce que nous dit Hésiode, il apparaît manifeste qu' « il désigne la condition commune à tous les Grecs, que le soleil éclaire tardivement en hiver »³⁰⁹ ; « ... Car le soleil ne lui montre pas un domaine où s'ébattre, l'astre qui roule au-dessus de la ville et du peuple des noirs, et illumine tardivement les Hellènes.»³¹⁰. Quant à Archiloque, avance Jean Lucciono, il use de ce terme pour désigner l'ensemble des Grecs qui accourent à Thasos³¹¹. Pindare aussi l'utilise dans ses *Isthmiques* (II, 56), où il parle d'élevage des chevaux qui est une coutume qu'on retrouve chez la plupart des Grecs. L'autre sens plus plausible, qu'on peut établir en prenant toujours Jean Lucciono pour guide, c'est l'idée que « panhellène » signifie : « Le fait d'appartenir à la race grecque, race dont les membres étaient liés par une communauté de sang, une communauté de langue, une communauté de religion et une communauté de mœurs. »³¹².

Il ressort de ce passage très significatif qu'Alexandre le Grand ne remplissait pas *a priori* les critères requis pour être appelé Grec, de même que son père, même s'ils se disent descendants d'Héraclès, et parlent couramment la langue grecque. C'est pourquoi aux yeux des Grecs patriotes, ni Alexandre le Grand, ni son père ne sont dignes de conduire un quelconque panhellénisme. Si plus loin nous aurons à montrer qu'Alexandre le Grand utilisera la langue grecque comme « *organon* » pour accomplir l'« hellénisation » des peuples asiatiques et iraniens, il n'est pas exagéré de lui concéder le titre de *philhellenès*, même si les authentiques *philhellenès* tels Socrate, Démosthène, voire Epicure, pouvaient apparaître comme des citoyens amoureux de leur cité, des patriotes pour tout dire. Socrate par exemple, malgré sa condamnation injuste préféra boire la ciguë et mourir respectueux des lois plutôt que de consentir à l'exil. Démosthène nonobstant sa lutte acharnée contre les faux citoyens, les délateurs, les espions de Philippe II, a tenu bon avant de sombrer par la suite dans le suicide. Quant à Epicure, par-delà tous les troubles que la cité a connus, et qui pouvaient être un danger pour sa sécurité et ses disciples, préféra rester dans la ville et y finir sa vie. Les institutions démocratiques ont failli dans l'optique du Jardin en refusant l'*isonomia* envers les femmes, les esclaves et les étrangers. On peut aussi retrouver cet esprit d'ouverture et d'amour pour les autres (panhellénisme, ou philhellénisme) chez Platon, qui aurait voulu voir les principes de sa cité idéale étendus ailleurs, comme à Syracuse.

Toutefois, il faut souligner que l'esprit du panhellénisme n'est pas que politique, mais social et religieux, car il a permis de rassembler beaucoup de cités grecques lors des fêtes

309 J. Lucciono, *Démosthène et le Panhellénisme*, Paris, PUF, 1961, p.1.

310 Hésiode, *La Théogonie, les Travaux et les Jours, et autres poèmes*, 528, Philippe Brunet, commentaire de Marie-Christine Leclerc, Paris, le Livre de Poche, 1999, p. 116. Nous soulignons.

311 Île grecque au nord de la mer Egée.

312 Hérodote, VIII, 144, in J. Lucciono, *Démosthène et le Panhellénisme*, op .cit., p. 3.

nationales appelées Panéguries. Historiquement et sémantiquement « panhellénisme » est un terme polysémique qu'on retrouve chez les poètes et les littérateurs, que plus tard les orateurs et les politiciens vont récupérer à leur compte. Nous pouvons entendre simplement panhellénisme comme « l'ensemble de tous les Grecs », c'est-à-dire cette vaste communauté hellénistique qui a toujours guidé les projets politiques, et hégémoniques des diverses *symmachies* pour combattre l'ennemi commun, le Barbare perse, par exemple.

Or, pour Démosthène, Philippe II n'est pas moins différent que les Barbares perses, car le royaume de Macédoine ne faisant pas partie de l'Attique, son roi ne peut pas et ne saurait prétendre régenter la Grèce, *a fortiori* Athènes le phare de la Grèce. De tout temps, lorsque les cités grecques furent menacées par une puissance étrangère, elles firent taire leurs différends pour se rassembler sous l'égide d'une cité hégémonique (Athènes, Sparte, Thèbes), pour combattre l'envahisseur. Ce sentiment panhellénistique, qui commença à s'étioler après les guerres médiques et la guerre du Péloponnèse, est justement ce que Démosthène essayait avec toute la force de son âme et ses talents d'orateur de faire resurgir devant les avancées de Philippe II. Un passage des *Philippiques III* traduit sa grande déception, la perte de la vitalité de ses concitoyens. Il avait comme l'impression de parler à des gens qui entendent tout en dormant : « Or, quand nous voyons cela, nous, Grecs de tout pays, et quand nous l'apprenons, nous n'échangeons pas nos députés pour délibérer, nous ne nous indignons pas ; nous avons si peu de cœur, nous sommes si étroitement parqués derrière les fossés de nos villes que, jusqu'à ce jour, il nous est impossible de rien faire d'utile, rien de ce qui est indispensable, impossible de nous grouper, de former une association de secours et d'amitié. Au lieu de cela, nous le laissons grandir, et chacun de nous, croyant sans doute gagner le temps qu'un autre met à périr, néglige de songer aux moyens de sauver la Grèce, de rien faire pour son salut. Car, au fond, que ce péril, comme une fièvre périodique ou un retour de mal, doive venir atteindre celui qui aujourd'hui le croit éloigné, nul ne l'ignore assurément. »³¹³.

Si Démosthène est parvenu tant bien que mal à faire lever une armée pour barrer la route à Philippe II, d'autres citoyens qui ne voyaient pas la nécessité de tels efforts, tels Eschine et Isocrate, sortaient des armes semblables pour démontrer à rebours l'utilité d'une entente avec le roi de Macédoine. La *vénalité*, pouvait avancer Démosthène, a eu raison du patriotisme des Grecs. Le passé reste le passé, avec ses valeurs. Avec le roi Philippe II qui faisait luire de l'or, de l'argent, des biens fonciers aux yeux de ses partisans, il va sans dire que les Grecs dans leur majorité commençaient à être lassés des guerres, préférant la paix,

313 Démosthène, *Harangues*, tome II, *III^e Philippique*, 28-29, Maurice Croiset, Paris, « Belles Lettres », 1967, p.99. Nous soulignons.

même si elle est *hypocrite*, au risque de s'exposer à la mort.

Si par ailleurs on peut accepter avec Jean Hurtado que le jeune Epicure très tôt s'entretenait de politique avec son père, il va sans dire que la notion de patriotisme devrait être centrale dans son éducation politique d'autant que Démosthène en cette période fut une figure emblématique, et en sus, ami intime de Néoclès (père d'Epicure) lequel connaissait le patriotisme de l'orateur qui était un exemple d'excellence et de vertu politique. Dans ses « entretiens-cours », Néoclès a été initialement pour Epicure ce qu'Aristote a été pour Alexandre le Grand. En bon Athénien cultivé, Néoclès ne pouvait pas ne pas avoir lu Hérodote, le meilleur écrivain du patriotisme dont Démosthène lui-même s'inspirait. Car « faire de la politique », ou défendre les intérêts de la cité en bon orateur, c'est aussi savoir toujours en temps opportun, rappeler les hauts faits des ancêtres de la cité. La connaissance des auteurs anciens est donc indispensable : les poètes, les historiens, les tragédiens, et les philosophes. Epicure, selon Diogène Laërce a lu foule de livres, c'est la raison pour laquelle il s'estimait en droit de n'être redevable à personne. Car il a appris seul à se poser des questions et à les résoudre. Epicure n'avait pas eu besoin de l'opinion (des vérités) des autres maîtres. Néoclès faisait de son mieux pour procurer à son fils très studieux, les meilleurs livres dont il avait besoin pour sa culture personnelle. En plus donc de ce que son père a pu lui expliquer sur la vie politique interne et extérieure, Epicure avait de lui-même amassé assez de matières pour produire sa propre pensée politique et philosophique.

Ainsi, pour le cas de Démosthène, il faut dire que son panhellénisme s'est fortement révélé devant l'affadissement du patriotisme de ses concitoyens, qui voulaient s'abîmer dans la servitude sans oser se battre pour leur cité. Il n'y a plus d'hommes politiques historiques pour se soulever contre l'oppression, mais des Athéniens intéressés par l'argent, par la fortune. La *maximisation* de l'utilité, du profit a été une donnée centrale dans la lutte entre le « pour » et le « contre » l'entrée dans la coopération avec l'envahisseur. Eschine ne voyait pas d'inconvénient pour la cité, et pour la Grèce en général à ce que Philippe II présidât aux destinées de la Grèce, car cette future coopération-domination est assortie de promesses de paix. Alors que Démosthène prônait la guerre contre le royaume de Macédoine comme la meilleure stratégie, à l'opposé des politiciens « vendus » et de ses adversaires manipulateurs de la foule.

Ce différend qui a opposé sous forme de « *stasis* » Démosthène et Eschine permet de montrer que la *polis* athénienne avait amorcé son déclin, son passage vers la domination macédonienne. C'est la raison pour laquelle nous comprenons dans l'optique d'Epicure qu'il n'était plus nécessaire comme au temps de Démosthène de revenir à Athènes pour refaire une

propagande, voire une apologie du patriotisme. Partant de la *stasis* à l'époque de Démosthène contre Philippe II, le « vivre caché » épicurien prend naturellement une coloration politique : politiquement parlant, c'est un « vivre caché » qui s'est érigé en réaction contre la déliquescence de la *polis*, de ses institutions et de ses anciennes valeurs occasionnées par l'immersion de la Grèce dans les monarchies des diadoques. Au reste, même si la communauté des amis d'Epicure n'atteignait pas le chiffre fixé par Platon pour une cité idéale, soit 5040 habitants, il n'en demeure pas moins, comme le rapporte Diogène Laërce, que la communauté d'Epicure au fil du temps eut une grande renommée et abritait des gens de plus en plus nombreux adhérant à la nouvelle philosophie qui professait l'accessibilité du bonheur et de la vie à tout individu. De fait, si on s'inscrit dans la délimitation d'un Etat, qui devrait être étroit démographiquement selon les thèses de Platon et d'Aristote, la communauté d'Epicure a sans conteste les traits d'un « micro-Etat.

En considération de ce qui s'est passé vers la fin du IV^e, on peut forcer le parallèle, voire transposer les mêmes faits et similairement les mêmes façons de juger l'envahisseur. Démosthène ne traitait-il pas Philippe II de « démesuré » et de « malfaisant » ? Ou quand il disait dans son *Discours sur l'Halonnière* qu'« il se moque de vous tout simplement », cet « issu de Pella³¹⁴»³¹⁵. Pour Démosthène, il est clair qu'il ne seyait pas qu'un Barbare commandât à un Grec, ou qu'un Grec obéît à un Barbare macédonien. Epicure, en revanche, tout en partageant la *philia oikoumènè* d'Alexandre le Grand, faisait fi de ce terme de « Barbare » qui sera vidé de son sens péjoratif avec « la fusion » entre Grecs et Barbares.

Philippe II promettait la paix, tout comme Démétrios Poliorcète, il promettait aussi la liberté et la protection. Dans l'optique d'Epicure il est en effet aisé d'établir le parallèle entre les deux prétentions : Démétrios Poliorcète était venu en roi bienveillant et déguisé ; dans la pratique, il va régenter la *polis* en vrai tyran. Avec lui les lois anciennes vont être jetées en pâture. Dans ses excès, il va pousser l'affront jusqu'à contraindre au suicide un garçonnet qui refusait de satisfaire ses désirs charnels. Or, paradoxalement malgré toutes les mauvaises mœurs introduites dans la cité par ce roi et ses compagnons, les Athéniens n'eurent aucune réaction d'indignation contre la licence dans la *polis*, à part celle d'Epicure (son apolitisme et

314 Dans les propos de Démosthène, être « issu de Pella » renvoie à quelqu'un qui vient d'une région méprisante, incivilisée par rapport aux Grecs. Donc au sens de Démosthène, un « issu de Pella » ne peut pas prétendre régir des nobles citoyens de l'Attique. Pella est la nouvelle capitale de Macédoine, patrie de Philippe II et d'Alexandre le Grand. Pour des raisons de « modernisation de l'Etat », souligne Marie-Françoise Baslez, Philippe II a choisi de quitter la Haute-Macédoine (région de chaînes de montagnes) pour la basse-Macédoine (région des plaines). De sorte que par rapport aux propos de Démosthène, il faut être prudent lorsqu'on fait l'amalgame dans l'usage du terme « Barbares », car les Macédoniens, soutient Marie-Françoise Baslez sont modernes, et la noblesse macédonienne parlait parfaitement le grec.

315 Démosthène, *Harangues*, tome II, *Discours sur l'Halonnière*, 7, Maurice Croiset, Paris, Les « Belles Lettres », 1961, p. 46.

son Jardin). Ce qui fut fort remarquable pendant les régences (dictatures) de Démétrios de Phalère et de Démétrios Poliorcète, c'est qu'il n'y eut aucune tentative de révolte contre leurs excès. D'où encore une fois le mépris d'Epicure pour cette foule qui se complaît à la flagornerie. N'étant pas bon orateur comme Démosthène, ou comme ceux qui convoitent le pouvoir dans la *polis*, Epicure ne pouvait à notre sens qu'adopter cette attitude de vie apolitique. Lorsqu'un jour un patriote vint lui proposer le projet d'un rassemblement des rares citoyens patriotes pour défier le pouvoir en place, Epicure sagement lui fit observer que les temps ont changé, qu'une opposition frontale contre le pouvoir ne devrait plus être d'actualité. Presque tous les Athéniens en effet s'étaient habitués aux délices de la licence et de l'impunité. Beaucoup même étaient prêts à dénoncer les citoyens réticents auprès du monarque en vue de gagner quelques mines ou drachmes. Dans ses maximes et sentences, Epicure fustigeait cette nouvelle propension des Grecs à se faire les délateurs ou les chiens auprès des monarques pour de l'argent et de la richesse.

Epicure était profondément dépité de voir sa cité se métamorphoser et laissée en pâture aux sycophantes et courtisans du roi. Il se désolait de voir cette foule subir les maux que lui infligeaient Démétrios Poliorcète et ses courtisans. L'histoire de la Grèce n'offre-t-elle pas l'exemple de vrais patriotes qui ont préféré la mort (le suicide) à la servitude du royaume de Macédoine ? Mais comme le philosophe du Jardin ne cautionne pas le suicide, et ne le recommande pas, même en cette période d'angoisse, il ne peut que s'apolitiser, en face de cette *polis* laissée aux mains des sycophantes. Le « vivre caché », en cela est une forme de revendication de la liberté, de l'autonomie, que le philosophe du Jardin enseigne également *via* sa théorie des atomes. A l'instar de Démosthène, nous pensons pouvoir dire que le philosophe du Jardin a fait preuve de patriotisme à distance, et que prudemment il a continué à inculquer les mêmes valeurs clamées par Démosthène, au nom de la préservation de la *polis*, et contre la domination des tyrans. Par ailleurs, le fait même qu'Epicure ne daigna pas quitter la cité en pleines turbulences politiques, témoignait de son attachement indéfectible pour la *polis*. Athènes était et demeurait à ses yeux, la cité qui éduque les autres cités par son exemple, par sa culture. En outre Epicure n'était pas dupe du fait qu'Athènes avait perdu momentanément ses lettres de noblesse au profit d'Alexandrie. Conscient donc de la nouvelle donne de la cité, ou de ce que nous appelons les nouvelles réalités, le philosophe du Jardin ne pouvait pas à notre sens vivre à contre courant de l'histoire. Mais intelligemment, et en visionnaire politique, il a adopté l'attitude conséquente et appropriée : la sécession, que ses détracteurs ont hâtivement jugé anachronique et sectaire.

D'aucuns en effet qui ont mal saisi la sécession d'Epicure, l'ont taxé de

révolutionnaire, d'anarchiste. Or, il faut seulement comprendre qu'à sa façon, Epicure a voulu mettre en garde contre la fourberie du nouveau roi. Il voyait comme Démosthène à travers le titre de roi accordé par le peuple athénien à Démétrios Poliorcète, une menace pour la cité athénienne. Il comprit bien vite mieux que la foule, que Démétrios Poliorcète, nonobstant ses bonnes promesses, ne pouvait permettre le retour de la vraie démocratie et des lois des ancêtres dans leur effectivité. Les promesses certes furent tenues de restaurer la démocratie, mais l'effectivité des lois, fut une façade, voire un leurre. Pire, Epicure fut énormément désappointé de voir ses concitoyens se détourner de leurs dieux, pour lesquels par le passé ils ont condamné à l'ostracisme et à la mort de bons citoyens. En effet, si la démocratie avait été rétablie avec ses lois, elle devrait punir les malfaiteurs, et ceux qui agissaient contre les intérêts de la *polis*. Mais tel ne fut pas le cas. A la faveur de l'impunité apportée par le règne de Démétrios Poliorcète, les flagorneurs ne trouvèrent pas mieux que de s'adonner à cœur joie à tous les vices que les lois athéniennes auparavant condamnaient sévèrement. Par leur *coopération* avec le monarque, et leur couardise, les Athéniens ont commis une terrible bassesse en laissant des débauchés gérer les affaires de la cité. Partant, on est en droit de penser que le danger que Démosthène a longtemps voulu éviter est inexorablement arrivé à la *polis* : la servitude.

L'apolitisme d'Epicure en cette période de monarchie est une forme d'indignation contre l'indifférence des Athéniens, contre leur complicité coupable. Confrontés à la misère, à la désolation, aux dieux qui ne répondaient plus à leurs prières, les Athéniens ont jugé bon et utile d'accepter la tyrannie du nouveau maître macédonien. Il n'y avait plus d'entente ni individuellement, ni collectivement, pour se fédérer contre l'oppression. Pour certains le choix avait consisté, bien avant la dictature de Démétrios de Phalère et la tyrannie de Démétrios Poliorcète, à s'engager comme mercenaires auprès d'Alexandre le Grand dans l'espoir de faire fortune : philosophes, ingénieurs, mathématiciens, devins, etc. L'appât du gain facile pour certains, l'aventure et la curiosité pour d'autres, ont ouvert si on peut dire la boîte de Pandore de la *polis* athénienne. L'envie, la cupidité, la vénalité ont corrompu les belles vertus athéniennes. Au constat, même désolation depuis Démosthène jusqu'à Epicure.

La délation en cette période d'angoisse³¹⁶, et de misère, où tout est déboussolé devint

316 C'est un terme matriciel, et transversal de l'époque hellénistique, sur lequel tous les auteurs sont unanimes. Mais avec Freud, il faut retenir qu'on n'est pas dans l'angoisse névrotique, *l'angoisse réelle* qui caractériserait parfaitement l'époque hellénistique, car : « L'angoisse réelle nous apparaît comme quelque chose de très rationnel et compréhensible. Nous dirons qu'elle est une réaction à la perception d'un danger extérieur, c'est-à-dire d'une lésion attendue, prévue, qu'elle est associée au réflexe de la fuite et qu'on doit

le moyen facile pour gagner de l'argent. Or, la délation aux fins de nuire à autrui, était sévèrement punie par les lois des ancêtres. Ce fut le cas par le passé, affirme Eschine, qui aimait rappeler les lois pour juger des actes des citoyens qui font du tort³¹⁷ à la *polis* ou à des citoyens. Dans son discours contre Timocrate, Eschine faisait observer devant les juges ceci : « Considérez, ô Athéniens ! avec quelle sollicitude vos anciens et illustres législateurs, les Solon, les Dracon, veillaient au maintien des mœurs. »³¹⁸.

Or, force est de le reconnaître, l'époque d'Epicure est particulière. Il est manifeste aux yeux de n'importe quel Athénien de l'époque que les mœurs ont atteint un niveau extrême de décomposition, à tel point que le philosophe du Jardin ne put s'empêcher de fustiger cette dépravation des mœurs à travers ses aphorismes. La Sentence XL à ce propos est particulièrement éloquente : « Chassons les mauvaises habitudes, comme des hommes qui nous font beaucoup de mal pendant longtemps. »³¹⁹. Autrement dit, les belles vertus que tout bon citoyen est censé avoir acquises par le passé, ne devrait pas se laisser corrompre par les vices ; car les lois des Anciens elles-mêmes interdisent au nom de l'ordre, de la bonne moralité dans la *polis*, les mauvaises habitudes. Les lois des Anciens sanctionnent par ailleurs tous ceux qui encouragent la débauche ou la prostitution dans la cité. Ces lois existaient, et les Athéniens ne les observaient plus, pire ils les bafouaient rien que pour faire plaisir au nouveau roi Démétrios Poliorcète. Les Athéniens étaient tombés dans la bassesse en imitant les vices de leurs nouveaux maîtres et de leurs courtisans.

par conséquent la considérer comme une manifestation de l'instinct de conservation. » (Freud, *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 478.) . Pour cette période hellénistique, nous considérons que le « danger extérieur » est sans conteste la guerre des rois, qui est devenue intempestive, et contre laquelle aucune ville ne peut se targuer d'être en sécurité aussi longtemps que demeurent les prétentions à l'empire d'Alexandre. Aussi sommes-nous en droit d'avancer que puisque « la sécurité est prise en otage », c'est finalement le bonheur des citoyens qui est annihilé. D'où la recherche individuelle du bonheur que ne permettaient plus les institutions. Mais le danger, n'est-ce pas aussi psychologiquement l'exil des dieux *poliades* qui ont fui devant les dieux étrangers ?

317 Pour Victor Goldschmidt (*Ecrits*, tome 1, *op. cit.*, p. 141), la spécificité du philosophe du Jardin est d'avoir mis en exergue cette notion de « ne pas se nuire » contenue dans la maxime XXXI, et qui a ses racines chez le Stagirite. Pragmatiquement, Epicure a bien perçu que la justice ne peut-être efficace que si elle participe d'un pacte, d'un accord de tous, universel, et non en tant que « idée en soi ». Lorsque des citoyens délibérément violent les lois, et commettent l'injustice au nom de leurs seuls intérêts, aux yeux d'Epicure on n'est plus dans le respect de la prénotion du juste qui doit naturellement prévaloir chez chaque individu. C'est pourquoi les maximes XXXII et XXXIII posent « l'impératif catégorique » du contrat. Autrement dit, lorsqu'on accepte « honnêtement », au sens d'Epicure le pacte ou le contrat, on ne peut se soustraire aux lois ainsi que l'attitude de Socrate permet rétrospectivement de l'illustrer. Autrement dit, au sens de Socrate comme pour Epicure, mieux vaut subir l'injustice que la commettre. Au sens de Socrate, se soustraire aux lois par l'évasion, c'est agir injustement. Mieux, Socrate rappelle l'inconvénient de se faire mutuellement du tort. Faire le mal ou commettre l'injustice ne sied pas, pour qui veut vivre avec rectitude. Cette sagesse est en effet partagée par Epicure dans les maximes XXXIV et XXXV qui condamnent l'injustice. Dans le *Criton* Socrate enseigne éloquemment la positivité de s'abstenir de « faire du tort » : « Jamais il n'y a de rectitude, ni à commettre l'injustice, ni, par un mauvais traitement dont on est victime, à rendre un pareil mauvais traitement ; [...] » (*Criton*, trad. du grec par Léon Robin et M.-J. Moreau, préface de François Châtelet, Paris, Gallimard, 1985, p. 85).

318 *Chefs-d'œuvre de Démosthène et d'Eschine*, J.- F. Stiévenart, Paris, éd. Lefèvre, 1843, p. 116.

319 Epicure, *Lettres et maximes*, Sentence 40, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 250.

Dans son discours contre Timocrate, Eschine avec son talent de narrateur du passé, était revenu sur ces lois nobles et cardinales de la *polis* athénienne en rappelant que : « Tous ceux qui sont reconnus de propageurs de vices, ou de mauvaise vie devraient être punis » ; de même poursuit-il : « Il est une autre loi qui veille sur vos enfants. Elle condamne la prostitution, et menace des peines les plus sévères quiconque, *fût-il un roi* [nous soulignons] prostituera un enfant libre ou une femme. En avons-nous une autre encore ? Oui, la loi concernant le viol, laquelle couvre de ce seul mot tous les attentats de cette nature. »³²⁰. La suite du texte nous apprend que toute forme d'attentat ou d'outrage envers un enfant, ou tout autre citoyen libre, esclave ou femme est considérée comme un *crime* en bonne et due forme – au sens également du droit pénal moderne. Ces lois existaient et n'ont pas été appliquées ni contre le dictateur Démétrios de Phalère, *a fortiori* contre le roi Démétrios Poliorcète qui a attenté à la pudeur d'un petit garçon entraînant du coup son suicide.

Nous pouvons partant des maximes XXXVII et XXXVIII conjecturer cette ineffectivité des lois qui existent en théorie, et qui dans la pratique cautionnent l'injustice, l'immoralité, la vénalité, la délation, etc. De telles lois dès lors n'ont plus aux yeux d'Epicure leur utilité si elles ne peuvent pas être appliquées contre les coupables, contre les malfaiteurs. D'où il apparaît nettement que pour Epicure, la bonne vie dans la cité dépend du respect des anciennes lois, qui éduquent à la bonne moralité.

Il est en revanche éclairant de voir que pour les courtisans, l'avènement des monarches fut l'occasion de commettre des injustices et d'être en sécurité auprès d'eux plutôt que du côté des lois de la cité. Raison pour laquelle, ils contribuèrent par leur flagornerie à transformer Démétrios Poliorcète en mégalomane, irrespectueux des lois et des mœurs. D'où les choquantes excentricités de ce roi rapportées par Plutarque dans son *Démétrios*. Or, la loi des anciens établit expressément, rapporte Eschine qu' : « Un homme qui s'est *vendu* lui-même à l'infamie, vendrait gaiement la république. »³²¹. Stratoclès, le sycophante de Démétrios Poliorcète, doit être considéré comme l'exemple type du « *vendu* », prêt à toutes les perfidies pour que le roi soit tout-puissant dans la *polis*. Les nouvelles monarchies ne profitaient qu'à ceux qui ne voulaient pas se conformer aux anciennes lois, Epicure n'avait-t-il pas raison de s'inquiéter sur la tranquillité et la sécurité de la *polis* ?

320 *Chefs-d'œuvre de Démosthène et d'Eschine*, par J.-F. Stiévenart, *op cit.*, p. 118.

321 *Chefs-d'œuvre de Démosthène et d'Eschine*, J.-F. Stiévenart, *op. cit.*, p. 122.

I. B. 2. Conflits pendant l'hégémon de la Macédoine : du retour des bannis à l'affaire d'Harpale, et la mort d'Alexandre le Grand

Après ses victoires en Asie et en Orient, Alexandre le Grand s'estimait alors en droit d'exiger que les Grecs le reconnussent comme roi divin³²², à l'instar des coutumes orientales et perses, avec des sujets se prosternant pour saluer le grand roi. Démade était le porte-voix de cette proclamation. Lorsqu'il la porta à la connaissance des Athéniens, le jeune Pythéas, souligne Johann Gustav Droysen, ne put s'empêcher de lui répliquer : « C'était, dit-il, une chose contraire aux lois de Solon que de rendre des honneurs à d'autres qu'aux dieux nationaux » ; et comme, on lui représentait qu'il était bien hardi de parler de choses si graves lui qui était encore si jeune, il répondit qu'Alexandre était encore plus jeune que lui.³²³.

322 L'oracle de Zeus Ammon avait en effet désigné le jeune général comme fils de Zeus, en raison de sa descendance d'avec Héraclès et Achille.

323 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, *op. cit.*, p. 543. Ce décret ainsi que nous le comprenons à travers les propos du jeune Pythéas est une violation des anciennes lois. Or, les Athéniens ont accepté

Lycurgue dans la même lancée réagit contre cette exigence, en déclarant ce qui suit : « Quelle espèce de dieu serait-ce donc là ? s'écriait-il, puisqu'il faudrait se purifier en sortant de son sanctuaire ? »³²⁴. Ces réactions ne sont pas étonnantes, dans la mesure où les Athéniens étaient jaloux du jeune général qui avait réussi là où les Grecs jadis avaient toujours échoué en attaquant les Barbares. Alexandre le Grand, grâce aux dieux était parvenu à dompter les Perses, mieux, à se faire reconnaître comme dieu et Grand roi par les Barbares. Les Grecs étaient habitués à rendre des honneurs aux seuls dieux. Ce qu'Alexandre leur demande est donc exorbitant. Un dieu est par nature un être supérieur, mais aussi qui ressemble aux humains. Il est également celui qui incarne la force, la justice et la sécurité. Alexandre le Grand en effet voulait devenir ce nouveau dieu pour tous : Grecs et Barbares. Dans les autres cités, souligne Johann Gustav Droysen, les habitants accueillirent l'invitation sans agitation, même Sparte reconnut le nouveau roi sans tergiverser : « Puisque Alexandre veut être dieu, eh bien ! qu'il le soit ! »³²⁵. A cette invitation était liée celle qui intimait à toutes les cités grecques de rappeler leurs bannis. La nouvelle ainsi que nous pouvons le comprendre était gravissime, plus encore que l'autre. Pourquoi ?

Le retour des bannis, s'il devenait effectif, ne risquerait-il pas d'embraser les cités et de provoquer des querelles entre les colons et les anciens propriétaires spoliés, et profiter aux pro-macédoniens ? Le rescrit royal fut apporté à la connaissance des Grecs par Nicanor, et devait être prononcé, précise Droysen, durant les jeux Olympiques de l'année 324³²⁶. Le décret royal est ainsi libellé : « Le roi Alexandre, aux bannis des cités grecques, salut. Nous n'avons pas été cause de votre bannissement, mais nous voulons vous ouvrir le retour dans votre patrie, à tous, excepté à ceux d'entre vous qui se sont rendus coupables de meurtre. En conséquence, nous avons chargé Antipater³²⁷ de contraindre par la force les villes qui refuseraient de vous recevoir. »³²⁸.

Devant cette injonction du roi Alexandre, qui fut grave de conséquences, seuls les Athéniens et les Etoliens firent fi de cette décision ; car à leurs yeux Alexandre avait violé les traités de 334, qui stipulaient, rappelle Droysen, qu'aucun Etat signataire des dits traités, ne

l'inacceptable. Cette attitude vis-à-vis de leurs dieux *poliades* donne de fait raison à l'abstention d'Epicure, qui a bien perçu que ses concitoyens étaient devenus couards. D'où l'inanité de se battre encore pour une cité en pantoufles.

324 *Ibid.*, p. 543.

325 *Ibid.*, p. 542.

326 Le décret est sans appel, et non négociable, malgré la volonté de Démosthène de trouver un compromis sur cette décision. Le décret fut lu lors de « la fête de la cent-quatorzième Olympiade (fin juillet 324) ». (J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, *op.cit.*, p. 544). Démosthène a estimé comme les autres Athéniens que le roi Alexandre avait trahi les conventions de Corinthe.

327 C'est Antipater qui fera appliquer ce décret terrible, et qui occasionna le départ des parents d'Epicure de Samos à Colophon, à cause des bannis qui revenaient prendre possession de leurs biens.

328 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, *op. cit.*, p. 544. Cf. note 28 pour plus de détails.

devait « aider les bannis d'un autre Etat de la Ligue à tenter un retour par la force dans leur patrie. »³²⁹. Il ressort de ce passage, qu'à partir de cette reconnaissance du titre royal, les cités grecques ne sont plus constitutionnellement des cités autonomes et indépendantes, mais sous régime monarchique. L'ancienne démocratie devient dès lors une démocratie de façade, car le roi Alexandre incarnait désormais la loi, l'autorité souveraine de toutes les *poleis* grecques. Pendant que ce rescrit royal secouait les esprits, un autre problème inattendu fit encore éclater la tension dans la *polis* : l'affaire Harpale, ex-trésorier d'Alexandre le Grand qui avait fui avec environ sept cents talents³³⁰. Harpale vint donc à Athènes pour demander protection, sachant bien par expérience, qu'elle était la seule ville où il pouvait s'attendre à une certaine sécurité. Devant la requête des autorités macédoniennes qui sommaient les Athéniens de leur restituer l'argent et de leur remettre le voleur, des débats houleux eurent lieu, jusqu'à ce que finalement un consensus l'emportât de garder Harpale à Athènes sous la protection et la garde de Démosthène. Harpale promit à son tour de donner intégralement l'argent à la ville. Mais le proverbe africain a raison de dire que « celui qui surveille le miel, ne peut s'empêcher d'y mettre le doigt ». Harpale dilapida la moitié de l'argent dans des fêtes et des prodigalités de toutes natures. Dans ses largesses qu'il eut à faire à tour de bras, des hommes politiques furent mouillés, notamment Démosthène qui fut accusé d'en avoir profité.

Classiquement on est dans le schéma du voleur qui corrompt son gardien. Cette complicité est corroborée par Hypéride, car c'est encore Démosthène qui aida Harpale à s'évader, quand il soutenait, selon Droysen, ce qui suit : « Lorsque tu crus que le moment était arrivé où l'Aréopage devait dénoncer ceux qui s'étaient laissés corrompre, alors tu devins tout à coup guerrier et tu mis la cité en mouvement, enfin d'empêcher que tu fusses démasqué ; puis, lorsque l'Aréopage différa la notification, parce qu'il n'était pas encore arrivé à une conclusion, alors tu commandas d'accorder à Alexandre les honneurs de Zeus, de Poséidon et de tel autre dieu qu'il voudrait. »³³¹.

Mais ce témoignage d'Hypéride est douteux, car par la suite le nouveau trésorier (Philoxénos) qui sera mandaté par le royaume de Macédoine pour récupérer l'argent et débusquer ceux qui avaient profité des largesses d'Harpale, disculpera Démosthène. Si on ne comprend pas pourquoi le nom de Démosthène ne figurait pas sur la liste des ayants reçu, il reste et demeure, souligne Droysen, que Démosthène reçut effectivement vingt talents. Le retour des bannis, puis cette affaire Harpale, ont été cause de troubles politiques, de procès

329 *Ibid.*, p. 545.

330 Cette somme représente une grosse fortune, de quoi susciter même l'intranquillité pour son détenteur. Si on estime qu'un talent équivaut à 60 mines, et une mine à 100 drachmes, 700 talents égalent 42 000 mines, soit 4 200 000 drachmes.

331 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, *op. cit.*, p. 547.

politiques dans la cité. Mais un autre problème et qui n'est pas des moindres, fut la mort d'Alexandre et la mise en danger de la sécurité collective. Il va de soi que dès l'annonce de la mort d'Alexandre, que certaines cités sous contrôle de la Macédoine comme Athènes cherchèrent à se libérer de son joug.

La mort d'un grand chef tel qu'Alexandre le Grand arrivé à l'acmé de sa puissance par la fondation d'un vaste empire, ne pouvait pas ne pas occasionner des troubles graves dans les cités conquises, privées de leurs libertés. Pour les Asiatiques qui furent longtemps habitués à vivre sous le joug des Perses, cette mort du grand général fut une perte. Ils perdirent en effet un grand roi qui les avait traités humainement, dignement, et en ami. Avec sa disparition, c'est la paix et la sécurité qui furent remises en cause. Cette mort, qui est aussi politique, c'est-à-dire en tant qu'elle fut un événement mondial, était connue de tous, jusque dans les clérouquies. Ce qui justifie ici notre intuition première, à savoir la vraie connaissance de cette histoire d'Alexandre par Epicure, et de toutes ses péripéties, car Alexandre a marqué le siècle d'Epicure, comme la guerre de Troie avait marqué les Anciens qui la connaissaient par cœur grâce à Homère.

A Athènes, le parti antimacédonien, souligne Droysen, était ressorti affaibli depuis l'affaire d'Harpale, où Démosthène fut accusé de corruption et banni (323). La nouvelle de la mort d'Alexandre le Grand, fut apportée par Hipparque, fils d'Asclépiade. Ce fut donc une bonne occasion de se libérer du royaume de Macédoine. Les réactions encore une fois furent divergentes, vives pour s'engager dans une guerre contre la Macédoine. Et c'est dans le feu des débats que vint l'idée de se servir de Léosthène et de ses mercenaires pour reconquérir l'indépendance de la *polis* et de la Grèce. Or, nonobstant les bonnes intentions d'Antipater (régent de Macédoine après le départ d'Alexandre pour l'Asie) qui initialement voulait conserver l'ancien *statu quo*, les Athéniens, du fait même de leur nature de va-t-en guerre, refusèrent de reconnaître la nouvelle souveraineté, confiants absolument en leur stratège Léosthène et ses mercenaires pour recouvrer leur indépendance.

Hypéride qui depuis le bannissement de Démosthène était devenu l'homme politique le plus en vue, et Léosthène ivre de gloire, s'opposèrent aux propositions sages de Phocion³³² qui appelait à la retenue. Ce dernier était foncièrement opposé à un engagement militaire

332 Pour Claude Mossé, Phocion fait partie de l'histoire militaire et politique d'Athènes, comme un des grands stratèges de la *polis*. Mais hélas, le *démos*, a préféré Léosthène au détriment de Phocion. Depuis cette décision, nous comprenons aisément que la *polis* est partie pour vivre ses heures les plus désastreuses : la guerre contre le royaume de Macédoine, celle à laquelle Epicure participera, n'était pas utile, elle pouvait être évitée grâce à la médiation de Phocion. Phocion fut réélu quarante-cinq fois comme stratège (C. Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, op. cit., p. 392). Pour plus de détails sur la carrière de Phocion, voir le même ouvrage, ou Plutarque, *Phocion*. Mais le tort de Phocion fut d'être promacédonien, ce qui n'arrangea en rien ses efforts pour contrecarrer les décisions de l'Assemblée.

contre la Macédoine, car ce sont des mercenaires qui défendaient la *polis* en lieu et place des vrais citoyens. De plus, ce qui était arrivé à Thèbes lors de son insurrection contre Alexandre, aurait dû dissuader les Athéniens d'engager une guerre irraisonnée. Après bien de débats, la décision de la guerre fut prise. L'occasion fut offerte pour faire comme de coutume la chasse aux pro-macédoniens. Démade écopa d'une amende de cent talents, pour avoir cautionné le principe de rendre des honneurs divins à Alexandre. Pour cette simple raison, il fut déclaré coupable de collaboration et de sympathie avec Macédoine. Il perdit en outre le droit de haranguer devant l'Assemblée. On bannit par la suite Callimédon, le jeune Pythéas. Aristote aussi fut accusé par un certain Démophilos, fils de l'historien Ephore, « d'avoir divinisé l'Eunuque Hermias », qui avait été d'abord esclave, puis tyran. Pour ce simple fait, Aristote fut condamné et contraint de quitter Athènes, pour Chalcis en Eubée, où il mourut.

Ainsi qu'il apparaît, lorsqu'il y a un basculement politique, les procès contre les citoyens et les étrangers coupables d'obédience avec l'ennemi sont sans pitié. Phocion lui aussi en 318, après la restauration de la démocratie, fut accusé d'être l'ennemi de la démocratie, d'où sa peine : l'exécution.

I. B. 3. La liberté aux enchères de la guerre des rois

Phocion, le stratège élu quarante cinq fois, avait raison de ne pas s'engager dans une guerre contre la Macédoine et de ménager autant que faire se peut la liberté chère aux Athéniens. Mais l'aveuglement, la passion guerrière l'ont emporté sur la raison. Au-delà du cas de Phocion, pour nous c'est Epicure qui a prophétisé cette perte de la liberté, car depuis la défaite de la guerre de Lamia, les Athéniens ne pouvaient plus militairement et stratégiquement faire face aux généraux d'Alexandre le Grand. Leurs ambitions individuelles annihilèrent tout projet de bonne gouvernance pour les cités grecques. Mais en lieu et place des anciennes libertés consacrées par les lois des Anciens, Athènes particulièrement subira la soumission, la servitude et les excès de tous ordres, notamment pendant les régences de Démétrios de Phalère et de Démétrios Poliorcète. Epicure était revenu à Athènes, espérant savourer la liberté et la *parrhésia* consacrées par les lois athéniennes.

I. B. 3. a. La confiscation de la liberté

Après la mort d'Antipater (assassiné en 321), alors roi de Macédoine, le pouvoir revint à son fidèle compagnon, Polyperchon, au lieu de son fils Cassandre. Cette désignation va susciter chez Cassandre, qui refusait de s'accommoder de la seconde place dans le royaume, le projet de s'emparer du pouvoir. Très tôt, Cassandre afficha un caractère despotique, et, particulièrement ambitieux, il entendait régner sur la Macédoine et la Grèce. C'est la raison pour laquelle, il alla chercher des alliés au dehors en vue de s'emparer militairement du royaume. Il fit alors une alliance offensive et défensive avec Ptolémée et Antigone le Borgne.

Pour sa part Polyperchon prit une décision capitale en prévision des intentions belliqueuses de Cassandre. Il restaura un peu de liberté pour les Hellènes. On serait tenté de dire que Polyperchon leur a cédé la liberté démocratique sans le vouloir intrinsèquement. Les raisons de la guerre déterminent souvent certains choix difficiles, mais utiles stratégiquement. Mais si on doit véritablement parler de restauration de la démocratie, - même si elle peut sembler de façade - c'est avec Démétrios Poliorcète ainsi que nous le verrons dans l'analyse qui suivra. Le rescrit royal que nous rapporte Droysen est formulé comme suit :

« Comme il est arrivé à nos ancêtres d'obliger à plusieurs reprises les Hellènes, nous voulons conserver leurs traditions et donner à tous une preuve de la bienveillance que nous continuons à porter aux Grecs lorsqu'Alexandre mourut et que la royauté passa entre nos mains, nous avons envoyé un manifeste à toutes les villes grecques, dans l'espoir qu'elles pourraient toutes recouvrer la paix et les constitutions données par notre royal père Philippe. Mais tandis que nous ne songions nullement à la guerre, quelques Grecs, dans leur aveuglement, ont attaqué la Macédoine et ont été vaincus par nos stratèges : cette guerre a causé aux villes bien des malheurs, et nous étions convaincus que nos stratèges seuls étaient la cause. Nous, au contraire, demeurant fidèles aux principes établis dès le début, nous vous accordons la paix ; nous vous confirmons vos constitutions, telles qu'elles étaient sous Philippe et Alexandre, et tout le reste, aux termes des stipulations qu'elles ont posées. Nous réintégrons dans leur patrie les exilés et ceux qui ont été bannis par nos stratèges depuis le départ d'Alexandre pour l'Asie, et les citoyens que nous réintégrerons recouvreront leurs anciens droits et possessions ; ils resteront tranquilles, de même que nous oublierons le passé : toutes les dispositions prises contre eux sont abrogées du même coup. Seront exceptés uniquement ceux qui sont bannis pour meurtre ou pour sacrilège, ainsi que les gens de Mégapolis exilés avec Polyænétos pour cause de trahison, et de plus les habitants d'Amphissa, de Tricca, de Pharcadon et d'Héraclée. Tous les autres pourront rentrer, jusqu'au dernier jour du mois de Xanthicos. Si les constitutions données par Philippe et Alexandre renferment des dispositions contraires, les villes devront s'adresser à nous à cet effet, pour que nous puissions décider au mieux de nos intérêts et ceux des villes. Les Athéniens garderont ce qu'ils possédaient sous Philippe et Alexandre : Oropos restera aux Oropiens ; en revanche, nous rendons Samos aux Athéniens, attendu que notre père Philippe la leur avait aussi laissée. Tous les Hellènes devront voter de concert une résolution portant qu'aucun d'entre eux ne nous fera la guerre ou ne tentera rien contre nous : quiconque contreviendra à ces dispositions sera expulsé avec toute sa famille, et ses biens confisqués. Nous avons ordonné que Polyperchon réglerait avec vous les détails, sur ce point et sur le reste. Vous,

de votre côté, comme nous l'avons dit, faites bien attention à ceci : car si quelqu'un d'entre vous faisait résistance aux ordres émanés de votre initiative, celui-là serait traité par nous sans le moindre égard. »³³³.

Il ressort de ce texte que le projet de Polyperchon était de parer à toute insurrection contre la Macédoine. Mieux il anticipa sur les intentions belliqueuses de Cassandre. En revanche, il laissa toute latitude aux cités de faire la guerre contre d'autres puissances, sauf la Macédoine. La stratégie est donc d'une claire évidence, miner le terrain sur lequel Cassandre voudrait prendre des alliés. N'étant plus inféodées à la puissance de Macédoine, il serait alors difficile pour Cassandre de s'appuyer sur les cités grecques qui ont partant de ce rescrit reçu leur notification d'indépendance. Par conséquent le différend resta macédo-macédonien.

Rappelons qu'Antipater avant de mourir, avait imposé dictatorialement aux cités grecques des régimes oligarchiques, avec un nouveau statut pour la citoyenneté. Il va sans dire alors, avec ce revirement des choses en faveur des Athéniens, par cette soudaine restauration de la liberté, que Polyperchon a enclenché du coup le réveil des anciennes haines, des anciennes animosités entre les partis antagonistes. Dans une perspective machiavélienne, on dira que par cette décision, Polyperchon a agi contre Cassandre en adoptant le principe de la fin qui justifie les moyens. Car permettre le retour à la démocratie aux cités grecques, c'était inévitablement ouvrir la boîte de Pandore. Dans le même élan, Polyperchon renversa les anciennes lois d'Antipater : « Il expédia à Argos et dans les autres villes l'ordre d'expulser ceux qui avaient été mis à la tête de la cité par le choix d'Antipater, d'exécuter les chefs des gouvernements oligarchiques et de confisquer leurs biens. »³³⁴. Ces mesures cruelles eurent raison des amitiés que Cassandre avait établies avec les cités oligarchiques.

On peut aisément se représenter par la pensée le chambardement que ces décisions ont occasionné. La précision nous est donnée par Droysen : Cassandre avant de fuir la Macédoine pour aller chercher de l'aide auprès de Ptolémée et d'Antigone le Borgne, avait laissé une garnison à Munychie, qui constituait pour lui une force tampon, stratégique afin de surveiller Athènes et de contenir leurs insatiables désirs de révolte contre l'occupation. Après la victoire finale de Cassandre sur Polyperchon, la Macédoine et la Grèce revinrent à Cassandre qui imposa ses marques :

« Les Athéniens gardent leur ville, leur territoire, leurs revenus, leurs navires et tout le reste, et sont désormais les amis et les alliés de Cassandre. Cassandre, en revanche, reste quant à présent en

333 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, *op. cit.*, p. 782-784. Les villes en question dans le décret royal, sont celles qui ont apporté leur soutien à Athènes lors de la guerre lamiaque.

334 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, *op. cit.*, p. 784.

possession de Munychie et occupera Panacton, forteresse située en Attique, sur la frontière de la Béotie, jusqu'à l'issue de la guerre contre les rois. Le reste des anciennes possessions athéniennes, notamment Salamine, demeure détaché d'Athènes : la constitution de la ville est modifiée par certaines restrictions ; ainsi ceux-là seuls seront comptés comme citoyens dont la fortune imposable s'élève au moins à mille drachmes. En fin, les Athéniens choisissent pour administrateur de la ville un athénien qui sera confirmé dans sa charge par Cassandre. Les Athéniens élurent Démétrios, fils de Phanostrate, du dème de Phalère, et Cassandre approuva ce choix qu'il avait peut-être suggéré lui-même. En remettant entre ses mains un *pouvoir absolu*³³⁵, au fond, en dépit de la constitution démocratique d'Athènes, il le rendait responsable envers lui de la *tranquillité* et de la *soumission du peuple*, et Athènes, tout en conservant les apparences de l'autonomie, était en réalité *sujette*. »³³⁶.

En consacrant Cassandre comme grand stratège de l'Europe par ses pairs (Antigone et Ptolémée), Démétrios de Phalère ne peut que gouverner despotiquement, aussi longtemps qu'aucune menace ne pointe à l'horizon. Cassandre lui-même, de l'avis de Droysen, ne put s'empêcher de « régner comme un despote violent. »³³⁷.

Au total, depuis les bouleversements survenus avec la mort d'Antipater, et le conflit entre Cassandre et Polyperchon pour la royauté, l'Hellade est ressortie mal en point. Les villes du nord de la grande Grèce se caractérisent par la désolation et la misère. On ne peut plus raisonnablement comme par le passé parler de cités heureuses sous la conduite de leurs archontes ou de leurs stratèges, mais comme le souligne Droysen : « Il n'y a que des *scories* ; dans les villes, grandes et petites, plus que *misère* croissante, *dissolution politique*, *désespoir* : des milliers de leurs habitants sont allés rejoindre Ophélas, pour chercher le *repos* et la *paix* dans la lointaine Libye et oublier leur patrie dans un monde nouveau. »³³⁸.

Athènes sous Démétrios de Phalère était tout sauf un régime démocratique. De philosophe (du Lycée, élève de Théophraste), il était devenu débauché et tyran, ainsi que nous le décrit Johann Gustav Droysen :

« Cet homme qui, par ses préceptes, voulait être le restaurateur des mœurs à Athènes, les corrompit lui-même par ses exemples plus que suspects. Tous les jours dit-on, il tenait table ouverte, invitait chaque fois un grand nombre de convives, et surpassant par la dépense de ces festins les Macédoniens eux-mêmes, comme il surpassait pour l'élégance les Cypriotes et les Phéniciens. On

335 Les auteurs sont unanimes pour dire que Démétrios de Phalère fut un philosophe tyran. Avec lui, il y a eu une prospérité économique, et une paix appréciable. Globalement sa tyrannie et la trêve entre les diadoques ont sans conteste permis cet épanouissement. Mais Démétrios de Phalère a poussé par son cens à la citoyenneté, des citoyens à s'expatrier, à s'adonner à la mendicité, et au vagabondage. Pour Victor Brochard, cette période fut désespérante, et hautement corrompue car « les philosophes même ne sont pas exempts de reproche. Outre que la philosophie est devenue trop souvent une sorte d'amusement accessible même aux courtisanes, on a vu des philosophes devenir tyrans et se signaler par leurs cruautés. Théophraste est l'ami de Démétrios de Phalère, et Ariston se fait le flatteur d'Antigone Gonatas » (Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, *op.cit.*, p. 43-44). Nous soulignons.

336 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, *op. cit.*, p. 797. Nous soulignons.

337 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 2, *op. cit.*, p. 894.

338 *Ibid.*, p. 914. Nous soulignons.

aspergeait la salle avec du nard et de la myrrhe ; on semait des fleurs sur le plancher ; les appartements étaient décorés de tapis et de peintures de grand prix ; sa table était choisie et abondante, au point que l'esclave chef de cuisine, qui bénéficiait des restes, put au bout de deux ans, avec l'argent de ces menus profits, acheter trois propriétés. Démétrios, ajoute-t-on, aimait le commerce secret des femmes et les visites nocturnes aux jolis garçons ; il *abusa d'enfants* de condition libre et séduisit les épouses des hommes les plus hauts placés ; tous les adolescents enviaient Théognis, qui était l'objet de son amour immonde : le privilège de s'abandonner à lui passait pour si enviable, que chaque jour, quand il faisait sa promenade après dîner dans la rue des trépieds, les plus jolis garçons s'y réunissaient pour s'offrir à sa vue. Il était très recherché dans sa mise, se teignait les cheveux en blond, se fardait, s'oignait le corps d'huiles précieuses : il montrait constamment un visage aimable et cherchait à plaire à tout le monde. »³³⁹.

Ce portrait de Démétrios de Phalère, évoque, copie conforme, les manières de son maître Théophraste. Mais à côté de Stilpon, fait remarquer Johann Gustav Droysen, les deux passent pour de piètres figures : « Quand Stilpon venait à Athènes, les artisans quittaient leurs ateliers pour le voir ; quiconque pouvait accourait pour l'entendre ; les hétaires affluaient à ses leçons, pour voir et pour être vues chez lui, pour s'exercer à son école cet esprit piquant par lequel elles charmaient tout autant que par leurs toilettes séduisantes et l'art de réserver leurs dernières faveurs. »³⁴⁰. A la vérité, et nonobstant sa mauvaise moralité, il faut dire que le règne de Démétrios de Phalère sous l'égide de Cassandre a procuré à la *polis* athénienne, une paix d'une décennie, qui a permis l'accalmie politique. La régence de Démétrios de Phalère est donc sans commune mesure avec celle de Démétrios Poliorcète qui ne vit que pour la guerre.

I. B. 3. b. Les fluctuations de la restauration de la liberté

En signant les traités de 311, Ptolémée, Antigone, Lysimaque et Cassandre, les diadoques ont en réalité donné un cadeau empoisonné au jeune Cassandre. Le texte dit ceci (nous citons Droysen) : « Cassandre, Ptolémée, Lysimaque firent la paix avec Antigone ; Cassandre serait stratège en Europe jusqu'à la majorité du fils de Roxane ; que Lysimaque serait maître de Thrace ; que Ptolémée posséderait l'Égypte avec les villes voisines de la Libye et de l'Arabie ; qu'Antigone régnerait sur toute l'Asie ; enfin que *les Etats grecs seraient autonomes*. »³⁴¹.

L'esprit du traité ne va pas être respecté dans la pratique, car Cassandre et les Antigonides gardaient toujours des garnisons militaires dans certaines villes libérées et déclarées autonomes. Ptolémée se crut obligé, tel Alexandre le Grand, de faire respecter

339 *Ibid.*, p. 917. Nous soulignons.

340 *Ibid.*, p. 917.

341 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 2, *op. cit.*, p. 887. Nous soulignons.

l'esprit du traité. C'est raison pour laquelle il partit en guerre contre les Antigonides. Mais Antigone le Borgne et son fils Démétrios Poliorcète vont lui barrer la route, le contraignant de revenir sur ses pas. En outre Ptolémée fut, pouvons-nous dire, déçu par l'attitude de certaines villes grecques qui ne croyaient plus au slogan vide de la liberté. Ainsi donc que les faits le laissent apparaître, le fameux traité de paix de 311 entre puissances n'était qu'un leurre ; car Cassandre n'a pas bougé d'un iota ses troupes stationnées dans le Munychie. Et Antigone, depuis fort longtemps, nourrissait des projets vers l'Europe. Pour cette expédition, Antigone le Borgne envoya son fils Démétrios Poliorcète au printemps 307 avec pour objectif de libérer la Grèce. Démétrios Poliorcète est une copie tronquée d'Alexandre le Grand : il avait soif de conquête, était infatigable et impétueux. Droysen nous brosse le tableau cette personnalité guerrière :

« Le repos seul lui est insupportable ; la jouissance ne fait que raviver en lui l'aiguillon du désir, et la force exubérante de son corps et de son esprit réclament sans cesse un labeur nouveau, une témérité nouvelle, un nouveau danger, où il risque le tout pour le tout. Il vénère son père avec une admiration filiale ; c'est le seul sentiment durable qu'il ait au cœur : tout le reste n'est pour lui qu'un attachement d'un moment et, en somme, chose parfaitement indifférente. Aimer pour lui, c'est jouir ; il ne connaît pas, comme Alexandre, le beau et profond sentiment de l'amitié : ses goûts, ses espérances et sa destinée changent du jour au lendemain comme caprices. Ce n'est pas une grande et unique pensée qui dirige et remplit sa vie et son activité ; il n'a pas comme Alexandre, la pleine conscience de sa vocation, de l'énergie qu'il puise en elle et pour elle, et qui le rend capable de vaincre le monde : il hasarde, il lutte, il domine pour jouir, plongé en plein dans les joies de l'orgie, d'une force qu'il tourne vers n'importe quel objet. Ce qu'il conquiert, ce qu'il fonde, ce qu'il appelle à la vie, est pour ainsi dire l'œuvre du hasard ; son centre, son but à lui, c'est sa propre personnalité : c'est un caractère fait pour la biographie et non pour l'histoire. »³⁴².

Lorsque Droysen établit cette comparaison avec Alexandre le Grand, c'est pour montrer qu'au-delà du fait que les deux hommes de guerre avaient de l'énergie à revendre au sens hégélien du terme, c'est-à-dire de cette énergie qui permet aux hommes d'action d'accomplir des œuvres gigantesques, ce qui manquait en revanche chez Démétrios Poliorcète, c'est l'Idée, le sens de l'histoire au sens de Hegel. Démétrios Poliorcète n'a pas un but fixe. C'est raison pour laquelle Droysen a employé l'expression : « il hasarde » ; il va là où le combat l'appelle. Cependant, force est de le constater, son désir de libérer Athènes en particulier et la Grèce en général, n'était pas une vue de l'esprit, mais un désir latent qui s'est concrétisé. Toutefois, à l'arrière-plan de ce désir, nous avons perçu, une autre volition qui fut déterminante : être à Athènes, et être célébré tel un libérateur. Cette idée fixe était une motivation déterminante. Et effectivement une fois devenu *sôter* et roi, Démétrios Poliorcète

342 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 920.

va s'en donner à cœur joie dans ses débauches. Il est aisé d'observer par sa conduite délinquante que gouverner une ville, ou un empire comme un Alexandre le Grand, n'était pas sa préoccupation. Car, aussitôt après la libération d'Athènes du joug de Démétrios de Phalère, et de la garnison de Munychie, Démétrios Poliorcète put enfin s'adonner à la luxure, oubliant du coup d'aller libérer les autres villes grecques. Il a fallu le vieux Antigone le Borgne pour le sortir de sa débauche en lui intimant l'ordre d'attaquer le Lagide Ptolémée qui s'était dirigé vers Chypre. C'est à l'issue de cette bataille contre l'armée de Ptolémée que les Antigonides furent proclamés rois. Et la même année, les autres généraux aussi prirent le titre de rois³⁴³ : Ptolémée, Lysimaque, Cassandre. Le titre de roi dès lors devint la mode, mais aura des effets nocifs sur la personnalité des nouveaux souverains, et tout particulièrement sur Démétrios Poliorcète installé à Athènes. Droysen décrit avec éclat la métamorphose induite par le port de diadème à cette époque : « Il est évident que le *titre de roi* ne fut pas seulement nominal et qu'il ne contribue pas seulement à entourer les chefs d'une pompe plus brillante ; nous apprenons que leur attitude à l'égard de leurs sujets devint plus superbe, plus *despotique*, plus conforme à cette majesté enfin conquise par leur audace ; c'est ainsi que les comédiens, en changeant de costume apparaissent sur le théâtre avec une autre démarche, une autre voix, d'autres allures. »³⁴⁴.

De ce passage, il apparaît clairement que la période hellénistique entre dans une nouvelle gestion de l'Etat, à savoir le despotisme. Mais avant d'en venir au despotisme de Démétrios Poliorcète, insistons un tant soit peu sur les événements qui ont concouru à asseoir son règne. Durant les campagnes de Démétrios Poliorcète en Chypre, en Egypte et à Rhodes, Athènes fut confrontée à un vide de protecteur, de chef capable de gouverner autoritairement. Comme on pouvait s'y attendre, des vellétés de libération commencèrent à se faire entendre, et les troubles reprirent. Cassandre profita alors de cette absence de Démétrios Poliorcète pour essayer de reprendre la ville. Démocharès qui au temps de Démétrios de Phalère ne cachait pas son opposition pour le gouvernement macédonien, pensait qu'il y avait encore de l'espoir, mieux qu'il était possible de réveiller la fibre patriotique³⁴⁵ des Athéniens. Signalons au passage que dans cette agitation, dans cette poudrière politique, Epicure n'a pas daigné quitter la ville. Démocharès qui est du bord des patriotes, voyait d'un mauvais œil cette espèce de gémellité entre démocratie et monarchie cautionnée par les Athéniens. Dès lors va se poser frontalement la question de savoir s'il faut rompre avec la nouvelle monarchie, ou s'accommoder d'elle et profiter des faveurs du roi.

343 Mais Séleucos avait pris le titre de roi depuis la reconquête de Babylone.

344 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 939. Nous soulignons.

345 Nous inclinons à croire que c'est à cette période que le philosophe du Jardin fut approché pour rejoindre le groupe des patriotes contre la domination de Démétrios Poliorcète.

En l'absence du roi Démétrios Poliorcète, ce fut Démocharès qui est apparu par son audace comme l'homme politique le plus influent. Pour lui, il est clair que la démocratie est incompatible avec la monarchie des étrangers. C'est donc lui qui va prendre des initiatives pour protéger et sécuriser la ville devant l'attaque imminente de Cassandre. Nous pouvons soutenir que le philosophe du Jardin qui est enfermé dans la ville avec ses disciples fut confronté effectivement à cette insécurité du dehors. D'où cette préoccupation majeure, de savoir comment professer l'ataraxie, la félicité et la sécurité intérieure, si la vie extérieure, la vie globale est menacée.

La ville d'Athènes en effet fut assiégée par Cassandre. Et n'eût été le courage de Démocharès, il est fort à parier que si Cassandre avait investi Athènes, il allait commettre beaucoup d'exactions contre les Athéniens qui avaient accueilli favorablement Démétrios Poliorcète. Les démocrates s'attendaient à cette vengeance, raison pour laquelle ils ont anticipé sur l'attaque de Cassandre. Ces événements se sont déroulés en l'espace d'un an, qui a coïncidé avec l'arrivée d'Epicure à Athènes (307/6). Epicure qui avait fui Mytilène à cause des péripatéticiens qui l'ont mis dans une situation de *persona non grata* aux yeux des autorités de la ville, espérait jouir de la tranquillité d'Athènes libérée. Ces événements politiques, ont conduit le philosophe du Jardin à réfléchir sur la *sécurité politique* en cette période de guerre des rois.

Avec le déferlement des troupes de Cassandre sur la Grèce, c'est la sécurité des cités grecques qui fut mise en danger. Aussi, devant cette urgence, les villes envoyèrent des ambassades auprès de Démétrios Poliorcète qui entretemps assiégeait aussi Rhodes, l'implorant de les secourir au plus vite. Cassandre ainsi que l'atteste Johann Gustav Droysen, ne faisait plus clémence aux villes qu'il traversait : il les dévastait systématiquement. Ce n'est qu'en 304, que Démétrios Poliorcète leva le siège de Rhodes pour revenir secourir Athènes et l'Hellade. Ce siège d'Athènes par Cassandre est donc édifiant sur tous les plans, et permet de pointer les maximes d'Epicure sur la sécurité relativement à ces sièges qui ont privé la ville de sa tranquillité et de sa sécurité.

L'année 304 constitue donc une seconde libération pour les villes grecques grâce à Démétrios Poliorcète. Et c'est en cette importante occasion que les Athéniens qui ont échappé à la cruauté de Cassandre, se sont sentis tout naturellement les obligés de Démétrios Poliorcète. D'où le titre de roi divin qu'ils lui décernèrent, l'autorisant du coup à séjourner dans le sanctuaire d'Athéna. A partir de ce moment, Démétrios Poliorcète va jouir sans limite à Athènes, royalement et despotiquement. Toutefois, une troisième restauration de la démocratie est envisageable en lien avec la tyrannie éphémère de Lacharès.

Après la défaite d'Ipsos³⁴⁶, Athènes va encore faire défection vis-à-vis de Démétrios Poliorcète. Patriotes et pro-macédoniens firent lutte commune contre Démétrios Poliorcète. Démocharès et Lacharès font taire leurs intérêts de parti pour barrer la route au retour de l'encombrant despote. Mais pendant que Démocharès parcourait les villes comme au temps de Démosthène, pour solliciter une alliance contre Démétrios Poliorcète, Lacharès profita de son absence pour s'ériger en tyran de la ville : « Il mit fin à la démocratie existante, avant que le roi ne vînt la restaurer à sa façon ; il agissait dans l'intérêt des puissances qui avaient à craindre les progrès de Démétrios ; il était à la solde de la Macédoine et de la Thrace, dont les intérêts communs n'avaient fait que s'unir d'une manière plus étroite par le mariage du jeune roi Cassandre avec Eurydice, la fille de Lysimaque. »³⁴⁷.

Devant le refus de Lacharès de négocier avec Démétrios Poliorcète, ce dernier, procéda alors au blocus d'Athènes, qui fut privée de toutes ses sources d'approvisionnement. La famine s'abattit durement sur la population à tel point que Lacharès dut s'enfuir nuitamment. Les Athéniens firent appel de nouveau à Démétrios Poliorcète le suppliant d'oublier tout ce qui s'était fomenté contre lui. Au lieu de les châtier durement, Démétrios Poliorcète leur fit simplement la morale, et même les gratifia de nourriture.

Mais, comme nous avons essayé de le montrer précédemment, le propre des Athéniens, même sous de bons rois, ou de bons stratèges, c'est leur propension à se rebeller contre toute forme de tyrannie. Ainsi, lorsque Démétrios Poliorcète fut vainqueur d'Alexandre fils de Cassandre, il fut reconnu comme roi de Macédoine. Les Athéniens vont derechef profiter de son absence pour essayer de nuire à sa garnison installée dans le Pirée. En représailles à ces derniers événements, Démétrios Poliorcète changea cette fois-ci d'attitude vis-à-vis des Athéniens. Alors qu'il fut toujours un fervent défenseur de la démocratie et de la liberté, Démétrios Poliorcète fit entorse à ses principes en autorisant aux antidémocrates de revenir à Athènes : « Il laissa rentrer les anciens partisans de Démétrios de Phalère, même Théophraste, tous ennemis de la démocratie autant par leurs théories que par leurs habitudes, et dont la réapparition dans la ville brisait la puissance du *démos*, malgré la conservation des formes démocratiques. Enfin, Démétrios plaça dans la ville même une *garnison* macédonienne, pour laquelle on fortifia le musée (*Museïon*), le rocher qui est à l'entrée des Longs Murs. »³⁴⁸.

346 C'est à Ipsos en 301 que les Antigonides ont été vaincu par les alliés : Ptolémée, Lysimaque, Séleucos. Lors de cette bataille, Antigone le Borgne alors devenu vieux, trouva la mort. Son fils Démétrios Poliorcète s'enfuit avec quelques soldats en direction d'Athènes, espérant leur soutien.

347 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1004.

348 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1017. Nous soulignons.

A l'examen, force est de reconnaître que Démétrios Poliorcète fut dépité par les réactions imprévisibles des Athéniens. C'est la raison pour laquelle à l'issue de cette tentative de révolte avortée contre sa souveraineté, il leur imposa un régime militaire et tyrannique. Il devint dès lors despotique envers tous les Athéniens.

A partir de quoi, on voit plus précisément que la liberté a été une chose possible pour les cités grecques qui furent libérées par les Antigonides. Mais face à leur tempérament belliqueux, la précieuse liberté fut constamment remise en cause, du fait de la lutte des factions (*staseis*). De sorte que finalement avec la guerre des rois, la liberté ne pouvait plus être réelle et effective. La Grèce est devenue instable et mouvementée politiquement, car tout se joue et se déjoue au gré des ambitions des diadoques³⁴⁹. On peut affirmer que contrairement à la décennie de Démétrios de Phalère qui a joui d'un calme relatif, la période de la guerre des rois ouverte par les Antigonides (Antigone le Borgne et Démétrios Poliorcète) offrait un spectacle lamentable où le bonheur et la sécurité ne pouvaient plus être envisagés politiquement, mais par la voie des écoles dites de sagesse, qui prônaient un nouvel art de vivre. Les détracteurs de la doctrine d'Épicure ont exagéré leurs critiques sans avoir tenu compte de toutes ces dures réalités. L'épicurisme et l'apolitisme d'Épicure correspondent historiquement et politiquement à cette zététique du bonheur et de la sécurité loin de la vie politique.

349 Selon ce que nous dit Droysen, on est au cœur d'une époque *d'instabilité politique et d'insécurité* : « Des généraux étrangers y apparaissent, pillent le pays, s'en vont ; d'autres les suivent pour les punir, piller de nouveau, et laisser ensuite les partis à leur exaspération réciproque. Des tyrans, avec ou sans le nom ; des aventuriers qui ne cherchent que le *butin*, la *domination*, la *jouissance* ; des bandes de mercenaires qui attendent qu'on les enrôle ; *des garnisons étrangères qui ne respectent ni loi ni morale*, ni la propriété ni la sainteté de la famille ; des proscrits ramenés par la force des armes et placés par elles à la tête de l'État ; des traîtres gorgés de richesses ; les masses appauvries, immorales, indifférentes pour les dieux et la patrie ; une jeunesse ensauvagée par le métier de mercenaires, usée par les filles de joie, détraquée par les philosophies à la mode ; exaltation fiévreuse à laquelle succèdent déjà la détente et l'hébétéude, tel est le tableau déplorable de la vie grecque d'alors. » (J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 1, *op.cit.*, p. 914). Nous soulignons.

I. B. 4. De la vision tragique d'Athènes à la sauvegarde du *politès*

« Ô hommes, disait Apollodorus Carystius, vous tous qui vivez aujourd'hui, quelle est votre folie de quitter une vie agréable, et de travailler à vous rendre malheureux en vous faisant mutuellement la guerre ? Au nom des dieux ! Quel mauvais génie régit à présent nos destinées ? N'est-ce pas un génie barbare, ignorant de toute élégance, qui ne sait pas distinguer le bon du mauvais, et nous roule au hasard d'aventure en aventure ? »³⁵⁰.

Dans le nouveau contexte de la Grèce du IV^e-III^e siècle, il est pertinent de souligner à la suite de Marie-Françoise Baslez, qu'il n'y a pas réellement de « droits politiques », au sens où nous pouvons le comprendre avec le Stagirite, à savoir la gamme de libertés et de droits reconnus au citoyen (*politès*). Dans la pratique, avance-t-elle, nonobstant cette omnipotence du souverain, il reste et demeure que : « L'établissement des royaumes ne remettait pas en cause l'Etat-cité. »³⁵¹. Autrement dit, même si la cité-Etat existait formellement, la liberté, cette valeur cardinale qui a fait la gloire des cités grecques, manquait d'effectivité réelle. C'est vraisemblablement au nom de celle-ci et de l'exercice du vrai *politès* que le philosophe du Jardin peut récuser en cette période, les *politeiai* tyranniques et despotiques. Mieux, nous pouvons dire que la cité-Etat est passée sous un régime absolutiste qui ne peut pas se permettre d'octroyer des libertés massives comme aux temps des législateurs et des stratèges. Le philosophe du Jardin était conscient de ce vaste changement politique, et de la manière par laquelle les nouveaux maîtres des *poleis* ont acquis leurs titres et leur puissance. Et à ce niveau de notre analyse, nous souscrivons aux propos de Marie-Françoise Baslez, lorsqu'elle

350 Ménéandre, *Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, Guillaume Guizot, *op. cit.*, p. 262.

351 Marie-Françoise Baslez, *Histoire politique du monde grec antique*, Paris, Nathan, 1994, p. 210.

avance qu'« Il s'agissait de royautés personnelles, fondées sur le mérite qui justifiait le pouvoir et que rappelaient des surnoms comme : « sauveur » (*Sôter*), « bienfaiteur » (Evergète), « victorieux » (*Nicator*) »³⁵². Il y a donc absolutisme à tous égards, car les nouveaux souverains vont gouverner les *poleis* avec leurs amis et leurs parents. Les affaires de la cité qui jadis étaient les affaires de tous, devinrent les « affaires du roi », et la *polis* elle-même n'est dans la pratique, que la « chose du roi ». Elle n'existait de fait que de nom, car in *concreto* on n'est plus dans cette définition de la cité que nous propose Marie-Françoise Baslez : « Une cité naissait quand la communauté prenait l'habitude de se réunir pour délibérer ensemble des affaires communes, élire des représentants pour gérer et partager les responsabilités. »³⁵³.

Partant de cet état de fait, il n'est pas sans pertinence, puisque nous voulons sortir Epicure de l'ombre politique et de son « silence », d'établir un lien avec son commerce avec le dramaturge Ménandre. De cette accointance qui a commencé lors de leur éphébie³⁵⁴, on peut en effet déduire une vérité approchée de la vision politique que le philosophe du Jardin avait de sa société. Les deux compères partageaient une vision commune de la politique et de la guerre. Même si Ménandre est connu pour ses amitiés avec le dictateur Démétrios de Phalère, cette fréquentation ne faisait pas de lui un courtisan, ni un larbin, mais un artiste talentueux reconnu comme tel par le philosophe tyran amateur d'art.

La politique en tant qu'activité n'est pas la préoccupation de Ménandre. La vocation fondamentale de celui-ci est de décrire comme son maître Théophraste, les caractères et les mœurs de ses concitoyens. En cela on peut soutenir que Ménandre fut apolitique, au sens où il n'a pas exercé de charge pendant la régence de Démétrios de Phalère. Ménandre excelle dans la représentation du ridicule des nouveaux maîtres d'Athènes, leurs excentricités. Par le biais de cette accointance nous sommes à même de mieux resituer le philosophe du Jardin et son milieu. En reprenant à notre compte les propos de Charles Péguy, nous dirons que véritablement un philosophe tel qu'Epicure ne peut se comprendre que dans son époque et son milieu humain, notamment ses rapports privés avec certains individus qui ne sont pas forcément des disciples du Jardin.

Avec Ménandre et Epicure, nous sommes, pour utiliser une expression de Georges

352 *Ibid.*, p. 210.

353 *Ibid.*, p. 48.

354 Lycurgue a beaucoup œuvré pour revaloriser l'éphébie pendant sa régence. C'est sous son règne souligne Marie-Françoise Baslez que : « L'on voit fonctionner l'apprentissage militaire des jeunes gens, l'éphébie, comme un véritable service civique, organisé et contrôlé par l'Etat, ce qui était proprement révolutionnaire. ». (*Histoire politique du monde grec antique*, op. cit., p. 202.).

Méautis, en présence véritablement d'une « Athènes très différente de celle d'Eschyle ou de Périclès, l'Athènes de la fin du IV^e siècle »³⁵⁵. Autrement dit, nous sommes au cœur d'une *polis* qui porte en elle-même les éléments de sa propre décomposition : c'est-à-dire la *stasis*³⁵⁶.

En observateurs attentifs, Epicure et Ménandre ont été des témoins privilégiés de la transformation sociopolitique, religieuse et juridique de l'Athènes du III^e siècle passée sous la domination de la Macédoine, dans des circonstances très douloureuses ; car des compatriotes ont œuvré implicitement à créer les conditions de la domination, c'est-à-dire le passage de la *polis* à la tyrannie. L'*agôn* entre Démosthène et Eschine en est la belle traduction. Il vient ainsi corroborer la fin de la ferveur patriotique, en l'occurrence la lassitude d'une minorité qui voudrait voir autre chose que les guerres et les *staseis* perpétuelles. La domination de la Macédoine apparaît alors pour certains Athéniens comme le nouvel horizon, qui permettrait de bannir les conflits et de garantir la paix. Plus rigoureusement, pour l'époque, ces Athéniens défaitistes, ou opportunistes, reconnaissent et acceptent dans l'âme l'inéluctable hégémonie de la Macédoine.

Mais au-delà de ce changement politique majeur, il demeure une constante, le sentiment patriotique n'est pas aussi étioilé, complètement ébranlé, car beaucoup d'Athéniens gardaient encore vivace à l'esprit ce passé de la vie de la *polis*. C'est ce sentiment d'attachement à la *polis* qui explique en grande partie le refus du philosophe du Jardin de

355 Le *Crépuscule d'Athènes*, Méautis Georges, Paris, Hachette, 1954, p. 9.

356 Andrew Lintott a brillamment montré les multiples visages de la *stasis* depuis la Grèce archaïque jusqu'à l'avènement de l'impérialisme du royaume de Macédoine : de 750 à 330 av. J.-C. Précédemment, nous avons établi à partir de l'*agôn* entre Démosthène et Eschine, une approche assez édifiante de la *stasis*, et les conséquences inéluctables de telles situations pour une *polis*, ou un Etat. Antérieurement aux crises politiques, aux conflits civiques, qui opposaient les pauvres et les riches, les cités grecques depuis des siècles s'adonnaient à des guerres incessantes : soit pour disposer de colonies et résorber leur trop plein de misérables, soit pour s'emparer des richesses des autres cités, et les réduire en esclavage. Selon les dires de Thucydide rapportés par Marie-Françoise Baslez, lorsque la cité s'éclate vers d'autres cités ou de nouvelles possessions, elle devient Cité-Etat, comme l'Attique, c'est-à-dire : Athènes plus ses îles. Cette velléité d'extension, selon Thucydide a entraîné les premiers conflits entre cités : « Ce fut la première guerre de Messénie, menée par Sparte contre un peuple implanté dans le sud-ouest du Péloponnèse, qui eut lieu avant la fondation de Tarente par des bâtards nés à l'issue de cette guerre, c'est-à-dire dans le second tiers du VII^e siècle. » (Marie-Françoise Baslez, *Histoire politique du monde grec antique*, *op.cit.*, p. 50). On peut alors avancer que les guerres sont au cœur des rapports intercités. Tout peut être prétexte à une guerre, ou à un conflit. Si nous suivons Marie-Françoise Baslez, ne serait-ce que par rapport au VII^e siècle, il est remarquable de constater que la crise (démographique et économique) vécue par les cités, engendra des luttes de faction. Hésiode depuis le VIII^e siècle avait stigmatisé la précarité de la petite paysannerie et son inéluctable dégradation. « A l'origine de la cité, souligne Marie-Françoise Baslez, la répartition des terres avait été inégalitaire et les partages successoraux avaient encore morcelé les domaines à chaque génération. La crise de subsistance était donc endémique et elle enfermait le petit paysan dans un réseau d'endettement et dans une relation de dépendance vis-à-vis du grand propriétaire. ». (*Ibid.*, p. 67). C'est une telle crise que Solon a eu à régler lorsqu'on lui avait confié les réformes pour la cité.

Remarque/paradoxe : après les guerres du Péloponnèse, de Chéronée et de Lamia, la cité athénienne est retombée dans le même déséquilibre structurel : surpopulation, désœuvrement. D'où encore la nécessité de résorber le trop plein dans les colonies. Démétrios de Phalère a essayé avec son système du cens, sans apporter un remède efficace, car beaucoup de citoyens se sont adonnés au négoce et dilapidaient leurs biens, selon le principe : « vendre et acheter ». Conséquence : faillite des citoyens moyens possédants, reconvertis en mendiants et en gueux. A l'époque où cette crise s'est exacerbée, les paysans misérables, exclus de leurs droits, sont devenus des « porte-massues » qui ont permis à certains démagogues/tyrans de s'emparer du pouvoir.

quitter la cité. Epicure préféra plutôt vivre et mourir dans sa *polis* que de vivre ailleurs, à l'instar de Ménandre qui déclina l'invitation du roi Ptolémée d'Égypte. La *polis* selon Eschyle rapporté était est une somme de sentiments, au-delà de son aspect étatique et organisationnel. Les guerres médiques, celles du Péloponnèse, de Chéronée, et de Lamia, ont montré que lorsque la *polis* est menacée, le citoyen doit prendre des armes pour la défendre. Dans *Les Perses*, Eschyle célèbre cette fibre patriotique lors de la bataille de Salamine en ces termes : « Enfants des Grecs, allez, donnez la liberté à la patrie, donnez la liberté à vos enfants, à vos femmes, aux temples des dieux de vos pères, aux tombeaux de vos ancêtres. Maintenant c'est la lutte qui domine tout. »³⁵⁷.

Dans ce passage qui a une résonance héraclitienne, la « lutte » est mise en exergue comme la seule solution pour la conquête de la liberté. C'est donc dire qu'aux belles heures de la *polis*, la lutte, le combat, la guerre, est un devoir pour le citoyen de protéger la liberté qui est l'âme de la *polis*. Or, avec la fin du IV^e siècle, cet élan s'est émoussé, un appel de ce genre ne peut plus galvaniser les Athéniens devenus « affairistes », « cupides », « vénaux ». Eschine par exemple, (tout comme Isocrate), exhortait ses compatriotes à déposer les armes, et à accepter l'inéluctable domination du royaume de Macédoine. Quant à Démosthène, il démontrait avec force arguments que « l'homme de Pella », Philippe II de Macédoine n'était pas tout-puissant et invincible ; il était convaincu que les Athéniens avec un peu de courage et de bravoure pouvaient annihiler ses avancées. Si l'on s'appesantit sur cet *agôn* comme une sorte d'étude de cas, c'est le sort même de la *polis* qui fut jeté sur la place publique, car pour les pacifistes il était inutile de s'engager dans une guerre, alors qu'il était possible d'avoir la garantie d'un protecteur veillant au *statu quo* de la *polis*, c'est-à-dire qui garantira et protégera ce que disait plus haut Eschyle, les enfants, les femmes, les temples, le passé et la liberté. Pour Démosthène, la menace est bien réelle, car Philippe II ne tiendra pas ses engagements, étant par principe foncièrement contre la démocratie athénienne³⁵⁸. La proposition de Démosthène de lever une armée contre Philippe II de Macédoine s'inscrit dans la droite ligne des enseignements des grands sages de la *polis* tels que Solon ; car en face de l'ennemi, le citoyen doit se battre et mourir bellement au combat.

Dans l'idéal patriotique, il ne sied pas qu'un citoyen vende la *polis* à l'ennemi. Mais l'erreur de Démosthène est d'avoir surestimé la valeur de la fibre patriotique en matière de guerre. Car au IV^e-III^e siècle, c'est la physionomie même de l'armée athénienne qui a changé, car il n'y avait plus de patriotisme à défendre, puisque le gros de l'armée était constitué de

357 *Les Perses* d'Eschyle, in Méautis Georges, *Le Crépuscule d'Athènes et Ménandre*, op.cit., p. 13.

358 La suite des événements donnera tort à Démosthène, car Philippe II, respectera le *statu quo* : la démocratie athénienne fut préservée ; de même avec Alexandre quand il devint grand roi de la Grèce et de l'Asie.

mercenaires, des esclaves en lieu et place des citoyens véritablement formés pour défendre la cité. A cet égard, Isocrate³⁵⁹ avait raison de désapprouver, et de s'inquiéter face à cette politique de la guerre dans laquelle Démosthène voulait engager la *polis*, car dit-il: « Nous prétendons régner sur tous et nous refusons de faire le service militaire ; nous déclarons la guerre presque au monde entier et, pour la faire, nous ne nous exerçons pas, mais prenons des hommes, les uns sans patrie, les autres déserteurs, d'autres qui se sont rassemblés après avoir commis toutes sortes de méfaits, et ces hommes, si on leur offre une solde plus forte, marcheront contre nous. »³⁶⁰.

Face à cet état de choses, il est clair qu'Athènes avec toute les bonnes volontés du monde, ne peut plus remporter des batailles : de Chéronée à Lamia, l'histoire fournit des échecs à répétition, des pertes humaines sans bénéfice pour la *polis*, car ces batailles étaient perdues d'avance. Avec du recul sur ces événements, Epicure pouvait s'interroger en ces termes : était-il utile pour la *polis* de faire de telles guerres ?

Sans une armée de patriotes, comme aux belles heures des guerres médiques et de celle du Péloponnèse, Athènes dans le contexte macédonien ne pouvait que subir des échecs. L'erreur des politiciens tels Lycurgue et Démosthène fut d'avoir sous-estimé la force militaire des successeurs d'Alexandre, qui n'avaient aucun mal et aucun scrupule à anéantir la Grèce désunie. Depuis le discours d'Hypéride en hommage à la bravoure de Léosthène et de ceux qui sont morts sur le champ de bataille, les Athéniens étaient devenus veules, indifférents aux beaux discours qui les exhortaient autrefois aux combats. A la vérité, il n'y avait plus de gloire à faire la guerre, à défendre enfants, femmes, temples et liberté. Philippe II et les généraux d'Alexandre avaient tellement amassé de trésors, qu'ils étaient en mesure d'acheter les services des citoyens qui voulaient adhérer à leur cause. Epicure à notre sens a bien perçu à la fois cette métamorphose de ses concitoyens devenus cupides, vendus, tentés par les

359 Rétrospectivement, le dégoût des Athéniens pour les luttes et les guerres peut aisément se comprendre : l'année 387 peut constituer un échantillon historique édifiant si sous suivons Georges Mathieu comme guide des lieux : « L'année 387 où se termine la guerre de Corinthe, marque une époque importante dans l'histoire des cités et dans l'histoire des idées grecques. Un nouvel ordre de rapports spécifiques semble établi par la « paix du roi » entre divers Etats grecs et barbares : par la promesse de l'autonomie, chaque cité semble assurée de pouvoir désormais vivre sans inquiétude et sans contrainte, et toute menace d'hégémonie paraît écartée, du moins pour la Grèce continentale et les îles de l'Egée. » (Georges Mathieu, *Les Idées politiques d'Isocrate*, 2^e tirage, Paris, « les Belles Lettres, 1966, p.1). Notre auteur souligne que c'est en cette période que Platon revint de Sicile, et marque sa supériorité philosophique par rapport aux autres écoles philosophiques. Mais cette période ajoute-t-il est aussi celle d'Isocrate (philosophe et homme politique) qui voudrait avoir ses lettres de noblesse en matière d'enseignement de politique internationale. Face aux luttes politiques qui déchirent constamment les cités grecques, Isocrate a cherché et trouvé l'homme d'exception capable de faire aboutir son projet (le panhellénisme). Il le trouva en la personne de Timothée : car selon Isocrate, il ne suffisait pas d'être le plus éloquent des hommes, mais il fallait être aussi un homme d'action. La thèse d'Isocrate peut se résumer comme suit : accorder plus de pouvoirs, des pouvoirs dictatoriaux à Timothée pour réaliser l'unité grecque. Mais comme toujours le destin voulut les choses autrement. Le régime démocratique condamna Timothée à mort.

360 Georges Mathieu, *Les Idées politiques d'Isocrate*, *op.cit.*, p. 20.

richesses, et la décomposition de la *politeia* démocratique, dont il ne restait que des scories.

En effet, depuis le projet du royaume de Macédoine d'annexer la Grèce, certains citoyens passèrent outre les lois, pour souscrire aux ambitions de Philippe II dans le dessein de profiter de ses trésors. Ainsi depuis Chéronée (en -338) et Lamia (en -322), Athènes n'est plus une *polis* libre au sens où Hérodote et Eschyle nous l'ont décrite, mais une *polis* fortement corrompue, éloignée des belles valeurs du passé. Toutefois dans cette vie pervertie, le Jardin d'Epicure par son apolitisme a montré que rien n'était perdu ; que tous les citoyens ne sont pas corrompus. La communauté des amis peut dès lors être comprise dans cette optique comme une résistance contre cette chute des valeurs de la *polis* classique. Plus rigoureusement, le Jardin d'Epicure apparaît comme le dernier bastion de la sauvegarde des valeurs de la *polis* : amour de la patrie, vie de famille, liberté de parole, etc. Par la fondation de cette *koinonia*, on voit bien qu'il y a un sentiment patriotique qui anime l'*a-despotos* du Jardin. Force est donc de convenir que l'époque spécifique contraint les individus à adopter des stratégies et une attitude patriotique différentes des époques précédentes. Et donc tout naturellement, c'est le sens même du *politès* qui est frontalement remis en jeu en face des nouvelles tyrannies.

I. B. 5. Le postulat d'une identification : Epicure se voulait-il le Socrate de son siècle ?

Calliclès faisant la réplique à Socrate affirmait dans le *Gorgias* ce qui suit :

«Voilà donc comment il en est selon la vérité. Or, c'est ce que tu reconnaîtras, à condition de t'orienter vers de plus hauts objets, renonçant désormais à la philosophie. La philosophie en effet a certainement, Socrate, son agrément, à condition qu'on s'y applique avec modération dans la jeunesse ; mais, si l'on y passe plus de temps qu'il ne faut, cela est ruineux pour un homme. Supposons en effet que, fût-il doué d'un excellent naturel, il se soit adonné à la philosophie au-delà même de la jeunesse, forcément le résultat aura été qu'il n'a plus aucune expérience de tout ce dont l'expérience est indispensable quand on veut devenir un homme accompli et bien considéré. C'est un fait que le philosophe perd expérience des lois qui sont celles de la cité ; du langage dont il faut user dans les conventions, aussi bien privées que publiques, que comportent les relations humaines ; des plaisirs comme des passions des hommes ; bref, il perd, d'une façon générale, toute expérience des mœurs. Aussi, lorsqu'il en vient à quelque affaire pratique, d'ordre privé ou d'ordre public, prête-t-il à rire à ses dépendants, de la même façon, sans doute, qu'un homme politique fait rire de lui quand, inversement, il vient se mêler à nos conversations et à nos discussions. »³⁶¹.

Si Socrate par exemple récuse dans le *Gorgias* le titre de « bon politique » à Périclès, à

361 Platon, *Gorgias*, *Œuvres complètes* I, 484 c-e, L. Robin et M.-J. Moreau, *op. cit.*, p. 428.

Cimon et à Thémistocle, c'est parce qu'ils n'ont pas été des « vraies âmes de la ville », pour employer une formule de Méautis Georges, mais des démagogues qui entretenaient rien de moins que leur puissance et la grandeur de la *polis*. En cela, ils n'ont pas été de bons éducateurs de citoyens. Et, si nous quittons le siècle de Périclès, et que nous pénétrons dans la période hellénistique, il est aisé d'observer et de comprendre à la suite d'Epicure que dans un empire où chacun est laissé à lui-même, errant au gré du hasard, sans sentiment réel pour sa patrie, il est important éthiquement et politiquement de trouver, voire de proposer une formule qui sauve l'individu. Epicure en cette ère de détresse et d'angoisse, va professer le retour à l'amitié et à la philosophie³⁶².

Au rebours du Calliclès du *Gorgias* qui récuse la valeur importante de la philosophie, Epicure, pensons-nous, s'inscrivant dans cette perspective antique du débat : « pour ou contre » l'activité philosophique, donne raison à Socrate en cette période de la monarchie hellénistique, pour montrer à travers son propre comportement et sa doctrine que c'est plutôt la politique qui n'est pas une occupation importante. Contre Calliclès, il est permis de dire dans la perspective d'Epicure, que la politique est une occupation harassante qui porte atteinte à l'ataraxie, voire la rend impossible. Contre Calliclès, le philosophe qui se démarque de cette occupation qu'est la politique, a plus d'élévation d'esprit, tel le sage, pour apprécier sa société et penser les lois. Par cette activité de penser, le philosophe en retrait des affaires publiques saura alors comment soigner les mœurs et les institutions politiques. Politiquement, et pour employer ce mot d'Epicure, le sage saura proposer, ou « professer » ce qui est « utile » pour ses concitoyens.

Même si le philosophe du Jardin et Socrate ne se sont pas sérieusement impliqués dans les affaires publiques en vue d'obtenir comme disait Calliclès la « réputation » auprès de la foule, il demeure que pour ces deux philosophes, aussi longtemps que les hommes suivent des biens superfétatoires, ils ne sauront jamais au terme de leur vie, ce que signifie : « avoir bien vécu ». Socrate et Epicure nous disent que seuls ceux qui se consacrent véritablement à la droite philosophie jouissent d'un plaisir, d'un bonheur sans mélange. C'est la raison pour laquelle cette activité exige la compagnie des amis. Socrate était constamment en compagnie d'amis, dans l'*agora*, dans des banquets de famille, comme chez son ami Céphale dans *La République*. Quant à Epicure, il a choisi de regrouper ses amis et ses disciples dans le Jardin afin de célébrer la *philia* et l'étude de la philosophie. Certes les contextes ne sont pas les mêmes, mais sociopolitiquement le rapprochement reste possible : Socrate critique la médiocrité des prétendus stratèges de la *polis*, et Epicure étale son mépris vis-à-vis des

362 Lettre à Ménécée, §122, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 217.

nouveaux monarques, des institutions, et affiche son opposition à l'endroit de la régence dictatoriale de la *polis*.

Partant de cette considération, nous pouvons maintenant mieux percevoir la valeur de ces deux formes de retrait. Ce passage du *Gorgias* est hautement instructif car il interpelle sous ce rapport précis la prétendue place prééminente de la politique dans la vie « privée et publique » par rapport à la philosophie. Pour mieux observer la pratique politique, Socrate relativement aux maux dont souffraient sa *polis*, sous l'égide du dieu, s'est donné pour tâche (*ergon*) de conscientiser, d'éduquer ses concitoyens à la vertu. Pour la bonne vie politique, Socrate enseignait ce que devrait être la vraie politique ; car en vérité la philosophie n'est pas une activité en retrait de la vie politique entendue comme « affaire privée et affaire publique » pour employer peu la phraséologie de Calliclès ; mais rigoureusement, le philosophe vis-à-vis de sa *polis* a le devoir au sens de Socrate, de faire œuvre d'éducation morale et politique. Epicure à notre sens n'a pas dérogé à cette tâche. Même si le philosophe du Jardin ne se mêlait pas aux débats de l'agora, en se refusant d'avoir pignon sur rue comme les stoïciens, il reste que le choix et l'emplacement du Jardin sont stratégiques, car cette démarche participe d'un souci, voire d'un devoir de répondre aux maux dont souffrait la *polis* athénienne, à savoir l'« aliénation de la foule » en proie à la superstition, à une vie misérable, des relations humaines teintées de cupidité, de délation, d'injustices, etc. Bref, le Jardin et son maître sont en face d'une société complètement malade, corrompue et désemparée. C'est par le biais de la *philia*, que le philosophe du Jardin ébauche subtilement à distance une « réforme interne » de la *polis*.

Tout comme Socrate, Epicure estimait nécessaire de bannir l'injustice dans les rapports avec autrui, de supprimer la pratique des actions injustes par la vertu de la *philia*. Epicure exhorte les hommes à l'instar de Socrate à ne « ni commettre, ni subir l'injustice ». En cela Epicure rejoint la philosophie pédagogique du sage qui corrige des conduites. De ce point de vue, la vertu de la justice dans une cité est de réaliser et de veiller à la sécurité (*asphaleia*). L'enseignement d'Epicure apprend à tous à se contenter de peu ; car par ce principe, on apprend à ne pas porter atteinte aux biens d'autrui. Or, la vie de la *polis* athénienne présente un visage contraire à l'éthique du Jardin. Mais nonobstant la mauvaise vie sociale et politique de la cité, le Jardin ne s'était pas claquemuré, cadencé contre la vie de la *polis*. Au rebours, le philosophe du Jardin conviait l'humanité entière à célébrer l'amitié. Depuis le petit groupe du Jardin, cette amitié s'est propagée, diffusée jusqu'à Rome, et par-delà, s'est ouverte à l'humanité toute entière.

Examinons les propos de Socrate tenus dans le *Gorgias* quand il soutenait que : « Je

crois que, en compagnie de quelques Athéniens, pour ne pas me flatter d'être le seul, je me consacre à ce qu'est authentiquement l'art politique, et suis le seul des hommes d'aujourd'hui à m'occuper des affaires de l'Etat : que, chaque fois que je parle, les paroles que je prononce *ne sont pas des paroles destinées à plaire*, mais à dire *ce qui vaut le mieux*, non ce qui est le plus agréable ; en tant que je ne consens pas à faire ce que toi, tu me conseilles, ces fameuses finesses, c'est à ce titre que je serai capable de savoir que dire devant le tribunal. »³⁶³. Comparons ces propos de Socrate avec ceux d'Epicure dans la Sentence XXIX : « 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. »³⁶⁴, il ressort que nos deux philosophes se soucient fondamentalement de dire des choses « utiles » à leurs concitoyens, c'est-à-dire des choses différentes des flatteries des politiciens et des sophistes, et des « louanges de la foule ». Nous avons donc toute raison d'avancer que dans ce contexte de la *polis* athénienne qui a perdu son autonomie politique, et où le citoyen n'est plus libre comme à l'époque du grand rayonnement de la démocratie sous Périclès, Epicure à l'ombre du Jardin a défendu le sens et l'essence du *politès* contre la tyrannie de la Macédoine. Depuis la guerre de Lamia qui a vu la mort du général Léosthène, et la déroute que les troupes d'Antipater ont infligée à la coalition athénienne, Epicure a eu tout le temps durant son exil à Colophon, Mytilène et Lampsaque de voir globalement la politique et la *polis* au-delà des discours des politiciens. Cette attitude nouvelle inaugure à notre sens une redéfinition du concept de *politès* dans une tyrannie. Comment assumer la citoyenneté dans une cité-Etat despotique ?

Dans le livre III de *La Politique*, le Stagirite nous livre une définition du *politès* qui ne cadre pas selon nous avec le nouveau contexte de la cité-Etat régentée par le monarque Démétrios Poliorcète. Il est loisible d'admettre que du moment où la *polis* a changé de *forme politique*, en passant de la *politeia* démocratique à la domination des diadoques, la notion de *politès* entre inexorablement en contradiction avec le sens atavique hérité des philosophes classiques. La *polis* a certes survécu aux différents changements de régime, et de *despotoi* dont le Stagirite a magnifiquement déroulé les différentes transformations ; mais nous dirons que plusieurs eaux sont passées dans le fleuve d'Héraclite, de sorte qu'on n'est plus fondé à soutenir l'ancienne approche du citoyen classique, qui se reconnaît par son amour pour la patrie, qui est respectueux des lois, brave et défenseur de la cité au péril de sa vie, fidèle aux cultes de la *polis*. Bref, tout l'éventail de qualités et de vertus propres à fonder la bonne

363 Platon, *Gorgias*, 521 d-e, *Œuvres complètes* I, L. Robin et M.-J. Moreau, *op. cit.*, p 481. Nous soulignons.

364 Epicure, *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 255. Nous qui soulignons.

entente entre tous les citoyens. Hélas, après plusieurs guerres successives : médiques, bien que très lointaine, du Péloponnèse, de Chéronée et de Lamia, ces belles qualités et vertus qui définissaient le *politès* se sont effritées, affadiées, car dans ce monde en désarroi, en désœuvrement, le citoyen est laissé à lui-même. Le citoyen est désormais prêt à tout pour survivre, pour gagner de l'argent et de la richesse, même par des moyens les plus avilissants. Certains vagabondaient dans les nouvelles colonies athéniennes, d'autres espérant se refaire une nouvelle vie plus stable, faute de mieux, s'incorporaient dans les armées des diadoques, pour guerroyer contre d'autres Grecs. Cette forme de guerre, Socrate dans *La République*, l'avait fortement condamnée : le Grec n'est pas l'ennemi du Grec, mais des Barbares.

Or, ce fut cette réalité atroce qui arriva dans la période des guerres des rois. Le citoyen ne s'occupe plus des affaires de la *polis*, seul son intérêt personnel le préoccupe. Il ne pense qu'à se réaliser, quitte à abandonner la *polis* et ses dieux, pour d'autres contrées. Or, Aristote fait bien voir la nature de ce citoyen, quand nous sommes placés dans une *politeia* démocratique normale : « La nature du citoyen résulte ainsi clairement de ces précisions : l'homme, en effet qui a la possibilité d'accéder au conseil ou aux fonctions judiciaires dans un Etat, nous disons dès lors qu'il est un citoyen de cet Etat ; et nous appelions Etat la collectivité des citoyens ayant la jouissance de ce droit, et en nombre suffisant pour assurer à la cité, si l'on peut dire, une pleine indépendance. »³⁶⁵.

De fait, si nous nous en tenons strictement à cette définition aristotélicienne, la citoyenneté d'Epicure risque en effet de poser problème, d'être bancale, insuffisante par rapport à ceux qui se prévalent d'être des Athéniens de souche. Pour nous, il est patent que le seul fait qu'Epicure est né en dehors d'Athènes, tout précisément à Samos (colonie athénienne), l'a exposé à la critique de ses adversaires, tel Timon le pyrrhonien, qui par ses railleries mordantes, le qualifiait de Samien, en ces termes : « Le dernier physicien et le plus terrible, venu de Samos, maître grammairien, le plus grossier des êtres vivants. »³⁶⁶.

De ce passage, il faut retenir que ces railleries étaient des pratiques quasi normales entre les écoles, tout particulièrement lorsqu'une école telle que le Jardin s'était démarquée des autres par son style de vie et sa doctrine. Cette particularité de l'école d'Epicure de vivre loin de la foule et des attaques des autres écoles, l'a exposée aux quolibets des adversaires. Avec l'expression « le plus terrible des physiciens », nous pensons que Timon voulait dire sans animosité que le philosophe du Jardin est le dernier physiologue³⁶⁷, qui est venu changer, briser les anciennes conceptions de ses prédécesseurs. Pour le cas d'Epicure, il est sans

365 Aristote, *La Politique*, livre III, 2, 1275 b.20, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 171.

366 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, *op. cit.*, p. 215.

367 Il faut entendre ici *physiologia* en un autre sens que celui des physiciens de la nature présocratiques, comme Thalès ou Anaximène.

conteste que Timon faisait allusion au physicien Démocrite, et au parricide commis sur lui par Epicure. Et quant à la fonction de « maître de grammaire », Timon voudrait dire que le philosophe du Jardin descendait d'un échelon social par sa fonction d'instituteur, réservée ordinairement aux esclaves. Mais au-delà de toutes les railleries, quid de son *politès* en cette période de la tyrannie macédonienne ?

Il faut rappeler qu'Epicure est né à Samos, qui n'était pas une *polis*, mais une clérouquie (colonie athénienne en Asie Mineure). Il est revenu à Athènes pour la première fois quand il avait dix-neuf ans pour accomplir son éphébie. Mais pendant ses quartiers libres, il nous semble plausible qu'Epicure ne put s'empêcher d'aller suivre les cours de Théophraste et de Xénocrate avec son ami Ménandre. Les discussions à l'agora n'étaient pas son passe temps favori. D'où visiblement à ses yeux, la vacuité des débats à l'agora et des délibérations à l'Assemblée, beaucoup plus propres à la foule et aux politiciens qu'à celui qui recherche la « nature des choses ». Et lorsque Epicure revint définitivement s'installer à Athènes en 306/7, il n'eut aucun plaisir, ni aucun intérêt à briguer un emploi politique pour obtenir des pouvoirs, comme de siéger au conseil, de devenir magistrat, ou pour obtenir une réputation comme celle à laquelle faisait allusion Calliclès dans le passage cité précédemment.

Par ailleurs, pour être citoyen au sens plein et entier du terme, souligne Aristote, il fallait être inscrit au registre de la phratrie³⁶⁸ qui lui permettait, à l'âge adulte de pouvoir participer aux délibérations à l'assemblée et de pouvoir ester en justice. Mais, dans les nouvelles cités-Etats fondées par les diadoques, il est malaisé d'adhérer à cette définition du *politès* devenue à l'observation des faits, très étroite. Face à l'effondrement de la démocratie, Epicure très tôt va revendiquer une nouvelle façon d'exercer la citoyenneté, en affichant contre les institutions devenues obsolètes, et contre les nouveaux souverains sa sécession politique. De fait, nous sommes tenté d'avancer qu'Epicure vis-à-vis de sa *polis*, a adopté une nouvelle façon d'être *politès*. Plus exactement, nous inclinons à croire qu'Epicure s'est approprié partant d'Aristote, cette forme du *poiètôs politès*³⁶⁹, c'est-à-dire la position de ceux qui vivent de leurs droits civiques et politiques, c'est-à-dire de ceux qui sont nés sur la terre de l'Attique, et non précisément à Athènes. Mais, en partant du statut de son père qui est athénien de souche, Epicure est citoyen intégralement. Son père lui a constamment rappelé son appartenance à la terre patrie. Aussi ne devrait-il pas se sentir diminué quel que soit le propos déplacé venant de ses détracteurs. C'est la raison pour laquelle nous considérons qu'à côté de Zénon, Epicure pouvait avec fierté se glorifier d'être un Athénien, et non tout

368 Selon Diogène Laërce : « Epicure, fils de Néoclès et de Chérestrate, Athénien du dème de Gargettios, de la race des Philaïdes » (D. Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op.cit.*, p.215).

369 Selon J. Tricot, le statut de « *poiètôs politès* » est spécifique « aux naturalisés », autrement dit, ils demeurent des citoyens incomplets au regard du vrai sens du *politès*.

simplement un « venu de Samos ».

Or, comme la dialectique de l'histoire est implacable, le sens du *politès* d'avant et pendant la domination de la Macédoine n'a plus la même connotation. Avec les monarchies des diadoques, les *poleis* sont tombées sous la coupe des *turannoï* et des *despotoï*. Si nous nous plaçons dans la perspective d'Epicure, avec les tyrans et les despotes, nous ne retrouvons plus cette *polis* harmonieuse et indépendante presque homogène, constituée de plusieurs *genoï* (familles), repartis en dèmes. Les guerres successives des rois ont transformé la communauté politique athénienne : d'autres familles, d'autres peuples se sont ajoutés aux Athéniens, en l'occurrence des métèques et des mercenaires d'Alexandre le Grand qui ont fait fortune. Pour tout dire, dans cette nouvelle réalité de la *polis*, dans cette nouvelle communauté, il est difficile d'asseoir concrètement la définition aristotélicienne du citoyen, car dorénavant même les esclaves et les étrangers qui ont participé aux côtés des Athéniens aux guerres de Chéronée et de Lamia ont acquis le statut de *politès*. Ils sont devenus selon le mot du Stagirite des « citoyens naturalisés, des citoyens de façon incomplète » ; mais en fait, dirons-nous, des citoyens-devenus. Dans la terminologie d'Epicure nous pouvons soutenir qu'ils sont devenus de nouveaux amis de la Grèce.

Partant, il est aisé d'appréhender pourquoi dans la nouvelle phase de la *polis* qui a amorcé son déclin avec Démétrios de Phalère, le citoyen n'était plus intégralement le citoyen jouissant de tous ses droits, il était contraint de payer le cens qui lui donnait dorénavant droit à la citoyenneté. Et sous les tyrannies de Démétrios de Poliorcète et de Lacharès, le citoyen était devenu tout bonnement sujet du roi. De sorte que toutes les fois que la *polis* quittait la voie de la démocratie, il était clair aussi pour Epicure qu'il n'y avait plus lieu de parler de citoyen, *a fortiori* de liberté ou d'autonomie. Etant donné que la démocratie était passée sous la coupe de la tyrannie des Macédoniens, la seule façon de perpétuer cette antique *politeia*, de vivre le « *eu zên* »³⁷⁰ aristotélicien, c'était de recréer une nouvelle communauté (*koinonia*) d'amis, indépendante de la cité-Etat et des *despotoï*, dont le credo restera l'abstention politique et la culture de l'amitié. La cité-Etat ne représentait plus l'idéal de la *koinonia* aux yeux d'un noble citoyen. Face à cette tyrannie macédonienne, il fallait intelligemment et prudemment fonder un autre Etat au sens où Aristote le concevait en adoptant comme substrat, comme *nomos* central ou principe premier la *philia*. Aristote ne disait-il pas en effet que : « L'Etat, c'est la communauté du bien-vivre et pour les familles et pour les groupements de familles, en vue d'une vie parfaite et qui se suffise à elle-même. »³⁷¹ ? Mais plus loin, Aristote précise ce que le philosophe du Jardin va poursuivre, et réaliser : il faut que la communauté soit fondée sur

370 C'est selon Aristote, le caractère essentiel de la *philia* (*La Politique*, J. Tricot, *op. cit.*, note 1, p. 210).

371 *La Politique*, livre III, 9, J. Tricot, *op. cit.*, p. 209. Nous soulignons.

l'amitié, car c'est elle, la *philia* qui permettra *in concreto* de réaliser le bien-vivre, car écrit-il : « Or ces diverses formes de sociabilité sont l'œuvre de l'amitié, car le choix délibéré de vivre ensemble n'est autre chose que de l'amitié. »³⁷². Par conséquent, si on s'en tient à cette définition, il saute aux yeux que finalement le Jardin d'Epicure ne se voulait pas simplement une communauté d'amis discrets et vivant dans l'amitié et l'étude, mais véritablement une mise en pratique de cette approche simple de la vie politique heureuse, sans le régime de la loi, mais sous l'égide absolue de la *philia*. Par cette démarche, Epicure a fondé silencieusement (souterrainement) un Etat dans un Etat, en restant fidèle au Stagirite. André-Jean Festugière en avançant dans *Epicure et ses dieux* que le Jardin c'est *l'adespotos*, a bien vu en effet qu'Epicure ne faisait que corroborer une évidence déjà établie par Aristote, à savoir que la vie heureuse ne peut se réaliser que dans l'amitié.

Historiquement et politiquement, il est loisible de dire alors qu'Epicure a contribué par la création du Jardin à fonder un Etat-*koinonia* sur des bases aristotéliennes, si nous suivons cette pensée : « Ceux qui apportent la contribution la plus importante à une communauté fondée sur ces bases [les valeurs de la *philia* (nous soulignons)] ont dans l'Etat une part plus grande que ceux qui, tout en leur étant égaux ou même supérieurs en liberté et en naissance, leur sont inégaux en vertu civique, ou que ceux qui, tout en les dépassant en richesses, leur sont inférieurs en vertu. »³⁷³.

En suivant André-Jean Festugière, on peut en effet affirmer que le Jardin se définit comme *l'adespotos*, c'est-à-dire comme un refus de la tyrannie, pour la vie libre en autarcie, condition *sine qua non* de la réalisation du « *eu zên* » aristotélien. Toutefois, l'originalité d'Epicure apparaît en ce sens que quand bien même il est resté fidèle au Stagirite, du point de vue de son « *eu zên* » politiquement et socialement parlant, il est parti du modèle immuable de l'amitié qui prévaut dans la communauté des *makarioi* épicuriens. Epicure a montré que la vie en communauté politique, dont l'amitié sera le substrat n'est pas utopique dans une *polis/koinonia* humaine. Si les hommes peuvent vivre paisiblement tels des dieux épicuriens sans se nuire, ils n'ont plus besoin par conséquent de lois pour vivre en paix. L'amitié leur suffit. C'est la raison pour laquelle chez Epicure la *philia* apparaît comme le meilleur des biens³⁷⁴. Autrement dit, pour le philosophe du Jardin, si les dieux bienheureux peuvent vivre dans le meilleur des biens qu'est la vie dans la *philia*, les hommes aussi le pourront. De sorte que si nous suivons cette forme de vie, et non celle que propose naïvement et faussement le Calliclès du *Gorgias*, on peut en effet dire dans la perspective d'Epicure que l'homme qui est

372 *Ibid.*, p. 210. Nous soulignons.

373 *La Politique*, livre III, 9, J. Tricot, *op.cit.*, p. 210.

374 Epicure, *Lettres et maximes*, maxime XXVII, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 239.

arrivé au terme de sa vie en compagnie de vrais amis peut s'estimer heureux.

Pour Epicure, ce qui a détruit la *polis* athénienne, c'est la corruption, ou ce qui peut revenir au même : la pratique de l'injustice sous ses multiples visages, qui a gangrené la *polis* athénienne. Ces injustices ont engendré ce que le Stagirite a judicieusement qualifié à son époque de révolutions politiques, ou de bouleversement politiques. Et chez Platon dans les *Lois*, cette révolution apparaît quand les insensés, les méchants se libèrent des lois, s'affranchissent des lois des ancêtres.

Une démocratie, par exemple peut amener au pouvoir un démagogue tyran, qui prétendra œuvrer pour l'intérêt général en dépouillant la minorité de leurs biens. Or, une telle façon d'entrevoir l'exercice de l'Etat, est inique et nuisible pour la justice ; et consécutivement, si ce sont les riches qui utilisent la même justice pour commettre des exactions sur les pauvres, cette façon d'exercer la justice, est tout le contraire de la justice entendue comme *haplos* (entière, pleine). Car la conséquence immédiate de l'exercice de l'injustice dans toute *politeia*, c'est inéluctablement la *stasis* qui porte atteinte à la sécurité collective. D'un point de vue éthique, lorsque les passions agitent celui qui détient le pouvoir, la loi ainsi que nous le verrons plus loin, risque ne pas être appliquée, car le détenteur du pouvoir l'exercera toujours au nom de la classe dominante. Et pour le cas des diadoques, le pouvoir est exercé à son seul profit et intérêt. Avec Epicure, et dans le sillage de Platon et d'Aristote, s'est posée derechef la nécessité de confier le pouvoir à un homme vertueux et bon, doté d'une âme sage. De sorte que si cette règle est acceptée par tous, on n'aura plus besoin de magistrats, ou de s'encombrer de cette procédure où la multitude doit nécessairement assister aux délibérations des lois. Au nom de la sécurité collective, il est juste dans l'optique d'Epicure de choisir un sage qui gouvernera dans l'intérêt de tous. Il nous semble qu'ici, Epicure dans la réalité suit sans l'avouer, l'intuition de Platon dans *Les Lois* (IV, 712a), concernant la possibilité du tyran législateur, gage d'autorité et d'ordre politique.

Or, dans la nouvelle tyrannie apparue avec les diadoques, Epicure est apparu très sévère dans ses maximes sur le droit à l'encontre de ceux qui établissent des lois sans se soucier de ce qui est « juste et utile » pour l'intérêt de tous. C'est ce sentiment d'injustice et cette inobservance des lois que le philosophe du Jardin a notés dans la *polis* athénienne (et certainement à Lampsaque) qui l'ont amené à juger les *despotoi* et leurs décrets comme de véritables transgressions des anciennes lois³⁷⁵. Aussi à juste titre les désigne-t-il comme

375 Dans la vision politique et juridique du philosophe du Jardin, il ne sied pas de bafouer les lois et les coutumes d'une cité. Tout nouveau souverain qu'il soit piètre ou doté de bon sens, doit respecter les lois établies par les anciens législateurs. Athènes a connu de bons législateurs qui lui ont élaboré de bonnes lois, et certaines lois comme celles de Solon par exemple, « furent gravées dans des stèles tournantes, affichées et conservées au cœur de la cité, dans le portique royal de l'agora. » (Marie-Françoise Baslez, *Histoire politique du monde grec*

responsables du délitement de la vie politique, réduisant par leurs multiples exactions les populations à la pauvreté. Dans la perspective d'Aristote, on peut dire qu'il leur a manqué la « *potentialité politique* », celle qui consiste à exercer le pouvoir non en fonction d'une certaine vertu spécifique, mais en vue du bien.

Aux yeux d'Epicure, il est illusoire d'espérer un quelconque « *eu zen* » de la part des nouveaux maîtres de la cité. Car, dans une cité-Etat où le souverain ne se préoccupe pas de la vertu, mais végète comme ses courtisans dans les vices les plus abominables et dégradants, une telle cité-Etat n'est-elle pas simplement nominale ? Autrement dit, pour le philosophe du Jardin, le gouvernement despotique des nouveaux maîtres d'Athènes et de la Grèce ne peut pas être un bon gouvernement (*eunomia*)³⁷⁶. La posture du Jardin est clairement établie : le sage digne de ce nom ne peut s'affilier avec des gouvernements despotiques. En tant qu'« homme bien né »³⁷⁷ qui respecte sa *polis* au plus haut point, dans ses valeurs ancestrales, Epicure voyait comme insipide et dégradant pour un « homme bien né » de poursuivre la richesse et de se rabaisser à la vie de « chien » auprès de monarques incompetents.

A la vérité, tout ce que Socrate un siècle auparavant a condamné avec éclat comme maux dont souffrait la foule, est survenu aux cités-Etats administrées par les tyrans macédoniens et leurs satrapes : les exactions des sycophantes, les taxes, les levées d'impôts, installent finalement les populations dans des tentatives permanentes de révoltes contre les oppresseurs. Si Socrate peut légitimement accuser les stratèges Thémistocle, Cimon, et Périclès d'avoir mal gouverné la *polis*, avec Epicure on constate le même esprit de condamnation par rapport à l'art politique des nouveaux maîtres. Le fossé entre riches et pauvres s'est profondément élargi, les lois sont tripatouillées au gré du monarque. Sur fond de cette décomposition de l'Etat et de ses institutions, ne serait-on pas en droit de légitimer l'abstention politique l'attitude d'Epicure ? Si cela est admis, la relation entre la politique d'Alexandre le Grand et la doctrine d'Epicure permettrait de trouver quelques clés de compréhension. Si le philosophe du Jardin fut apolitique, ne faut-il pas se demander maintenant de quel homme politique il s'est inspiré pour postuler la valeur capitale de l'*asphaleia* pour une communauté et pour un Etat.

antique, Paris, Nathan, 1994, p. 72).

376 Pour Aristote, l'*eunomia* est la fin de l'art politique.

377 L'expression « l'homme bien né » que nous retrouvons chez Epicure, est employée pour justifier autant sa propre ascendance/phratrie, que pour montrer le statut particulier et enviable de celui qui s'adonne à la sagesse et à l'amitié, au détriment de la politique. Selon le mot de Marie-Françoise Baslez, « les bien nés », ce sont les nobles : les Eupatrides à Athènes, ou les *aristoï*, les meilleurs. Les éleveurs de chevaux (*hippobotes*) en Eubée, et les propriétaires terriens, sont aussi dits « bien nés ».

I. C. Epicure à l'école politique d'Alexandre le Grand

Qui est politiquement Epicure ? La réponse peut apparaître triviale lorsque nous le replaçons dans le contexte des écoles hellénistiques. Epicure, c'est dit-on le philosophe des plaisirs (*hèdonè*) et du bonheur (*eudaimonia*). Mais affirmer qu'Epicure fut pour son époque un *philosophe politique*, devient une affirmation polémique. Polémique car beaucoup d'auteurs se sont limités aux trois lettres connues de tous : *Lettre à Hérodote*, *Lettre à Pythoclès*, et *Lettre à Ménécée*, auxquelles on peut ajouter les maximes et sentences et les propos rapportés par certains biographes. Or, puisque notre démarche nous impose de nous focaliser sur les faits les plus parlants, à savoir ceux dont Epicure fut le témoin, on ne peut plus douter de la légitimité de son apolitisme et de sa dimension hautement politique.

Il est significatif que la sécession d'Epicure a été pour l'époque une attitude nouvelle et courageuse face aux tyrans macédoniens. La preuve devient manifeste au regard de la comparaison que nous avons essayée de forcer entre Epicure et Socrate. En souscrivant aux propos de Pierre Pénisson nous pouvons asserter que l'apolitisme d'Epicure s'inscrit effectivement comme une « nouvelle réponse à la situation de la *polis* ». Or, qui dit « réponse », dit concrètement méditation à propos de quelque chose. Si le philosophe du Jardin a passé la majeure partie de sa vie à méditer sur les « choses de la nature » (voir son *Péri phuséôs*) durant son exil, c'est assurément dans ses maximes et ses sentences que peut se révéler sa pensée politique, dans la mesure où Epicure a pointé des concepts politiques clés, tels que la liberté de parler (*parrhèsia*) et de penser, sur le bien et l'utile, sur le juste et l'injuste, sur le bonheur politique, et surtout sur la sécurité (*asphaleia*), à une époque où la *polis* athénienne était en liberté surveillée.

La nécessité de la vérité historique nous impose encore une fois de prendre comme étalon de mesure les faits historiques. Il nous a paru évident qu'on n'a pas suffisamment fait le rapport dans l'histoire de la philosophie politique, de l'influence de Néoclès sur son fils relativement aux guerres de conquêtes d'Alexandre le Grand. Car, c'est très tôt, avant même qu'Epicure ne fût ses premiers cours à Téos, loin de ses parents, qu'il fut informé des exploits d'Alexandre. Au surplus, sur le navire qui l'amena avec son esclave Mus pour recevoir ses premiers cours auprès de Nausiphane, Epicure eut la confirmation *via* les propos d'un soldat de la bravoure et de la bonté du grand général, à un moment où la guerre n'avait pas dénaturé,

telle la statue de Glaucus, sa noble personnalité en cruauté et en folie. De ce point de vue, la vie d'Alexandre le Grand, et ses conquêtes peuvent être considérées comme une première figure de la guerre et de la politique reçues par Epicure. En cette période, les informations se transmettaient de bouche à oreille, et par des correspondances entre amis. La preuve d'un enseignement de Néoclès à son fils Epicure nous est fournie par Jean Hurtado dans *La Vraie vie d'Epicure*, qui nous brosse un tableau poignant de la décrépitude du pouvoir politique : Philippe II assassiné, un Alexandre le Grand mort très jeune, et enfin les interminables guerres des diadoques. Tout illustre à l'évidence, en cette période l'idée que la vie politique et l'exercice du pouvoir sont le *topos* même de l'insécurité. C'est dans cette perspective que Dominicain Augustin Calmet était fondé à souligner dans son *Histoire universelle* que : « La lignée d'Alexandre le Grand est cette « maison de sang, qui avait rempli de sang et de carnage et la Grèce et l'Asie », et elle « fut à son tour immolée à la fureur, à la vengeance et à la cruauté de ceux qu'elle avait élevés et comblés de biens et d'honneurs. »³⁷⁸.

De ce passage très significatif, on peut déduire qu'autant Epicure peut admirer l'exploit personnel d'Alexandre du point de vue du cosmopolitisme qu'il a contribué à fonder, autant le philosophe du Jardin peut récuser au nom de son éthique, « l'illimitation » du grand général, ses excès, en torturant et tuant par exemple ses propres amis. En cela, aux yeux d'Epicure, Alexandre le Grand n'a pas respecté religieusement et mythologiquement cette belle légende de l'amitié entre Achille et Patrocle. Dans l'éthique d'Epicure, l'amitié a un statut divin.

Certains auteurs anglais, tel John Gast dans son *History of Greece*, estiment que cette conquête, ou cette civilisation universelle, ou hellénisation, a été tout simplement une catastrophe car : « Alexandre le Grand n'a pas répandu « la civilisation et le bonheur » ; ses conquêtes conduisent à la « dépopulation » et à la ruine de la Macédoine, aux « divisions intestines » en Grèce, et pour finir à la décadence et au « déclin de la Grèce. »³⁷⁹.

Si on peut accepter dans une optique hégélienne l'idée d'un déclin du génie grec, qui fut en partie lié à cette absence de liberté sous la tyrannie macédonienne, Epicure en revanche pourrait y voir le signe d'un *délitement de la politique*, commencé depuis la fin de la guerre du Péloponnèse jusqu'à la défaite de Lamia, qui a produit indirectement des tyrans en puissance. De surcroît et en termes de déclin, il ne serait pas exagéré d'avancer que pour les épicuriens, les philosophies de Platon à Aristote, (et celle des stoïciens), ont été les « produits

378 *Histoire universelle, sacrée et profane, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, J. Renaud Doulssecker, 1735-1747, vol. 8, in préface de *L'Histoire de l'hellénisme*, J.G. Droysen, vol. 1, *op.cit.*, p. 17.

379 John Gast, *The History of Greece, from the Accession of Alexandre of Macedon till its Final Subjection to Roman Power*, J. Murray, 1782, pp. 130-131, in préface de *L'Histoire de l'hellénisme*, J.G. Droysen, vol. 1, *op.cit.*, p. 19.

les plus dangereux » de la Grèce antique, dans la mesure où leurs différents enseignements ont fait naître incidemment des disciples politiques et tyranniques. Le cas d'Alexandre le Grand, élève du Stagirite, ne prouve-t-il pas dans la pratique (*praxis*) - et en donnant grandement raison aux épicuriens -, la nocivité des enseignements politiques de ses devanciers, pour des disciples qui sont par nature intempérants ?

I. C. 1. Alexandre le Grand et la socialisation positive de la guerre ?

Yvon Garlan dans *Guerre et économie en Grèce ancienne* faisait remarquer que : « Les anciens Grecs ont parfaitement su reconnaître, savourer et célébrer les douceurs de la paix entre communautés ainsi qu'à l'intérieur de celles-ci »³⁸⁰. Qu'est-ce à dire ?

Lorsqu'on parle de la Grèce, de ses *poleis*, ou de ses cités-Etats, ce qui revient machinalement à l'esprit du néophyte, c'est indubitablement cette image de la guerre (*polémos*) et de la *stasis* (lutte des factions, conflit), assortie de violences et de cruautés, un peu aujourd'hui à l'identique de l'image barbaresque que l'Afrique présente à la face du monde. Ceci pour dire que, même si l'on peut considérer l'*Illiade* d'Homère comme un document irremplaçable en termes de témoignages sur les hauts faits d'armes du passé, c'est-à-dire en tant qu'il livre une première vision pratique des guerres ou des batailles, il n'en demeure pas moins à nos yeux que dans les faits, les cités grecques n'ont pas de toute antiquité baigné dans la barbarie et la cruauté. Il y a eu certes des périodes de troubles comme dans toute bonne société humaine bien constituée, mais il y a eu également, souligne Yvon Garlan, des périodes de calme, de paix, à l'image de cette figure de « la douceur » évoquée dans son texte. Mais à tout prendre, ces propos ont la saveur de la paix qui remonte à un temps épique. C'est pourquoi nous ne pouvons pas nous empêcher de faire le lien avec l'épicurien Lucrèce. Cet éloge de la paix grecque qui ouvre le texte d'Yvon Garlan évoque la vie sans trouble que chantait Lucrèce au livre II de *De la nature*. Le désir de paix, de vie exempte de guerre, consacrée à d'autres activités est implicite dans les propos de certains guerriers de l'*Illiade*, qui pendant certaines trêves repensent à leurs foyers, leurs parents, leurs familles, leurs maîtres, etc. Autant d'activités auxquelles ils s'adonnaient avant de s'engager dans cette guerre qui s'enlisait. L'*Illiade* nous fait comprendre que les hommes font la guerre, non pour la gloire de Zeus, mais pour leur propre intérêt, leur propre gloire.

Dans cette optique, on peut affirmer qu'Alexandre le Grand et ses généraux sont des exemples édifiants de cette vaine gloire. Les poètes tels que Théognis de Mégare, Hésiode ou

380 Y. Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1999, p. 7.

Pindare sont d'avis pour asserter l'idée que la guerre représente la pire des calamités pour les humains. Aussi préférèrent-ils chanter la paix au détriment de la guerre. Ce qu'avance Pindare à ce sujet est éloquent : « La paix fait naître pour les mortels l'opulence qui grandit et fleurir les chants doux comme le miel... La guerre est douce pour ceux qui ne l'ont pas faite, mais qui la connaît en épreuve, dès qu'il s'en approche, une horreur extrême »³⁸¹. Epicure, ainsi que nous l'avons établi plus haut, a connu cette réalité abominable de la guerre ; et après la défaite de Lamia s'en est suivi son dégoût pour la guerre. Aussi, est-il capital de se demander si de Philippe II en passant par Alexandre le Grand jusqu'à ses successeurs, nous pouvons avoir raisonnablement la même mesure, la même *katalepsis* (compréhension) avec les guerres antérieures ?

Avant l'annexion de la Grèce par Philippe II de Macédoine, terme préférable à celui d'invasion, les cités grecques s'adonnaient, comme de façon naturelle, à des guerres intestines sans trop porter la bataille très loin (ainsi que le fera Alexandre le Grand). Ce dernier fut le premier Grec à exporter la langue grecque au-delà des frontières de l'Attique. Le verbe *hellénizen*, selon Edouard Will, signifie le « fait d'acculturer ». Les guerres médiques rapportées par Hérodote³⁸², opposaient Grecs et Barbares (Perses) vers le début du V^e siècle, lesquels à l'origine étaient considérés comme des ennemis. C'est sur ces guerres et leurs méfaits que des moralistes et philosophes critiques tels que Socrate se sont appesantis, pour fustiger l'amoralité des guerres en tant que ces guerres opposèrent également des cités grecques installées « depuis la fin du second millénaire sur la rive asiatique de la mer Egée³⁸³ »³⁸⁴. Et si nous suivons ce que nous dit la tradition, avance Claude Mossé, il est permis de comprendre pourquoi des siècles après Cyrus, Cambyse, Darius, Xerxès³⁸⁵, Alexandre le Grand s'est donné l'ambitieux projet de rassembler les cités grecques qui restées sous la coupe des Perses car : « La plupart de ces cités, avaient été fondées par des gens partis

381 Pindare, Fr.120, in Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, op. cit., p. 8.

382 Historien grec (vers 484-420 av. J.-C.). « Barbares » peut donc signifier tous les peuples non Grecs : Egyptiens, Mèdes, Perses, les Babyloniens, les Lydiens, etc. Mais « barbare » ne doit pas signifier absence de civilisation ainsi que va le démontrer Alexandre par ses conquêtes, une façon de tordre le cou à beaucoup de contre-vérités sur les peuples lointains. Les différences culturelles et les mœurs ne sont pas des critères suffisants pour établir la vérité sur « l'incivilisation » d'un peuple. Alexandre le Grand durant ses conquêtes, est tombé sous le charme, et la richesse culturelle des autres peuples. Il comprit dès lors la nécessité de les fusionner par la langue commune : le grec.

383 Partie de la Méditerranée, entre la péninsule des Balkans et l'Anatolie.

384 Claude Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, op.cit., p. 320.

385 Des rois perses nous avons : Cyrus, nom de deux rois de Perse, dont Cyrus II le Grand, roi de 558-528 av. J.-C. ; il s'est rendu célèbre en se rendant maître de l'Asie occidentale. Cambyse, fils de Cyrus le Grand, fut également roi de Perse (528-521 av. J.-C.), conquérant de l'Égypte. Darius/Darios 1^{er}, roi de Perse (521-486 av. J.-C). Il fut le premier Roi perse à envoyer une expédition contre les Grecs qui échoua à Marathon. Le Darios qu'Alexandre le Grand vainquit à Issos et Gaugamèles, est Darios III Codoman roi de Perse (335-330 av. J.-C). Et enfin Xerxès 1^{er}, fils de Darios 1^{er}. Il conquiert l'Égypte, envahit et ruina Athènes, mais fut vaincu à Salamine en 480.

d'Athènes pour fuir les invasions qui avaient déferlé sur le monde grec à la fin du deuxième millénaire »³⁸⁶.

Lors de ces multiples invasions, les cités grecques menacées furent contraintes d'adhérer à des *symmachies*. Et tout naturellement, ce fut à Sparte (Lacédémone) que revenait le commandement, dont la puissance fut reconnue par tous les coalisés. Athènes alors sous le commandement du stratège Thémistocle infligea une défaite maritime à la flotte perse à Salamine. Nous pouvons sommairement décliner les trois phases des guerres médiques : la première en 490 à Marathon sous le commandement de Miltiade, la seconde fut lancée par Xerxès, où les Spartiates se sont héroïquement défendus aux Thermopyles. Cette résistance n'a pas empêché l'invasion de la Grèce centrale, jusqu'à Athènes qui fut détruite, incendiée. Xerxès fut définitivement vaincu à Platées en 479. Enfin, la troisième débuta en 450, et en 449, les Perses capitulèrent et signèrent la paix de Cimon.

Toutefois, ce qu'il faut retenir afin d'avoir une claire compréhension de l'attitude d'Epicure face aux guerres des diadoques, c'est que ces guerres antérieures ont fragilisé économiquement et politiquement les *poleis* grecques, et ont permis l'essor (émergence) de cette nouvelle force sociale qu'est le *démos* (les pauvres qui se sont battus aux côtés de Thémistocle)³⁸⁷. Après la libération de la *polis*, et de l'Attique, les Athéniens autour de la ligue de Délos dont ils vont devenir la première puissance, entreprendront dès lors de libérer les cités grecques d'Asie et de la mer Egée afin d'apparaître aux yeux de tous comme la puissance incontestée. Mais ces alliances (*summachiai*) furent toujours de courte durée. Car, aussitôt après les guerres médiques, qui ont éclipsé l'hégémonie de Sparte, et qui ont donné à Athènes la mainmise des ports de la mer Egée, cette nouvelle hégémonie va susciter la convoitise de ses alliés et de Sparte en l'occurrence.

Comme pour les guerres médiques, il est possible aussi, concernant la guerre du Péloponnèse, de distinguer à la suite de Claude Mossé des périodes (des phases) majeures : « La première allant de 431 à la paix de Nicias en 421, la seconde de 415 (début de l'expédition de Sicile) à la défaite de la flotte athénienne à Aigos-Potamos en 405/4 »³⁸⁸. Ainsi, à l'issue de ces batailles, Athènes va connaître la domination de Sparte, en sus des atroces razzias perpétrées dans toute l'Attique par les Lacédémoniens sous la régence de Périclès. Sparte sous le commandement de Lysandre institua pour corser le tout, la tyrannie des Trente.

386 Claude Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque, op. cit.*, p. 321.

387 Général et homme politique athénien (525-460 av. J.-C). Chef du parti démocrate athénien, après la première guerre médique. Archonte en 480, il fut l'artisan de la victoire d'Athènes contre Xerxès à Salamine. Mais il connut une déchéance politique, en usant à son profit des deniers de l'Etat.

388 Claude Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque, op. cit.*, p. 371-372.

Le royaume de Macédoine ne se limitera pas à une reconnaissance de fait de son hégémonie sur les cités grecques, mais portera son impérialisme au-delà des frontières de l'Attique. Même si Philippe II ne fut pas concrètement un dirigeant philosophe, nous pensons en revanche que son fils Alexandre le Grand a eu l'occasion avec son précepteur Aristote de s'imprégner de culture homérique et de cette notion nouvelle de *l'oikoumène* (le monde habité) qui fut la vraie marque des philosophes hellénistiques. Alexandre le Grand savait par ailleurs ce qu'est la guerre (*polémos*) dans son essence et dans la pratique : c'est-à-dire en tant que conflit armé au sens homérique et moderne du terme. Autrement dit, la guerre qu'Alexandre le Grand va engager concerne de façon duelle, les Grecs et les Barbares. C'est la raison pour laquelle, à partir de cette conquête on ne devrait plus voir Grecs et Macédoniens, mais tout bonnement la Grèce contre l'empire perse. La connaissance de l'histoire des dieux et des mythes va en outre aider Alexandre le Grand à conquérir le monde et à civiliser les nations dites barbares.

En portant le glaive contre d'autres nations lointaines sans trop réduire les vaincus systématiquement en esclaves, Alexandre le Grand n'a-t-il pas posé les jalons de la guerre positive et socialisée qui se soucie plus d'améliorer le sort de l'homme que de le réduire en esclavage ? En cela nous pensons qu'Alexandre le Grand a brillé sur tous les plans mieux que son maître Aristote qui n'avait pas beaucoup d'estime pour les esclaves et les étrangers (les non Grecs). Cette propension naturelle d'Alexandre le Grand à laisser la vie sauve aux vaincus et à intégrer les vaincus dans son armée lors de ses conquêtes, et dans l'administration de son vaste empire, contrebalance sa cruauté. La nouvelle *culture de l'amitié* entre peuples qu'Alexandre a ouverte par la conquête permet dans une optique épicurienne de lever, ou d'atténuer certaines charges contre lui.

En considération de ce qui précède, nous sommes en mesure de dire que la guerre n'est pas une donnée qu'on peut à loisir extraire de l'existence des Grecs authentiques. Il est en effet inconcevable pour les Grecs d'envisager une existence exempte de guerre, comme le loisir l'est pour le travail. Un monde idyllique tel que miroité par Platon dans les *Lois*, faisant allusion au règne de Cronos (l'âge d'or) peut paraître utopiste à partir de tout ce qui s'est déroulé en termes de conflits, au III^e siècle av. J.-C. Si nous pouvons accepter que le royaume de Macédoine avait eu de grands projets de paix pour la Grèce ; cette paix qu'envisageait Alexandre le Grand pour toutes les cités grecques débarrassées des Barbares et autres envahisseurs (les pirates surtout), passe nécessairement par la guerre. Par cette entreprise, Alexandre voulait, croyons-nous, préserver la Grèce de toute invasion, la mettre en *sécurité*, en fortifiant ses frontières par des garnisons militaires. D'où sa stratégie de placer dans

chaque cité conquise des généraux qui dirigeront en son nom ; et en Asie ce furent des satrapes qu'il installa. La précaution, ou ce que les Grecs nomment la prudence (*phronèsis*) en cette matière fut noble, mais limitée dans le temps ainsi que nous le verrons dans la suite de nos propos.

Il faut seulement pour l'heure garder à l'esprit que la paix a toujours été compromise par des guerres intempestives. Athènes en ce sens a été un cas assez illustratif comme nous le fait remarquer Yvon Garlan : « Athènes, durant le siècle et demi qui va de ses victoires des guerres médiques (490 et 480-479 av. J.-C.) à sa défaite de Chéronée devant les Macédoniens (338), guerroya en moyenne plus de deux ans sur trois, sans jamais jouir de la paix pendant dix ans de suite »³⁸⁹.

Dans les *Lois* de Platon, le spartiate Mégillos disait en effet que : « Lorsque la plupart des gens parlent de *paix*, ce n'est là qu'un mot ; en réalité, de par la nature, chaque cité ne cesse d'être engagée contre les autres, dans une guerre sans déclaration »³⁹⁰. Ce passage atteste clairement d'un aveu d'impuissance des hommes à fonder la paix. La même opinion se retrouve également chez Isocrate comme nous le rapporte Yvon Garlan : « C'est en vain que nous faisons des conventions de paix : nous ne terminons pas les guerres, nous ne faisons que les remettre à plus tard et nous attendons l'occasion de pouvoir nous faire mutuellement un mal irréparable »³⁹¹.

Si ce que dit Isocrate est vrai à une certaine époque, et traduit bien la multiplicité des guerres entre les cités-Etats, avec l'avènement d'Alexandre le Grand, on peut dire que la guerre a retrouvé une autre résonance, une autre musicalité. Car Alexandre va imprimer son style à ses conquêtes et asseoir son autorité, en accordant aux vaincus *protection* et *sécurité*. Il suit donc qu'Alexandre de son vivant avait œuvré consciencieusement à instaurer la justice et la prospérité dans les cités vaincues. En revanche, et ainsi que nous essayerons de le montrer, les pratiques de certains de ses successeurs ont brillé par toutes les tares, et les travers que le grand général de son vivant réprouvait, à savoir la recherche aveugle de « la richesse pour la richesse », les fausses alliances, la turpitude, les trahisons, l'intérêt égoïste, etc. Dans cette optique, il n'est pas excessif de voir en les diadoques non pas de vrais continuateurs d'Alexandre, même si certains d'entre eux ont pu par leurs propres guerres annexer d'autres cités de l'Asie mais comme de véritables bandits. C'est pourquoi le portrait que faisait Pyrrhos d'Epire à leur endroit est éloquent : « Des hommes dont la mer, la montagne, le désert n'arrêtent pas l'ambition et dont l'avidité déborde les limites qui séparent l'Europe de l'Asie,

389 Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, op .cit., p. 11.

390 *Ibid.*, p. 12.

391 Isocrate, *Panégérique*, 172, in Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, op cit., p. 12.

on ne voit pas comment, s'ils sont voisins et si leurs royaumes se touchent, ils pourraient rester tranquilles sur leurs possessions sans empiètements injustes ; ils ne cessent de se faire la guerre, parce que l'esprit de jalousie et de complot est dans leur nature. Guerre et paix ne sont pour eux que des mots dont ils se servent indifféremment, comme des monnaies, en vue de leur intérêt, et non de la justice. Ils feraient mieux de reconnaître qu'ils sont en guerre plutôt que de décorer des noms de justice et d'amitié le répit et la trêve de leur injustice »³⁹².

Ainsi que nous le témoigne cette pensée de Pyrrhos, les successeurs d'Alexandre le Grand font la guerre ou les guerres pour leurs seuls intérêts, leur seul prestige. Leurs actions militaires ne s'inscrivent pas dans le même *idéal* de pacification, de sécurisation, et de protection des cités, tracé par Alexandre le Grand. C'est manifestement à cette observation et à cette conclusion qu'est parvenu le philosophe du Jardin en s'abstenant de faire de la politique et de s'impliquer en elle. D'un point de vue épicurien, les diadoques n'avaient pas l'étoffe de vrais politiques, mais ils étaient des guerriers, des gens avides de butins et de possessions. Des êtres de « l'illimitation » comme pourrait les qualifier le philosophe du Jardin.

Si on peut en effet voir dans la mort d'Alexandre le Grand une cause immédiate de la multiplicité des guerres en un temps record dans la Grèce hellénistique, il faut néanmoins accepter et reconnaître avec Arnaldo Momigliano, que la guerre faisait partie de la vie sociale des Grecs, au sens exact où elle est constitutive de leur culture. C'est la raison pour laquelle Arnaldo Momigliano peut souligner que : « Les Grecs en vinrent à accepter la guerre comme un fait naturel au même titre que la naissance et la mort, auxquelles on ne pouvait rien. Ils s'intéressent aux causes des guerres, non aux causes de la guerre en tant que telle... Dans la vie ordinaire, vous pouvez différer une guerre, mais vous ne pouvez pas éviter la guerre. »³⁹³. Mieux, pour rendre la comparaison plus édifiante, Arnaldo Momigliano fait recours aux institutions politiques qui avance-t-il, se modifient au gré des humeurs des hommes, alors que la guerre, elle ne peut pas ne pas avoir lieu.

Or, Platon dans son *Politique*, et dans *Les Lois* nous présente un merveilleux tableau de l'humanité, au temps du règne de Cronos, où les hommes cohabitaient et vivaient en paix : un état idéal de l'âge d'or. Par ce retour au modèle du mythe pour poser la possibilité de la paix, et du bon ordre politique, Platon voudrait montrer que l'humanité de tout temps n'a pas végété dans la guerre (*polémos*) ou dans les discordes (*staseis*), mais que le règne de la guerre ou les causes des guerres, viennent sans conteste du règne de Zeus, dieu des hommes et des

392 Plutarque, *Vies*, XII, 3-5, in Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, op. cit., p. 12.

393 A. Momigliano, *Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography*, in Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, op. cit., p. 23.

immortels. La guerre (sa cause) dans le cadre de ce mythe platonicien est attribuée aux désirs et passions des hommes, c'est-à-dire à leur manque de maîtrise de la partie inférieure de leur âme : la partie concupiscente (*épithumia*). Il faut dire qu'Epicure aussi s'inscrit dans cette étiologie de la guerre, qu'il lie à « l'illimitation des désirs ». Dans sa théorie des plaisirs, le philosophe du Jardin exhorte à cette maîtrise des désirs, leur connaissance et leur utilité pour la procuration du vrai plaisir. Partant de cette considération, il faut dire que Platon dans son *Politique* faisait voir en comparaison certainement du monde de Cronos que : « Quand une société ne connaît jamais ni *richesse* ni *pauvreté*, c'est bien dans celles-là que pourraient apparaître les plus généreux des caractères ; ni *démésure*, ni *injustice* ni non plus *jalousie* ou *rivalités* n'y prennent naissance... »³⁹⁴.

Mais cette vision de l'existence antérieure à l'état de guerre humain, est purement fantasmagorique, car dans la réalité nous savons bien qu'il n'est pas aisé de concevoir dans cette grande société humaine la juste mesure entre « ni richesse » et « ni pauvreté », car toutes les sociétés depuis la nuit des temps souffrent de cette opposition de la société en riches et pauvres. Ce passage édifiant du *Politique* de Platon montre bien que pour « vider la guerre » et les *staseis* de la cité, il faut assurer cette adéquation entre les deux opposés. De fait, par cette pensée, Platon enseigne clairement la restriction, la retenue dans la jouissance des biens terrestres, en vue d'éviter la convoitise, et l'envie de s'approprier les biens d'autrui. Epicure à sa façon a réitéré cet enseignement, à savoir que l'envie est une mauvaise action, car elle incite à vouloir ce que l'autre possède. La guerre commence indubitablement lorsqu'il y a un surplus, abondance d'un côté et pénurie de l'autre.

Par rapport à cette nécessité de l'équilibre des biens ou des besoins dans la cité, Socrate dans *La République* invite justement les individus à se conformer, à s'ajuster en rapport équilibré avec les ressources. Ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui dans le vocabulaire des modernes : « rationalisation des besoins » tant économiques que démographiques, exprime bien la pensée de Platon, que Socrate en ces termes fait clairement voir, à savoir que les hommes vivront en parfaite symbiose et dans l'allégresse à condition qu'ils « règlent le nombre de leurs enfants sur les ressources, dans la crainte de la pauvreté ou de la guerre »³⁹⁵. Dans ce passage, Socrate met en lumière les bienfaits de la limitation des biens, et les joies de la vie réglée sur le minimum vital. Dans cette optique, la comparaison est éclairante avec Epicure qui enseignait *via* son mode de vie fait de frugalité et de vertu, que l'insatiabilité des désirs ou des plaisirs est cause de *démésure* (*hubris*), et donc de souffrance. De fait les causes de la guerre de Platon à Epicure sont toutes trouvées : « l'intempérance » des hommes ; et

394 Platon, *Politique*, 678, in Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, op. cit., p. 24.

395 Robert Baccou, Platon, *La République*, livre II, 372c, op.cit., p. 121.

suisant Epicure, « l'illimitation » due aux désirs en mouvement. De sorte que, toutes les fois que les hommes excitent leurs désirs, ou donnent libre cours à leurs passions, la cité ou la société court toujours le risque de voir les individus s'affronter, lutter d'envie, entrer en guerre les uns contre les autres.

A cette lumière, nous comprenons aisément qu'Alexandre le Grand n'a fait qu'appliquer cet enseignement de Socrate lorsque ce dernier parlait justement dans *La République* de l'éducation, mieux de la formation des gardiens de la cité. Cependant, à bien considérer les choses sous l'angle hellénistique qui s'ouvre avec Alexandre : les vrais gardiens de la cité ne seraient-ils pas finalement les rois (les nouveaux maîtres) au sens générique du mot ? Les conquêtes d'Alexandre et de ses successeurs, en effet, ont occasionné ce qu'on pourrait appeler un « déni de l'ancienne constitution », au sens où naguère les magistrats, les polémarches, les archontes et l'Aréopage constituaient les pôles des décisions de la cité. La cité-Etat dans son antique organisation héritée de Dracon à Solon jusqu'à Périclès a disparu. Les nouveaux rois, à commencer par Alexandre le Grand lui-même devinrent les « décideurs » du sens (direction) de l'Etat : c'est-à-dire de la nécessité ou non de l'agrandir par le biais des guerres, ou de la meilleure façon qu'il siedrait de pourvoir à ses besoins.

Cependant, nonobstant l'attitude pillarde de ses successeurs, et la volonté inébranlable d'Alexandre le Grand de vouloir toujours intégrer d'autres cités à la civilisation grecque ; il reste que pour Socrate, il y avait une limite à donner à la conquête, à la grandeur de la cité ; car disait-il : « Jusqu'au point où, agrandie, elle conserve son unité, la cité peut prendre de l'extension, mais non pas au-delà. »³⁹⁶. Mieux, et au rebours des pratiques déshumanisantes de certains guerriers, il y a une manière (éthique de la guerre) avancée par Socrate de traiter l'ennemi, de le respecter. Et en cela, Alexandre ainsi que nous le verrons avec l'union établie entre Grecs et Barbares a tâché peu ou prou de rester fidèle aux nobles inquiétudes de Socrate : « Estimes-tu juste que des cités grecques asservissent des Grecs, ou bien faut-il qu'elles le défendent aux autres, dans la mesure du possible, et que les Grecs s'habituent à ménager la race grecque, par crainte de tomber dans la servitude des barbares ? ». La réponse de Socrate coule de source : « Il importe donc qu'ils ne possèdent pas eux-mêmes des esclaves Grecs, et qu'ils conseillent aux autres Grecs de suivre leur exemple. Ainsi ils tourneront davantage leurs forces contre les Barbares et s'abstiendront de les tourner contre eux-mêmes. »³⁹⁷.

Pour Socrate la guerre juste est celle qui est dirigée contre le Barbare, dont son esclavage ne constituerait pas un mal moral. Mais, Socrate ajoute aussi qu'il ne sied pas bien dans la guerre de brûler et de détruire des maisons, ni de saccager les récoltes des ennemis

396 Robert Baccou, Platon, *La République*, livre IV, 422d, *op. cit.*, p. 174.

397 *Ibid.*, livre V, 469b, p. 225.

(allusion aux actes des Lacédémoniens contre l'Attique) ; actes auxquels justement les généraux d'Alexandre vont se livrer contre les autres cités asiatiques et même grecques. Ce sont ces pratiques qui sont si on peut le dire « contre-naturelles » à la guerre, plus exactement contraires à l'éthique de la guerre, que les rois tels que Cassandre, Démétrios Poliorcète, pour ne citer que ceux-là, ont développées pendant leurs campagnes contre les cités grecques et asiatiques. Alexandre le Grand a essayé mieux que ces généraux de rester fidèle à cette éthique de la guerre prônée par Socrate, ce qui lui a permis d'être magnanime à l'endroit des Grecs, en particulier Athènes qu'il a toujours ménagée, même contre la volonté de ses généraux qui voulaient punir les Athéniens pour leurs intempestives révoltes contre la domination macédonienne.

A ce niveau de notre analyse, il serait éclairant de voir dans le cas d'Alexandre le Grand dont la conduite nous intéresse à plus d'un titre, que les fins visées sont plus objectives à notre sens que ses successeurs : agrandir la Grèce qui depuis Chéronée est devenue un empire, afin d'étendre de la sorte la culture grecque à d'autres cités. En clair grâce à cette conquête, la Grèce va s'enrichir économiquement et parallèlement mûrir culturellement au contact d'autres peuples. A partir de quoi, on voit que comparativement à Alexandre le Grand, ses successeurs ne furent motivés comme dirait Platon ou Epicure que par l'amour du gain, de la richesse qui pervertissent moralement et politiquement les hommes politiques. De fait, dans l'interminable guerre entre les diadoques, ce qui l'entretenait, c'était l'intempérance des généraux, leur « illimitation ». Le *Phédon* de Platon d'une autre manière, et par ricochet, permet de l'établir : « En effet *guerres, dissensions, batailles*, rien d'autre ne vaut tout cela que le corps et les *désirs* de celui-ci ; car c'est à cause de la possession des richesses que se produisent toutes les guerres, et, si nous sommes obligés de posséder des richesses c'est à cause du corps, esclaves prêts à le servir ! C'est de lui encore que, à cause de tout cela, procède notre paresse à philosopher ; mais, ce qui est le comble absolument, nous arrive-t-il même d'avoir, de sa part, quelque répit et de nous tourner vers l'examen réfléchi de quelque question, alors, tombant à son tour inopinément en plein dans nos recherches, il y produit tumulte et perturbation, nous étourdissant au point de nous rendre incapables d'apercevoir le vrai »³⁹⁸.

Toutefois, Alexandre le Grand, au rebours du Protagoras de Platon qui fait un tant soit peu l'apologétique de la guerre en termes économiques et de puissance, en avançant qu'elle

398 *Phédon*, 66c-d, in Platon, Œuvres complètes, tome I, L. Robin et M.-J. Moreau, *op. cit.*, p 778. Nous soulignons. Dans les sentences 25-53-59-63-73 d'Epicure, exhortation est faite de ne pas s'aliéner par les désirs du corps (la chair), mais de prendre la nature comme étalon de mesure, ainsi saura-t-on véritablement l'inanité de tels désirs ; et dans les maximes XV-XVI-XXI la condamnation est faite sur la recherche de l'argent et des autres richesses, qui sont autant d'obstacles pour l'activité philosophique.

assure « la force des cités, l'empire sur les autres et la richesse ? »³⁹⁹, est parvenu à démystifier tous ces biens et ses prestiges, en fondant un vaste empire, un monde cosmopolitique. Sur ce point précis, Alexandre le Grand a innové en termes de respect de la dignité humaine en ayant expurgé cette abominable pratique de la transformation des vaincus en esclaves. Sa clairvoyance fit donc de lui un roi, qui au fil des conquêtes médita sur la valeur de l'union entre les peuples. En cela, il est permis de dire qu'Alexandre le Grand ne fut pas un tyran qui ne se soucie que de sa propre personne ou de réduire aveuglement les cités en esclavage. Il est plus judicieux d'avancer qu'Alexandre le Grand a entrepris et réalisé grâce à sa grande connaissance d'Homère, d'Hérodote d'Halicarnasse, une nouvelle odyssée.

Partant, l'expression « découverte du nouveau monde » à l'image de la découverte de l'Amérique, n'est pas un fait majeur si on s'inscrit dans l'odyssée d'Alexandre. Les Grecs ne découvraient pas avec étonnement pour la première fois les Orientaux, à plus forte raison les Egyptiens. Il y avait depuis des lustres des rapports d'échanges commerciaux et culturels entre eux : Pythagore, Platon et bien d'autres Grecs ont séjourné en Egypte, et même d'autres contrées d'Asie bien avant les conquêtes d'Alexandre. Ce dernier ne pouvait donc pas les considérer crûment comme des esprits inférieurs aux Grecs; mais comme des peuples avec lesquels il est permis d'apprendre culturellement, et de constituer pour tout dire un monde commun : l'*oikoumène*.

399 *Protagoras*, 354b, Platon, *Œuvres complètes III*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 253.

I. C. 2. La fusion entre Grecs et Barbares : vérité ou utopie de « l'*eu zên* » d'Aristote ?

Plutarque a écrit des propos édifiants sur la personnalité d'Alexandre le Grand qui suffisent à se faire une vue globale de son génie par rapport à ses successeurs, et à comprendre en quoi ses actions exceptionnelles ont influencé indirectement la pensée éthique et politique du philosophe du Jardin. La question sera de savoir si la guerre politique (celles d'Alexandre et des diadoques) peut constituer le terreau matériel à partir duquel Epicure a pensé l'art politique, et constitué sa vision de la politique.

Ulrich Wilcken dit à propos d'Alexandre le Grand qu'« Un regard jeté sur son œuvre gigantesque nous met en présence d'un génie unique en son genre, un mélange merveilleux de passion véhémement et de claire et froide réflexion. En cet homme d'action, doué d'une force de fer, en *ce politique plus réaliste que quiconque*, sommeillaient aussi des tendances irrationnelles, telle cette « attraction nostalgique » (*Sehnsucht*) vers l'inexploré et le mystérieux qui, jointe à sa volonté de conquête et à son goût de la découverte scientifique, l'a mené finalement jusqu'aux confins du monde habité. La conviction qu'il avait de descendre d'Héraclès et d'Achille appartient aussi à l'ordre des impondérables irrationnels. C'est cette foi vivante qui lui a donné tant d'élan et de force. Dans sa religiosité naïve, que n'entamait pas la critique philosophique, il était fermement persuadé que les *dieux l'avaient pris sous leur protection particulière*, et il croyait par conséquent à sa mission... »⁴⁰⁰.

On peut affirmer sur ce point que le monde ouvert par Alexandre le Grand est une époque pleine d'enseignements, un monde *sui generis* à ne pas amalgamer avec celui des anciens, même si certains événements peuvent se comprendre diachroniquement comme des effets lointains des guerres médiques et du Péloponnèse. Andrew Erskine que nous suivons dans cette perspective soutient bien que « Pour comprendre le monde hellénistique, il faut donc laisser de côté un système de valeur qui ne voit dans les siècles suivant la mort d'Alexandre qu'un épilogue à l'indispensable accomplissement de la Grèce classique »⁴⁰¹. Lorsqu'Octave, qui deviendra Auguste, empereur de Rome arriva à Alexandrie, relate Andrew Erskine, son seul désir ardent fut de rendre hommage au général. Par cet hommage, Auguste atteste qu'Alexandre le Grand est digne d'être salué tel un Roi⁴⁰², comme un dieu respectable

400 Ulrich Wilcken, *Alexander der Grosse*, 224-225, in Plutarque, *Vies IX, Alexandre-César*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry, Paris, Les « Belles Lettres », 1975, p. 2-3. Nous soulignons. Mais Epicure va se désolidariser de cette conviction alexandrine qui souille la nature véritable des *makarioi* épicuriens : leur apolitisme (Cf. deuxième partie, sur l'apolitisme des dieux épicuriens).

401 Andrew Erskine, *Le Monde hellénistique*, trad de l'anglais par Jacqueline Odin et Thomas Van Ruymbeke, révision scientifique, Pierre Brulé, Jacques Oulhen et François Prost, Paris, PUF, 2004, p. 26.

402 A ce point précis, il n'est pas sans pertinence d'insister sur la valeur de ce titre. Selon Antoine Leca, l'idée

comparativement à ses successeurs pilleurs de villes. Pareillement, Suétone rapporte qu'Octave disait qu'il « voulait voir un roi, et non de simples cadavres »⁴⁰³. L'expression « voir un roi » est pertinente dans une optique épicurienne, car lorsque le roi Démétrios Poliorcète s'installa dans le Parthénon (le temple de la déesse Athéna) avec ses courtisanes pour se livrer à des nuits bacchantes, Epicure condamna cette présence dans les lieux sacrés des dieux de la cité comme une impiété flagrante, une diffamation et une prostitution de la nature de la divinité, une perversion de la notion de roi. Et ainsi que nous l'avons compris avec Auguste, l'empereur romain, seul Alexandre le Grand apparaissait comme le vrai démiurge de la grandeur de la Grèce, et non ses généraux qui n'ont pas su par leurs guerres interminables ramener la paix et la sécurité dans le grand empire. Pour sûr, les grands hommes savent reconnaître la valeur de leurs égaux. Alexandre le Grand est devenu véritablement par ses conquêtes l'homme historique au sens hégélien du terme, et non les autres diadoques.

Les Grecs depuis des lustres ont produit les plus belles inventions de l'histoire dans tous les domaines du savoir ; ils ont été les génies du monde occidental, qui ont pour paraphraser Nietzsche, tout inventé, et après eux les hommes n'ont plus rien inventé de meilleur. On ne peut pas occulter tout ce qu'Alexandre le Grand en particulier et ses diadoques ont concouru par la suite à fonder : l'ouverture de la Grèce jusqu'aux portes de l'Inde⁴⁰⁴. Grâce à leurs actions militaires, la civilisation grecque est alors devenue une civilisation mondiale. Si on peut faire un panégyrique d'Alexandre dans la perspective du philosophe du Jardin, on est tenté de dire qu'il fut grand en ayant pendant son règne préservé l'unité du monde grec et sa *sécurité*, ce que ses diadoques n'ont pas pu poursuivre - d'où leur dénomination selon la division géopolitique qu'ils ont occasionnée : les Antigonides, sur le sol macédonien et l'Attique ; les Séleucides en Asie ; les Ptolémées en Egypte.

de « roi-dieu » vient de l'Orient, n'appartenant pas en propre à Alexandre. Il a adopté le mode de vénération des peuples orientaux à l'endroit de leur souverain, notamment en Egypte où le Pharaon est Roi-Dieu, en Assyrie et en Perse. » (Antoine Leca, *Histoire des idées politiques, des origines au XXe siècle*, Paris, Ellipses, 1997, p. 61). Ce fut en effet en Egypte que le grand général se fit couronner comme Pharaon : Dieu vivant. Mais plus loin dans l'histoire de la Grèce, la notion remonterait à la tradition hellénique du héros issue de l'amour d'un dieu et d'une mortelle. Alexandre lui-même selon la légende descendrait des dieux Héraclès et de Dionysos. Mieux, Olympias sa mère avait des rapports conjugaux avec un dieu, qui serait le vrai géniteur d'Alexandre.

403 Suétone, *Auguste*, 18; in Andrew Erskine, *Le Monde hellénistique*, *op. cit.*, p. 25.

404 Edouard Will pense qu'il est maladroit de parler d'« impérialisme » avec Alexandre le Grand, mais qu'il vaut mieux dire colonisation, dans le genre colonisation de l'Afrique par l'Europe, ou des Anglais vis-à-vis des Indiens d'Amérique. A proprement parler, il faut dire, pense-t-il, qu'il y a eu domination et exploitation des territoires conquis, et « hellénisation partielle » d'une minorité : des élites que les conquérants ont intégrées à la gestion du pouvoir. Mais pour la grande masse, il n'y a pas y eu d'hellénisation à proprement parler ; Alexandre n'a pas démantelé des cultures et des religions, dans bien de cas il a laissé les cultes en place et les langues. De ce point de vue E. Will a raison, mais il reste que grâce à Alexandre le Grand, il y a eu bel et bien une importation de la langue grecque jusqu'aux confins de l'Indus. Cependant souligne E. Will, si Philippe II était encore vivant, il aurait engagé et incarné cet impérialisme.

La fin du vaste empire d'Alexandre le Grand interviendra avec la chute du royaume ptolémaïque lors de la bataille d'Actium (31 av. J.-C), entre Grecs et Romains. Toutefois, on ne peut pas *stricto sensu* parler de fin de la période hellénistique, dans la mesure où nous retrouvons la survivance de la culture d'un monde commun, cosmopolitique, développé par les écoles hellénistiques, c'est-à-dire concrètement la reconnaissance du droit de tout individu de se sentir comme dorénavant faisant partie intégrante d'un même monde, libre d'être partout, citoyen du monde tel que Diogène le cynique s'en faisait le héraut. Mieux, cette période a permis de réaliser l'*osmose des valeurs* entre l'Orient et l'Occident. C'est pourquoi, il ne fut pas étonnant de voir le rayonnement d'Athènes se déplacer vers Alexandrie devenue dorénavant le centre de la culture avec sa grande bibliothèque.

Le véritable tour de force accompli par Alexandre le Grand, au rebours de ses successeurs, a été de fonder par son *autorité* une cohabitation pacifique entre les Grecs, les Barbares et autres peuples ; projet qui des siècles auparavant passait pour utopique. L'énorme contingent de l'armée qui se déplaçait avec le grand général était à la dimension d'une cité entière. A cela, il faut ajouter qu'à chaque conquête, d'autres peuples venaient se greffer aux Grecs avec leurs us et coutumes, dans une tolérance mutuelle. Cette manière politiquement talentueuse d'ouvrir la Grèce à d'autres peuples, d'intégrer d'autres personnes étrangères dans son empire, a sans doute enthousiasmé Epicure, et l'inclina à s'inscrire très tôt dans ce credo alexandrin. Diogène Laërce à ce propos nous informe en effet que dès son installation à Athènes, beaucoup de gens, de divers horizons affluaient dans le Jardin . Dans l'une (celle d'Alexandre) comme dans l'autre (celle d'Epicure) attitude vis-à-vis des autres, et de la foule, il se dégage un point commun qui mérite d'être souligné avec force, à savoir : le refus de la *xénophobie*⁴⁰⁵.

Ces considérations incitent à penser qu'Alexandre le Grand a estimé intellectuellement qu'en procédant de cette manière, en respectant chaque peuple, chaque individu dans ce qui le définit véritablement (sa culture, ses croyances, ses dieux) ; une société de coexistence pacifique est possible nonobstant son caractère hétéroclite. Aussi, est-ce la raison pour laquelle, lui-même, Alexandre, donnait l'exemple en se mariant avec des femmes barbares (Asiatiques et Perses), et contraignit ses généraux à changer d'attitude en prenant des femmes

405 Nous connaissons le respect et le devoir à l'égard des étrangers comme ils sont rapportés par l'étranger des *Lois* de Platon : « Tout manquement commis envers lui est, en comparaison avec ce qui regarde les droits d'un concitoyen, un plus grand manquement envers une Divinité vengeresse : l'étranger en effet, étant isolé de ses camarades et de ses proches, est l'objet, pour les hommes et les Dieux, d'une plus grande compassion ; l'être qui a le pouvoir de le venger met donc plus d'ardeur à lui porter assistance ; or, le Démon et le Dieu qui protègent l'étranger de chaque peuple font escorte au Zeus des étrangers. Aussi, que de précautions ne doit-on pas prendre, si peu même qu'on ait de prudence, pour faire jusqu'au bout sa route, sans commettre dans la vie aucune faute à l'égard des Etrangers ! » (Platon, *Les Lois*, V, 729d-730a, *Œuvres complètes* II, L. Robin, M.-J. Moreau, *op .cit.*, p.780).

asiatiques ou perses. Ce que nos modernes appellent aujourd'hui : « diversité culturelle », « civilisation de l'ouverture », ou encore de « tolérance » aux sens religieux et politique, ne sont pas des concepts nouveaux. Alexandre, et Epicure à travers son Jardin, ont établi les fondements de ces concepts depuis des siècles.

Il peut donc paraître paradoxal aujourd'hui que certaines nations se plaignent de l'invasion d'étrangers, ou d'immigrés sur leur territoire, considérant ce mouvement de population comme un fléau. Nous considérons, partant de l'extraordinaire œuvre d'Alexandre le Grand, que l'histoire permet de sanctionner l'hypocrisie et la mauvaise foi de certaines nations : car, grâce aux multiples brassages qu'il a forcés entre peuples d'horizons divers, Alexandre le Grand apparaît aux yeux de la postérité comme un génie politique, qui depuis des siècles a bien compris les bienfaits de cette *multiculturalité*. Si à l'époque cette multiculturalité a été forcée et assumée par les vainqueurs, aujourd'hui paradoxalement, ce sont les populations, les étrangers qui de leur propre chef, viennent courageusement se fondre avec d'autres populations dont tout sépare.

Depuis Solon, nous savons que les maux dont souffrait la *polis* athénienne, c'était la réduction d'un nombre de plus en plus grand de Grecs de souche, à l'état de pauvreté, à une vie d'esclaves pour cause de dettes. Cette situation lorsqu'elle s'exacerbe ne peut aboutir qu'à des *staseis*, et de fil en aiguille à la guerre (*polémos*) sous la bannière de politiciens avides de pouvoir. Toutes les transformations sociopolitiques que les cités grecques ont connues du VI^e jusqu'au IV^e siècle peuvent se comprendre aisément par ce manque d'équilibre entre les pauvres et les riches. Dès qu'il y a déséquilibre de richesse, il y a inéluctablement soubresauts, ébranlements de la *politeia*. C'est pourquoi la question du vivre-bien « *eu zen* » devient une problématique centrale. Eu égard à ce grand brassage des peuples, il est juste de s'interroger si Aristote a sciemment mésestimé la question importante de l'esclavage dans l'antiquité relativement à l'effectivité de « l'*eu zên* ». Autrement dit, comment ce concept important de « l'*eu zên* », peut-il être sérieux, si dans une même société d'hommes, certains malgré eux sont définis et traités comme des hommes différents ?

Pour Alexandre, dans le grand espace humain qu'il a projeté de réaliser, il va sans dire que les Barbares - que les Grecs estimaient juste bons pour l'esclavage -, vont désormais avoir un nouveau statut: la reconnaissance de leur « grécité ». Faire la guerre dans cette optique, ne revient plus à transformer des humains en esclaves, mais à pacifier des régions sans trop faire de dégâts. Si les sociétés grecques ont toujours été reconnues comme des sociétés esclavagistes au sens où le souligne Francis Wolff (« Une partie importante de la population y

est privée de tout droit »⁴⁰⁶) avec la nouvelle domination de la Grèce par Alexandre le Grand, le Perse considéré comme le Barbare devient un « Grec » au même titre que le Grec ordinaire au nom du cosmopolitisme dans lequel Alexandre a immergé toutes les cités. Même si Socrate peut préférer l'esclavage d'un Barbare à celui d'un Grec, il faut cependant reconnaître à la suite Francis Wolff que les philosophes de l'antiquité ont commis une faute intellectuelle d'un point de vue éthique, en ayant cautionné cette dégradante institution qu'est l'esclavage de l'homme. Francis Wolff en effet fait savoir qu'en dehors des sophistes : « Aucune voix ne nous est clairement parvenue de 'penseurs' grecs qui condamnaient l'esclavage »⁴⁰⁷.

Or, justement c'est à partir de cette pratique de l'esclavage et des discours sur son bien-fondé (sa nécessité) pour la cité, qu'Alexandre le Grand va avoir le courage de briser le rapport entre l'esclave et le Grec, en ramenant si on peut dire les choses à la nature des choses. Dans l'optique d'Alexandre, il n'y a pas une étape naturelle de l'esclavage, ni un état où l'homme serait la propriété absolue de son prochain (son semblable). Les conventions sociales (les lois, ou autres codes) étant à la base du cautionnement de certaines pratiques qui bafouent l'éthique, il y a nécessité lorsque les circonstances changent, de changer aussi les lois qui ne correspondraient plus, avance Epicure, aux nouvelles réalités. Autrement dit, si à une époque, l'esclavage a été une institution qui ne choquait aucun Grec, lorsque de nouvelles réalités adviennent comme cette fusion entre Grecs et Barbares, ce qui fut par le passé considéré comme « juste » et « bien », n'aurait plus sa raison d'être, au nom du même principe de l'adaptabilité des lois aux circonstances. Il appert donc qu'entre Alexandre le Grand et Epicure, il y a identité de point de vue sur les nouvelles réalités, et l'adaptabilité des lois aux circonstances. A partir de quoi, la maxime XXXVIII trouve toute sa résonance : « 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. »⁴⁰⁸.

En clair, il est permis de comprendre qu'Epicure fait justement allusion à des pratiques telles que l'esclavage, l'ostracisme⁴⁰⁹ des citoyens, les meurtres des citoyens à cause de certaines fautes politiques, etc. L'inutilité de telles institutions est évidente, étant entendu que les lois anciennes sont nécessairement condamnées à tenir compte des nouvelles réalités, à

406 F. Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1991, p. 77.

407 *Ibid.*, p. 78.

408 Epicure, *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 243. Nous soulignons.

409 Voir le décret d'Alexandre qui intima aux cités grecques de rappeler leurs bannis.

savoir, le passage de la cité-Etat à l'Empire, où ce sont dorénavant les nouveaux maîtres qui incarnent la loi. Mieux, il faut considérer qu'aux yeux d'Epicure, Alexandre le Grand a concouru le premier à briser les lois caduques des anciennes *politeiai*. Nous ne sommes pas sans connaître l'amour presque fanatique que les Athéniens avaient pour la « constitution des ancêtres » qu'ils ne voudraient jamais voir changer. Lorsque les Athéniens étaient prompts à ostraciser leurs concitoyens, Alexandre rappelle les bannis dans leurs cités en veillant au respect de tous leurs droits.

Epicure, tout comme son père Néoclès, voyait de loin les choses arrivées, des choses nouvelles qui iront à l'encontre de la « constitution des ancêtres ». Avec la fusion des Grecs et des Barbares, il y a bel et bien nécessité au sens épicurien du terme de reconnaître que l'esclavage soit considéré comme une pratique contre nature, et qui ne devrait plus avoir de sens, dès lors que cette union a été consacrée sous l'égide des dieux. Les maximes XXXI à XXXVIII peuvent être comprises dans cette perspective. Dans leur quintessence, ces maximes traduisent bien de la part du philosophe du Jardin une analyse réaliste des lois à la lumière de la dialectique des faits. Pour Epicure les lois doivent s'adapter aux nouvelles données. Si Aristote dans les chapitres 4 et 7 du livre I de *La Politique* justifie sans vergogne l'esclavage, Alexandre le Grand en revanche va le remettre en cause au nom encore une fois de sa guerre de « recivilisation ».

Au rebours d'Aristote qui justifie l'esclavage d'un point de vue naturel, en définissant l'esclave comme : « Celui qui, par nature ne s'appartient pas à lui-même, tout en étant un homme, mais est la chose d'un autre, celui-là est esclave par nature. »⁴¹⁰ ; Alexandre le Grand va au-delà des habitudes, en se mariant avec les femmes perses et asiatiques, prouvant par là que l'esclave n'est pas différent du Grec, et qu'il est digne de respect. Toutefois, il faut souligner que si Aristote avance l'idée d'esclave par nature, il savait pertinemment de quoi il parle. « Par nature » : Aristote fait allusion à l'âme de l'esclave qui ne peut être aliénée par son maître (Epictète qui était esclave, sera un exemple éloquent). Mais Aristote pense que c'est volontairement que l'esclave supporte sa soumission. En revanche, ce qui est contre nature, c'est l'esclavage de naissance : car celui qui est né, est libre par nature. Aussi Aristote condamne-t-il les formes de constitutions à travers lesquelles l'esclavage est reconnu et admis résultant « de pillage, des razzias, de la guerre, de la servitude pour dettes, et la naissance d'une mère d'esclave. »⁴¹¹. Par ce passage, la pensée d'Aristote rejoint l'opinion d'Epicure qui défend l'humain, quels que soient sa race, sa patrie, son statut social. L'esclave tout comme le métèque a droit au respect, en tant que personne.

410 Aristote, *La Politique*, livre I, 1254a-14-15, J. Tricot, *op. cit.*, p. 37.

411 Michel Humbert, *Les Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, Paris, Dalloz, 2007, p. 18.

Il est instructif de noter que dans une perspective kantienne, Alexandre a tâché d'imprimer dans les faits la maxime qui commande de « toujours traiter l'autre comme une fin, et non jamais comme moyen ». Bien qu'on puisse voir les deux cas de figure (guerre et esclavage) avec Alexandre, il reste que celui-ci a grandement innové, dilué mieux que tous les autres politiques, la relation du Grec au Barbare. Seul le philosophe du Jardin qui s'inscrira dans cette vision d'un monde humain d'égaux, sans discrimination, est parvenu à ce respect de l'esclave. Alors que Zénon pouvait se croire en devoir de fouetter son esclave voleur, l'amour, la douceur d'Epicure envers ses esclaves sont devenus légendaires. Epicure refusait l'idée que l'homme pût devenir la « propriété d'un autre ». Car ce type de rapport a pour conséquence justement d'établir un rapport d'injustice qui amènera les uns et les autres à se nuire mutuellement. Et en effet la période hellénistique qui fut, qu'on nous passe l'expression, « le dépotoir des misères de la guerre du Péloponnèse », va être confrontée à un accroissement du nombre d'esclaves affranchis, et de pauvres qui vont grossir pour former la masse de désœuvrés vagabondant de ville en ville, ou s'incorporant comme mercenaires dans les troupes des diadoques.

On peut penser avec raison qu'Alexandre et Epicure, chacun à son niveau, n'ont pas vu d'inconvénient à « reconnaître » ou à considérer l'esclave comme l'égal de tout homme (*anthrôpos*). Alexandre peut être considéré comme le champion de l'esprit philanthropique que nous retrouvons dans les écoles hellénistiques. Mais bien avant les philosophes hellénistiques, nous avons déjà des tentatives de briser cette institution de l'esclavage avec Pisistrate et Démosthène lorsque ce dernier exhortait justement les Athéniens à donner la citoyenneté aux esclaves et aux étrangers qui voudraient défendre la cité contre la Macédoine. C'est donc dire que lorsque les circonstances l'imposent, la raison montre bien que l'esclave n'est pas un fait de la nature, mais bien une invention humaine, une absurdité des lois et de l'histoire. L'histoire d'Alexandre le Grand, jusqu'aux épisodes des esclaves romains qui se révoltèrent contre leurs maîtres montre à l'évidence que les esclaves ne sont pas des êtres dénués d'intelligence. Aristote interprété par Marcel Prélot soutient en effet que : « Chez les Barbares seulement la femme et l'esclave sont au même rang. Aussi ces peuples n'ont-ils point l'attribut qui emporte naturellement la supériorité et leur société n'est-elle composée que d'esclaves des deux sexes. C'est ce qui a fait croire au poète que les Grecs aient, de droit, pouvoir sur les barbares, comme si, dans la nature, *barbares et esclaves étaient confondus* »⁴¹².

Mais, Alexandre va gommer cette vision étriquée : Aristote pense que du point de vue

412 Marcel Prélot, Aristote, *La Politique*, Paris, Gonthier, 1980, p. 14. Nous soulignons.

de la définition rigoureuse de la *politeia* (la constitution), certains à l'extérieur du monde grec n'ont pas de *politeia*, raison pour laquelle vis-à-vis d'eux on doit nécessairement parler de « peuplades » au sens ethnologique du terme. Mieux, précise Dominique Colas, rapportant la pensée du Stagirite : « C'est que d'un point de vue géographique et donc du milieu et du climat, les Etats de l'Europe de l'Ouest par exemple manquent d'intelligence et d'habileté et ils vivent libres, tandis que ceux de l'Asie sont sans courage et ils vivent en esclavage »⁴¹³.

Souriceau, l'esclave d'Epicure, fut très tôt initié par celui-ci à sa doctrine, et après lui les autres esclaves qui viendront grossir le Jardin. Avec Alexandre et Epicure, nous avons la thèse explicite de la condamnation de l'esclavage, en tant que celui-ci constitue un obstacle au vrai but du politique qu'est le bien-vivre et le vivre-ensemble. Vouloir réaliser la concorde politique, l'unité des peuples, c'est, nous semble-t-il, intégrer aussi l'esclave et l'étranger dans l'*oikoumène*. Dans l'optique d'Epicure, Aristote n'a pas appréhendé que cette même nécessité naturelle qu'il allègue pour justifier l'esclave est contredite par la dialectique de l'histoire : le déclin de la cité-Etat et de ses lois au profit de l'empire de Macédoine. Il est possible de bien sentir à travers les maximes XXXI à XXXVIII le sentiment de révolte du philosophe du Jardin contre l'existence de certaines lois qu'il peut trouver anachroniques, en face des nouvelles réalités de la Grèce.

En acceptant des prostituées, des esclaves, des étrangers en grand nombre dans son Jardin, Epicure a montré tout comme Alexandre, que l'esclavage en tant que pratique (institution) n'est pas acceptable au nom de la droite philosophie, de l'éthique, et de l'*oikoumène*. Dans le sillage d'Alexandre, l'originalité d'Epicure apparaît clairement d'un point de vue politique. N'étant inféodé à aucun pouvoir, Epicure ne peut que condamner l'attitude des philosophes idéologues des institutions qui cautionnent et justifient des pratiques qui n'ont rien à avoir avec la nature. L'apolitisme d'Epicure dès lors, permet de comprendre la portée historique et philosophique du geste d'Alexandre le Grand d'un point de vue surtout éthique.

En clair, la sécession d'Epicure dans le vaste mouvement politique et militaire d'Alexandre le Grand, permet une relecture de l'assimilation des Grecs et des Barbares à l'aune de l'éthique du Jardin. A la différence de Zénon qui est un métèque comme Aristote, Epicure est un « Athénien noble ». Mais leur statut d'étrangers ne leur interdit pas de vivre comme les autres citoyens. Mieux, nous pensons que par rapport à la loi qui exige que les étrangers payent un impôt annuel sous peine d'être vendus comme esclaves, Epicure ne peut qu'être choqué ; car une telle loi ne tient pas compte de la liberté de l'individu, qui en tant

413 *La Constitution d'Athènes*, présentation de Dominique Colas, G. Mathieu et Bernard Haussoulier, Paris, Gallimard, 1996, p. 89.

qu'atome n'est pas aliéné par la contrainte des lois politiques.

L'attitude de Diogène le cynique à cet égard est légitime lorsqu'il fait voir par sa conduite qu'il est « citoyen du monde » (*kosmou politès* – c'est lui qui invente l'expression), et non citoyen soumis aux lois contraignantes de la cité. C'est de cette façon qu'Aristote aurait dû s'exprimer, plutôt que de conseiller à son élève Alexandre de ne pas être tendre à l'égard des étrangers, et des esclaves rien que pour avoir les bonnes grâces du jeune empereur. Il faut dire cependant, contre Francis Wolff, qu'Aristote n'était pas sans savoir ce qu'il a théorisé (au sens du concept), car manifestement, en tant que biologiste et physicien, Aristote a rapporté bien des expériences et des observations. Le Stagirite savait l'utilité pratique de l'esclavage pour ceux qui tirent profit du travail des esclaves. Or, Epicure qui a subi pendant son adolescence l'expérience douloureuse de la déportation, de l'exil, de la transformation des Grecs en esclaves loin de leur patrie, ne peut cautionner la thèse aristotélicienne de l'esclavage. Nous pensons que c'est par rapport à son passé troublé qu'Epicure a dû penser certaines maximes de sa morale politique : d'où pour lui l'inacceptabilité de certaines lois qui sont à contre-courant des nouvelles réalités.

Si depuis *Illiade* il est permis de prendre possession des biens de l'ennemi, ses armes, ses enfants, sa femme, sa propriété, dont on peut légitimement user comme de ses biens propres, d'un point de vue épicurien, ces pratiques érigées en règles de droit, voire naturelles ne devraient plus perdurer, si tel est le projet d'Alexandre de fusionner les peuples. Il nous semble à l'évidence qu'Alexandre a récusé en politique l'idée de circonscrire une cité à des proportions étroites. Dans sa vision, l'empire c'est la grande *koinonia* (communauté), dont le but (*telos*) comme pour toute bonne communauté est d'assurer le bien-vivre des individus. Si avec Aristote nous sommes habitués aux concepts de cité (*polis*) et de *politès*, avec Alexandre le concept va se transmuier en *cosmopolitès*. Mieux, par l'unification, Alexandre a essayé de réaliser les éléments importants de toute bonne *koinonia*, à savoir : le renforcement des liens de solidarité et d'amitié que nous retrouvons dans le Jardin d'Epicure. C'est pourquoi, à bien regarder le parallèle entre Alexandre et Epicure, cette vie heureuse ne peut être possible dans l'autarcie stricte ; car même le Jardin ainsi que nous le savons restait ouvert aux autres.

A partir de la décision d'Epicure de s'exiler de la vie trouble de la cité, estimant par là que le « bien-vivre », ou l'espoir de vivre heureux n'était plus envisageable du côté de la cité, il est loisible de dire qu'il n'y avait plus à proprement parler fierté à vivre dans une cité qui n'incarne plus la vraie constitution des ancêtres, bien qu'Aristote soutînt dans *La Politique* que : « La constitution est en quelque manière la vie de l'Etat »⁴¹⁴.

414 Aristote, *La Politique*, livre IV, 11, 1295a-40, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 301.

En outre, il faut préciser que depuis la fin des guerres médiques et du Péloponnèse, les cités grecques qui ont perdu leur puissance et sont sorties meurtries par des guerres intestines, ont eu du mal à résorber la situation des déracinés et des déclassés, dont le nombre allait grossissant. La conquête de l'Asie s'avérait comme l'ultime solution, soutient Richard Billows, pour donner la chance aux populations nécessiteuses d'avoir un espoir de vie heureuse. Pour Richard Billows qui s'inscrit ici dans la pensée d'Isocrate, la conquête de l'Asie s'apparentait à un nouveau el dorado grec. C'est Alexandre qui ouvrira la voie là où les autres stratèges grecs avaient échoué. Cette guerre ainsi que le souligne Richard Billows, a permis à la Grèce d'exporter la culture grecque par le biais de sa langue. Alexandre le Grand a tâché de faire en sorte que pour chaque cité pacifiée, les formes organisationnelles soient à l'identique ou à la ressemblance quasi parfaite des cités grecques, afin que le Grec qui d'aventure viendrait s'installer dans ces régions colonisées, puisse se retrouver comme chez lui. En cela Alexandre a été un novateur.

Il appert que tout le génie d'Alexandre a consisté à dépasser l'ancienne façon mythique de demander à l'autre « qui es-tu ? », « d'où viens-tu ? », « quel est le nom de ta cité, ou celui de tes parents ? ». Poser de telles questions pourrait constituer dès l'abord un obstacle à l'unification. Et comme l'a bien compris Alexandre, mieux que son précepteur Aristote : c'est amener les individus à briser les tabous, à faire chuter les murs qui séparaient les Grecs et les Barbares. A l'époque des anciennes cités grecques, le citoyen, ainsi que les poètes nous l'enseignent, est celui qui partage avec l'étranger qui revient de loin le même passé commun. Mais dans la démarche d'Alexandre, même si ce passé n'est pas envisageable, il est possible cependant de créer un nouveau monde commun où justement l'autre, l'étranger qui vient d'Asie, ou des villes perses se sente comme appartenant à un même monde. L'empire grec, devenu au gré des conquêtes, cosmopolitique, illustre bien la concrétion d'une unité des peuples dans l'amitié.

Si la guerre de Troie passe pour être une guerre gréco-grecque (entre Grecs), où par exemple Glaucos et Diomède découvrent qu'ils appartenaient à un arbre généalogique commun dans le cadre de l'*oikoumène* d'Alexandre le Grand, ce lien familial est difficile à poser car tout éloigne Grecs et Barbares. Mais Alexandre le Grand dans sa grande stratégie de pacification et d'intégration fera usage des héros ou des dieux mythiques pour réunir les peuples. Alexandre savait bien qu'en intégrant de plus en plus de cités étrangères à la Grèce mère, bien des liens, bien des traditions allaient périr. Le passé ne devient plus alors qu'un lointain souvenir, car d'autres mythes, d'autres dieux vont s'intégrer aux dieux existants et dominants.

De fait, lorsqu'on regarde avec des yeux lucides les récits des guerres des généraux d'Alexandre le Grand, même si les guerres se sont déroulées dans la réalité, elles n'avaient pas en comparaison des exploits guerriers de *l'Iliade*, la même valeur de persuasion, de bravoure et d'actions éclatantes. Des rois comme Antigone le Borgne, Ptolémée, Séleucos, ou Cassandre ne pouvaient pas apparaître homériquement comme des vrais dieux, ou des héros, mais dans les faits, ils apparaissaient dans le regard du philosophe du Jardin comme des usurpateurs et des malfaiteurs, des pilliers de cités et des temples⁴¹⁵. On ne peut pas judicieusement les comparer aux Ajax, Diomède, *a fortiori* à Achille. Dans le réel, la fiction change de nature. Si plus haut Octave a pu témoigner tout son respect pour Alexandre le Grand en tant qu'il fut un vrai héros, un roi, pour les successeurs d'Alexandre, il est bien évident que ces nouveaux maîtres ou rois, ne se sont pas toujours comportés comme de bons modèles : Démétrios de Poliorcète par exemple à Athènes, bien qu'il soit apparu momentanément comme le libérateur de la ville n'était-il pas tombé dans le vice tel un vulgaire insensé ?

Le rôle grandiose en revanche joué par Alexandre fondant le grand empire correspond à l'idéal de *l'arété* grecque tant vanté par les poètes. La guerre entre généraux a fait ressortir en comparaison avec les héros de Troie, des figures bien abominables : des assassins qui en temps normal auraient dû être châtiés par les déesses vengeresses : les Erynnies. Par exemple, Cassandre qui avait la garde et la protection de la famille d'Alexandre a commis le crime indicible aux yeux des autres alliés, en assassinant l'héritier du grand général. Comparativement à ses successeurs, Alexandre a incarné aux yeux des Grecs le vrai héros toujours aiguillonné par le désir d'aller plus loin, d'intégrer d'autres peuples, en vue de bâtir un monde commun. C'est la raison pour laquelle, bien qu'étant mort (Ptolémée a eu même l'indécence de voler sa dépouille pour l'amener à Alexandrie), pour ses successeurs, Alexandre demeurait le dieu protecteur, gage de la vraie sécurité. Dans l'optique d'Epicure, il personnifiait la sécurité vivante. Il n'était donc pas étonnant qu'après sa mort, tous les nouveaux rois et leurs petits-fils se réclamassent de sa descendance, et surtout de sa personnalité exceptionnelle.

A terme, le grand exploit accompli par Alexandre est d'avoir montré finalement que les autres peuples que les Grecs authentiques considéraient jadis comme des Barbares, sont devenus par une sorte de transformation dialectique les pourvoyeurs de la richesse des Grecs.

415 Dans le droit criminel de Platon, la loi qui sanctionne les pilliers de temples occupe le premier rang, ceux-ci encourrent des peines sévères : « Le déprédateur de temples qui aura été pris sur le fait, si c'est un esclave ou un étranger, que de sa malheureuse infirmité la marque soit inscrite sur son visage et sur ses mains ; qu'il reçoive autant de coup de fouet que les juges en auront décidé ; et qu'ensuite il soit dépouillé de tout et chassé hors des limites du territoire. » (Platon, *Les Lois*, IX, 854d, *Œuvres complètes* II, L. Robin, M.J. Moreau, *op. cit.*, p. 956).

Sans ces conquêtes et les richesses qu'elles ont permises de produire, l'empire n'aurait pas eu une telle envergure. C'est pourquoi Tanja S. Scherer est fondé à avancer : « Les cités-Etats de la Grèce maternelle avaient perdu de leur influence politique au profit des nouveaux Etats territoriaux créés par Alexandre le Grand et ses successeurs. Le pouvoir comme les richesses n'étaient plus concentrés en Grèce même, et le centre du monde s'était déplacé vers l'Orient »⁴¹⁶.

Alexandre, en fin connaisseur des mythes des dieux et des héros homériques, les a réutilisés à bon escient pour asseoir sa domination. Le mythe dès lors a constitué pour nous dire, un facteur efficace d'intégration des populations, autour d'un ancêtre commun et reconnu. Dans l'apologétique que fait le philosophe du Jardin de la loi et de l'ordre juste dans ses maximes, sourd cette figure de l'ordre politique qu'incarnerait un monarque à la ressemblance d'Alexandre. Historiquement et politiquement, pour le philosophe du Jardin, celui-ci a sans conteste administré la preuve que l'unité politique est possible sous l'égide d'un monarque éclairé. Le cosmopolitisme d'Alexandre n'a pas été une utopie. En revanche, il est loisible d'avancer que ce sont ses successeurs qui n'ont pas saisi l'occasion (*kairos*) de le réaliser. D'où la question qui résonne comme de droit dans notre question initiale, à savoir quel fut l'impact des conquêtes d'Alexandre dans le rayonnement des écoles de sagesse hellénistique ?

Le terme *cosmopolite* vient de la cité universelle, décrite par Zénon dans sa *République*. Au sens strict, Zénon réduit le terme aux sages, à la communauté des sages qui seuls peuvent réaliser cet idéal de vie harmonieuse et vertueuse. D'où ici la difficulté de concéder une telle participation aux insensés qui ne peuvent pas atteindre ce haut degré de perfection morale. Or, pour Alexandre le Grand il est clair qu'il n'y a pas d'exclusion, de limitation, tout comme chez Epicure qui pense que même l'insensé peut être amélioré par la droite philosophie. Nous en avons pour preuve le cas de Polémon (l'intempérant) qui fut séduit par le cours de Xénocrate, et qui depuis lors devint son disciple dévoué. Véritablement donc, dans le cosmopolitisme version stoïcienne, les dieux sont intégrés, tout comme Alexandre le Grand a utilisé les mythes, les héros et les dieux des cités pour asseoir sa domination. Et pour les stoïciens il est bien établi que si les dieux tout comme les humains sont dotés de raison, ils tissent forcément des liens d'amitié avec les humains, à l'exemple de la relation privilégiée entre Socrate et sa divinité. C'est pourquoi, estime Caton dans le *De Finibus* de Cicéron rapporté par Valéry Laurent : « Le monde, pensent-ils, est régi par la puissance des dieux (*numine deorum*) et il est comme la ville commune (*quasi urbem*) et la

416 Tanja. S. Scherer, in *Le Monde Hellénistique*, Andrew Erskine, *op. cit.*, p. 306.

cité des hommes et des dieux, et chacun de nous est une partie de ce monde »⁴¹⁷.

Il appert donc que le cosmopolitisme va au-delà des uniques sages, et englobe véritablement toute l'humanité. Et dans cette démarche, Alexandre le Grand peut être considéré comme le héros de ce monde cosmopolitique, dans la mesure où dans cette entreprise historique, les dieux⁴¹⁸ ont cautionné ses conquêtes, comme ils eurent à le faire pour d'autres héros lors de la guerre de Troie. La relation est manifestement verticale entre les dieux et certains humains qu'ils affectionnent, à savoir ceux que Hegel pourrait appeler les grands hommes, les esprits historiques, sans lesquels rien de grand ne peut s'accomplir dans le monde. Au regard de l'éthique d'Epicure, Alexandre a célébré d'abord une certaine amitié entre les cités rassemblées sous l'égide des dieux respectifs de chaque peuple, il a réalisé non pas un « *quasi-urbs* » (une ville), mais véritablement un *sustema*, c'est-à-dire un monde des hommes (sans discrimination) et des dieux.

Si nous pouvons partir de la thèse stoïcienne de l'existence de la raison en chaque homme, il va sans dire que c'est partant de cette faculté qu'il faut reconnaître les Barbares comme des êtres dignes de respect. Ils méritent cette participation au grand monde, du fait même de cette participation à la raison, qui est par nature la Loi chez les stoïciens. Cette fusion des Grecs et des Barbares a bien ébranlé la thèse d'Aristote qui leur a dénié des qualités intellectuelles. Pour nous, à la vérité, Alexandre a donné une leçon à la fois de philosophie et de philosophie politique pratique à tous les philosophes politiques antérieurs et postérieurs, à savoir que : la politique, la vraie politique se vit sur le terrain, dans l'action et non dans des spéculations sur le meilleur régime. Autrement dit, la vraie politique est pragmatique et vise toujours et essentiellement ce qui est « bien », « utile » et « juste » pour les populations. Epicure fait un usage éthique et politique de ces concepts. Si on peut voir en la « grande politique » d'Alexandre, une guerre juste pour fonder ce monde global, il faut la comprendre aussi en termes de droit et de justice, comme un droit commun aux Barbares. Autrement dit, si le Dieu est au centre de cette mission de « recivilisation », c'est sous sa houlette, sous sa seule loi que ce cosmopolitisme trouve sa légitimité et sa justification. Partant, avec le cosmopolitisme d'Alexandre, il paraît absurde de refuser la participation des insensés à ce monde commun, dans la mesure où le gros de l'armée d'Alexandre était

417 Valéry Laurent, *La Politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005, p. 77. Nous soulignons.

418 Jean Salem est sceptique sur le caractère surnaturel de cette expédition, nonobstant ce que corrobore le texte coranique, qu'il nous rapporte : « Nous affirmâmes sa puissance sur la terre, et nous lui donnâmes les moyens de surmonter tous les obstacles. Il marcha jusqu'à ce qu'il fût arrivé à l'Occident, où le soleil se couche dans une source bouillante ». (Le Coran, chap. XVIII : *Elcahaf* [= *La Caverne*], 83-84 (trad. Savary) ; Paris, Garnier, 1960, p. 322 ; Jean Salem, *l'Éthique d'Epicure*, *op.cit.*, p. 65.). Le Coran dit d'Alexandre (nommé Iskander) qu'il a été prédestiné pour une mission exceptionnelle. Nonobstant ce que les historiens ont rapporté sur le caractère prodigieux de cette entreprise, Jean Salem est d'avis avec Epicure que ce sont les désirs infinis qui aiguillonnent de tels individus à pousser les portes de l'inconnu.

composé justement d'insensés qui ont tenté l'aventure avec le grand général : beaucoup de mercenaires qui au départ ne croyaient plus à l'avenir, ont pu donner un sens à leur vie grâce aux fruits (butin) rapportés par la guerre. Alexandre ne s'est pas limité à un monde mythico-platonicien et aristotélicien où tout le monde devrait être parfait. Mais, par son courage politique, il a rendu possible la construction d'un monde cosmopolitique, où la langue grecque est devenue l'étalon de mesure.

On est donc porté à admettre que le cosmopolitisme stoïcien apparaît comme une récupération de ce projet politique d'Alexandre. Et nous savons depuis Polémon, que Zénon n'avait rien produit en propre : il prend toujours les idées des autres qu'il badigeonne de culture phénicienne. A nos yeux, Alexandre est beaucoup plus imprégné d'enseignements des poètes anciens que des spéculations philosophiques de son maître Aristote. De ce point de vue, on est en droit d'avancer qu'Alexandre qui admire les grands hommes et les dieux, a plus de respect pour les anciens poètes que pour son vieux maître Aristote. Partant, on peut soutenir qu'entre le cosmopolitisme d'Alexandre et celui des stoïciens, il y a un hiatus, dans la mesure où Alexandre à partir duquel le philosophe du Jardin peut revendiquer son propre cosmopolitisme, l'a envisagé de façon réaliste sans le réduire au couple dieu/sage. Vouloir enseigner et fonder au sens stoïcien, un cosmopolitisme exclusivement de gens sages, peut passer en cette période de vie trouble, comme une fiction, comme une transposition des réalités nouménales en phénoménales.

A tout prendre, force est de reconnaître qu'Alexandre a sorti la Grèce de la misère après les guerres successives médiques et du Péloponnèse. Fatalement, cette guerre de conquête de l'Orient a permis en fin de compte de redonner une bouffée d'oxygène à l'économie grecque et de libérer le trop plein des populations. D'où la différence entre Alexandre et ses successeurs qui n'avaient cure de cela. Si à l'époque les Grecs continuaient de rester esclaves de leurs vieux principes de non-acceptation des Barbares, de non-mélange des Grecs et des Barbares, n'eût été l'initiative d'Alexandre de fédérer les cités grecques, avec du recul nous observons que beaucoup de cités déjà mal en point seraient passées sous la coupe soit des pirates, soit des Gaulois, sans une force militaire telle que l'armée d'Alexandre pour les protéger.

Mais pour les stoïciens, il demeurera toujours une différence entre Grecs et Barbares, et donc entre cités du point de vue de la loi naturelle. Contre leur théorie du cosmopolitisme, la guerre et les conquêtes d'Alexandre et de ses généraux ont permis de corriger cette vision étroite que les stoïciens avaient de la cité universelle. Le fait capital qu'il faut dès lors retenir,

c'est qu'avec Alexandre, et par l'intégration des nouvelles cités, chacun des Grecs, et même le plus gueux, pouvait avoir la possibilité de se faire une nouvelle existence, d'avoir des biens propres, de fonder une famille. Alexandre visait très probablement comme tout bon lecteur d'Homère et d'Hésiode, cette image d'un monde unique sous l'égide de Cronos, au temps de l'âge d'or que pourrait recréer la guerre. Ainsi que nous pouvons le comprendre, Alexandre au sens épicurien, visait en réalité le bonheur (*eudaimonia*) des autres peuples ; il voudrait créer un vaste monde où chacun pourrait avoir un minimum de vie et de bonheur. Et pour employer une expression de Sénèque, le grand empire deviendrait une sorte de richesse publique.

Par nature, et ainsi que nous le comprenons partant du mythe de l'âge d'or, les biens appartiennent naturellement à tous et à personne. Etant donné que dans les *poleis* les riches ne partageaient pas leurs richesses avec les pauvres, la condition, voire la solution dans la démarche d'Alexandre pour que les pauvres aient leurs biens propres, était de les incorporer comme soldats, ou mercenaires dans les campagnes militaires. Dans cette optique, le cas de Néoclès, père d'Epicure, est éloquent pour excuser les guerres de conquêtes d'Alexandre : Néoclès a été dépossédé de ses biens par son oncle. Il décida faute de mieux, c'est-à-dire plutôt que d'intenter un procès contre celui-ci, de chercher la fortune *via* la guerre. Aussi Néoclès s'engagea dans une expédition conduite par l'amiral Timothée contre Samos dont il devint après plusieurs batailles le résident général, et riche propriétaire. Ainsi à la décharge d'Alexandre, il faut dire que la recherche de la richesse illimitée, qu'Epicure condamne fortement dans ses aphorismes, est devenue si on peut dire la principale détermination des individus. Cette recherche de la richesse a remplacé les vertus qui définissaient le bon citoyen. Et même certains philosophes ne voyaient pas d'inconvénient à rechercher la fortune soit dans la guerre, ou auprès des tyrans. Hécaton de Rhodes, disciple de Panétius, disait sans vergogne que : « Nous voulons être riches non seulement pour nous, mais pour nos enfants, pour nos proches, pour nos amis et surtout pour la République ; les fortunes des individus font la richesse de la cité »⁴¹⁹.

On retrouve cet attachement pour la richesse avec Sénèque qui a largement bénéficié des largesses de son élève Néron. Mais la pique d'Epicure à leur endroit est atténuée, assortie d'une certaine réserve sur la valeur réelle de la richesse comme moyen d'atteindre le bonheur véritable, et la sécurité. D'un mot, le philosophe du Jardin s'interrogeait sur l'utilité qu'il y aurait d'amasser de la richesse, ou de s'échiner à la rechercher. Est-on vraiment heureux en possédant la richesse ? L'exemple du riche Céphale de *La République* de Platon est un cas édifiant de cette illusion de la vie heureuse que procure la richesse. Car avec la possession de

419 Cicéron, *De Officiis*, III, 63, trad. E. Bréhier, in Valéry Laurent, *La Politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005, p. 107.

la richesse est liée justement la crainte de la perdre, ou de la voir dilapider par ses proches après la mort. C'est pourquoi Epicure peut comprendre l'attitude de ceux qui la recherchent ; en mettant à l'appui cette réserve : si et seulement si, la richesse peut leur procurer la sécurité qu'ils recherchent eu égard à ce contexte désespérant. D'où la mise en garde dans la maxime XIV : « 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 »⁴²⁰.

Ainsi, pour Epicure, c'est pure ignorance que de croire ou de prétendre que l'argent ou la richesse est un gage solide de sécurité. La richesse est une forteresse illusoire qui peut s'effondrer à la moindre attaque. Ce qu'Epicure conseille en effet pour celui qui veut atteindre l'*ataraxie*, c'est de tout ramener à ce que veut la nature. D'où ici la valeur de la maxime XV qui exhorte justement à la limitation de la richesse, à se suffire de peu : « La richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer ; mais celle des opinions vides tombe dans l'illimité »⁴²¹.

Dans la perspective d'Epicure, nous pensons qu'il faut en effet situer toutes les maximes sur l'argent et la richesse dans le contexte du désarroi social et politique de son époque. Car dans l'entendement général, la vie heureuse ne peut être obtenue qu'en faisant la cour aux puissants, ou en s'engageant dans les guerres. Cette vision du bonheur lié aux biens (richesses, argent, pouvoir) est donc fautive dans le cadre de l'épicurisme, parce que le philosophe du Jardin enseigne justement à entrevoir l'existence et le bonheur non plus du côté des biens matériels ou du pouvoir, mais à régler nos désirs et nos besoins sur ce que veut la nature.

Toutefois, par rapport au contexte du III^e siècle, les attitudes des individus vis-à-vis des richesses et de l'argent sont relativisables. Nous considérons de notre point de vue qu'il n'était pas utile *a priori* de condamner strictement les individus qui recherchaient leur bonheur du côté des royautés ; car avec la division de l'empire, un choix existentiel s'était offert à tous : soit une vie tranquille et en sécurité entouré d'amis, soit une vie d'aventure, agitée du côté des hommes. Rétrospectivement, nous comprenons qu'Epicure n'était pas un « terroriste » au sens d'aujourd'hui, ou un apôtre de la pensée unique du bonheur. Pour le philosophe du Jardin, chacun est libre comme un atome de trouver son bonheur, aussi bien dans le choix de ses plaisirs, que dans la recherche matérielle de ce qui peut lui procurer du bonheur. Mais, ce qu'avance Epicure et en toutes choses, c'est savoir discerner ce qui est « bien » et « utile » pour la tranquillité de l'âme. Il y a donc nécessité de régler nos désirs

420 Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op .cit.*, p. 235.

421 *Ibid.*, p. 235.

avec la raison comme le fait le sage à savoir qu' : « 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 »⁴²².

Ainsi que nous le comprenons, si les hommes politiques, les insensés ou la foule estiment trouver le bonheur par le biais de la guerre et des pouvoirs, Epicure dans l'éthique qu'il enseigne est sceptique sur cette possibilité. Car l'individu n'est pas en sécurité aussi longtemps que l'autre peut constituer une entrave ou un danger pour ce bonheur, et consécutivement une atteinte à la sécurité par le biais de meurtres, d'injustices, de menaces. La richesse et le pouvoir correspondent dans l'éthique d'Epicure au troisième ordre des désirs qu'il faut éviter, car ils ne sont ni naturels ni nécessaires. Richesses et pouvoir sont des acquisitions éphémères dans cette instabilité politique. C'est la raison pour laquelle celui qui veut conserver sa liberté (son autonomie) et sa sécurité (*asphaleia*) ne doit pas se faire l'esclave des biens superfétatoires, ni le serviteur des rois. En vérité donc, les rois en donnant aux autres, ne font rien de prodigieux ; car il est de la nature de la royauté que tout ce qui appartient aux sujets en termes de biens privés, lui appartient au regard même de sa souveraineté. C'est ce que peut bien résumer selon nous cette pensée de Sénèque : « Celui-ci [le roi] possède toutes choses par la souveraineté (*imperio*), les particuliers possèdent par la propriété (*domino*) »⁴²³. Ceci pour dire que dans l'optique du philosophe du Jardin, les biens non conformes à la nature, engendrent la corruption et la souffrance des individus. Or, le sage épicurien qui sait discerner les vrais biens et ceux qui sont nuisibles, sait se limiter et jouir de ses biens à l'aune de ce que veut la nature. Pour le sage épicurien, les biens tels que la richesse, ou le pouvoir sont des biens vides. C'est la raison pour laquelle Epicure peut s'exprimer ainsi : « La pauvreté, mesurée à la fin de la nature, est grande richesse ; la richesse sans la limite est grande pauvreté »⁴²⁴.

Si par ailleurs, nous pouvons faire un parallèle avec les guerres de conquêtes de l'empire romain, il faut à la suite de Cicéron dire que certaines guerres en vertu des motifs (raisons) poursuivis, peuvent être jugées pragmatiquement utiles. La pensée que nous livre Cicéron permet de faire comprendre et d'apprécier en son temps la démarche d'Alexandre le Grand: « Quand on se bat pour l'empire et que l'on cherche la gloire, il faut avoir pour la faire les mêmes motifs ; mais les guerres qui se proposent comme but la gloire de commander, doivent être menées moins durement : de même que quand dans une lutte contre un concitoyen nous n'agissons pas de la même manière selon qu'il est notre ennemi ou notre

422 Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op .cit.*, p. 253.

423 Sénèque, *De Beneficiis*, VII, V, 2, in Valéry Laurent, *La Politique stoïcienne*, *op. cit.*, p.112.

424 Epicure, *Lettres et maximes*, Sentence 25, trad. M. Conche, *op .cit.*, p. 253.

rival. »⁴²⁵.

Vis-à-vis de certaines cités dites barbares, et même grecques qui ont de temps à autre cherché à s'émanciper de la puissance de la Macédoine, Alexandre le Grand a fait montre de beaucoup de magnanimité. Il a gardé pour employer les mots de Cicéron « une mesure dans la vengeance et la punition ». Autrement dit, Alexandre par sa conduite, a essayé de montrer qu'il y a des cités contre lesquelles il faut être cruel (Thèbes, et Persépolis par exemple) et d'autres qu'il faut ménager et intimider (comme Athènes). S'il y a une justice à l'égard des cités ainsi que le veut le droit de la guerre, il y a aussi en considération de cette même justice, un droit au respect des personnes, dans le traitement, en l'occurrence, des prisonniers de guerre. Et ainsi que les stoïciens l'ont compris après Alexandre, Cicéron corrobore donc que du point de vue de la nature : « Les hommes sont confiés par la nature les uns aux autres : par cela même qu'il est homme, un homme ne doit pas être un étranger pour un homme. »⁴²⁶.

En clair, en ramenant les rapports des hommes au Tout, à la Nature, nous pensons que les stoïciens par leur cosmopolitisme, ont à la suite d'Epicure interprété éthiquement et philosophiquement le dessein d'Alexandre le Grand sans pour autant prendre parti, c'est-à-dire encouragé ou donné raison à la guerre.

Dans le contexte stoïcien, le monde est gouverné par les dieux ; c'est la raison pour laquelle la formation des cités, des réunions, des associations s'avère être un *nomos* (loi) naturel. Aussi, est-il contradictoire, voire contre nature de vouloir exclure les autres peuples. En d'autres termes, l'usage des termes « barbare » ou « étranger » est antinomique avec l'idée de cité universelle. De sorte que le sage, ou l'honnête homme (le politique sérieux) qui a appréhendé cette vérité de la nature s'attellera dans ses actions à placer l'intérêt général au-dessus de son propre intérêt. L'empire d'Alexandre est apparu comme l'idée originelle du concept de cité universelle des stoïciens, de même que pour les amis du Jardin. Et la satire que les poètes et les comédiens ont faite de tous les changements apportés par le « génie barbare », est la preuve si besoin est qu'Alexandre a été un politique très profond par rapport à ses successeurs. Car il avait eu ce souci d'intégrer tous les peuples conquis en vue d'une concorde universelle. Les stoïciens disent qu'il « faut louer celui qui va au devant de la mort pour la république, puisqu'il convient que notre patrie nous soit plus chère que nous-mêmes. »⁴²⁷.

La fusion des Grecs et des Barbares longtemps renvoyée aux calendes grecques, à cause des intérêts égoïstes de chacun, a pu finalement se concrétiser grâce au courage

425 Cicéron, *Traité des devoirs*, I, in Emile Bréhier, *Les Stoïciens*, sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1994, p. 509.

426 Cicéron, *Des biens et des maux*, III, in Emile Bréhier, *Les Stoïciens*, *ibid.*, p. 285.

427 Cicéron, *Des Biens et des maux*, III, in Emile Bréhier, *Les Stoïciens*, *op .cit.*, p. 286.

d'Alexandre, qui n'a fait que rester fidèle à cette donne de la nature qui voudrait que nous soyons naturellement portés à l'union, à l'association. Etant élève d'Aristote, il y a sans conteste continuation de cette idée de la socialisation humaine qu'il a étendue aux autres peuples : le « vivre ensemble » aristotélicien. Alexandre de ce point de vue n'a fait que suivre une tendance (*ormê*) naturelle qui nous pousse vers l'autre, que les stoïciens eux-mêmes par leurs propos permettent de corroborer, lorsqu'ils disent (selon Cicéron) que : « C'est la nature qui nous pousse à vouloir rendre service au plus grand nombre possible, particulièrement en instruisant les autres et en leur transmettant les règles de la sagesse. »⁴²⁸.

Il s'ensuit que le monde d'Alexandre est gouverné au sens stoïcien du terme par les dieux, et non pas par lui, que c'est un monde sous le pastorat de Zeus. Alexandre était conscient que toutes les cités ont leurs dieux tutélaires, raison pour laquelle à chaque conquête, il réitère cette filiation au dieu unique qui gouverne tous les dieux et les mortels. Si ses conquêtes se soldèrent par des succès, c'est la preuve éloquente que les dieux depuis *Illiade* sont actifs, et s'immiscent dans les affaires humaines. Certains « miracles » qui se sont produits lors du voyage d'Alexandre au sanctuaire d'Ammon, sont des preuves aux yeux de ses compagnons qu'il est véritablement le « fils de Zeus ». Si nous pouvons porter foi aux propos de Plutarque, l'anecdote raconte que devant la crainte de ses compagnons de tenter l'aventure périlleuse dans le désert de Libye, Zeus se manifesta, en envoyant une pluie bienfaisante, puis ce furent des corbeaux qui les guidèrent dans le vaste désert. Arrien dans son *Anabase*, comme Plutarque, répète les propos de Callisthène (neveu d'Aristote), qui a accompagné Alexandre. Tous ces signes attestent aux yeux de ses compagnons qu'Alexandre le Grand fut un être exceptionnel, et qu'il était véritablement sous la protection des dieux. Le prêtre d'Ammon en Egypte qui le reçut confirma sa descendance : Philippe, père d'Alexandre, n'était pas son père légitime, car certaines nuits Olympias (sa mère) partageait son lit avec un être supérieur qui empêchait le roi de voir sa femme.

Si on souscrit à ces récits, il est permis d'avancer que l'empire est en réalité la résultante de la volonté des dieux. Car, si on peut accorder l'idée que les dieux existent dans la tradition religieuse grecque, et qu'ils vivent politiquement comme les hommes d'après l'ancienne tradition philosophique, il saute alors aux yeux que le projet d'Alexandre le Grand s'inscrit véritablement dans la création (la fondation) d'une vaste République sur terre. Cette idée que les dieux conduisent les hommes à réaliser des grands desseins est centrale dans la philosophie de Hegel, qui souligne le travail de la Ruse de la Raison dans leurs actions historiques.

428 *Ibid.*, p. 286.

En revanche, pour Epicure, c'est seulement le mode de vie des dieux, leur amitié, leur béatitude, qui sont considérés comme des modèles. Au rebours d'Alexandre, le philosophe du Jardin parque les dieux dans leurs intermondes. Néanmoins, si nous posons un regard serein sur ces guerres, il apparaît avec évidence dans une perspective épicurienne, que cette grandiose entreprise d'Alexandre, nonobstant son noble idéal, n'a pas tenu compte de la nature de l'homme telle qu'elle fut évoquée par Socrate dans le *Phédon*, un homme de chair, de désirs insatiables. Epicure dirait que l'homme est caractérisé par l'illimitation des désirs. D'où la difficulté réelle de fonder une paix durable sur la base des désirs en mouvement. S'il est entendu que les hommes se définissent comme des êtres de raison, à l'opposé des animaux, ces « *alogoî* », il apparaît clair que ces guerres représentent une régression de la nature humaine. Aux yeux d'Epicure, les guerres, en occasionnant l'extermination des vies humaines, ne concourent pas à fonder les conditions d'une vie heureuse. Pour le philosophe du Jardin, il ne peut pas y avoir de vie agréable, si la droite raison est pervertie par la poursuite des désirs et des biens superfétatoires. Aussi est-ce la raison pour laquelle par rapport à cette vie amère d'Athènes secouée par des conflits de partis et par les intempestives guerres des diadoques, la communauté des amis apparaît non pas comme une transgression des lois, mais comme une recherche de l'*ataraxie*, sans la contrainte des lois politiques.

Par leur sécession, les épicuriens ont voulu montrer que les lois des nouveaux tyrans ne peuvent pas garantir les conditions d'une vie heureuse. Le roi Démétrios Poliorcète, par exemple, est loin de refléter le meilleur de tous les hommes dont parlait Platon dans *La République*. Car, ainsi qu'Epicure pourrait l'avancer, les rois depuis *l'Iliade* en la personne d'Agamemnon, doivent donner l'exemple par leur conduite et gouverner avec justice tel le dieu. Ils ne doivent pas s'avilir, se rabaisser comme Démétrios de Poliorcète l'a fait de façon lamentable et abominable : délinquant, dépravé et violeur de puceau. En cela, historiquement et politiquement, Alexandre s'est illustré digne d'être l'hégémon des cités grecques et asiatiques. En considération de cette figure, Epicure ne peut qu'être dégoûté par les conduites des diadoques tombés dans les pires excès.

Si Epicure peut estimer très tôt Alexandre sous bien de rapports, en revanche, par rapport aux autres rois qu'il a observés, il est clair comme l'a souligné Jean Hurtado, la colère d'Epicure à leur endroit est sans bornes. Dans la démarche normale, pour être digne d'être roi comme disait Hérodote, les Grecs faisaient recours à un homme supérieur : droit et juste, reconnu unanimement par tous, afin d'assurer l'ordre et la justice dans la cité, où généralement les puissants répriment les faibles grâce à leurs richesses. A défaut d'une telle personnalité, les Grecs installaient alors des lois comme au temps de Solon, afin d'établir

l'égalité des droits. Or, avec les successeurs d'Alexandre, nous assistons à un renversement du statut et de la fonction de roi. S'identifier au dieu ne suffisait pas à assumer dans la pratique la fonction sacrée de roi, mais à rendre la justice et protéger les populations. C'est en effet sur ce point précis que les diadoques ont échoué, et ont porté préjudice aux cités grecques en les dépouillant de leurs meilleurs biens : la liberté et la sécurité.

Il est permis de penser que le jeune Epicure fut émerveillé très tôt par la personnalité d'Alexandre, car très jeune, presque au même âge où Epicure et Ménandre ont subi leur première souffrance de la guerre (la guerre lamiaque), Alexandre, par ses talents guerriers s'est érigé comme le nouveau « *hégémon* » de la Grèce, le nouveau héros au sens homérique du mot. On est porté à admettre que depuis longtemps dans l'entendement des jeunes Grecs, le mot « héros » était devenu comme une sorte de mythe, de légende perdue dans la nuit des temps. Ils ont certes lu les grands livres sur les héros grâce aux poètes et aux tragédiens, mais un « héros » en grandeur nature, la réalité de la guerre leur en fournit un exemple éloquent, à travers les exploits d'Alexandre. A vingt ans déjà, celui-ci participa aux côtés de son père (Philippe II de Macédoine) à la bataille de Chéronée (338). Et à trente trois ans il devint le maître d'un vaste monde. Ce qui attire dans la personnalité d'Alexandre, ce fut à coup sûr sa grandeur d'âme que tous les auteurs unanimement reconnaissent, et à laquelle très certainement Epicure a adhéré à partir de tout ce qu'il avait entendu sur lui lors de son premier voyage loin de ses parents.

Dans une perspective hégélienne, nous dirons qu'Alexandre au rebours de ses successeurs savait où il allait. La passion de fonder un monde cosmopolitique reste et demeure son unique ressort. Le luxe et les plaisirs, la débauche pour tout dire que nous retrouvons par exemple chez Démétrios de Phalère ou chez Démétrios Poliorcète, permettent de les séparer, quand bien même Alexandre en bon Macédonien, fut un fier partisan de la dive bouteille. Toutefois, à la différence de ses diadoques, il n'était pas attaché aux richesses, mais à la gloire, tel les héros de *l'Iliade*. Au rebours de Démétrios Poliorcète ou d'un Lysimaque, Alexandre poursuivait comme un athlète olympien le titre de roi. Au terme donc de cette grandiose odyssee, cette gloire lui revenait de droit, car il était parvenu à vaincre le plus terrible des adversaires de la Grèce : les Perses et leur grand roi, Darios.

Mais nonobstant son respect des dieux, Alexandre pouvait aussi être cruel envers une divinité telle que Dionysos, dont il détruisit sa capitale à Thèbes. Aux yeux d'Epicure, si Alexandre peut en toute impunité détruire une cité divine comme Thèbes, n'est-ce pas la preuve que les dieux ne sont que des imaginations, et que leur colère ne touche que les superstitieux ? Pourquoi leur vengeance n'a-t-elle pas frappé séance tenante Alexandre ? Or, il

n'en fut rien, même si certains auteurs lient la fin d'Alexandre à la vengeance du dieu Dionysos qui lui a barré la conquête de l'Inde. La question dès lors qui mérite d'être posée est celle de savoir pourquoi le dieu a attendu aussi longtemps, s'il est vrai que les dieux sont tout-puissants et omniprésents, et poursuivent les malfaiteurs?

Pour nous, et dans la perspective d'Epicure où nous nous inscrivons, il est rationnel de soutenir que l'échec de l'Indus est à mettre au compte de la lassitude des généraux d'Alexandre qui étaient exténués par les guerres et qui souhaitaient revenir dans leur patrie pour jouir de leurs richesses accumulées au terme de beaucoup de fatigues et de sacrifices. Nombre de soldats macédoniens en effet avaient quitté comme Alexandre leur patrie depuis des années. Toute leur vie est devenue une vie de guerre, sans repos. Voilà pourquoi le poète Philémon a raison de critiquer cette vie malheureuse où il n'y a plus de loisir. Ces soldats voulaient revenir dépenser leur fortune auprès de leurs familles, et de leurs proches. Au fil des campagnes, la vie de guerre et la recherche de la gloire avaient rendu le héros Alexandre grandiloquent, ambitieux. Le titre de roi va contribuer à le rendre impitoyable tant à l'égard de ses amis que de ses généraux. Le pouvoir était devenu une charge qu'Alexandre ne voulait plus partager, ni concéder à un autre. Alexandre devint un véritable tyran. Lorsqu'il détruisit Thèbes et massacra ses habitants pour avoir osé parmi les Grecs défier sa puissance nouvellement acquise et reconnue par les Macédoniens, il commit ce que certains ont essayé d'appeler un sacrilège contre le dieu de Thèbes, Dionysos. Aussi cette divinité, pour montrer à Alexandre le Grand qu'il était loin d'être le fils de Zeus, ainsi qu'il se prétendait l'être, ira-t-il contrecarrer sa conquête de l'Inde.

Dans le projet d'Alexandre, cette conquête de l'Inde était capitale, car elle lui aurait assuré la puissance définitive de la Grèce sur l'Orient. En même temps, il aurait surpassé Cyrus qui avait annexé le Gandhara (la vallée de la rivière de Kaboul et la Penjâb occidental) ainsi que le pays de Tathagush (les Sattagydes d'Hérodote)⁴²⁹. Quant à Darius 1^{er}, il s'était aventuré jusqu'au Sindh. En clair, on peut dire, à la suite de Paul Goukowsky, qu'au fond Alexandre était resté un vrai « semi-barbare » qui voyait mal la supériorité atavique des Grecs sur les Barbares. C'est cette pseudo-supériorité qu'il va remettre en cause par l'unification. Mieux nous pensons pouvoir affirmer qu'Alexandre en bon général qui a pu observer les Barbares au combat, a reconnu leur bravoure au même titre que celle des Grecs et des Macédoniens. Les Barbares aux yeux d'Alexandre étaient donc dignes d'amitié et de confiance. Par conséquent, il ne pouvait pas militairement faire de discrimination dans la valeur des hommes.

429 *Le Monde Grec et l'Orient*, tome II, *Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, Edouard Will, Claude Mossé, Paul Goukowsky, Paris, PUF, 1990, p. 294.

Si nous voulons raisonnablement comprendre le dessein d'Alexandre, il faudrait le comprendre comme une odyssée sous l'égide du dieu. Et c'est en égard de cette mission divine dont il s'était senti investi, qu'une critique des dieux faite par Epicure trouverait toute sa place et sa validité, car Epicure dans ses piques contre les dieux, va renverser le déterminant religieux d'Alexandre, et y substituer les désirs illimités des hommes. En effet, à la lumière de la doctrine religieuse d'Epicure, on peut dire qu'Alexandre a baigné lui aussi dans la superstition (*déisidaimonia*) : en atteste le recours constant qu'Alexandre faisait de la divination à chaque veille de bataille. Cette attitude dans l'optique du philosophe du Jardin est caractéristique du superstitieux pour qui tous signes (rêves, oracles) sont les preuves que les dieux donnent leur assentiment ou leur déaccord, bien ou en mal, échec ou victoire. A ce propos, Paul Goukowsky est fondé à dire que : « C'est le *pothos*, le désir insatiable d'aller toujours de l'avant » qui a motivé Alexandre le Grand ; car malgré les fatigues et les intempéries, les blessures graves qu'il reçut, toutes ces difficultés n'ont pas entamé sa détermination, sa volonté de puissance. L'ambition, voire le « désir illimité », a modifié son caractère : il devint irascible et violent contre ses amis. Paul Goukowsky nous rapporte un de ces traits : « Ce souverain brutal et de plus en plus distant était en effet un ami sensible, délicat et attentionné, soucieux du sort de ses compagnons malades, blessés ou en danger : son anxiété lorsqu'il craint pour eux, sa joie lorsqu'il les retrouve témoignent de qualités d'attachement assez vives pour que ses intimes acceptassent des défauts, dont certains à leurs yeux véniels, comme son ivrognerie bien macédonienne »⁴³⁰.

Alexandre dans sa grande ivresse du pouvoir devint le jouet des flatteurs, et n'hésita pas à tuer ses amis les plus proches et de longue date : Callisthène, Philotas, Parménion, Cléitos, etc. Dans l'Inde affirme Plutarque : « Il devient terrible et implacable dans la punition des coupables »⁴³¹. Dans cette corruption de la personnalité du grand général, Plutarque met en exergue le rôle joué par le philosophe Anaxarque d'Abdère en tant qu'il fut son flatteur attitré. En Egypte, rapporte encore Plutarque, Alexandre fut l'auditeur du philosophe Psammon auprès duquel il a adhéré à la maxime selon laquelle : « Dieu est le roi de tous les hommes parce qu'un principe divin commande et gouverne en chacun d'eux »⁴³². Il faut rappeler que Zeus accompagne Alexandre tout au long de ses expéditions. Depuis les guerres médiques et du Péloponnèse nous savons par l'*Ion* de Platon que les poètes chantent en

430 *Le Monde Grec et l'Orient*, tome II, *Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, Edouard Will, Claude Mossé, Paul Goukowsky, *op. cit.*, p. 324.

431 Plutarque, *Vies IX, Alexandre-César*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry, Paris, Les « Belles Lettres », 1975, p. 10.

432 Plutarque, *Vies IX, Alexandre-César*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry, *op. cit.*, p. 66.

l'honneur des héros : ceux qui meurent pour la cité. Mourir à la guerre, c'est gagner le monde des héros, et des dieux bienheureux. Cette croyance est tellement établie que Socrate ne put s'empêcher d'interpeller Ménéxène sortant du Conseil, pour s'enquérir sur les honneurs qui devraient être rendus aux hommes tombés dans les champs de bataille. Il dit en effet à Ménéxène : « Il se peut en vérité, Ménéxène, que ce soit à bien des égards une belle chose de mourir à la guerre : de belles, de grandioses funérailles vous sont réservées, même si c'est dans la pauvreté qu'on a fini ses jours, et l'on aura encore, à cette occasion, fût-ce un homme de rien, obtenu d'être loué par des hommes dont le talent ne loue pas au petit bonheur, mais dans des discours qu'ils ont longuement préparés »⁴³³.

Pour Socrate, l'éloge rendu aux morts n'a rien à voir avec l'activité de la guerre, car en considération même de leur naissance, de leur appartenance à la cité où ils ont été élevés et éduqués, cette participation à la terre attique oblige les Athéniens à leur rendre hommage, étant entendu qu'ils sont distincts des métèques. Toutes les fois que les Grecs se sont battus contre les Barbares, ce fut pour défendre la Grèce, et en cela leur bravoure mérite les honneurs. Dans *Ménéxène*, Socrate fait savoir à son interlocuteur que les Grecs se sont battus vaillamment à Marathon, à Salamine, et que ce sont eux qui ont ouvert la voie aux autres guerres contre les Perses : les armées de Darius furent battues par les Grecs ; et c'est lors de cette bataille que les Athéniens se sont particulièrement illustrés, et ont certainement brisé le mythe de l'invincibilité des Perses. Et connaissant la bravoure des Athéniens, Alexandre lors de leur révolte contre sa nouvelle souveraineté, plutôt que de les briser comme les Thébains, les ménagea pour ses conquêtes futures. Car, aussi longtemps que le puissant grand roi des Barbares, Darius, n'a pas assouvi ses velléités de conquêtes, ni la Macédoine ni la Grèce ne sont à l'abri d'une invasion Barbare.

De fait, si par le passé les Grecs et les Barbares se sont toujours affrontés, dorénavant, Alexandre étant élevé au titre de grand roi, l'unification des cités en tant que moyen de fonder la paix dans la Grèce reste possible. Les bienfaits d'une telle union étaient d'avoir permis d'instituer des mariages entre des Grecs et les femmes perses. Mais comme l'exemple doit toujours venir d'en haut, Alexandre fut le premier à briser les préjugés pour montrer l'exemple en se mariant avec des femmes perses et asiatiques. Il se maria avec la fille de Darius, Statire, selon le rite perse. Un peu comme Epicure qui à sa manière ébranla les habitudes en accueillant des prostituées dans son Jardin.

Lorsqu'Alexandre allègue à l'adresse des cités conquises que sa mission fut guidée par la volonté des dieux, il adopta juste un artifice politique (ruse politique), qui voudrait que les

433 *Ménéxène*, 234-c, in Platon, *Œuvres complètes*, tome I, L. Robin et M.-J. Moreau, *op. cit.*, p. 491.

cités n'acclameraient, n'honoreraient que les chefs qui se prétendaient descendants des dieux. Mais dans l'optique d'une philosophie de l'histoire, on peut dire qu'il y avait un sens de l'histoire dans le processus de création de ce vaste empire. Alexandre n'a pas réalisé cette gigantesque aventure sans suivre un plan. Autrement dit, il n'était pas poussé de bout en bout par une main invisible, mais à la base, il y avait un travail de réflexion, un projet qu'il réalisait au fil de ses victoires. Passion et ambition doivent être présentées comme les ressorts de cette action transformatrice. Par cette conquête de l'Orient, Alexandre peut être considéré comme l'homme historique qui a longtemps manqué aux Grecs. Et si on peut souscrire aux propos de Droysen, on admettra volontiers que : « La passion qui chez lui absorbait tout, c'était la conquête, à l'est et à l'ouest, au nord et au midi. »⁴³⁴. En clair, ainsi qu'il apparaît ce n'était pas une force invisible, ni une providence, ni moins le destin (*eirmarmènè*) qui ont guidé cette conquête, mais bien l'idée au sens hégélien du terme : Alexandre suivait un plan, comme tout bon architecte qui veut produire une grande œuvre.

Le renversement historique qu'Alexandre avait opéré, a consisté à mettre sur un pied d'égalité les autres populations depuis longtemps considérées comme inférieures. Contre Aristote, et contre certaines représentations erronées de certains Grecs, Alexandre a audacieusement montré que les Barbares sont des gens auprès desquels les Grecs pouvaient « donner et recevoir ». De fait, ce nouveau monde qu'il a fondé, et qui va se transformer en royaumes après sa mort, ne sera donc plus compatible avec l'esprit des lois démocratiques qui ne reconnaissent de citoyenneté qu'aux seuls Grecs. C'est pourquoi Pascal Payen dans la préface d'*Histoire de l'hellénisme* peut souligner contre les poncifs académiques qu'« Un monde nouveau s'ouvrait à la pensée humaine [...] devant lequel les Hellènes, si fiers de leur propre savoir, ne pouvait que s'incliner et se taire. »⁴³⁵. En d'autres termes, c'est à partir de cet hellénisme, ou cette hellénisation que sortira une « époque » et une « civilisation », qui a produit, avance Droysen, tous les autres syncrétismes : l'empire byzantin, le mahométisme, les Croisades, la puissance des Mongols, des Turcs, etc.

A la vérité, par cette auto réalisation de soi, que nous retrouvons aussi avec Jules César, Alexandre a montré que la monarchie, sa monarchie est une œuvre humaine, personnelle et non un don des dieux ; et en cela, il donne raison à la pensée de son maître Aristote qui soulignait dans un passage du livre III de *La Politique* que : « Si cependant il y a un unique individu, ou un groupe d'individus (dépassant l'unité mais insuffisant pour remplir complètement une cité), qui se différencient par une vertu transcendantale, au point que la vertu de tous les autres réunis, ou leur capacité politique, ne souffre aucune comparaison, soit

434 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 377.

435 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 40.

avec la vertu ou la capacité des hommes exceptionnels dont nous parlons s'ils dépassent l'unité, soit, s'il n'y en a qu'un, avec la vertu ou la capacité de cet être unique individu, alors, on ne peut plus traiter ces êtres exceptionnels comme une simple fraction de l'Etat : car ce serait commettre envers eux une injustice que de les y admettre sur un même pied d'égalité, eux qui dépassent tellement le niveau commun en vertu et en capacité politique ! *Un tel être, en effet, sera naturellement comme un dieu parmi des hommes.* »⁴³⁶.

Si nous suivons bien l'enseignement de cette pensée, « l'unique » exceptionnel, qui brille nécessairement par la vertu morale et politique, ne saurait commettre d'injustice, c'est-à-dire agir mal et transformer de pauvres et innocents peuples en esclaves. Paradoxalement, le même Aristote qui professe la vertu morale, devient « ridicule » lorsqu'il exhortait par ailleurs son disciple-prince à être sans pitié envers les Barbares, à les traiter à exactement parler en *despostos* (en maître), et à n'être bienveillant qu'envers les Hellènes. Or, Alexandre, d'esprit très perspicace, et non inféodé foncièrement aux recommandations de son maître, aime faire ses choix et prendre ses propres décisions. C'est peut-être ce côté rebelle qui le rendait très incommodant avec son maître. Et même au-delà d'Aristote, Alexandre ne pouvait être d'accord avec Platon qui dans *Les Lois* montrait comment il fallait se prendre vis-à-vis de ses esclaves. On peut affirmer qu'Alexandre ne s'est pas limité à l'enseignement théorique de son maître, parce que le statut de « dieu parmi les mortels » n'était pas un slogan vide, ni une simple image, mais concrètement, il fallait l'être devant les hommes, devant ses soldats macédoniens, grecs, et asiatiques. De fait, dans la logique d'Alexandre, il fallait accomplir des « actions bonnes », si tel est qu'il aspirait devenir grand roi du monde habité.

Toutefois, et pour revenir à la doctrine d'Epicure, il apparaît que relativement à l'action guerrière et politique d'Alexandre, l'expérience de la guerre a prouvé, si besoin est, que le jeune disciple d'Aristote ne pouvait pas être absolument vertueux, sage, tempérant, juste, dans toutes les occurrences de la guerre. Alexandre a tâché de son mieux d'être magnanime, respectueux des cultes des autres régions conquises, en évitant de les réduire en esclaves, mais en les traitant en sujets de l'empire. Ainsi comprise, l'action guerrière va être une nouvelle école où s'expérimentera la protreptique aristotélicienne. Le champ de bataille deviendra l'aune à partir de laquelle la vertu sera confirmée ou infirmée.

I.C.3. L'*eukairos* hellénistique : la royauté des biens et des maux ?

Johann Gustav Droysen écrit : « La *royauté*, ou pour mieux dire, le pouvoir souverain, »
436 Aristote, *La Politique*, livre III, 13, 1284a-5-10, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 230-231. Nous soulignons.

est l'idée motrice du temps, la forme qui sert à faire sortir des ruines de l'ancien ordre de choses de nouveaux organismes politiques ; dans toutes les autres formes sociales, le besoin de la conservation personnelle pousse à une concentration semblable, et les modèles sur lesquels elles croient devoir se transformer sont ces puissances politico-militaires de l'empire démembré d'Alexandre dont le titre légal est la conquête, dont le type est l'armée, pour qui la vie politique consiste à se maintenir en face de leurs voisins, à se fortifier par les luttes perpétuelles avec eux, et qui, dans les traités internationaux et les questions de droit des gens, ont pour idéal un système d'Etats cherchant leurs garanties dans l'équilibre des forces. Aucun de ces empires n'a d'autre légitimité que celle qui résulte de son existence, et la seule consécration supérieure que les princes puissent donner à leur puissance, c'est qu'ils se font rendre un culte et se font placer sur la même ligne que les dieux. »⁴³⁷.

En fonction de ce qui précède, il est permis de soutenir à la suite de Michel Ivanovic Rostovtseff que : « Tout bien considéré, le règne d'Alexandre le Grand et la période des successeurs fut une époque de grands espoirs et de grandes possibilités pour l'empire créé par Alexandre, Grèce comprise. »⁴³⁸. Et Lucrèce, l'épicurien romain, ne disait pas autre chose lorsqu'il soutenait que : « La royauté fut un progrès pour l'homme tant que l'*envie* et la *richesse* n'avaient pas encore corrompu le cœur de quiconque »⁴³⁹. Mais nonobstant ces avis pertinents sur la royauté, ce qu'il nous semble maintenant nécessaire de voir de plus près avec des « yeux épicuriens », c'est ce à quoi finalement a servi ce que David Braund pouvait appeler « le nouvel ordre mondial » construit par Alexandre.

Si le terme « inanité » peut paraître judicieux pour qualifier et juger cette gigantesque énergie dépensée par Alexandre le Grand jusqu'à la folie qui l'a emporté, nous dirons dans la même veine que les multiples guerres entre les diadoques peuvent apparaître comme le pire des gâchis pour le vaste empire. Alexandre, ainsi que nous l'avons compris, s'est inscrit dans une visée civilisatrice de la guerre comme moyen d'acquérir de la puissance, d'être reconnu dans son excellence (*arètè*). Dans cette optique, la guerre fut un moyen de rassemblement des peuples. Cette extraordinaire entreprise peut être comprise à la fois comme une concrétion de l'idée platonicienne de la grande République idéale dépouillée de ses ingrédients ethniques, et comme un Olympe terrestre où le roi règne comme dieu tout-puissant et incontesté sur les hommes. Mais, en cela Alexandre ne faisait que perpétuer une ancienne tradition des dirigeants grecs qui, en temps de crises politiques (difficultés économiques, surplus

437 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 938. Nous soulignons.

438 M.I. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, Paris, Robert Laffont, 1989, p. 126. Nous soulignons.

439 Lucrèce, *De la Nature*, V, 1105-1135, in Philippe Paraire, *Autour d'Epicure*, Paris, éd. Le Temps des cerises, 1999, p. 54. Nous soulignons.

démographiques), cherchaient la solution *via* la guerre. La guerre apparaîtrait comme une seconde nature pour les Grecs. D'où, l'institution d'exercices physiques, militaires dans la formation des jeunes grecs, l'éphébie. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'il y a des guerres entre les cités, même les philosophes sont en devoir de défendre la patrie. Aussi n'était-il pas étonnant de voir des philosophes s'engager dans les armées des rois pour se faire quelque petite fortune, ou pour le simple plaisir de l'aventure.

Or nonobstant leur nature belliqueuse, les cités grecques ont toujours recherché la paix. La guerre des diadoques n'a apporté au rebours des guerres de pacification d'Alexandre le Grand que misères, instabilités des régimes politiques, et purges.

Si Octave, qui sera empereur des Romains, s'est incliné sur la tombe d'Alexandre le Grand, c'est parce qu'il a estimé que ses successeurs sont des usurpateurs, et qu'aucun d'eux n'est apparu comme un digne continuateur : il leur a manqué cet esprit de « bâtisseur » de monde qu'incarnent seulement les grands esprits. Si par ailleurs Alexandre dans certaines circonstances dut recourir à la cruauté, c'est comme l'a établi Machiavel afin de bien asseoir son pouvoir : plutôt être craint, qu'être aimé. La cruauté dont Alexandre a fait montre à certaines occasions fut nécessaire pour son projet de pacification des cités lointaines. Et nous savons bien que lorsque Alexandre ne trouvait pas de résistance en face de lui, il ne prenait pas de plaisir à les massacrer, ni à détruire.

En revanche, ce à quoi nous avons assisté après la mort d'Alexandre de la part de ses généraux, ce furent des exactions abominables sur des populations déjà meurtries par leurs guerres de succession. Alexandre n'avait pas fini de conquérir toute la Perse et les Etats d'Asie : la Cappadoce et le Caucase restaient par exemples en dehors de l'empire. De fait, aussi longtemps qu'il existerait des cités non soumises, les risques de voir des révoltes se déclarer n'étaient pas à minimiser.

Philosophiquement et éthiquement, les guerres que le IV^e-III^e siècle a connues ne pouvaient pas laisser indifférents philosophes, poètes, et dramaturges. Le philosophe digne de ce nom, même ayant adopté l'indépendance et l'apolitisme, ne pouvait s'empêcher de les condamner. Socrate, ainsi que nous le savons grâce à Platon, récusait les guerres inter-cités, et Aristote de même. Michel Ivanovic Rostovtseff, dans une note consacrée à la *philanthropia*, fait remarquer que : « La plupart des rois hellénistiques prétendaient appliquer les doctrines philosophiques dans leurs administrations et dans leurs relations avec les cités grecques ; mais on ne relève aucune trace de l'influence des théories philosophiques dans leur conduite de la guerre ; en cela, ils suivaient plutôt la pratique traditionnelle. Il en va de même des cités-Etats

et des fédérations grecques. »⁴⁴⁰.

Si Platon et Aristote ont manifesté leurs réactions contre les violences de la guerre, nous pensons que le philosophe du Jardin qui a été un acteur de la guerre (la guerre lamiaque), ne pouvait rester muet, ou indifférent. Son amour pour sa patrie, et son souci constant pour la sécurité (*asphaleia*) l'ont conduit à manifester son dégoût pour la guerre et la recherche de la richesse que la guerre a introduite dans les mœurs. En nous appuyant sur l'éthique épicurienne, on peut avancer qu'une vie amère a été troquée contre la vie heureuse de dolence et de loisir qui caractérisait la belle *polis*. Il y avait eu malheureusement renversement du sens de la vie heureuse. Car aux belles époques de l'Hellade, cette recherche de la fortune, de la prospérité est surtout l'œuvre de magistrats ou de stratèges qui créaient les conditions d'une existence harmonieuse pour la cité. Michel Ivanovic Rostovtseff nous résume cette époque nostalgique en une belle formule : « De leur temps régnait la *paix*, l'*ordre*, la *prospérité* et la *concorde*. »⁴⁴¹.

Epicure fait remarquer à travers ses maximes et ses sentences qu'il n'est pas du ressort des dieux de pourvoir aux richesses des hommes, en contrepartie des sacrifices offerts ou des prières adressées. Si en temps de paix, certains grâce aux magistrats chargés des cultes, arrivent à honorer tel dieu, il n'en va plus de même pour les cités continuellement en guerre : les sacrifices ou les prières ne les prémunissaient plus des attaques des rois. Et particulièrement dans le cas d'Athènes dépossédée de sa démocratie et de ses talentueux magistrats et stratèges. La situation fut réellement désolante et angoissante, lorsqu'un roi tel que Démétrios Poliorcète et son armée séjournèrent dans la ville et qu'ils s'adonnèrent en toute impunité à la débauche dans le sanctuaire de la déesse *poliade*, Athéna. Cette situation ressemble un tant soit peu aux actes de délinquance perpétrés par les Allemands pendant l'occupation de Paris en 1940. Ces séjours des occupants étrangers épuisent les cités, les dépouillent de leurs maigres ressources. C'est au moment de l'établissement de ces nouvelles tyrannies que certains individus se mettent aux services des rois, « font les chiens » afin de gagner leurs faveurs. Ils espéraient selon le mot d'Epicure trouver ainsi la sécurité du côté des rois, en aliénant leur liberté.

Les envahisseurs ont pillé systématiquement les villes et à leur suite des pirates alliés de certains souverains ont profité de l'occasion pour profaner, piller les temples et vendre des hommes libres en esclaves. Mais, ainsi que le fait remarquer Michel Ivanovic Rostovtseff, ces pratiques remontent à la nuit des temps, car « les conventions de la guerre jugeaient que le pillage et la dévastation des pays ennemis étaient des actes parfaitement normaux et légaux.

440 M. I. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, op. cit., p. 1000, note 5.

441 *Ibid.*, p. 130. Nous soulignons.

Elles autorisaient aussi à anéantir les cités prises ; à asservir et à vendre les prisonniers de guerre (moyennant rançon, une libération était en général possible, mais pas nécessairement) ; à réquisitionner les biens, les denrées, les hommes et les animaux, en vue de satisfaire les besoins des combattants ; à mobiliser de force, etc. »⁴⁴². Autrement dit, pour Michel Ivanovic Rostovtseff, historiquement ces exactions se justifiaient en regard même de la coutume de la guerre selon la formule : « *kata tous tou polemou nomous* » (« selon les lois de la guerre ») . Nous sommes d'accord avec Michel Ivanovic Rostovtseff pour dire que les successeurs d'Alexandre ne firent que perpétuer des anciennes pratiques de la guerre.

Or les Grecs ne se sont pas conduits comme des êtres civilisés. A la suite de la condamnation de Platon qui envisageait en effet sous une autre forme le retour de la paix par le biais du mythe de Cronos (conforter les valeurs d'*humanitas* au détriment des valeurs guerrières) ; les écoles hellénistiques, à l'exemple du Jardin vont revenir sur cette *inhumanité de la guerre*, en militant pour un monde global, où chacun est membre du grand cosmos, et a droit à une vie tranquille. Les stoïciens, relativement à la guerre ont une position mitigée car certains, tout en conseillant de faire la politique en tant qu'elle correspondait à l'accomplissement d'un devoir, sont également embarrassés, voire en contradiction avec leurs principes de l'*humanitas*.

Contre la guerre, Chrysippe par exemple, pense que la paix en tant qu'idéal commun à tous les Grecs, ne va pas sans la richesse. Depuis les guerres médiques et du Péloponnèse qui ont créé une crise économique et sociale sans précédent, la recherche de la richesse est devenue si on peut dire « la nouvelle divinité », que chacun aspire à posséder pour pouvoir vivre heureux. Si la cité athénienne en cette période ne pouvait plus permettre cette aspiration, le seul moyen alors de l'acquérir passait par la guerre. Alexandre a donc ouvert la voie à la réalisation de soi : avoir une terre, une famille, une fortune. Le cas d'Athènes est particulièrement intéressant car des architectes, des ingénieurs, des philosophes se sont engagés dans cette *odyssée de la fortune*. Epicure, immanquablement condamnera dans ses maximes et sentences cette recherche de la richesse, qui est une illusion de sécurité.

S'il est vrai que toute philosophie, ou nouvelle philosophie est fille de son époque, nous estimons que certains propos d'Epicure relativement aux dieux, et à la piété sont en lien avec les bouleversements apportés par les successeurs d'Alexandre le Grand : le comportement du nouveau roi Démétrios Poliorcète dans la *polis* athénienne, son non-respect des rites religieux, son manque de piété véritable, et par dessus tout, son mépris des lois de la *polis*. Dans sa conception de la fonction du politique, le philosophe du Jardin avance bien que

442 *Ibid.*, p. 129.

le monarque (allusion à et nostalgie d'Alexandre) doit assurer la sécurité des sages dans la cité. Aussi trouve-t-il normal que le sage ne se mêle pas de politique. Relativement aux maux de la cité, Epicure récuse, ainsi que nous le verrons, l'idée qu'ils sont responsables des malheurs présents des hommes, mais il établit que ce sont les nouveaux rois, guidés et animés par leurs passions, leurs ambitions et leurs guerres qui ont occasionné des souffrances, des inquiétudes, des incertitudes existentielles, et à terme l'insécurité. Epicure reconnaît cependant que les Athéniens ont été les premiers responsables de cette situation en ouvrant leur cité aux envahisseurs et en les acceptant sans vergogne tels des dieux au même titre que les divinités *poliades*.

Si la protection de la cité est un bien vis-à-vis d'éventuels agresseurs, les maux, eux, sont engendrés par l'insatiabilité des nouveaux occupants. Athènes ne vit plus bien comme au temps de la belle démocratie de Périclès, de Lycurgue, mais est dorénavant prisonnière des volontés des nouveaux tyrans contre lesquelles aucune contestation ou révolte n'était possible. Aujourd'hui, on parlerait de régimes militaires, ou autoritaristes. La notion de royauté dans l'optique du philosophe du Jardin a été foulée aux pieds, pervertie par des faux rois érigés en dieux (*theoi*). Epicure condamna fortement ses concitoyens (la foule) qui avaient perdu le sens des valeurs patriotiques : ils sont devenus couards et pervers, jusqu'à remettre en cause la valeur de leurs dieux civiques, au profit des nouveaux souverains. En acceptant d'accorder le titre de roi divin à Alexandre le Grand, et en décernant le titre de roi à des étrangers, les Athéniens se sont rendus coupables d'impiété.

Le titre de roi (*basileus*) dans la tradition grecque revient à des hommes compétents reconnus pour leur piété, leur justice, leur tempérance, leur bravoure ; bref autant de bonnes vertus que la fonction de roi requiert. Toutefois, lorsque le pouvoir se prend par la lance à l'exemple d'Alexandre le Grand, ou par des sièges répétés comme Démétrios de Poliorcète (l'assiégeur), nous ne nous inscrivons plus dans l'essence exacte de la royauté. Il nous semble juste de parler de renversement de perspective avec les anciennes procédures d'élections du roi à l'époque archaïque. C'est pourquoi, il vaut mieux parler de « nouvelles monarchies » ou de « tyrannies ». Or ces deux formes de régimes, depuis des siècles, les Grecs les avaient combattues et bannies de leurs cités, car elles portent atteintes à la liberté des citoyens. Le Grec authentique qui a baigné dans les délices de la liberté, notamment dans les cités démocratiques, ne pouvait qu'avoir maille à partir avec les « nouvelles réalités » : le règne despotique des diadoques.

Epicure a vu que les temps ont véritablement changé. Les Grecs se sont résignés face aux « nouvelles réalités ». Cependant, à la différence des autres écoles, et des autres

concitoyens, les épicuriens face à cette nouvelle vie misérable et sans liberté, ont pris d'eux-mêmes la liberté de « vivre caché », assumant de façon stratégique leur opposition contre la monarchie-tyrannie, et notamment l'insécurité qui régnait à l'extérieur. En outre si on peut considérer à la suite d'Edouard Will que du point de vue grec, le « vieux, c'est la cité et le culte », avec la monarchie hellénistique, on a assisté à des conduites abominables vis-à-vis des dieux de la cité qui participent tout bonnement du désordre. Si en temps normal il convient de chanter pieusement des hymnes en l'honneur des dieux, en revanche adresser les mêmes chants divins pour des mortels, cela ne participerait-il pas d'un déclin des valeurs ancestrales ?

Face à cette bassesse de ses concitoyens, il n'était plus exact dans l'optique d'Epicure d'accuser la *Tychè* (la Fortune) pour expliquer les vicissitudes sociopolitiques. Prétexter la *Tychè* serait un argument paresseux pour excuser leurs propres mauvaises conduites. En ces périodes d'instabilité où l'individu devient sceptique par rapport à ses propres divinités, l'adhésion à des nouvelles religions (cultes des mystères et orphiques) apparaît comme une sorte d'exutoire. C'est donc à bon droit, face à cette nouvelle monarchie, et à ses pseudos rois divins, qu'Epicure par la création du Jardin a voulu montrer par sa conduite et son enseignement, qu'il était capable de transformer éthiquement ses disciples en dieux immortels⁴⁴³. Par l'enseignement de sa nouvelle doctrine, Epicure apparaît en effet aux yeux de ses disciples comme un dieu *sôter*. L'enseignement du *tétrapharmakon* à cet égard est hautement thérapeutique, car il a comme visée de sauver ses concitoyens de la superstition.

Dès lors que celui qui sauve apparaît aux yeux des Grecs, « tel un dieu parmi les hommes », Epicure indubitablement aux yeux de ses disciples et de ses amis était considéré comme tel. Il était arrivé par ses propres ressources à découvrir, sans l'aide des Muses ou des dieux, cette vérité que Lucrèce appelle « la sagesse ». En cela, éthiquement et politiquement, le philosophe du Jardin fut véritablement au sens platonicien du terme le sage-philosophe digne de gouverner la *polis* : dans la mesure où, lui Epicure respectait les dieux de la cité, il savait ce qui est « bien » et « utile » pour le bonheur des individus ; et enfin, il savait faire le départ entre ce qui est « bien » et ce qui est « injuste ». Epicure enseignait donc par sa conduite les *arétai* (les vertus) inséparables de la prudence. C'est la raison pour laquelle il pouvait dire dans la *Lettre à Ménécée* (§ 133), que réitère la maxime V, ce qui suit : « Il n'est pas possible de vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice [*sic*], < ni de vivre avec prudence, honnêteté et justice > sans vivre avec plaisir. Celui à qui manque ce à partir de quoi vivre avec prudence, honnêteté et justice, il n'est pas possible que celui-là vive

443 *Lettre à Ménécée*, §135, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad . M. Conche, *op. cit.*, p. 227.

avec plaisir »⁴⁴⁴. Cette maxime résume à notre sens toute la profondeur de l'enseignement politique d'Epicure, à savoir que le gouvernement le meilleur ne peut faire fi de ces trois vertus : prudence, honnêteté et justice, qui conduisent à la vie de félicité.

Aussi convient-il de dire que la philosophie d'Epicure s'inscrit au même titre que celle des stoïciens, comme une thérapie de l'âme. D'un point de vue strictement religieux, nous savons que les dieux ont cette puissance prétendue de guérir l'âme et le corps des individus : tels Asclépios⁴⁴⁵, Sarapis⁴⁴⁶, Isis⁴⁴⁷ ou Déméter⁴⁴⁸ dont les caractères sont proches, en tant qu'ils sont tous des divinités qui ont la vertu de protéger et de gratifier les hommes de bienfaits. Si donc on peut forcer le parallèle entre ces divinités et la conduite du philosophe du Jardin, à savoir sa personnalité très charismatique, il est possible de considérer que l'enseignement de la nature (*phusiologia*) dans cette optique vise à délivrer les individus de leurs peurs.

Pour Epicure en effet, l'individu en tant qu'il est, selon le mot de Philippe Paraire, cet être indivisible, insécable comme l'atome épicurien, n'est pas naturellement social, c'est-à-dire doté de cette tendance (*ormé*) naturelle à vivre nécessairement dans l'entité politique qui ne lui procure que souffrances, inquiétudes, angoisses. Au nom de l'*ataraxie* qui est le couronnement de son éthique, la recherche du bonheur passe nécessairement par la recherche d'une vie tranquille, et libre, c'est-à-dire dans les propres termes d'Epicure, « la sécurité pure » obtenue grâce à une vie en retrait de la foule.

Partant de la théorie épicurienne de l'atome (*atomos*), on peut envisager l'individu relativement à l'entité politique, comme un individu libre par nature. La société de ce point de vue est une pure convention humaine, même si par ailleurs elle a son utilité. Pour le sage épicurien, l'individu ainsi compris comme « pure liberté », peut prendre ses distances (son autonomie) si les circonstances l'imposent, vis-à-vis de la grande entité politique. Cette autonomie naturellement présente chez les individus, qui leur donne le droit de se désolidariser de la grande cité, est manifestement une récusation de la conception

444 Epicure, *Lettres et maximes*, trad. Marcel Conche, Paris, PUF, 2005, p. 233.

445 Pour le *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, de Pierre Grimal, « Asclépios, l'Esculape des Latins, est à la fois le héros et le dieu de la médecine. Il est fils d'Apollon, mais les légendes relatives à sa naissance sont assez diverses. » (*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 2005, p. 53).

446 Divinité égyptienne, proche du dieu grec Hadès. Selon Plutarque et Tacite, le dieu Sarapis aurait été introduit dans le panthéon égyptien par le Lagide Ptolémée 1^{er}.

447 Selon Pierre Grimal, Isis est « une déesse égyptienne, qui n'appartient pas à la mythologie hellénique, pas plus qu'à la mythologie romaine, son culte, et avec lui ses mythes, se répandirent si largement dans le monde gréco-romain dès le commencement de notre ère, qu'il est impossible de ne pas la mentionner. » Et de préciser que « dans le panthéon égyptien, Isis est la femme d'Osiris, et la mère du dieu Soleil Horos. » (*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, op.cit.*, p. 238).

448 Pour Pierre Grimal : «Déméter, la Déesse maternelle de la terre, appartient à la seconde génération divine, celle des Olympiens » (*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, op.cit.*, p. 119).

aristotélicienne de la formation et du but de la communauté. L'utilité de la société dans cette optique épicurienne apparaît seulement dans le sens où chacun doit respecter la loi dans l'intérêt de tous.

Dans la perspective d'Epicure, la société dès lors qu'elle émane d'un certain contrat⁴⁴⁹, a pour fin (*telos*) d'assurer le bonheur au sens aristotélien du terme. C'est pourquoi, si les monarchies des diadoques pouvaient (ou avaient pu) promouvoir cette vie de sécurité et de paix pour l'effectivité du bonheur commun, la vie en société serait un bien dans son établissement relativement aux « nouvelles réalités », dans la mesure où même le sage aurait besoin de la loi, et du bon monarque pour vivre en sécurité. Or, fort malheureusement, le souverain se met en contradiction avec les lois que lui-même a établies. De fait, à partir du moment où cette corruption de la loi est l'œuvre même de ceux qui l'ont édictée, alors elle ne trouve plus son utilité, mais devient cause d'injustice. La maxime XXXVII à cet égard est particulièrement éloquente ; car elle s'insurge contre cette fluctuation des lois (ordonnances, lettres, édits du roi).

En cette période d'instabilité politique, la loi ne relève à exactement parler que du seul bon vouloir du nouveau monarque. C'est la raison pour laquelle Epicure se permet de l'interpeller indirectement à travers ses maximes sur le droit. Autrement dit, pour lui il ne suffit pas de proclamer des « lois », mais de veiller strictement à se conformer à ces mêmes lois, à les respecter : c'est cela être « honnête et juste » dans l'intention de la maxime V.

Pour Epicure, la justice, au rebours de ce que pense Platon, n'est pas une « chose en soi », mais elle a un caractère *utile* pour la sécurité (*asphaleia*) des individus et de leurs biens. Or, paradoxalement, les nouveaux rois (les Antigonides) qui ont été applaudis par les foules, en tant qu'ils furent reconnus tels des dieux sauveurs, ont été les premiers à enfreindre par leurs conduites cette justice qu'ils prétendaient protéger et sauvegarder. Les cas de Démétrios de Phalère et de Démétrios Poliorcète furent assez édifiants pour que le philosophe du Jardin et ses amis se défiassent de l'exercice de ces formes de régences dictatoriales. Epicure aurait aimé qu'ils se conduisissent vertueusement, en exerçant le pouvoir en vue d'une *vraie arétologie*. Mais ce furent de façon déplorable, des monarques qui ont manqué de cette vertu commune à la pensée d'Aristote et d'Epicure, de *phronêsis* (prudence). Ils furent aveuglés par la passion, ce virus du pouvoir, et des hommes intempérants. D'où leur démesure (*hubris*), et leurs excentricités. Ils ont fait piètre figure comparativement à Philippe II et Alexandre le

449 Ce contrat chez Epicure, lorsqu'il est respecté par tous est gage paix publique, de sécurité. Lucrèce nous propose une compréhension à sa façon en s'appuyant sur la maxime XXXV : « Quand vous avez une fois violé secrètement le contrat par lequel vous vous êtes engagé à respecter les intérêts des autres pour qu'ils respectent les vôtres à leur tour, ne comptez pas toujours rester ignoré : eussiez-vous échappé mille fois déjà, rien ne prouve que vous aurez jusqu'à la fin le même bonheur » Lucrèce, *De la nature*, Alfred Ernout, *op.cit.*, note.1, p. 232)

Grand.

Devant cette désillusion, l'épicurisme et le stoïcisme vont, au rebours des philosophies de Platon et d'Aristote, proposer non pas uniquement des règles morales, mais une éthique, une nouvelle façon de vivre, en proposant à leurs disciples des préceptes rigoureux de conduite. Leurs éthiques renversent la fin (*telos*) de la politique d'Aristote, car elles mettent l'accent sur la réalisation du bonheur effectif, et non dans un monde fantasmagorique. Pour Edouard Will, ces deux écoles ont un but commun relativement à l'obtention du bonheur, car pour elles, celui-ci se définit « négativement par le non-chagrin (*alupia*), le non-trouble (*ataraxia*), la non-souffrance (*apathia*) »⁴⁵⁰. Autrement dit, comme la monarchie macédonienne fut incapable de procurer aux individus la dissipation de leurs souffrances et, même pire, qu'elle les a envenimées, les écoles hellénistiques dont le Jardin au premier chef, adoptèrent cette reconversion du bonheur vers soi. Aussi, est-ce à juste titre qu'elles se détournèrent de ce monde en déliquescence, pour rechercher le bonheur et la paix intérieure, dans cette attitude brillamment développée par Michel Foucault : le souci de soi (*épimeleia heautou*) que nous verrons plus amplement, qui fut aussi la marque du Jardin, et une de ses préoccupations.

Si l'attitude des cyniques peut passer pour extrémiste, voire anarchiste, celle des épicuriens est plus discrète, prudente : d'où leur « vivre caché ». Pour Epicure, dès lors que les nouveaux maîtres ont été élevés au rang de dieux *poliades* par les Athéniens, ils ont concouru à introduire de nouvelles mœurs plus nocives que la divinité de Socrate. Les nouveaux rois divins se sont conduits en pire que les aèdes concernant les dieux. Même procédé : le mensonge. Raison pour laquelle, pour le philosophe du Jardin, il n'y a rien à espérer de leur côté. Si les nouveaux rois étaient véritablement tels les dieux que les poètes ont depuis des antiquités représentés et célébrés, on devrait les craindre comme la foudre de Zeus. Or, ces dieux souverains sont devenus les amis des flagorneurs, se conduisent comme les insensés de la foule. Si par le passé les Athéniens ont condamné à mort des citoyens pour leur athéisme, et pour l'introduction de nouvelles divinités, avec la période des diadoques, c'est délibérément que les Athéniens vont commettre l'impiété contre leurs dieux civiques. Attitude qui au regard des anciennes lois de la cité, est passible de la peine capitale. La cité athénienne s'est donc rendue coupable d'introduire de nouveaux dieux. Dans cette optique, Hegel a bien vu que l'histoire rattrape les hommes ; l'histoire dans sa grande dialectique juge les mauvais actes des humains. Aveuglés par leurs intérêts égoïstes, les Athéniens ont oublié que la coutume athénienne est en souffrance par rapport à cette présence des nouveaux

450 *Le Monde grec et l'Orient*, tome II, *Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, Edouard Will, Claude Mossé, Paul Goukowsky, *op. cit.*, p.632-633.

souverains. Pour Epicure, c'est pure superstition anthropomorphique que de déifier des humains.

L'attitude hostile d'Epicure vis-à-vis du nouveau roi Démétrios Poliorcète se comprend aisément du fait que si, celui-ci était apparu simplement comme un monarque (à l'image d'Alexandre), il n'aurait vraisemblablement pas vu d'inconvénient à le saluer dignement. Mais se glorifier du titre de dieu (*théos*) est dès l'abord en contradiction avec la personnalité même de Démétrios Poliorcète. A l'observation, pour Epicure le long séjour de Démétrios Poliorcète dans la *polis* athénienne a été une véritable tragédie pour la cité-Etat.

A l'analyse, il apparaît donc que la guerre (*polémos*) partout où elle se produit ou se déclenche, que ce soit par le passé, ou aujourd'hui (Mali, Libye, Syrie, cas récents) apparaît toujours pour ceux qui la vivent ou l'ont vécue dans leur corps et dans leur âme comme un événement tragique. Le terme de tragédie découle du latin « *tragoedia* », et signifie une œuvre lyrique et dramatique en vers, née du dithyrambe, représentant quelque grand malheur arrivé à des personnages célèbres de la légende ou de l'histoire, et propre à exciter la terreur ou la pitié. La tragédie s'entend aussi comme un genre littéraire, du grec *tragôdia*, de *tragos* (bouc) et *odos* (chant). Si étymologiquement le terme est lié au « bouc » qu'on immolait lors d'une représentation pendant la tragédie dont la vertu ou la finalité était de purifier la cité, le sens politique qui pourrait lui convenir si nous pouvons transposer le rapport, c'est l'écrasement des projets et des forces de l'homme par le destin. Dans la perspective d'Epicure, en politique il n'y a pas de destin, mais tragédie humaine au sens plein du terme où les dieux n'ont aucun lien avec le drame. Le déclin, le sort de la cité, sa décomposition, sont liés aux *staseis* et aux guerres, et concourent au dépérissement de la cité-démocratique. D'un mot, ces divers maux annihilent tout espoir de vie heureuse.

La vie de la cité athénienne telle que le philosophe du Jardin l'a vécue et endurée avec ses amis, a été un véritable désastre avec les guerres des diadoques et des luttes des factions. Le retour à la philosophie et à la paix que procure la vie du Jardin, a permis à Epicure de réfléchir sur ce drame existentiel et politique. Et, avec son ami Ménandre, ce fut croyons-nous l'occasion d'en discuter et de brosser dans le « rire épicurien » les travers des politiciens et des rois en vue d'une représentation. Car, représenter le drame de la cité, c'est essayer autant que possible d'en donner une vision exacte. Et Epicure, ainsi que l'a souligné Jean Hurtado, attendait avec impatience chaque nouvelle représentation que Ménandre mettait en scène de façon burlesque, comique et pathétique. En partant de la nouvelle comédie de Ménandre, nous pouvons avancer que « l'Epicure d'avant » la guerre lamiaque et celui de la période des diadoques sont diamétralement opposés.

Au début, pendant son éphébie, Epicure s'extasiait à porter la tenue des hoplites, mais après le drame qu'il a vécu, et la séparation d'avec ses parents, il va sans dire que la guerre et tous ses ingrédients de bravoure, d'héroïsme, d'*arété*, furent dorénavant recouverts d'un goût amer. Epicure va préférer en lieu et place de l'activité guerrière et des affaires publiques, ce que Michel Foucault a appelé « le souci de soi » (traduction de *epimeleia heautou*), auquel s'opposera la morale chrétienne qui prônera « l'oubli de soi ». Si naturellement, comme tout jeune Grec de son âge, Epicure écoutait avec ravissement les exploits d'Alexandre le Grand, il faut cependant dire que la défaite de Lamia, et les mauvaises actions des diadoques ont contribué à le déprimer de la politique, des choses extérieures, en l'occurrence de la tyrannie. Aussi considérons-nous à la suite de Jean Hurtado qu'effectivement à distance et en sécurité dans le Jardin, Epicure ne pouvait pas ne pas blâmer les *diadokhoi*, car les razzias, les déportations, les pillages de temples, les débauches du roi Démétrios Poliorcète ne pouvaient que susciter l'indignation du philosophe du Jardin, même si par ailleurs celui-ci peut affirmer dans la maxime capitale I que le *makarios* ne doit pas se laisser affecter par la colère et la bienveillance vis-à-vis du sort des humains⁴⁵¹. Ainsi qu'il ressort, force est de convenir que nonobstant sa déception et son mépris de la foule et des institutions, Epicure est en réalité un « dieu humain » sensible, qui fut profondément chagriné par la souffrance de ses concitoyens.

Dans la veine de Socrate, nous dirons que les Athéniens ont agi comme des « sots » sans s'embarrasser des maux et des souffrances liés à l'acceptation d'une tyrannie étrangère. C'est la raison pour laquelle si nous partons de *La République* de Platon, nous pouvons faire remarquer qu'« En effet, lorsque de tels hommes et ceux qui les suivent sont nombreux dans un Etat, et qu'ils se rendent compte de leur nombre, ce sont eux qui, aidés par la *sottise populaire*, engendrent le *tyran*, en la personne de celui qui a dans son âme le tyran le plus grand et le plus achevé »⁴⁵². Autrement dit, dans cette caractérisation des hommes qui amènent, ou qui applaudissent l'avènement des tyrans, se retrouvent les sycophantes, les faux témoins, les mercenaires, les prévaricateurs, sans oublier pour l'époque du III^e siècle le grand nombre de courtisans et de courtisanes des rois. C'est cette minorité pour employer les mots de Socrate, qui par sa conduite a eu une grande conséquence sur le comportement de la masse, et a dénaturé la personnalité du Démétrios Poliorcète libérateur, en le transformant en Démétrios Poliorcète roi divin et despote. « Un trait de cette nature, disait Plutarque, montre

451 « L'être bienheureux et incorruptible n'a pas lui-même de soucis et n'en cause pas à autrui ; de sorte qu'il n'est sujet ni à la colère ni à la bienveillance : car tout ce qui est tel est le propre d'un être faible. » (Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 231).

452 Platon, *La République*, 575c-d, trad. et notes Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 337. Nous soulignons.

bien l'heureuse disposition de Démétrios pour la douceur et la justice »⁴⁵³.

Ce qui prévaut, et apparaît, c'est que pour Epicure, les nouveaux souverains ne sont pas des dieux vertueux, à l'image des dieux épicuriens, les vrais *makarioi* qui ne sont pas corruptibles comme les hommes. La guerre et les prestiges du pouvoir ont été l'occasion de voir leur personnalité véritable. Plutarque a bien établi dans ses biographies des héros cette propension des hommes politiques à se corrompre très facilement, une fois qu'ils sont dans les rets du pouvoir.

Pour Epicure tout comme pour Plutarque, les Athéniens furent sans conteste les principaux responsables de la corruption de Démétrios Poliorcète, en lui décernant trop d'honneurs. D'où sa mégalomanie et ses excès contre les Athéniens. La nouvelle monarchie apparaissait au début aux yeux des ignorants, de la foule comme une vie de bonheur. Or, en partant des excentricités de Démétrios Poliorcète, de ses grandes débauches et banquets qu'il organisait dans le sanctuaire d'Athéna, le passage de la *Lettre à Ménécée* est assez éloquent pour comprendre la pique cinglante d'Epicure contre toutes les formes de débordements et de luxure, car dit-il : « Ni les beuveries et les festins continuels, ni la jouissance des garçons et des femmes, ni celle des poissons et de tous les autres mets que porte une table somptueuse, n'engendrent la vie heureuse, mais le raisonnement sobre cherchant les causes de tout choix et de tout refus »⁴⁵⁴. C'est vraisemblablement lors de ces fêtes qui duraient tard dans la nuit, que les flatteurs excellaient en éloges, et gonflaient à bloc le jeune et naïf roi Démétrios Poliorcète. Plutarque rapportait ces dires de Phylarque : « Des flatteurs de Démétrios qui, lors des banquets, dans les santés qu'ils portaient, donnaient à lui seul le titre de Roi, appellent Ptolémée amiral, Lysimaque trésorier, et Séleucos cornac en chef »⁴⁵⁵.

A ce témoignage, Plutarque joint la place importante que la courtisane Lamia occupait pour la réussite de ses fêtes. Par leurs conduites respectives, Démétrios Poliorcètes et ses compagnons ont introduit le mal dans la *polis*, ou pour mieux dire la mauvaise vie. Face à cette nouvelle vie dissolue dont le roi même est la parfaite incarnation, incitateur de l'*hubris*, au mépris des dieux de la cité, contre cette débauche et cette intempérance, Epicure va exhorter constamment ses disciples à la prudence (*phronêsis*).

Socrate dans le même sillage nous avertit (dans *La République*) sur la misère de la vie du tyran qui cadre bien avec celle de Démétrios Poliorcète qui ne connaît d'autres voyages agréables que la guerre. Socrate dit à propos du tyran que : « Bien que son âme soit gourmande [de conquête, nous soulignons], il est le seul dans la cité qui ne puisse voyager

453 Plutarque, *Vies XIII*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry, Paris, Les « Belles Lettres », 1997, p. 3.

454 *Lettre à Ménécée*, §132, in Epicure, *Lettres et maximes*, §132, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 223.

455 Plutarque, *Vies, XIII*, Robert Flacelière et Emile Chambry, *op. cit.*, p.11.

nulle part, ni aller voir ce qui excite la curiosité des hommes libres. Il vit la plupart du temps enfermé dans sa maison comme une femme, enviant les citoyens qui voyagent au-dehors et vont voir quelque belle chose »⁴⁵⁶.

En clair, la vie de tyran est une mauvaise vie, tout comme ceux qui vivent et parasitent à ses côtés. La fin de Démétrios Poliorcète, mort de tristesse, d'inaction en est une parfaite illustration. A la différence de Démétrios de Phalère qui était parvenu à pencher vers la tempérance et qui fort heureusement n'était pas porté naturellement à la guerre, Démétrios Poliorcète lui se nourrit de la guerre et de vices pour tromper son oisiveté. Le portrait que nous donne Xénophon dans son *Hiéron* est assez édifiant pour établir un parallèle de vies entre Denys et Démétrios Poliorcète. Xénophon écrit effet que : « Toute sa vie, il suspecte ce qu'il mange et ce qu'il boit, et avant même les prémices aux Dieux, il le fait goûter à ses serviteurs parce qu'il se méfie et qu'il a peur d'avaler du poison dans ses plats ou dans sa coupe »⁴⁵⁷. Socrate, quant à lui, soutenait que : « Le véritable tyran est un véritable esclave, condamné à une bassesse et à une servitude extrême, et le flatteur des hommes les plus pervers ; ne pouvant, d'aucune façon, satisfaire ses désirs, il apparaît dépourvu d'une foule de choses, et pauvre, en vérité, à celui qui sait voir le fond de son âme ; il passe sa vie dans une frayeur continuelle, en proie à des convulsions et à des douleurs... »⁴⁵⁸.

A la faveur de cette analyse, il ressort que dans l'optique d'Epicure, le titre royal ne sied pas aux diadoques, car par définition c'est le modèle d'ordre, de justice, de sécurité, de tempérance et de vertu. A ce propos nous pouvons dire que Plutarque en bon moraliste comme Epicure, se désolait aussi de voir jusqu'à quel point le titre de roi pouvait conduire les diadoques à devenir autre chose que ce qu'ils étaient auparavant : certains pour la plupart avaient eu un passé de bonté et de délicatesse irréprochables envers leurs proches. Pour sûr, en cette période d'émulation, de recherche de prestige, le titre de roi transforme des belliqueux en personnages abominables et mégalomanes : insouciance du bien des populations, injustices, extorsions, etc. Le roi « protecteur de la cité » était devenu roi pillleur, assiégeur de villes, cupide de richesses et de butins. C'est la raison pour laquelle Plutarque écrit : « C'est ainsi que le *mal*, se glissait à la place du bien par l'effet d'une *puissance grossière*, associa *l'injustice* à la gloire »⁴⁵⁹.

Par cette critique de la vie de Démétrios Poliorcète Plutarque est arrivé à la même conclusion qu'Epicure. Le véritable bonheur vis-à-vis des biens extérieurs consiste à user de discernement. Etre heureux au sens politique et moral du philosophe du Jardin, ne consiste

456 Platon, *La République*, 579 b, Robert Baccou, *op cit.*, p. 341-342.

457 *Hiéron*, 4, in Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, *op.cit.*, p. 142.

458 Platon, *La République*, 579 b, Robert Baccou, *op.cit.*, p. 342.

459 Plutarque, *Vies*, XIII, Robert Flacelière et Emile Chambry, *op.cit.*, p. 15. Nous soulignons.

pas à vivre tel Démétrios Poliorcète. On peut aussi voir par là une critique en amont du Calliclès du *Gorgias* de Platon qui enviait le bonheur des tyrans, qui par leur puissance pouvaient satisfaire tous leurs désirs. Mais, si nous suivons Plutarque, lui-même reconnaît cette vérité amère de la souffrance que vivaient du point de vue moral les souverains. Leur bonheur est déguisé, c'est pourquoi ils ont besoin de ces artifices de vies pour paraître aux yeux de la foule et des flatteurs comme des individus heureux. En réalité, leur semblant de vie heureuse cache bien leur misère, le fardeau du pouvoir. Plutarque en effet avançait que : « Ces *misérables rois* qui poursuivent le *luxé* et le *plaisir* au moyen de guerres et de conquêtes incessantes, ne savent aucunement jouir du repos et du loisir que leur imposent les circonstances »⁴⁶⁰.

Si Plutarque fut choqué, indigné après coup, à partir des faits rapportés sur la flagornerie des Athéniens à l'endroit de Démétrios Poliorcète, il est alors aisé de comprendre toute la bile d'Epicure qui a été *témoin vivant* de ces actes qui heurtaient la bonne morale athénienne qui depuis des lustres avait enseigné les vertus aux citoyens. Il est aussi possible partant de là, de faire une comparaison entre l'attitude d'Epicure à l'endroit de Démétrios Poliorcète, et celle qu'avait eue Achille envers le roi Agamemnon, notamment sur son injustice commise en enlevant Briséis⁴⁶¹.

Pour Epicure, trop de flagorneries ont finalement nui à l'esprit déjà pas trop sain de Démétrios Poliorcète. En permettant à celui-ci de devenir roi tout-puissant, les Athéniens lui accordèrent le droit de toute licence, ainsi qu'en témoigne le sycophante Stratoclès: « Tout ce que le roi Démétrios pourrait ordonner était saint envers les dieux et juste envers les hommes »⁴⁶². Ce flatteur zélé du roi poussa l'outrecuidance jusqu'à changer les lois, les coutumes religieuses au profit de celui-ci. Ce fut par exemple le cas de l'*époptie*⁴⁶³ à laquelle Démétrios Poliorcète exigea d'être initié, bouleversant par ce faire le calendrier des fêtes des Mystères. A cette violation flagrante des lois religieuses, Démétrios Poliorcète ajouta à son palmarès son goût pour les jeunes garçons (sa pédophilie). Il alla jusqu'à tenter de violer le jeune Démoclès qui lui résistait. Il le surprit un jour que ce dernier partit faire ses ablutions, comme le rapporte Plutarque : « Démétrios épia le moment et entra après lui, alors que l'*enfant* était tout seul. Démoclès, voyant son isolement et l'extrême danger où il se trouvait, enleva le couvercle de la chaudière et sauta dans l'eau bouillante, périssant ainsi d'une mort qu'il n'avait pas méritée et qui témoignait d'une hauteur de sentiment digne de sa patrie et de

460 *Ibid.*, p. 15. Nous soulignons.

461 Cf. 2^e Partie.

462 Plutarque, *Vies*, XIII, Robert Flacelière et Emile Chambry, *op. cit.*, p. 45.

463 Forme de Mystère.

sa beauté »⁴⁶⁴.

Si donc Démétrios Poliorcète pouvait en toute impunité s'adonner à ses excentricités et à ses débauches, celles-ci à la longue ne furent pas sans choquer les Athéniens. L'occasion leur fut donnée de se débarrasser du gênant souverain, après la défaite d'Ipsos (en 301 av. J.-C.), où Antigone le Borgne trouva la mort. Démétrios Poliorcète, affaibli, trouva le salut dans la fuite, espérant obtenir protection auprès des mêmes Athéniens dont il fut le sauveur et le protecteur. Mais il lui fut interdit d'approcher la cité, car le peuple en avait assez de ses excès. Cette attitude des Athéniens est une leçon pour les tyrans ou les dictateurs qui pensent que les peuples les aiment à cause de leur titre. En fait, Démétrios Poliorcète fut berné par les Athéniens qui lui ont naïvement fait croire ce qu'il n'était pas : un dieu tout-puissant.

Cette défaite de Démétrios Poliorcète et la perte de sa crédibilité auprès des Athéniens sont les preuves aux yeux d'Epicure, qu'aussi longtemps que la *polis* n'a pas eu un *véritable monarque* qui peut réaliser cette figure de la *politeia* mixte esquissée par Aristote (un peu de monarchie, un peu d'oligarchie, et un peu de démocratie), la sécurité ne peut pas être établie par ces nouveaux souverains constamment en lutte. En effet, les faits même permettent d'asserter que des rois qui assassinent leurs parents et leurs amis rien que pour le pouvoir, ne peuvent pas être les garants de la sécurité et de la liberté. A l'exception d'Antigone Gonatas qui contredit un tant soit peu la règle générale, car Plutarque soutient que : « Presque toutes les autres dynasties sont pleines de meurtres d'enfants, de mères et d'épouses, quant à l'exécution des frères, c'était une coutume générale, une sorte de postulat comparable aux postulats admis par les géomètres et que l'on accordait aux rois en vue de leur sécurité »⁴⁶⁵.

De sorte que finalement, ce n'était plus comme on le croyait très souvent au nom de la richesse uniquement que les successeurs d'Alexandre le Grand combattaient, mais comme le souligne bien Ptolémée après sa victoire sur Démétrios Poliorcète à Gaza : « Ce n'est pas pour tous les biens à la fois, mais seulement pour la gloire et la prépondérance que nous devons faire la guerre »⁴⁶⁶. Autrement dit, les biens sont dans cette optique une raison adventice à la raison première et dernière qu'est la puissance. Car nonobstant toutes les richesses que Démétrios Poliorcète avait amassées en Asie, plutôt que d'aller vivre tranquille, il choisit de les dilapider, de les distribuer par prodigalité, par bonté, par amour envers les Athéniens et les courtisans et courtisanes, rien que pour être reconnu comme dieu, auréolé d'honneurs et de gloire. Il suit donc que cette guerre interminable de conquête de puissance ne peut jamais dans l'entendement du philosophe du Jardin apporter la paix et la sécurité dans les cités grecques,

464 Plutarque, *Vies*, XIII, Robert Flacelière et Emile Chambry, *op. cit.*, p. 44. Ce meurtre fait partie de la pénologie épicurienne que nous esquisserons en dernière partie de cette étude.

465 Plutarque, *Vies*, XIII, Robert Flacelière et Emile Chambry, *op. cit.*, p. 23.

466 *Ibid.*, p. 25.

aussi longtemps que les rois n'apprennent pas à se limiter à leurs possessions respectives. Comment dès lors faut-il rendre compte de ce besoin pour la reconnaissance ? Cette avidité et cette lutte pour la couronne ?

Si nous partons des *Lois* de Platon, il est aisé de dire que ce qui motive et a toujours motivé ces luttes destructrices entre diadoques, c'est leur cupidité, leur insatiabilité. Et dans une perspective épicurienne, c'est « l'illimitation ». Les diadoques sont devenus au fil de leurs conquêtes des « tonneaux de Danaïdes ». Mais plutôt que de travailler à être un « bon roi » au sens où nous le verrons avec Philodème de Gadara, par ses débauches et ses excentricités, Démétrios Poliorcète a oublié la fonction du roi qui doit comme Zeus rendre la justice au peuple et la prospérité. Plutarque signale à ce propos que le *vrai roi* en tant que « confident et disciple de Zeus, doit être non pas un roi belliqueux, injuste et sanguinaire, mais [...] le plus juste »⁴⁶⁷. Autrement dit, si Démétrios Poliorcète avait pris exemple sur l'Agamemnon de *l'Iliade*, il aurait compris à notre sens qu'un roi doit se limiter à ce qui lui appartient : il doit rendre à chacun ce qui lui est dû. Achille lors de la première assemblée générale des troupes d'Agamemnon, signifia à celui-ci devant tout le monde son injustice, et dit qu'il ne méritait pas de gouverner le peuple de l'Atride. A la lumière de ce récit homérique, il saute aux yeux que Démétrios Poliorcète bien qu'ayant porté deux fois le titre de roi (à Athènes et en Macédoine), s'est conduit comme un vulgaire soldat, un roi incompetent qui a régné despotiquement.

On peut alors comprendre l'état d'esprit du philosophe du Jardin qui ne peut s'accommoder d'un régime où les libertés sont surveillées dans l'entité politique, et où les lois anciennes sont bafouées par certains citoyens et par le roi. La monarchie par essence, c'est d'abord et surtout un roi et des sujets. Il est dès lors malaisé de parler de citoyens libres *stricto sensu*. Car nous ne nous situons plus dans le cadre de la *polis*, mais dans l'administration royale « les affaires du roi » (*ta basilika pragmata*). Le roi Lysimaque également, soutient Welles, atteste que ce n'est plus la même gestion de la *polis*, mais une administration royale : « Nous (le roi), nos amis (*philoï*), nos forces armées (*dunameis*) et nos affaires (*pragmata*) »⁴⁶⁸.

Toutefois, ces « affaires » ne peuvent être menées à bien que sous les auspices des dieux. Le dieu devient politiquement l'étendard sacré, sous l'égide duquel chacun peut se permettre de légitimer le pouvoir royal. La royauté ainsi que les diadoques ont essayé de l'établir dans le feu de l'action et de la passion n'est pas assortie aux yeux d'Epicure de

467 Plutarque, *Vies*, XIII, Robert Flacelière et Emile Chambry, *op .cit.*, p. 66.

468 Victor Erhenberg, *L'Etat Grec, (La cité-l'Etat fédéral-la monarchie hellénistique)*, trad. de l'allemand par Claire Picavet-Roos sous la direction d'Edouard Will, Paris, éd. François, Maspero, 1976, p. 259.

phronèsis (prudence). Car depuis *Illiade* jusqu'aux cités grecques qui ont de façon circonstanciée admis son institution, la notion de roi peut varier d'une époque à une autre. Platon et Aristote nous fournissent des caractéristiques. Mais il reste que la monarchie peut être admise si et seulement si elle ne constitue pas une entrave aux libertés individuelles. Les monarchies tempérées ou éclairées ne peuvent qu'avoir à notre sens la caution du philosophe du Jardin.

Si Démétrios Poliorcète durant sa régence s'était comporté vertueusement et au surplus avait veillé à l'effectivité des libertés et de la sécurité, il serait fort probable comme aimait le souligner le philosophe du Jardin, que le sage aurait quitté son *autarkeia* pour offrir ses services au monarque éclairé par nécessité, sachant par avance que le sage ne devrait pas séjourner longtemps dans les affaires politiques. Le sage épicurien fera de la politique et usera en outre de sa liberté de parole (*parrhèsia*) assurée par le monarque. Les monarchies hellénistiques ne furent pas des aspirations populaires, mais émanèrent des circonstances (*kairos*). Raison pour laquelle elles ne furent pas crédibles, car elles portaient en elles-mêmes les germes de leur instabilité. Et le philosophe du Jardin dans ce contexte avait raison de faire remarquer l'absence de sécurité propre à ces formes de *politeiai*. Sénèque par exemple, en participant à l'*imperium* de Néron le regrettera amèrement: la vie politique ne permet pas la paix de l'âme. Comparant la vraie royauté macédonienne avec celle, piteuse, de Démétrios Poliorcète, Victor Erhenberg écrit : « La royauté nationale macédonienne tirait sa légitimité de sa reconnaissance par l'assemblée de l'armée ; celle-ci avait originellement représenté la souveraineté du peuple et joui librement du droit d'élire le roi, et ces anciennes prérogatives survivent dans les acclamations lors des changements de règne et dans la désignation éventuelle d'un tuteur en cas de minorité royale »⁴⁶⁹. Qu'est-ce à dire ?

Dans la royauté macédonienne, l'armée constitue le cœur de la royauté : de son humeur, comme en Afrique aujourd'hui (avec les coups d'Etat), dépend toutes les vicissitudes d'un pouvoir monarchique. Et la pérennité d'un nouveau maître est fonction de l'applaudimètre de l'armée. A cette variante de l'acclamation, s'ajoute aussi un facteur qui n'est pas des moindres : l'hérédité de la royauté est devenue au temps de Philippe II de Macédoine un critère déterminant pour la passation du pouvoir. Ce fut un peu l'erreur d'Alexandre de n'avoir pas désigné de son vivant son successeur attitré. Depuis Philippe II jusqu'à Alexandre en passant par ses diadoques immédiats, l'armée constitue l'instance délibérative qui reconnaît la souveraineté de tel ou tel satrape. Or, aussi paradoxal que cela semble, c'était cette même armée qui reconnaissait la royauté des Antigonides au même titre

469 Victor Erhenberg, *L'Etat grec (La cité, l'Etat fédéral, la monarchie hellénistique)*, op. cit., p 260.

que l'ancienne famille royale.

L'armée macédonienne ainsi que nous pouvons le comprendre, avait donc nécessairement besoin d'un roi pour se consolider. Après la mort d'Alexandre, c'est l'armée qui à défaut d'un successeur désigné, ou mieux en l'absence d'héritier choisit un proche parent immédiat du roi. Et lorsque Kéraunos (La Foudre) assassina Séleucos, c'est légitimement que l'armée le désigna comme chef et comme vengeur du roi Lysimaque, leur ancien général. Ceci pour dire que l'armée dans une monarchie est l'ossature centrale, car tout désistement de celle-ci, ou tout changement d'humeur, entraîne, ou peut entraîner la chute du roi. Et en cas de trahison du roi, ou de lâcheté du roi, elle pourrait passer, avance William Woodthorpe Tarn, dans le camp de l'ennemi. A Athènes, c'est le *démos* qui constituait l'instance délibérative. C'était le *démos* athénien qui très souvent désignait un chef qui s'était fait remarquer par sa bravoure, ou pour son souci de défendre les intérêts du peuple, alors que dans les monarchies macédoniennes, c'est le roi en dernière instance, en tant qu'il réunit tous les pouvoirs, qui est le seul à décider. Le statut du roi comme incarnation de l'Etat, ou de la nation, est une particularité commune aux cités grecques, et aux nations égyptiennes, asiatiques, ou perses.

Cependant, en ce siècle très particulier de la guerre des rois, le seul statut de roi ne suffisait pas, il fallait aussi se défendre, se préserver des autres rois. Aussi appelle-t-on généralement les guerres des diadoques « la guerre des rois ». Le roi est celui qui fait la guerre, et la gagne. Par ce faire, il est reconnu, tel Alexandre, comme un roi divin par l'armée et par les cités vaincues; c'est-à-dire en tant qu'il est digne d'être déifié et de recevoir un culte national. Les rois de la période hellénistique ont été des rois très friands de cultes, d'honneurs de toutes sortes. Mais pour ce qui concerne Antigone Gonatas, William Woodthorpe Tarn, pense qu'il se démarque des autres rois. Il est pratiquement le seul roi qui refusa les cultes en son honneur ; car ces cultes, il les considérait, pour employer un terme d'Epicure, comme des « simulacres » d'honneurs, car les hommes ne peuvent pas être des dieux et recevoir les mêmes cultes, et au même titre. Par ce refus, William Woodthorpe Tarn pense qu'Antigone Gonatas s'inscrivait historiquement dans la même démarche que son grand-père, Antipator de Macédoine, qui de son vivant répugnait à cette forme de culte. Pour notre part, nous sommes tentés de croire, que grâce à l'enseignement de ses amis stoïciens, Antigone Gonatas a bien intériorisé les préceptes de sagesse afin de bien se conduire vis-à-vis des biens du pouvoir, notamment d'adopter en toutes circonstances, une sorte d'impassibilité dans la jouissance des plaisirs que procure l'exercice du pouvoir.

Par le truchement de la philosophie stoïcienne, Antigone Gonatas est parvenu à la

parfaite représentation que le pouvoir est « une noble servitude », corroborant ainsi la thèse d'Epicure, qui qualifie le pouvoir, ou les affaires publiques de prison dont il faut se libérer. Dans cette optique, on peut dire que si raisonnablement Antigone Gonatas, ou Antipator refusaient le culte divin à l'endroit des chefs militaires, c'est la preuve qu'ils s'inscrivaient dans la même démarche qu'Epicure sur cette forme d' « hérésie » consistant pour des hommes à tenter vaille que vaille de s'identifier aux dieux. Epicure soutient en effet que tout oppose les dieux et les hommes, tant par leur nature, que dans les univers qu'ils habitent. « Le culte royal était impie » selon Antipator⁴⁷⁰.

Mais, eu égard au fait que pendant ce siècle les individus ne font plus montre des conduites dignes du citoyen, et respectueuses des cultes des dieux *poliades*, l'avènement des nouveaux rois leur apparaissait comme une bénédiction non pas des dieux de la cité, mais de la Fortune (*Tyché*) : les dieux des cités avaient abandonné les villes à une période où elles avaient eu le plus besoin d'eux. Les dieux ont laissé les populations à leur sort. La réaction légitime des Athéniens a donc été d'applaudir les nouveaux maîtres macédoniens, de les faire rentrer dans les Parthénons (sanctuaires). On peut donc comprendre leur plaidoirie contre leurs dieux, et en quoi les rois sauveurs furent perçus comme de vrais dieux : « Le dieu local n'avait pu nous sauver de la famine ; le roi avait pris les mesures nécessaires. Si Dionysos avait peut-être protégé Thémisonion contre les Gaulois, Antiochos 1^{er} avait certainement sauvé toute l'Asie Mineure ; Apollon n'avait pu aider les administrateurs de son peuple de Délos à rentrer en possession des créances des îles ; Ptolémée, quand on eut recours à lui, envoya son amiral qui les recouvra immédiatement. »⁴⁷¹.

Autrement dit, pour les Athéniens comme pour les autres cités grecques en proie aux difficultés de survie, les dieux, à tout prendre, furent absents, d'où les meilleurs accueils qu'ils firent aux rois « dieux sauveurs ». Il n'est donc pas exagéré de dire dans une formule nietzschéenne, que les vrais dieux ont été « subvertis » par les nouveaux rois. De ce point de vue, le chant que les Athéniens ont consacré élogieusement aux nouveaux maîtres exprime bien une forme de déclin, voire de divorce momentané vis-à-vis des dieux civiques : les nouveaux maîtres, donnaient plus d'espoir, de garantie que les prières et les sacrifices continuels sans suite. De sorte que, face à la menace de l'Étolie par exemple, la protection que Démétrios Poliorcète a apportée à la cité lui valut le chant d'honneur suivant : « Les autres dieux ou ne sont pas, ou sont loin ; ou ils n'entendent pas ou ils ne prêtent pas attention ; mais toi, tu es là, et nous pouvons te voir, non en bois ni en pierre, mais en réalité. »⁴⁷².

470 W.W. Tarn, *La Civilisation hellénistique*, op. cit., p. 54.

471 *Ibid.*, p. 55.

472 Athéné, 253D, in W.W. Tarn, *La Civilisation hellénistique*, op. cit., p. 55.

A travers ce passage il est aisé de comprendre le scepticisme des Athéniens, voire leur incrédulité vis-à-vis de leurs anciens dieux. Face aux nouvelles réalités, beaucoup d'Athéniens se sont détournés des dieux *polyades* pour adopter de nouveaux dieux, des dieux humains. De fait, les cultes en l'honneur des nouveaux rois qui se sont multipliés dans toutes les royautes/dynasties traduisent tout bonnement la reconnaissance des populations pour leurs bienfaiteurs et leurs sauveurs. Pour Démétrios Poliorcète, l'événement décisif fut la libération d'Athènes de la domination de Démétrios de Phalère. Quant à Ptolémée, un culte lui fut rendu après la libération de Rhodes et de l'archipel longtemps tenu en siège par Démétrios Poliorcète. L'Ionie aussi rendit un culte à Antiochos 1^{er}, car il l'avait protégée de l'invasion des Gaulois, et Milet pareillement rendit un culte à Antiochos II qui renversa un tyran. D'un mot, il faut dire que contrairement aux dieux invisibles, les nouveaux rois sont « en chair et en os ». Rigoureusement parlant, ils sont des dieux *épiphanes*.

Il faut dire à la suite de Victor Erhenberg qu'après les royautes de Philippe II et d'Alexandre le Grand, la seule dynastie qui fut reconnue de droit par l'armée macédonienne fut celle des Antigonides. Les autres souverains (Ptolémée, Séleucos, Cassandre, ou Lysimaque) étaient appelés simplement « roi tel » et non « roi des macédoniens ».

Cependant, la royauté qu'Alexandre avait fondée grâce à ses propres exploits, lui a permis la reconnaissance de l'armée (la grande armée macédonienne qu'il avait montée), qui l'a élevé au rang de roi-divin. Le long séjour d'Alexandre dans les Etats achéménides a fortement influencé le style nouveau de royauté qu'il allait imprimer au reste des cités grecques, tant du point de vue de l'organisation que de la forme. C'est la raison pour laquelle Victor Erhenberg peut avancer que « La monarchie sous sa forme absolue, autorité illimitée d'un individu [...], par la grâce des dieux ou même, comme en Egypte, comme l'incarnation d'un dieu, se situait à un niveau inaccessible au commun des mortels, par delà toute mesure humaine, cette position étant assurée par le droit de succession dynastique »⁴⁷³.

Ce qui caractérise en fait les Etats achéménides, c'est la souveraineté de type théocratique et despotique. Le roi a droit de vie et de mort sur ses sujets. C'est seulement en intégrant cette culture de la royauté, pense Victor Erhenberg, que la « domination gréco-macédonienne put s'établir et se maintenir sur les pays orientaux »⁴⁷⁴.

De fait, si initialement nous affirmons que l'exercice de la royauté dans sa nature change selon les époques et les cités, c'est pour dire que les Orientaux et les Grecs ne sont pas faits de la même étoffe. Les Orientaux sont habitués à des rois omnipotents. Raison pour

473 V. Erhenberg, *L'Etat grec*, op. cit., p. 262.

474 Achéménides : dynastie perse fondée par Cyrus vers 550 av. J.-C., qui bien avant Alexandre a mené ses conquêtes jusqu'Inde. Cambyse, Xerxès et Darios 1^{er} furent les principaux membres de cette dynastie. Alexandre vint finalement à bout de cette dynastie (V. Erhenberg, *L'Etat grec*, op. cit., p. 262)

laquelle Alexandre qui était devenu Pharaon et grand Roi des Perses, était à leurs yeux l'équivalent d'un dieu vivant, de même que devant l'armée macédonienne, même si quelques généraux contesteront par la suite son changement de comportement. Au fil du temps donc, les nouveaux rois, chacun à sa manière, sont arrivés à gouverner avec les pleins pouvoirs, sans se soucier de rendre des comptes. Et ce que nous dit Victor Erhenberg au sujet de ces nouveaux rois est édifiant: « Le roi hellénistique gouvernait, en règle générale, sans avoir à répondre de ses actes, affrontant ainsi une tâche à laquelle très peu de souverains surent être égaux »⁴⁷⁵.

Autrement dit, en tant qu'il détient le pouvoir de manière autonome, par ses édits, ses lettres et ses ordonnances, le roi hellénistique avait droit de vie et de mort sur ses sujets, sans oublier les « *pragmata* », les affaires du royaume : la gestion des richesses nationales et les levées d'impôts. Cette nouvelle royauté dans sa sévérité est à lier à la façon dont la légitimité avait été conquise, la royauté étant devenue au IV^e-III^e siècle av. J.-C. une conquête par les armes. Il est dès lors juste de comprendre pourquoi le pouvoir s'apparente à une gestion patrimoniale, comme aujourd'hui l'image que les « démocraties » africaines présentent à la face du monde : le gouvernement de l'Etat par des militaires putschistes, le non-respect des droits des citoyens. Bref, le pouvoir est devenu la propriété du chef, du prince. Les nouveaux princes macédoniens de la Grèce, Cassandre et Démétrios Poliorcète, vont s'inscrire dans la même culture et exercice du pouvoir que les Orientaux, en passant de rois à tyrans/despotés.

Ce qui est vraisemblable, c'est qu'à l'origine, souligne Claude Mossé, le terme « *turannos* » n'est pas grec mais vient peut-être de la Lydie comme l'assure Glotz, car ni chez Homère *a fortiori* chez Hésiode, on ne trouve trace de ce terme. C'est avec Platon et Aristote, qui ont traité des formes de constitutions et des procès de leurs dégénérescences, que son avènement peut se faire voir de façon plus claire. La tyrannie est le produit ou la résultante d'une situation sociopolitique ou économique qui a nécessité sa naissance. Les *staseis*, les *polemoi*, la misère et la famine permettent de légitimer cette institution nouvelle, même si les Grecs sont foncièrement contre cette forme de *politeia*. Elle peut être légitime et acceptable selon les circonstances, afin de dénouer une crise. Mais si elle s'établit dans la durée, elle les rebute. C'est ce qui arriva par le passé lors de la tyrannie des Trente, et pendant la période hellénistique avec les tyrannies de Démétrios de Phalère, de Démétrios Poliorcète et de Lacharès. D'où la judicieuse remarque de Glotz: « On dirait que l'intelligence des Hellènes, éprise d'ordre, de tradition, de clarté, a éprouvé un étonnement hostile, une répugnance instinctive de ce gouvernement bâtard et anormal qui, n'étant ni la monarchie, ni l'oligarchie,

475 *Ibid.*, p. 264.

ni la démocratie, prenait à chacun ses défauts en les exagérant, comme pour se rendre plus détestable. »⁴⁷⁶.

A départ, le tyran était issu de la classe aristocratique. Mais, il faut, pensons-nous, tenir pour acquis qu'il n'y a pas de tyrannie sans une manne économique, sans une certaine mainmise sur les richesses et sur l'exercice absolu d'un pouvoir. Historiquement, souligne Claude Mossé, les premiers tyrans ont fait leur apparition en « Asie mineure, îles, régions de l'isthme de Corinthe »⁴⁷⁷. Et le premier tyran connu depuis la Grèce archaïque fut l'Ionien Thrasyboulos de Milet, et puis vinrent d'autres tels que Pittacos de Mytilène, Polycratès de Samos. Ces exemples historiques permettent de dire que la tyrannie telle que nous la retrouvons dans le monde hellénistique avait déjà eu ses heures de gloire dans l'histoire antique, car chaque époque a eu ses tyrans de fait, ou de circonstance, en l'espèce les tyrans démagogues qui profitaient des différends entre les partis pour s'accaparer tous les pouvoirs. Déjà dans *La République* et dans le *Gorgias* de Platon nous avons une belle approche de la tyrannie, ou de l'homme tyrannique. Nous pouvons en effet retrouver dans le *Gorgias* de Platon une des faces cruelles de la tyrannie, qui est présentée comme suit : la tyrannie, « permet de faire tout ce qu'on veut dans l'Etat, tuer, exiler, et tout faire selon son bon plaisir »⁴⁷⁸.

Selon *La République* et *Gorgias*, textes majeurs sur le tyran, les partisans de la tyrannie pensent qu'elle est préférable aux autres *politeiai*. Et le cas de Calliclès qui défend l'injustice du tyran aux dépens de la justice de l'homme vertueux et sage, illustre bien la difficulté pour l'homme politique d'exercer le pouvoir dans une cité, ou sur une multitude où il est pratiquement difficile de faire en sorte que tout le monde soit vertueux et se conduise avec justice. Le pouvoir, et donc l'usage de la tyrannie, est souvent nécessité par le comportement de la multitude. Seul le pouvoir despotique mesuré, tempéré permet d'assurer l'ordre, la sécurité et la prospérité. Nous pensons que Démétrios de Phalère a essayé aussi de recréer à sa manière ces cadres nécessaires à la stabilité politique. Il fut par ailleurs, ce qui est à sa décharge, juste envers Xénocrate de l'Académie, qu'il racheta lorsque celui-ci ne fut plus capable de s'acquitter de son impôt de séjour à Athènes (l'équivalent de notre titre de séjour). Un détour par *La République* n'est pas sans pertinence pour montrer comment la tyrannie a pris forme et racines bien avant l'avènement de la Macédoine et des nouveaux tyrans des *poleis* grecques.

Au livre VIII de *La République* Socrate avance que la tyrannie prend racines et tige

476 Glotz, *Histoire grecque*, t.I, p. 242-243, in Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op. cit., p. 11.

477 *Ibid.*, p. 6.

478 *Gorgias*, 464 c, et 473 c, in Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op.cit., p. 141.

dans les excès du régime démocratique, car trop de libertés laissées à la multitude concourent à porter un tyran au pouvoir en vue de maintenir les mêmes libertés et dépouiller les riches. Par conséquent, la tyrannie doit se comprendre comme un résultat des mauvais actes issus à la fois de l'oligarchie qui a dénié aux pauvres le droit d'exercer des charges publiques les jetant du coup dans le désœuvrement et la mendicité ; et de la démocratie qui leur accorda une abondance de libertés. D'où la licence que Socrate a fustigée dans ces types de *politeiai* : « Dans l'oligarchie, dépourvue de crédit et de terre à l'écart du pouvoir, elle reste inexercée et ne prend point de force ; dans une démocratie, au contraire, c'est elle qui gouverne presque exclusivement ; les plus ardents de la bande discourent et agissent ; les autres, assis auprès de la tribune, bourdonnent et ferment la bouche au contradicteur ; de sorte que, dans un tel gouvernement, toutes les affaires sont réglées par eux, à l'exception d'un petit nombre. »⁴⁷⁹.

S'inscrivant dans le sillage de Socrate, Aristote voit dans la tyrannie l'œuvre des démagogues qui utilisent les malheureux, c'est-à-dire qui s'appuient sur les préoccupations du peuple pour s'emparer du pouvoir et devenir tyrans. C'est ce qu'Andrew Lintott corrobore lorsque qu'il parle des *staseis* dans la Grèce classique :

« Le terme conflit civil, ou ce qui revient au même, les changements de régimes politiques dans le monde grec, est la *stasis*. Il signifiait primitivement, ou originellement [étymologiquement] « station debout, position/rang, ou voie, ou moyen »⁴⁸⁰, ou « niveau de position », une posture ou position. Il est apparu comme « conflit civil » après avoir été employé pour signifier une faction politique, un parti pris en politique. C'était aux dires d'Hérodote, l'ancienne appellation au temps de la tyrannie athénienne de Pisistrate. Toutefois, nous trouvons déjà un usage du terme dans les poèmes de Solon, 150 ans auparavant, chez Alcaeus et Théognis, avec le sens de conflits civils (600 av. J.-C.). La période durant laquelle ces trois auteurs ont vécu, a été caractérisée en général par la prééminence du gouvernement oligarchique, et la forme qui correspond à la *stasis* sur laquelle nous aurons à nous appesantir, la querelle des leaders aristocratiques dans une cité - un cas qui est fondamental à propos de l'histoire des conflits civils dans le monde ancien. Le conflit dans une forme tempérée pourrait se déchaîner lorsque les éléments de discorde existaient dans le gouvernement oligarchique : lorsque il est plus exacerbé, il conduit à un coup d'Etat de la part des individus, et se transforme en luttes entre d'autres aristocrates afin de désarçonner les tyrans qui se sont emparés du pouvoir. Cependant, nous n'avons pas seulement à examiner les gouvernements, mais leurs rapports avec le reste de la communauté. Les luttes entre les aristocrates et les gouvernements tyranniques, ont été globalement et dans les faits, les vecteurs de ce processus de déclin des régimes oligarchiques des premiers âges de la période archaïque. Nous devons par conséquent considérer l'importance et la participation des citoyens en dehors de la classe dominante, dans ces luttes, et comment les démocrates et les oligarques principalement développent de talents pour conscientiser la multitude des avantages de telles luttes pour eux. En outre, en dehors de toute participation de la multitude aux luttes politiques de l'aristocratie, nous trouvons des tensions qui

479 Platon, *La République*, livre VIII, 564 a, trad. Robert Baccou, *op .cit.*, p. 324.

480. Complexité de définir le terme, par nature plurivoque.

apparaissent au niveau des inégalités fondamentales entre les riches et les pauvres. La comparaison, qui n'est pas des moindres, qu'on peut établir sur l'authenticité de cette lutte des classes, aussi longtemps qu'il nous est possible de le soutenir, est peut-être leur aspect trop frappant. Néanmoins, la nature de l'originale domination socio-économique des pauvres et l'essor de leur émancipation sont les fondements à partir desquels les conflits se produisent. L'image qui transparait est fragmentaire et manque de clarté ; beaucoup d'épisodes, bien que frappants, semblent d'intérêt trivial à la longue. Pourtant, à terme la position centrale des *staseis* dans l'évolution des différents régimes apparaît manifeste. La première évidence que nous pouvons asserter à propos de la *stasis* dans la Grèce archaïque, est qu'elle est *génératrice des régimes tyranniques*. »⁴⁸¹.

Toutefois, ce qui se produit au IV^e-III^e siècle avec la tyrannie macédonienne est sans commune mesure avec les tensions intestines qui sont devenues des habitudes de vie politique propres aux cités grecques ; car la tyrannie/royauté macédonienne qui va s'imposer à la quasi totalité des cités grecques est un produit de la guerre. C'est la raison pour laquelle le personnage le plus en vue dans la *polis* athénienne n'est plus le démagogue réputé pour son éloquence, mais le *tyran*, l'étranger venu de Macédoine qui va régenter la *polis* des ancêtres, tant sur l'engance que sur la minorité des riches. Devant la puissance incontestée de Démétrios Poliorcète, les Athéniens ne pouvaient que s'incliner et le reconnaître comme le « sauveur » et le « protecteur » de la *polis*, en contrepartie de la restauration de la démocratie et des libertés. Or, étant donné que ce nouveau maître d'Athènes n'est ni oligarque, ni démocrate, il ne peut que laisser les uns et les autres avec leurs convictions tout en les surveillant de près. Devant cette nouvelle licence, il n'est pas insignifiant de rappeler ce que

481 Original du texte : paragraphes p. 34- 35 :

« *The word for civil strife or political revolution in the greek world was stasis. It meant primarily 'standing' and thus 'a way' or 'place of standing', a posture or position. It may have come to mean 'civil strife' after being used to refer to a political faction, a position taken in politics. It has this latter meaning in Herodotus' account of the Athenian tyrant Peisistratus. However, we find it used already (over 150 years earlier) in the poems of Solon, Alcaeus and Theognis in the sense of civil strife (c. 600 BC).*

The period in which these three writers lived was generally characterised by oligarchic government, and the corresponding form of stasis, which we are about to investigate, is the quarrel among the leading aristocrats of a city—a type which is fundamental to the history of civil strife being contained by the existing oligarchic government; when more violent, it led to coup d'état by individuals (tyrannies) and conversely to struggles by other aristocrats to unseat the tyrants who had seized power. However, we have not only to examine the politics of the aristocracy, but their relation to the rest of community. Aristocratic struggles and tyrannies were in fact to prepare the ground for constitutions more broadly based than the close oligarchies of the early Archaic age. We must therefore consider the extent to which citizens outside the ruling class participated in these struggles and how much the democracies and broad oligarchies that developed owed to the conscious efforts of those who were to benefit from them. Furthermore, apart from any participation by the lower classes in the political contests of the aristocracy, we find tensions arising from fundamental inequality between rich and poor. The comparative rareness of genuine class conflicts, as far as we can tell from our evidence, is perhaps their most subjection of the poor and the extent of their emancipation are essential background to the strife that occurred. The picture that emerges is fragmentary and unevenly illuminated; many of the episodes, however romantic, seem of trivial importance in the long term. Yet in the end the central position of stasis in the evolution of politics becomes clear.

*The first evidence we have of stasis in Archaic Greece is contained in the accounts of the establishment of tyrannies. » (« Political conflicts in the growing city-States », in *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, Andrew Lintott, Croom Helm, New York, 1987).*

Socrate affirmait en la circonstance : « Lorsqu'une cité démocratique, altérée de liberté, trouve dans ses chefs de mauvais échansons, elle s'enivre de ce vin pur, au-delà de toute décence ; alors, si ceux qui la gouvernent ne se montrent pas tout à fait dociles et ne lui font pas large mesure de liberté, elle les châtie, les accusant d'être des criminels et des oligarques. »⁴⁸².

La transformation de nature ne pouvait pas ne pas s'opérer : de sauveur (« *sôter* »), Démétrios Poliorcète devint dieu et tyran. Au rebours des anciens chefs de la *polis* devenus tyrans et qui exigeaient par exemple des gardes du corps pour leur sécurité, le nouveau maître d'Athènes n'avait pas au départ peur des dieux *poliades*, mieux il va s'installer dans le même sanctuaire que la déesse protectrice de la cité. Si on peut remonter à la tragédie, on dira effectivement que le tyran s'identifie au dieu. Dans son remarquable texte, *Entre mythe et tragédie : l'origine de la tyrannie selon Platon*, Sylvain Roux écrit qu'il est possible d'un point de vue mythico-tragique, de remonter l'apparition du terme tyran (*turannos*) au *Prométhée* d'Eschyle où ce dernier peignait Zeus sous les traits d'un *despotos* (tyran). Zeus⁴⁸³ n'a pas de parole, il est injuste envers ceux qui se sont engagés à ses côtés. Mais en réalité, avec le nouveau contexte de la guerre des rois, il y a eu démythification des discours de la tragédie et de la mythologie, car la royauté/tyrannie se gagne dans la guerre. Et les nouvelles réalités de la Grèce ont déterminé sa réapparition.

Si des siècles durant les Grecs se sont prémunis de régimes tels que la monarchie ou la royauté, c'est parce qu'ils ne correspondent pas à la fin (*telos*) de l'Etat telle que la détermine Aristote dans *La Politique*. La méfiance envers le tyran vient du fait qu'il ne se soucie que de son propre intérêt, afin de jouir tel un dieu de sa puissance sur ses sujets. Avant l'hégémonie macédonienne, les Grecs en temps de crises sociales et politiques, ou de luttes de factions aiguës, avaient recours à un gouvernement autoritaire pour régler la situation. Ils donnaient les pleins pouvoirs à un seul individu incarnant la force, d'où l'idée que le « tyran » est une appellation héritée des barbares de Lydie⁴⁸⁴. La tyrannie était un phénomène circonstanciel. C'est la raison pour laquelle le tyran était issu du peuple, et non un étranger. C'est par la suite des échecs répétés des oligarques, qu'on a pu observer l'entrée en scène de certains étrangers. Marie-Françoise Baslez souligne ce passage de la régence des *poleis* par des étrangers : « Dans le court terme, l'action des tyrans était clairement dirigée contre l'aristocratie en place.

482 *La République*, livre VIII, 562a, trad. R. Baccou, *op. cit.*, p. 322.

483 Cf. deuxième partie où cette injustice est mise en exergue dans ses rapports avec ses fils.

484 Selon Marie-Françoise Baslez : « La royauté grecque traditionnelle liait le souverain à la noblesse et au peuple, elle était aristocratique et contractuelle ; la tyrannie, elle, apparaissait en réaction violente contre le pouvoir en place ; elle se définissait par une pratique arbitraire du pouvoir ; elle représentait une forme d'absolutisme. ». (*Histoire politique du monde grec antique*, Paris, Nathan, 1994, p. 75). Solon, en revanche, a été un chef au dessus des factions avec tous les pouvoirs sans tomber dans la tyrannie.

Eux-mêmes étaient souvent nés dans ce milieu mais beaucoup étaient des marginaux : bâtards royaux comme Cypsélos de Corinthe, aventuriers comme Polycrate de Samos. Certains étaient même étrangers à la communauté comme Phalaris à Agrigente, qui venait des îles de l’Egée, ou Gélon à Syracuse, qui avait été appelé de Géla. Les tyrans avaient gardé de leur milieu d’origine l’habitude de gouverner avec un clan et ils tendaient à l’hérédité ; aussi peut-on parler de familles de tyrans : les Cypsélides à Corinthe, les Orthagorides à Sicyone, les Pisistratides à Athènes, les Deinomédides à Géla et à Syracuse. »⁴⁸⁵.

Nous comprenons, partant de ce passage, pourquoi les diadoques ont créé leurs dynasties pour perpétuer leurs tyrannies : Antigonides, Séleucides, Lagides. Pour Sylvain Roux, il est manifeste que depuis des siècles jusqu’à Platon qui a fortement condamné cette forme de *politeia* particulièrement dans les livres VIII et IX de *La République*, le tyran est l’homme qui exerce le pouvoir arbitrairement, qui s’adonne à tous les excès, à toutes les injustices, qui transgresse les lois établies et les coutumes. De sorte que contre Socrate, on peut alléguer que c’est face à ces dérives, que tout naturellement la démocratie pouvait apparaître, ou est apparue comme la meilleure alternative contre les excès de la monarchie et de la royauté. Mais paradoxalement, l’histoire a montré que certains sophistes se sont érigés en défenseurs de cette *politeia* tyrannique⁴⁸⁶. Or, justement la difficulté que Socrate (avec Epicure) a voulu montrer relativement à la nature des tyrans, ou des rois devenus tyrans, c’est la difficulté pratique de se transformer en monarques éclairés ou sages. Platon aurait aimé qu’ils devinssent sous la compagnie des philosophes, et non des courtisans, des monarques-sages. Euripide cité par Socrate insiste sur cette condition : « Que les tyrans deviennent habiles par le commerce des habiles. »⁴⁸⁷.

De ce passage on peut en effet avancer que tout ce que Socrate dira sur les péchés capitaux des tyrans se retrouve comme par transposition sur les caractères des nouveaux maîtres de la cité : l’oligarchie de Démétrios de Phalère par exemple a institué le principe du cens qui a écarté beaucoup de citoyens de leur droit de cité, en les condamnant à vivre dans des colonies tels des vagabonds et des mercenaires. Et malgré cette institution du cens, Démétrios de Phalère ne put combler le fossé entre riches et pauvres, car la pire des lois a été de permettre à tout citoyen de vendre ses biens et d’acquérir ceux d’autrui. La conséquence de cette loi, soulignait Isocrate, est d’avoir réduit le grand nombre en mendiants et en pauvres dans la cité. C’est cette multitude en désarroi que finalement les démocrates et oligarques ambitieux du pouvoir vont utiliser pour conquérir les régimes qui excellent dans des

485 M.-F. Baslez, *Histoire politique du monde grec antique*, op. cit., p. 75-77.

486 Dans le *Gorgias* avec Calliclès, et dans *La République* avec Thrasymaque.

487 Euripide, *Troyennes*, V. 1177, in *La République*, livre VIII, 567 c, trad. R. Baccou, op. cit., p. 328.

injustices, ou dans des privations des anciens droits. A ce propos Socrate était fondé dire ce qu'est le tyran accompli, portrait qui rejoint celui des nouveaux maîtres des *poleis* grecques : « Dans les premiers jours, il sourit et fait bon accueil à tous ceux qu'il rencontre, déclare qu'*il n'est pas un tyran*, promet beaucoup en particulier et en public, remet des dettes, partage des terres au peuple et à ses favoris, et affecte d'être doux et affable envers tous, n'est-ce pas ? »⁴⁸⁸.

Ceci pour dire qu'aussi longtemps qu'un tyran n'est pas dans le commerce de « gens habiles », il ne peut voir les choses que de son seul propre point de vue. D'où les excès qu'il ne peut s'empêcher de commettre, l'exposant du coup quotidiennement à la haine et à la révolte des citoyens. La pauvreté devient tout logiquement et sous toutes les latitudes, mère de tous les vices. Et Socrate de faire remarquer : « Toute cité où tu verras des pauvres recèle aussi des filous, des coupe-bourses, des hiérodules, et des artisans de tous les crimes de ce genre. »⁴⁸⁹.

Au total, pour Socrate, le responsable, ou l'origine de ce mal, d'un tel état de fait dans une cité, c'est l'ignorance des chefs qui n'œuvrent pas à rendre les citoyens vertueux, et à veiller à l'équilibre des richesses entre les citoyens. C'est la raison pour laquelle Socrate peut légitimement dénier le statut de bons magistrats de la cité à Thémistocle, Cimon, et Périclès. Car toutes les fois que la démocratie fut réinstaurée, ce fut toujours une victoire du *démos* sur les oligarques, sur lesquels il fait subir les pires exactions : bannissement, assassinat, spoliation des biens. D'où la question fatidique : faut-il alors bénir l'avènement de la Macédoine et la guerre des rois pour avoir démantelé la *politeia* démocratique ?

On est tenté de répondre par l'affirmative. Mais au regard de la nouvelle royauté des Macédoniens, c'est un moindre bien pour un plus grand mal : la confiscation de la liberté de parole du *politês*. Démétrios Poliorcète pouvait bien s'inscrire dans le portrait du pouvoir tyrannique fait par un Calliclès ou un Thrasymaque qui admettaient qu'un tyran peut se permettre tout, et bafouer la morale, la justice et la tempérance. Mais être tyran, n'est-ce pas aussi s'exposer à la haine des hommes, à leur désir de vous nuire lorsque les circonstances viennent à changer ?

Depuis Socrate la bonne conduite est d'exercer le pouvoir, tout pouvoir sur la base de la tempérance et de la justice. Les Athéniens étaient habitués depuis des lustres aux *nomoi* (lois et coutumes). Avec la royauté hellénistique, ou ce qu'on désigne par le nom de dictature hellénistique, les lois passèrent dorénavant par des ordres exprimant les volontés sans appel du souverain. Toutefois, selon Claude Mossé, il y a une distinction majeure à faire entre le roi

488 *La République*, livre VIII, 566 d, trad. R. Baccou, *op.cit.*, p. 327. Nous soulignons.

489 *La République*, livre VIII, 552 *ibid.*, p. 321.

et le tyran, car dit-elle : « C'est d'abord par leur origine respective que le roi et le tyran se distinguent l'un de l'autre. L'autorité du roi vient du libre consentement des sujets, l'autorité du tyran, qu'elle soit héréditaire ou personnelle, repose au contraire sur la force et la violence. A cet égard certains souverains légitimes sont assimilables à des tyrans à partir du moment où leur autorité n'est pas acceptée par les sujets, mais imposée. »⁴⁹⁰.

Pour les cas de Démétrios de Phalère, Démétrios Poliorcète et de Lacharès que nous avons choisis comme figures caractéristiques dans la régence d'Athènes, leurs tyrannies sont flagrantes en comparaison de la gestion sage du pouvoir inaugurée par Antigone Gonatas, unanimement reconnu par les auteurs comme le roi ami des philosophes, partisan d'un pouvoir et d'une monarchie exercés à l'aune de la sagesse.

Toutefois, si pour les époques archaïques et classiques il est permis de faire ce distinguo tant chez Platon que chez Aristote, avec le monde hellénistique et ses tyrans bien des aspects malgré des excès (taxations, levées d'impôts, appauvrissement des populations) et leur titre de roi qui a aliéné quelque peu leur personnalité, ont concrètement témoigné de leur besoin d'être des bienfaiteurs. Et pour reprendre le mot de Claude Mossé, nous pensons que certains diadoques (Séleucos et Ptolémée) ont essayé d'être de « bons tyrans » nonobstant leur tempérament belliqueux. Ils l'auraient tous été, s'ils ne s'étaient pas encombrés de cette camarilla de faux conseillers et de courtisans-flatteurs et véreux. Un passage de Diodore de Sicile rapporté par Claude Mossé montre la bonne nature du nouveau tyran avant sa corruption par le pouvoir : « Celui-ci entra immédiatement en fonction, gouverna pacifiquement et se montra bienveillant envers les citoyens »⁴⁹¹.

Partant de la longue série de tyrans fournie par Claude Mossé depuis les Ioniens jusqu'aux tyrans du III^e siècle av. J.-C, nous voudrions évoquer quelques tyrans, afin de rendre la comparaison avec les tyrans hellénistiques plus critique et éloquente, car le tyran en cette période hellénistique, c'est surtout et essentiellement le « dieu sauveur » (*théos sôter*).

-Thrasyloulos, (à distinguer du général athénien Thrasylule, qui avec l'aide des Thébains chassa les Trente tyrans d'Athènes en 404) : il s'est accaparé du pouvoir en étant prytane (magistrat). Il faut dire que les conditions économiques très favorables de Milet, et sa position géographique et stratégique en Asie et en Méditerranée Orientale permettaient cette tyrannie. Autrement dit, on ne s'installe pas comme tyran, si au préalable on n'est pas assuré que la cité réunit les conditions économiques nécessaires à l'exercice de cette forme de *politeia*. De fait au-delà des guerres civiles qu'on peut établir comme cause majeure de l'avènement du tyran, pour le cas de Thrasyloulos, ce fut la guerre (*polémos*) qui opposa

490 Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, PUF « quadrige », 2004, p. 139.

491 Diodore de Sicile, XVIII, 74, in Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op.cit., p.160.

Milet au roi de Lydie, Alyatte, qui l'amena au pouvoir.

-Phidon d'Argos : Argos est une ville de Grèce, dans le Péloponnèse. Historiquement elle a été depuis le commencement du premier millénaire la cité la plus puissante du Péloponnèse. C'est vers le milieu du VII^e siècle, souligne Claude Mossé, que Phidon va se métamorphoser de *monarque* en *tyran*. Comme pour Thrasyboulos, c'est *via* la guerre qu'il parvint au pouvoir et établit sa tyrannie. Son hégémonie va s'appuyer sur la force des hoplites.

-Solon : même s'il est en pratique difficile de l'assimiler à un tyran, il reçut tout de même dans des conditions complexes les pleins pouvoirs de la part de la *polis* (qui auraient pu le transformer en tyran). Mais sa sagesse, voire sa clairvoyance l'a guidé pour ne s'affilier finalement à aucun parti, préférant donner à sa cité les lois qu'il estimait les meilleures. L'abolition des dettes et la redistribution des terres auraient pu lui valoir l'attachement du *démos* pour gouverner en tyran. Il n'en fut rien. Après les réformes, Solon choisit de quitter la cité. Après son départ, les riches, comme de coutume, ont récusé ces lois, et créé des troubles. Marie-Françoise Baslez évoque ce contexte historique susceptible de nous donner une représentation objective de la *stasis* : « C'était celui des luttes de factions qui divisaient la communauté en deux parties adverses : le « peuple », c'est-à-dire les partageux, ceux qui réclamaient avec violence une redistribution des terres, et les « grands », détenteurs de la puissance et de la richesse. Les troubles duraient depuis plusieurs générations : il y avait eu la tentative tyrannique de Cylon, vers 632, réprimée par la famille des Alcéméonides au prix d'un sacrilège qui leur valut l'exil ; ensuite Dracon établit vers 634-621, un code criminel, qui dépouillait les grandes familles de leurs privilèges judiciaires ; enfin on fit venir un législateur crétois, Epiménide, pour purifier la cité et abolir les effets de l'exécution impie de Cylon. »⁴⁹².

C'est face à cette crise sociale, politique et économique liée aux mécontentements des riches que s'inscrit l'avènement du tyran Pisistrate, qui aux dires d'Aristote ne fut pas un tyran, mais un « bon citoyen ».

-Pisistrate : il gouverne Athènes de 561 à 527 av. J.-C. Il appartenait au parti démocratique, et reçut du peuple aussi les pleins pouvoirs, plus une forte garde rapprochée (les porte-gourdins) afin de se faire craindre davantage, à l'image de Denys de Syracuse qui demanda lui d'être protégé par des mercenaires. Les deux tyrans disent craindre pour leur vie, leur *sécurité* à cause de leurs adversaires. L'un dans l'autre, il ressort de façon récurrente cette notion d'*insécurité* du pouvoir (de la vie politique) observée par Epicure en son temps.

Hier comme aujourd'hui, demander une garde rapprochée, c'est manifestement consolider sa puissance, *paraître fort* au sens de Machiavel. Toutefois, il faut dire que la

492 Marie-Françoise Baslez, *Histoire politique du monde grec antique*, op. cit., p. 72.

tyrannie de Pisistrate ne fut consolidée que lors de son second retour à Athènes avec une forte armée. Mais au-delà de sa tyrannie (imposition, taxes, politique des grands travaux, etc.), Pisistrate fit montre de beaucoup d'humanité, allant jusqu'à aider les ouvriers au travail : il mettait lui-même la main à la pâte. Il fut par ailleurs doux, indulgent vis-à-vis des délinquants, et venait en aide aux pauvres.

Démétrios de Phalère, même s'il fut dur à l'endroit des pauvres, et bienveillant envers les péripatéticiens, œuvra tout de même à créer les conditions d'une paix sociale, propice à la prospérité économique. Claude Mossé écrit : « Démétrios de Phalère était fier de ce que, sous son administration, les vivres abondaient à Athènes et s'y vendaient très bon marché. »⁴⁹³. Mais significativement, et pour reprendre à notre compte une formule de Xénophon, il faut dire que sous Pisistrate : « C'était la vie sous Cronos ». Enfin pour rendre notre tableau plus intéressant, la personnalité de Denys de Syracuse que Platon a côtoyé, n'est pas sans intérêt car elle pourrait annoncer celle des tyrans hellénistiques.

-Denys de Syracuse : Syracuse fut une démocratie avant de tomber sous la coupe de ce tyran vers -440. A l'instar d'Athènes en Attique, elle jouissait d'une réelle suprématie sur la Sicile. Mais comme toute bonne démocratie elle n'échappa pas aux troubles intérieurs. Denys va surgir à la faveur de la menace de Carthage, et suite au pillage d'Agrigente par les Carthaginois. La première mesure qu'il prit fut le retour des bannis⁴⁹⁴, c'est-à-dire de ses anciens amis condamnés à l'exil par ses adversaires. Il engagea alors des opérations militaires contre Carthage afin de devenir maître de la mer Adriatique, et légitimer en cas de victoire sa puissance aux yeux des Syracusains. Dans la *Lettre VII*, dans *Gorgias*, dans *La République* et dans *Le Politique* de Platon, la figure du tyran Denys occupe une place importante. Denys est le prototype du tyran que Platon avait voulu changer pour qu'il fût un roi-philosophe. Platon croyait en la possibilité de le transformer pour l'établissement d'une république idéale.

Si on peut *dessiner* une première ébauche de similitude entre Denys, Alexandre, Démétrios de Phalère et Démétrios Poliorcète, il faut dire que le point commun de ces tyrans fut leur bonté et leur humanité, par delà des vicissitudes de caractère, voire d'humeur que les guerres ont produites en eux. Pour Denys par exemple rapporte Claude Mossé, cela s'est traduit par le décret de « ne pas massacrer les fuyards après la levée du siège d'Ortygie »⁴⁹⁵ ; Denys alla même jusqu'à demander qu'on traitât avec « douceur les émigrés rentrés dans leur patrie »⁴⁹⁶. Platon qui l'avait assez côtoyé, a senti croyons-nous à travers ce tyran, un humain

493 Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op. cit., p. 164.

494 Alexandre le Grand prit la même mesure pendant son couronnement comme Grand Roi de la Grèce et d'Asie.

495 Diodore de Sicile, XIV, 9, in Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op. cit., p. 113.

496 Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op.cit., p. 113.

qui pouvait concilier absolutisme et bienveillance. Diodore de Sicile affirme que Denys « avait changé la dureté de sa tyrannie en une conduite douce et bienveillante envers ses sujets, et il ne prononçait plus ni peine de mort, ni bannissement comme il l'avait fait auparavant. »⁴⁹⁷. Il nous semble donc que Denys au fil de la consolidation de son hégémonie, plutôt que de martyriser les cités vaincues, demandait seulement qu'elles le reconnussent comme le tyran absolu, un peu à l'image de ce qu'Alexandre exigea des cités grecques lors du décret d'Opis.

A l'examen, il convient de dire qu'entre ce que Platon a rapporté sur le tyran dans ses dialogues, et ce que nous disent les historiens tels que Diodore de Sicile, ou plus près de nous Claude Mossé et d'autres, il y a bien une ligne de séparation : certains tyrans (Pisistrate, ou Denys) n'ont pas fait montre que de dureté ou la cruauté, mais ont tâché de se rendre plus humains aux yeux de leurs sujets. Alexandre s'est inscrit dans cette tradition. Comme tout bon tyran, Denys prit à l'instar de Pisistrate, le parti du *démos* contre ceux qu'on nommait les « cavaliers », c'est-à-dire les riches de la cité (les aristocrates). Cependant, ce qu'il nous semble important de voir et de comprendre, c'est que Denys a utilisé efficacement les mercenaires et les esclaves pour affermir sa puissance : le grand nombre devint son bouclier. Alexandre de même, faut-il le rappeler, avait employé beaucoup de mercenaires dans son armée, et des étrangers qui ont fini par supplanter le cœur de l'armée initiale de Macédoine. Quant à Démétrios Poliorcète, il fut sans conteste l'ami et l'allié des pirates, d'où son appellation d'« Assiègeur ». A tout prendre, il faut dire que la tyrannie de Denys de Syracuse ne fut que d'apparence, car au rebours d'Alexandre qui ne tolérait pas la contradiction, Denys permettait même à Théodore de Syracuse d'exprimer son opinion sur sa politique - ce que nous appelons aujourd'hui la liberté de pensée et d'expression.

Il faut dire qu'autant par le passé les *staseis* concoururent à amener les tyrans au pouvoir, qu'ils fussent bons ou mauvais, autant, au nom même du respect des lois de la cité, les populations ou les cités n'hésitèrent pas dès qu'elles en eurent l'occasion de se défaire du joug de leurs oppresseurs.

Mais il demeure comme l'a fait remarquer Socrate dans *La République*, que c'était toujours cette minorité « d'individus tyranniques » qui aimaient vivre autour des tyrans qui dénaturaient leur personnalité. Les tyrans du IV^e-III^e siècle comme Démétrios de Phalère ou Démétrios Poliorcète n'ont pas agi au départ de façon cruelle contre les intellectuels, ni fait la chasse aux sorcières contre les philosophes qui n'approuvaient pas leur politique. Le cas du Jardin est particulièrement éloquent car en cette période il pouvait s'apparenter à une garnison

497 Diodore de Sicile, XIV, 45, in Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op .cit., p. 114.

de sédition. Démétrios Poliorcète se contenta d'envoyer des espions pendant les cours et lors des fêtes du Jardin afin de s'enquérir de ce qu'on y discutait. Le Jardin était si on peut dire en liberté surveillée. Epicure et le monarque ne s'appréciaient guère. Démétrios de Phalère eut un geste maladroit : il signifia concrètement sa préférence pour l'école du Lycée, car lui-même fut l'élève de Théophraste successeur du Stagirite. L'aide financière qu'il apporta au Lycée se fit au détriment des autres écoles. Quant à Antigone Gonatas, il fut très proche de l'école du Portique, notamment de Zénon dont il appréciait l'enseignement. Au total, seuls les platoniciens et les épicuriens n'ont pas profité des faveurs des tyrans et des rois de cette époque, car leur malheur a été, pouvons-nous dire, de ne pas être pro-macédonien, ou peut-être, le tort de Xénocrate, trop absorbé par la direction de l'Académie, a-t-il été, comme Epicure, de ne pas s'occuper de politique. C'est probablement cette attitude apolitique de Xénocrate qui lui valut l'admiration d'Epicure.

Pour la transformation du concept de tyran en celui de « *théos sôter* », il a été sans conteste l'œuvre du grand général Alexandre, qui a fait montre de beaucoup de mansuétude vis-à-vis de certaines populations. Aussi n'était-il pas étonnant de voir alors à quel point tous ces « tyranneaux » au début de leur régence rivalisèrent de bonté envers leurs cités conquises pour mériter comme Alexandre le titre de rois. Or, le roi par définition et par excellence est celui qui respecte les lois et les coutumes en place, qui œuvre pour créer les conditions d'une vie heureuse. La tâche du roi est éminemment grande, raison pour laquelle Aristote peut dire dans *La Constitution d'Athènes* que : « Le roi, tout d'abord, veille à la célébration des mystères, de concert avec les [quatre] épimélètes élus par le peuple... Le roi et les épimélètes règlent en commun la procession ; le roi organise seul le concours. Il organise aussi seul toutes les courses aux flambeaux. C'est lui encore qui, pour ainsi dire, a la direction de tous les sacrifices dont l'institution remonte aux ancêtres. »⁴⁹⁸. En d'autres termes, le roi incarne l'autorité suprême, juge des actions publiques et privées, et veille au respect scrupuleux des rites religieux. De fait, si nous pouvons partir de la régence de Démétrios de Phalère qui fut imposée par Cassandre (en 317), il est permis d'avancer que son pouvoir qui fut un mixte d'aristocratie de nom et de monarchie de fait, avait eu tous les ingrédients d'une tyrannie. Mais à distance, c'est Cassandre qui va installer, imposer la tyrannie de Démétrios de Phalère à Athènes. Sa régence dura une dizaine d'années. Démétrios de Phalère avait une trentaine d'années quand il vint au pouvoir. Mais avant d'être du bord de Cassandre, il fut du parti oligarchique, comme Phocion condamné par un décret à la mort en 318. En bon disciple de Théophraste, Démétrios de Phalère se promit d'incarner le bon tyran tel que celui dont

498 *La Constitution d'Athènes*, Georges Mathieu et Bernard Haussoullier, Paris, Gallimard, 1996, p. 176. Nous soulignons.

Aristote avait fait le portrait dans *La Politique*. Mais en fait de « bon tyran vertueux », Démétrios de Phalère fut comme Démétrios Poliorcète un amateur de luxure. Pour preuve souligne si bien Claude Mossé: « Sa luxueuse maison recevait les plus brillantes courtisanes d'Athènes. Il entretenait des chevaux de courses et paraît avoir eu le goût d'un certain faste »⁴⁹⁹. Mieux, des titres honorifiques et des statues lui furent décernés et consacrées par ses admirateurs. Toutes choses qui révoltaient le philosophe du Jardin, car à côté du statut de sage austère que Démétrios de Phalère voulait représenter en interdisant par exemple le port de parures somptueuses, il y avait la réalité amère, celle des populations qui subissaient la hausse des prix des denrées. Claude Mossé nous traduit le désordre de la vie politique de cette époque à travers les plaidoyers de Démosthène : « Les plaidoyers de la période 338-322 conservés dans le corpus démosthénien nous montrent Athènes en proie à plusieurs reprises à la disette, tandis que les prix des denrées alimentaires montent et que la spéculation se donne libre cours. »⁵⁰⁰.

En gros, le tableau de la vie sociale est catastrophique. Or n'est-ce pas normalement en ces périodes de crises existentielles que le « bon tyran » doit montrer son excellence en secourant les pauvres, comme le fit Solon, Pisistrate, et Denys de Syracuse, contre la minorité des riches ? Le laisser-faire (et laisser aller) de Démétrios de Phalère a permis à des spéculateurs véreux de s'enrichir honteusement créant du coup un abîme entre les riches et les pauvres. Cette misère devenue presque endémique avait créé les conditions d'une nouvelle citoyenneté : dorénavant, et selon la volonté du tyran seuls seraient citoyens les Athéniens pouvant s'acquitter du cens à la citoyenneté fixé à 2000 drachmes en 322, puis abaissé cinq ans plus tard à 1000 drachmes. Cette nouvelle dictature-tyrannie a poussé inexorablement un grand nombre de citoyens dépossédés de leur statut civique à s'expatrier pour d'autres cités. Epicure qui avait vécu dans sa chair cette douloureuse expérience de l'exil, ne pouvait que condamner ces lois du dictateur Démétrios de Phalère. Certaines maximes sont très virulentes à propos des lois qui ne se soucient pas de l'utile et du juste. Toutefois, Démétrios de Phalère a pu en conformité avec l'enseignement du Stagirite remettre de la stabilité dans la gestion politique et économique, en tenant compte par la suite de la constitution d'Athènes, attitude qui lui valut donc d'être désigné « quatre fois stratège, puis archonte en 309/308 »⁵⁰¹. Sur ce point, on peut accorder que les vertus des enseignements du Lycée ont permis d'adoucir sa tyrannie. Démétrios de Phalère avait pu retrouver sur le tard cette sagesse politique du Lycée

499 Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op. cit., p. 157-158.

500 *Ibid.*, p. 158.

501 Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op. cit., p. 161. On peut soutenir que la vertu politique de Démétrios de Phalère qui lui valut ces honneurs de la part des Athéniens, était revenue vers la fin de son règne (309/308), donc quasiment un an avant sa chute provoquée par Démétrios Poliorcète, en 307/306.

qu'il avait tâché d'imiter. Mais cette participation à la sagesse philosophique que nous retrouvons aussi chez Antigone Gonatas, fut hélas absente chez Démétrios Poliorcète.

Claude Mossé rapporte ainsi les propos d'Aristote relatifs à la possibilité du bonheur dans la royauté : « Le roi a toujours tendance à être un protecteur, de façon à empêcher à la fois les détenteurs de la richesse d'être victimes d'aucune mesure injuste et le peuple de subir aucune vexation. »⁵⁰². Autrement dit, on ne peut pas se prévaloir d'être roi si on ne réalise pas dans les actes quotidiens cette vertu cardinale qu'est la justice. A celle-ci, sont jointes tout naturellement les autres qualités qui lui sont consubstantielles : tempérance, simplicité, patriotisme. On peut souscrire aux propos de Xénophon qui soutient que le roi est plus heureux que le tyran qui est esclave de ses passions. Platon dans *La République* (587b) avance le chiffre de 729 pour exprimer l'intensité ou le degré de béatitude du roi comparativement à celle du tyran. Si Démétrios de Phalère dans sa *praxis* politique était revenu sur l'enseignement du Stagirite, c'est parce qu'il avait compris la nécessité de s'adapter aux lois et coutumes établies. Car la tyrannie plus qu'une forme de *politeia*, est liée à la tempérance ainsi que l'a enseigné et décrit Aristote dans *La Politique* (V, 11,1314 b sq.).

Toujours est-il que pour Epicure, toute forme de diktat est une atteinte aux droits et libertés des citoyens dans la mesure où c'est par des décrets que les nouveaux souverains intimaient aux citoyens l'ordre de leur rendre des cultes tels des dieux. La déification des nouveaux rois nous conduit *in fine* à la thèse d'Evhémère⁵⁰³ : les dieux sont des humains que l'admiration et la crainte des peuples ont élevés à la puissance divine. Victor Erhenberg souligne que ces pratiques découlent d'une *décision spontanée* des peuples de déifier ces nouveaux rois, en tant qu'ils espèrent retrouver une certaine *protection* (sécurité).

Cependant, si dépassons cette thèse d'Evhémère, il est possible de dire que si Epicure a fustigé le comportement vil de ses concitoyens, c'est parce qu'il savait véritablement que ces témoignages de vénération à l'égard des nouveaux souverains n'étaient pas sincères, mais correspondaient aux nouvelles circonstances, en vue d'obtenir des bienfaits de la part des souverains. Le temps donna raison aux inquiétudes du philosophe du Jardin, car à la fin du règne de Démétrios Poliorcète, nous pouvons sans trop exagérer parler « *d'insupportable supportabilité* » de l'encombrant roi. A la vérité, la réalité du pouvoir confirma aux yeux des Athéniens, que vouloir s'identifier vaille que vaille aux dieux ne sied pas aux humains. Pindare dans les *Olympica*, VII, faisait remarquer à l'attention de Diagoras le Rhodien par le truchement d'un vieillard lacédémonien ces propos fort édifiants qui témoignent de l'attitude absurde des humains de se faire honorer « tels des dieux » : « Diagoras, c'est le moment de

502 *La Politique*, 1310b40-1311 a, in Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op. cit., p. 140.

503 Philosophe grec du III^e siècle av. J.-C.

mourir, car tu ne feras jamais l'ascension du ciel. »⁵⁰⁴.

De fait, si nous pouvons projeter cette pensée sur la conduite de Démétrios Poliorcète, nous dirons que logiquement, lorsqu'on a remporté des victoires nombreuses et éclatantes, il faut comme dirait Epicure savoir « se limiter » à ce qu'on possède. Démétrios Poliorcète pouvait, s'il avait eu un tant soit peu de tempérance, s'occuper efficacement de faire prospérer les cités qu'il avait conquises, dormir sur ses lauriers et profiter tel un parasite, des maigres ressources des Athéniens. Plus rigoureusement, c'était l'occasion pour lui et son père le Borgne de vivre en paix, au lieu de chercher la guerre à tout prix afin d'accéder au « ciel » comme Diagoras. Un monarque qui ne pense qu'à la guerre ne peut être qu'un éternel insatisfait, un monarque malheureux, esclave de ses désirs illimités.

Dans l'optique d'Epicure, il n'était pas raisonnable de rendre un culte à des humains qui ne sont pas les fondateurs de la cité athénienne. Si, au rebours, Alexandre le Grand mérite son titre de roi légitime, et de dieu, sa déité est à la dimension de son action. Ses successeurs nonobstant leurs éclats singuliers, n'ont fait que suivre la trace du grand général, en se faisant reconnaître tels des dieux : effigies monétaires, statues, palais somptueux, sanctuaires du roi, bref, autant de signes ostentatoires qui ont poussé les pauvres humains à les sublimer tels des dieux. Si les Grecs et les autres cités conquises furent sensibles à cet anthropocentrisme, c'est parce que depuis Alexandre, les monarques avaient cette propension naturelle à s'identifier aux dieux : Héraclès ou Ammon, pour le cas d'Alexandre, Déméter pour Démétrios Poliorcète. La filiation à une divinité en ce siècle de superstition comme disait Epicure, était un argument-pièce justificative pour se faire vénérer par la foule. Mais comme l'a vu Victor Erhenberg, en réalité, il n'y a pas de vénération au sens religieux du terme, car les rois eux-mêmes faisaient des sacrifices aux dieux. D'où effectivement le paradoxe de ce que Victor Erhenberg nomme : « *isotheos* », c'est-à-dire des rois à la ressemblance des dieux.

Or Epicure, dans sa conception des dieux évoque depuis la première maxime la nature *sui generis* du *makarios* : bienheureux et incorruptible. En effet dans l'optique du philosophe du Jardin la ressemblance au *makarios* fait problème, dans la mesure où les dieux sont étrangers aux passions humaines. Les dieux d'Epicure ne font pas la guerre comme les dieux de *Illiade* ou les rois hellénistiques. Ce qui caractérise les dieux épicuriens, c'est leur absence de trouble. D'où la difficulté pour le philosophe du Jardin de cautionner ces monarchies défailiantes.

En outre, il faut dire que les dieux épicuriens n'ont pas besoin de prières et des honneurs pour être heureux, ni de la reconnaissance des humains, ni de batailler entre eux

504 Cicéron, *Tusculanes*, tome I, livre I, XLVI, texte établi par Georges Fohlen, trad. Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 68.

pour être des rois. Leur béatitude et leur éternité leur suffisent pleinement. Autrement dit, pour Epicure il est superflu de solliciter la bienveillance des dieux pour justifier une quelconque légitimité des actes criminels. Si Zeus peut se mettre en colère tel un humain, les dieux épicuriens eux sont exempts de colère (maxime capitale 1). Pour tout dire, les dieux épicuriens, à la différence des nouveaux dieux humains, n'ont pas de désirs. Ils se suffisent à eux-mêmes, et jaloux de leur *autarkeia*. Raison pour laquelle, à notre sens, le philosophe du Jardin envie leur félicité et leur amitié.

Les nouveaux rois divins, en revanche, sont enclins à la colère et à la bienveillance. Aussi, est-ce la raison pour laquelle, et au nom de la prudence, que le philosophe du Jardin a toujours observé vis-à-vis des choses du pouvoir depuis son expérience de Mytilène, une attitude pacifique à l'égard des monarques, préférant attirer leur bienveillance, plutôt que de prendre le risque de l'affrontement physique. Si Epicure a eu raison de condamner le comportement de ses concitoyens proche du déshonneur, c'est parce que cette attitude ne rend pas hommage aux valeurs qu'il sied à un bon Athénien d'adopter. Le philosophe du Jardin fut donc dépité par cette servilité car à ses yeux, ce n'était pas de cette manière que les Athéniens retrouveraient leurs anciennes libertés. Il ne pouvait pas y avoir, au sens de Montesquieu, ni de limitation du pouvoir du monarque, ni *a fortiori* de séparation de pouvoirs.

Epicure, en effet, avait bien compris que les Athéniens d'antan se distinguaient des nouveaux auxquels manquait la fibre patriotique et guerrière, préférant le compromis à la lutte guerrière. Même entre eux, les Athéniens étaient en conflits constants sur l'opportunité de se révolter contre la domination macédonienne. Les Athéniens, notamment ceux qui avaient pris goût aux affaires, au négoce, ne voulaient plus risquer leur vie pour la patrie, préférant négocier avec l'envahisseur.

Toutefois, il est instructif de noter que si l'époque des diadoques d'Alexandre le Grand se termine vers 280 av. J.-C, Antigone Gonatas, vers la fin de la vie du philosophe du Jardin est apparu à ses yeux comme « un curieux souverain », atypique par rapport à ses pairs. Par son goût pour la philosophie stoïcienne Antigone Gonatas apparaissait comme un roi à mi-chemin entre le politique et le philosophe. Droysen nous fournit un tableau assez édifiant de sa personnalité : « Gonatas est un caractère sans enthousiasme, tout de raison, instruit à fond, libre de préjugés religieux, sans illusions, un homme à principes, plein du sentiment du devoir. Il remplit son devoir filial à l'égard de son père avec énergie et respect : il se conforme entièrement à ses ordres ; il s'offre en otage pour le délivrer ; il est prêt même, pour le sauver, à renoncer à tout ce qu'il a pu conserver encore, à toutes prétentions ultérieures. Il est aussi fidèle au devoir comme père, sévère à l'égard de ses enfants, plein de soins pour leur

éducation. »⁵⁰⁵.

Voilà la vraie personnalité d'un chef, ou d'un roi digne de diriger un Etat. Le père d'Antigone Gonatas, Démétrios Poliorcète, ou les autres tyrans comme Lacharès, ne s'étaient pas assez rendu compte, que le pouvoir, la royauté est un véritable fardeau. Le comportement politique de l'empereur Marc-Aurèle, pour qui l'*imperium* fut un devoir et en même temps une souffrance, n'est pas sans faire penser à celui d'Antigone Gonatas,.

Nous pouvons admettre dans l'optique d'Epicure qu'Antigone Gonatas aurait dû être le roi qu'il fallait depuis fort longtemps pour cette Athènes désemparée. « Gonatas est le seul souverain hellénistique, écrit Victor Erhenberg, qui sut empêcher tout culte de sa personne et qui, pénétré du stoïcisme de Chrysippe, selon lequel « le sage seul est capable de régner, de juger et de parler », qualifia sa royauté de « glorieuse servitude » [*endoxos douleia*] »⁵⁰⁶.

Si nous nous inscrivons dans la vision d'Epicure, il fallut donc attendre après maintes batailles, qu'un jeune roi seul aspirât enfin à la *sagesse pour gouverner l'Etat*. En effet, Antigone Gonatas fut le seul roi à reconnaître finalement cette vérité épicurienne que le *pouvoir est un pathos*, une souffrance. Antigone Gonatas est arrivé lui-même à la conclusion que la royauté est une vraie souffrance, que seule la philosophie au sens que lui donnera Marc-Aurèle permet de guérir. Nous pensons par cet exemple d'Antigone Gonatas, que le philosophe du Jardin fut d'avis que seul un monarque éclairé, ou un sage-philosophe est à même de bien gouverner, sachant par expérience le caractère sordide de cette activité qui n'est pas de tout repos. De surcroît, pour Epicure le souverain doit se poser comme un vrai éducateur de son peuple, d'où nécessairement le passage à la philosophie. Par sa sagesse, le roi peut assurer la fonction de « vrai berger du troupeau », ou de « bon pasteur » pour nous exprimer dans un lexique platonicien. Et si par ailleurs nous pouvons suivre les propos de Victor Erhenberg, il est aisé de comprendre, ce que serait dans une optique épicurienne le roi : « Le souverain n'était pas un despote, il donnait à ses sujets protection et assistance et possédait certaines vertus déterminées, qui furent vite stéréotypées : la raison (*phronêsis*), l'amour de l'humanité (*philanthrôpia*), la piété (*eusebeia*), la justice (*dikaisunè*). Mais la qualité qui liait par-dessus le roi et ses sujets était la « bienveillance » (*eunoia*)⁵⁰⁷.

Par ce passage, il est aisé de comprendre que la royauté quelle que soit sa forme doit respecter fondamentalement les *nomoi*. C'est au respect de cette règle que les diadoques d'Alexandre le Grand ont failli, à l'exception de Séleucos (souligne Victor Erhenberg) qui n'a pas jugé essentiel « d'imposer à ses Macédoniens les coutumes des Perses ou d'autres

505 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 2, *op. cit.*, 1320-1321

506 Victor Erhenberg, *L'Etat grec*, *op.cit.*, p. 82. Nous soulignons.

507 Victor Erhenberg, *L'Etat grec*, *op.cit.*, p. 282. Nous soulignons.

peuples »⁵⁰⁸. Alors que dans la démarche d’Alexandre le Grand et de ceux de ses successeurs qui l’ont imité religieusement, il est clair que seul « le *roi*, représentant l’Etat, est l’incarnation du *nomos*, non seulement en tant que « loi qui voit »⁵⁰⁹, mais loi « vivante », « animée » (*nomos empsuchos*) ». Comparativement aux autres rois, nous pensons que pour les Grecs revenus à la réalité, revenus de leur égarement en défiant Démétrios Poliorcète, et pour Epicure, Antigone Gonatas est apparu comme un roi bienveillant. Avec lui en effet la cité connut des années de paix véritable. Peut être est-ce en cette période du retour de la paix (de la tranquillité) que Lucrèce à travers son poème pouvait rétrospectivement s’extasier à dire : « La *royauté* fut un progrès pour l’homme tant que l’envie et la richesse n’avaient pas encore corrompu le cœur de quiconque »⁵¹⁰. Plus exactement, la royauté d’Antigone Gonatas a permis la tranquillité propice à l’activité philosophique. Son règne, qui a duré plus de vingt ans, a permis aux écoles hellénistiques de s’adonner à l’étude de la sagesse. La recherche et la revendication de l’*ataraxie* furent, ainsi que nous le comprenons, fonction de la sérénité retrouvée dans la *polis*.

Selon Michel Ivanovic Rostovtseff, il n’était alors pas de l’intérêt des Athéniens de se comporter mal par rapport à la domination d’Antigone Gonatas, car il avait montré sa bonté et son désir de paix. Grâce à lui, en effet les « clérouquies qui appartenaient à Athènes lui furent remises par Antiochos 1^{er} vers 279-278 »⁵¹¹. Pratiquement donc, c’est une nouvelle ère qui s’ouvrait pour Athènes, une façon de dire que les dieux étaient revenus de leurs vacances ; car Athènes retrouva, souligne Michel Ivanovic Rostovtseff, son ancien rayonnement culturel longtemps détrôné par Alexandrie. Ainsi peut se donner à voir le plus clairement possible le sentiment bienveillant du philosophe du Jardin pour ce roi macédonien atypique. Pour Antigone Gonatas, en effet, c’est par souci, voire par nécessité d’assurer l’ordre dans les cités agitées par des troubles, qu’il installa ses amis en tant que tyrans (satrapes), afin de prémunir les violences ou les affrontements qui survenaient généralement après chaque chute de régime oligarchique ou démocratique. Il installa par exemple des tyrans à Argos, à Sicyone, à Mégalopolis, à Elis, etc. Il opta donc pour une tyrannie modérée, car la démocratie ne pouvait plus concourir qu’à raviver des tensions, à ouvrir la brèche à des règlements de compte entre la classe aisée et les démocrates. Finalement, avec la domination de la Macédoine sous l’égide d’Antigone Gonatas, on s’inscrit dans une nouvelle ère de rassemblement des Etats anciens indépendants toujours fiers de leur autonomie.

Toutefois, il faut le préciser, malgré ce retour de la paix dans l’Attique sous Antigone

508 *Ibid.*, p. 283. Nous soulignons.

509 Xénophon., *Cyropédie.*, VII, 1, 22, in V. Erhenberg, *L’Etat grec, op.cit.*, p. 283. Nous soulignons.

510 *Autour d’Epicure*, Philippe Paraire, Paris, éd. Le Temps des cerises, 1999, p. 54. Nous soulignons.

511 M.I. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique, op. cit.*, p. 147.

Gonatas, aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est à l'ombre des écoles de sagesse, telles le Jardin et Portique que va s'élaborer le processus de transformation des mentalités pour la grande révolution athénienne, qui va redonner la liberté à la cité. L'impact des enseignements des écoles de sagesse de ce point de vue se fait voir dans le réveil du sentiment patriotique qui a été longtemps abandonné par les Athéniens au profit de leurs intérêts égoïstes. C'est dans cette vie trouble d'une Athènes qui aspire à lutter hardiment pour son indépendance, que le Jardin prône le quiétisme, la jouissance de l'instant loin des « batailles et des luttes ». Pour Droysen, c'est très assurément auprès des maîtres de sagesse antique (Portique, sceptiques, cyniques), que les nouveaux acteurs de la politique vont se ressourcer pour porter le soulèvement contre la Macédoine d'Antigone Gonatas, pourtant bienveillant à leur égard. Mais pour Athènes, l'indépendance de la *polis* reste le meilleur des biens, plus que toutes les bienveillances du monde. Chremonide, qui fut le nouveau porte-étendard de cette lutte contre Antigone Gonatas, était un produit achevé du Portique.

Ces diverses considérations permettent d'avancer que les écoles qui ont enseigné ouvertement des théories politiques à leurs disciples, ont inmanquablement produit soit des tyrans, soit des révolutionnaires en puissance. A l'évidence donc, entre les tyrannies de Démétrios de Phalère, de Démétrios Poliorcète, de Lacharès et celle plus modérée d'Antigone Gonatas, il y a bel et bien des différences de degré, de contenu, de forme et de qualité. Lorsque par exemple Démétrios Poliorcète demande au peuple des contributions financières pour les remettre à sa compagne Lamia (sa courtisane) et ses amies pour leurs toilettes, ou que la même Lamia de son propre chef fit des ponctions sur les maigres ressources des Athéniens pour organiser des fêtes en l'honneur de Démétrios Poliorcète, toutes ces actions furent l'éclatante traduction de l'abus du pouvoir de Démétrios Poliorcète et de ses amis.

Partant donc, il est aisé de souligner que d'un point de vue culturel, c'est-à-dire au sens où il y a inséparabilité entre le religieux et le politique, les nouveaux rois par la forme même de leur investiture, ont violé les lois (les coutumes) ; car pour être institué roi de la *polis*, notamment à Athènes il y a des serments à tenir devant les hommes et sous les auspices des dieux. Or, cette procédure ayant été violée de manière flagrante dès l'abord, foulée aux pieds sans susciter la colère des vrais dieux de la *polis*, il va sans dire que les Athéniens désormais ne craindront plus leurs dieux tutélaires, ni leurs punitions.

Prêter des serments dans les *poleis* grecques était une pratique fort importante car elle contribuait à rendre pérenne le fonctionnement des institutions. Sont tenus par ces serments, outre les souverains légitimement reconnus, « des éphèbes, des citoyens, des juges, des magistrats, ceux que l'on traînait devant le tribunal, les concurrents et les arbitres dans les

jeux, ceux qui sanctionnaient les décrets particulièrement importants et les traités internationaux⁵¹². Dans cette panoplie de serments, les Grecs proféraient aussi des malédictions contre ceux qui transgressaient les impératifs de l'Etat. Paradoxalement au temps de la guerre des diadoques, nous nous situons dans le règne par excellence des transgressions au vu et au su de tous. Et en lieu et place de « malédictions », ce furent des chants (péans) glorieux, des flagorneries, qui embaumèrent les transgresseurs. Les Athéniens manifestement furent aux yeux d'Epicure injustes et coupables envers leurs dieux, alors que jadis ils condamnaient pour des bagatelles leurs propres citoyens à l'ostracisme, ou à la mort. A l'évidence, Démétrios Poliorcète et ses courtisanes étaient devenus des dieux bienheureux dans la cité athénienne s'adonnant à toutes les souillures imaginables. Un passage de la *Constitution d'Athènes* ne stipule-t-il pas que si quelqu'un se révolte pour devenir tyran ou aide à établir la tyrannie, il sera privé de tout droit, lui et sa famille ? Avec le règne des diadoques, notamment la régence de Démétrios Poliorcète, les coutumes des ancêtres sont bafouées.

Eu égard à la démocratie athénienne qui a toujours vu les partis démocratiques et aristocratiques ou oligarchiques en lutte, Epicure à mon sens aurait aimé voir les nouveaux souverains rétablir l'ordre, et la sécurité dans la *polis*. Il aurait surtout souhaité que les diadoques se comportassent en rois vertueux. Une figure telle que Solon aurait dû être leur modèle afin de ramener plus de quiétude et de bonheur dans la *polis*. Etant donné les mutations profondes que la *polis* a connues, des réformes auraient dû permettre de résorber biens de difficultés, d'améliorer le sort des Grecs plutôt que de les encourager à s'expatrier vers d'autres contrées, comme le fit Démétrios de Phalère lors de sa régence. Des réformes pour le bien vivre auraient pu permettre de redonner plus de confiance aux populations que le vivre misérable quotidien des conflits de partis et des guerres. Dans l'optique du philosophe du Jardin, la tyrannie éclairée d'un Pisistrate pourrait passer pour digne d'éloge comparativement à celles de Démétrios de Phalère ou de Démétrios Poliorcète. Dans cet ordre d'idée, même s'il nous est permis de considérer rétrospectivement Sparte comme le prototype de l'Etat belliqueux, il a tout de même présenté (selon Victor Erhenberg) « les caractères d'une ville libre et riche ». Ceci pour dire que les diadoques plutôt que de penser à l'« *eunomia* », c'est-à-dire à « communauté bien ordonnée » au sens de Victor Erhenberg, n'avaient d'autres ambitions que de s'approprier les Etats de leurs ennemis. Et, pour reprendre les mots de Cicéron, nous pouvons effectivement soutenir que les diadoques ne pensaient qu'à leur propre gloire et à la domination sur l'empire d'Alexandre, en oubliant le tort qu'ils

512 Victor Erhenberg, *L'Etat grec, op. cit.*, p. 132.

faisaient aux populations. Aussi est-ce à juste titre que nous croyons que dans la perspective d'Epicure, ils ne faisaient pas une « guerre juste », mais une « guerre pour leur seule gloire » contre les populations qui naïvement et spontanément les auréolaient du titre de « protecteur » ou de « libérateur ».

Si au temps de Solon les riches ont été responsables de la guerre civile à cause de leur arrogance, de leur mépris de la souffrance des pauvres, au IV^e-III^e siècle, c'étaient les nouveaux rois qui furent à la base du drame sociopolitique, aidés en cela par des Athéniens cupides de richesses. De sorte que relativement à la tyrannie des diadoques, il est possible d'admettre la justesse des maximes épïcuriennes qui mettaient l'accent sur l'insécurité vis-à-vis de l'extérieur, induite par la royauté macédonienne, dans la mesure où même le monarque qui se croyait bien protégé et entouré de ses *philoï*, n'était pas en sécurité à cause des ambitions des autres rois.

La « sécurité pure » au sens d'Epicure n'était pas possible dans une *politeia* tyrannique conquise *via* la guerre, car le danger pouvait venir de n'importe où, et de n'importe qui : soldats, courtisans, flatteurs, mercenaires achetés par l'ennemi. Un passage de *Hiéron* illustre cette inquiétude d'Epicure, mieux son constant et prudent appel à éviter de tels pouvoirs : « Comment peux-tu prétendre que le tyran est mieux à même que personne d'écraser ses ennemis, quand il sait qu'il a pour ennemis tous ses sujets et qu'il est impossible de les mettre à mort ou de les emprisonner tous, car sur qui régnerait-il alors ? »⁵¹³

Il résulte de ces considérations qu'il y a une réalité crue, palpable, rebutante que le philosophe du Jardin a peint dans ses maximes du droit, à savoir l'insécurité induite par la guerre des rois. Depuis l'immersion des cités grecques dans le vaste empire des Antigonides, c'est tout bonnement les lois et les anciennes libertés consacrées par « la constitution des ancêtres » qui furent renversées. S'il y a eu insécurité au temps des nouveaux rois, c'est parce que comme l'a signifié Lucrèce à sa manière dans le livre V *De la nature*, le roi hellénistique n'était pas apparu comme un fondateur de villes, incarnation de la justice et de la paix⁵¹⁴, mais comme un « assiégeur » de ville. Dans la narration que Lucrèce faisait de la genèse de la royauté dans le livre V, il déplorait par la suite la disparition de la monarchie authentique, qui fait périr l'ancienne société dans l'anarchie, suscitant par là l'établissement des magistrats pour élaborer des codes de lois. Partant du portrait du roi établi par Lucrèce, on peut aisément comprendre pourquoi Epicure ne considérait pas ces nouveaux souverains comme tels ; car ils ne correspondaient aucunement au portrait du « bon roi » de Philodème de Gadara.

513 *Hiéron*, 6, in Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op. cit., p. 143.

514 Lucrèce, *De la nature*, Livre V, 1109, in Carlo Lévy, *Les Philosophes hellénistiques*, Paris, Le Livre de poche, 1997, p. 98.

Si les lois des magistrats athéniens n'ont pas permis dans la cité de fonder et de garantir une tranquillité acceptable et utile pour le sage, en cette période de grands bouleversements, le philosophe du Jardin était donc en droit d'être sceptique sur la possibilité de la tranquillité et de la sécurité que garantiraient les nouveaux souverains pour Athènes et les autres cités. En effet, si on s'en tient au passage du livre V *De la nature*, seul, estime Lucrèce, « le vrai roi », fondateur de ville est à même d'assurer la paix et la justice, condition de l'ataraxie politique que recherche le sage épicurien. Or, dans la réalité ce vœu de Lucrèce, et donc d'Epicure, s'est avéré une vue de l'esprit, car le roi qui peut véritablement assurer cette mission est difficile à trouver. Les nouveaux prétendus rois-sauveurs sont loin d'incarner cette figure du roi auquel faisait allusion Lucrèce. Relativement au contexte, c'est-à-dire dans cette nouvelle symphonie d'acclamations des « assiégeurs » de villes tels des « dieux-sauveurs », nous inclinons à croire qu'Epicure en fondant le Jardin, cette communauté des « atomes libres », régie par le seul charisme du chef, s'est dissimulé sous les traits du sage du Jardin, comme « le vrai roi » évoqué par Lucrèce. Ce dieu-Epicure aux yeux de ses disciples a apporté aux hommes les remèdes pour la vie heureuse : contre la peur des dieux, de la mort, et les moyens d'atteindre l'ataraxie. A cet égard, Epicure est à l'image de Prométhée. Le Jardin s'est dressé en face de la tyrannie de Démétrios Poliorcète comme le petit royaume où il fait bon vivre, un havre de paix digne de cette image du « *suave mari magno* » de Lucrèce.

Les faits vont derechef donner raison à l'attitude du philosophe du Jardin dans la *polis*, car après la mort du général Lysimaque, Mythrès, ami du Jardin, attaché aux services de Lysimaque, connut des revers politiques (on peut accuser facilement ici la *Tychè*), et ne sachant plus où trouver la sécurité, partit retrouver ses amis du Jardin à Athènes. Dans le Jardin, chacun retrouvait tout ce qui manquait moralement, du point de vue de la sérénité dans la grande entité politique, à savoir : l'amitié, base de la concorde de toute *politeia*, la fraternité, l'entraide, le respect de l'autre, l'équité. Cette vie sans la contrainte des lois et du regard de la foule, fut incontestablement pour les épicuriens à la ressemblance de la vie des dieux épicuriens bienheureux. Et le philosophe du Jardin conscient de ce bonheur réel, tenait à le préserver même après sa mort en établissant comme par une espèce de commandement divin ce fameux *testament* rapporté par Diogène Laërce où il faisait connaître ses volontés⁵¹⁵.

515 Le testament est ainsi libellé : « Par ce testament, je donne tous mes biens à Aynomaque de Batté, fils de Philocrate, et à Timocrate de Potamos, fils de Démétrios, selon la donation faite à chacun et inscrite dans le Métron, aux conditions suivantes : ils donneront le Jardin et les biens y attachés à Hermarque de Mytilène, fils d'Agémarque, à ceux qui philosophent avec lui, et à ceux qu'Hermarque pourra choisir comme ses successeurs dans la direction de l'école, pour y vivre en philosophant. De même, à tous ceux qui philosopheront sous mon nom, afin qu'ils conservent avec Aynomaque et Timocrate, dans la mesure du possible, l'école qui est dans mon Jardin, je le leur donne comme un dépôt, à eux, et à leurs successeurs, de la façon qui sera la plus sûre, afin que ceux-là aussi à leur tour conservent le Jardin exactement comme eux. Mes disciples le leur transmettront. Ma maison qui est à Mélite, Aynomaque et Timocrate la donneront à

Avant de mourir Epicure écrivit une lettre à son ami Idoménee pour lui certifier qu'il fut réellement heureux : « C'est à l'heureux et dernier jour de ma vie que je t'écris cette lettre. »⁵¹⁶. Le testament à notre sens a permis de préserver le Jardin des frictions, des tiraillements de succession qui éclataient d'habitude après la mort d'un chef. Seul Timocrate qui faisait partie des premiers disciples accepta mal cette passation de pouvoir, et ira dans sa grande colère proférer des inepties sur le philosophe du Jardin, le traitant de tous les vices. Les faux témoignages de Timocrate (et d'Hérodote) feront le bonheur des dramaturges, qui n'hésiteront pas à caricaturer la vie de plaisir du Jardin en communauté de débauchés.

En suivant Jean Hurtado, il n'est pas difficile de comprendre l'attitude d'Epicure vis-à-vis de Démétrios Poliorcète, car Aristote dans la même perspective faisait remarquer ce qui siérait bien à l'égard du tyran : le mépris et la haine. De fait, par sa condamnation du pouvoir tyrannique, Epicure s'inscrit dans la droite ligne de la pensée des philosophes politiques du IV^e siècle, qui joignaient exercice du pouvoir et modération. Socrate à l'endroit d'Euthydèmos dans les *Helléniques* de Xénophon l'assortissait par l'acquisition d'un savoir. Par rapport à son époque, et particulièrement sur les tyrannies de Démétrios de Phalère, de Démétrios Poliorcète et de Lacharès, Epicure a essayé de se présenter à distance comme un éducateur politique au sens socratique du terme. « Celui qui connaît les limites de la vie, dit-il, sait qu'il est facile de se procurer ce qui supprime la douleur due au besoin et ce qui rend la vie tout entière parfaite ; de sorte qu'il n'a en rien besoin, en outre, des choses qui comportent la lutte

habiter à Hermarque et à ceux qui philosopheront avec lui tant qu'Hermarque vivra. Le revenu des biens laissés par moi à Amynomaque et Timocrate, ils l'utiliseront dans la mesure du possible, en recherchant avec Hermarque ce qu'il convient de faire pour célébrer des sacrifices anniversaires de la mort de mon père, de ma mère et de mes frères, et l'anniversaire de ma naissance, selon la coutume dans la première dizaine de Gaméliion, chaque année, et aussi pour que l'assemblée des philosophes de ma secte, qui a lieu le vingt de chaque mois, soit consacrée à mon souvenir et à celui de Métrodore. On célébrera aussi, comme je l'ai toujours fait, l'anniversaire de mes frères dans le mois de Poseidon et celui de Polyène dans le mois de Métagéitnion.

Amynomaque et Timocrate prendront soin encore d'Epicure, fils de Métrodore, et du fils de Polyène, tant qu'ils philosopheront et vivront avec Hermarque, et de même de la fille de Métrodore ils prendront soin, et quand le moment sera venu, ils la marieront à un homme qu'Hermarque choisira parmi les disciples, à condition qu'elle soit honnête, et obéissante à Hermarque. Amynomaque et Timocrate leur donneront sur mes revenus ce qu'ils croient leur être nécessaire, chaque année, en accord avec Hermarque. Ils institueront Hermarque codirecteur avec eux de mes revenus, afin que tout soit fait sur les conseils de cet homme, qui a vieilli avec moi dans l'étude de la philosophie, et qui est resté après moi comme chef de notre *secte*.

Pour ma fille quand elle sera en âge d'être mariée, Amynomaque et Timocrate lui compteront une dot en prenant sur mon bien ce qui leur paraîtra suffisant, avec l'avis d'Hermarque. Ils prendront soin aussi de Nicanor comme j'ai fait moi-même, afin que tous ceux qui ont philosophé avec moi, mis leurs biens en commun, participé à notre vie familiale, et choisi de vieillir avec moi dans l'étude de la philosophie, ne manquent jamais du nécessaire, autant que je le pourrai faire. On donnera tous mes livres à Hermarque. S'il arrive quelque chose à Hermarque, avant que les élèves de Métrodore ne soient élevés, Amynomaque et Métrodore en prendront soin, afin que s'ils sont honnêtes, ils aient le nécessaire pour vivre, autant qu'il se pourra faire d'après mes revenus. Et pour tout le reste, qu'ils appliquent toutes mes dispositions dans la mesure où chacune peut être appliquée. J'affranchis enfin, parmi mes esclaves, Mus, Nicias, Lycon et Phèdre ». (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, Robert Genaille, *op. cit.*, p. 220-222).

516 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op. cit.* p. 222.

(*agôn*). »⁵¹⁷.

C'est un truisme de le dire, la guerre des diadoques était devenue une guerre de passion, de « volonté de puissance », aussi était-elle apparue dans la pensée d'Epicure comme une suite de souffrances tant pour ceux qui recherchaient l'hégémonie que pour les populations qui au fil des guerres commençaient à se lasser de leur insatiabilité. Les nouveaux monarques étaient devenus des tyrans assoiffés de puissance. D'un passage intéressant de *Hiéron* de Xénophon, Claude Mossé nous rapporte des traits caractéristiques du tyran qui cadrent avec l'intempérance des tyrans hellénistiques : « Le tyran ne sait pas mettre un frein à ses désirs, parce qu'il *convoite* 'des villes, de vastes pays, des ports, de fortes citadelles...' , il est forcé de 'commettre des vols sans nombre et de dépouiller injustement les temples des dieux et des hommes, parce qu'ils ont toujours de *nouveaux besoins d'argent* pour subvenir à des dépenses indispensables. Etant pour ainsi dire toujours en *état de guerre*, ils sont obligés d'entretenir une armée ou de périr' ».⁵¹⁸

Ce passage est fort instructif pour faire le lien avec la conduite de Démétrios Poliorcète. Cependant, il faut souligner qu'à la différence de Démétrios Poliorcète qui était un vrai va-t-en-guerre, Démétrios de Phalère était un philosophe qui a tâché d'appliquer l'austérité en politique, en évitant par là la politique des grands travaux propres aux anciens tyrans (tel Denys de Syracuse) qui permettaient d'occuper leurs sujets. Il n'engageait pas aussi les Athéniens dans des guerres inutiles à l'instar de « l'assiégeur », Démétrios Poliorcète.

Au regard des vastes transformations des cités-Etats hellénistiques, Aristote était resté aveugle, voire en déphasage par rapport aux événements. Le Stagirite a en fait théorisé sur une *polis* en train de passer dans la nouvelle royauté macédonienne. Nous savons en effet que pour Aristote, la *polis* est une sorte de communauté (*koinonia*) et le lieu où le citoyen accède à sa plénitude en participant aux affaires de la cité. Mais ce qu'Aristote va particulièrement mettre en exergue dans sa *Politique*, c'est la valeur capitale, voire la soumission volontaire de tous les citoyens à une même loi, thèse que nous retrouvons également chez Platon dans les *Les Lois* (III, 698c). Telle est la définition et la réalité de la *polis*, qui hélas avec les monarchies hellénistiques, et les tyrannies de Démétrios de Phalère et de Démétrios Poliorcète, n'est plus qu'une illusion.

Pour la Grèce du IV^e-III^e siècle on peut considérer ce grand bouleversement que les cités ont connu, comme un tsunami des *politeiai*. Constitutionnellement il y a eu fondamentalement absence de libertés car les édits, ou les rescrits, par exemple du roi

517 Epicure, *Lettres et maximes*, maxime capitale XXI, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 237.

518 *Hiéron*, 6, in Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, *op.cit.*, p. 142. Nous soulignons.

Démétrios Poliorcète, étaient sans appel, et ne devraient pas être contestés. En outre, à partir du moment où Alexandre a ouvert la Grèce à tous les individus, même aux anciens ennemis de la Grèce, il va sans dire que le statut de citoyen sera complètement dilué dans l'individu générique. Un monde commun, telle est la nouvelle réalité car depuis le banquet historique d'Opis, le projet d'Alexandre a été l'établissement de « l'*homonoia* », c'est-à-dire au sens de William Woodthorpe Tarn « *l'union des cœurs* », l'union de tous les peuples sous le gouvernement d'un seul monarque.

Face à un monde devenu une vaste nation, et où toutes les écoles cautionnent paradoxalement l'idée d'*humanitas* à côté de la guerre et des *staseis* intempestives, il va sans dire que la meilleure façon de confirmer cette adhésion véritable à l'*humanitas* est de se retirer, d'éviter l'espace public, les agitations où se déroulent les actions qui portent atteinte à l'individu. La vie publique, la vie politique dans la perspective du philosophe du Jardin est le *topos* de l'insécurité car, tout en faisant l'apologie du respect de « l'*homonoia* », les Antigonides recouraient à la guerre, créant du coup les conditions d'un rejet de leur majesté : d'où des troubles sociaux qui ébranlèrent la paix internationale. Partant de quoi, Epicure ne pouvait que percevoir de la mauvaise foi dans la théorisation de cette idée « d'*homonoia* » des nouveaux monarques.

Il est instructif de voir comment dans les maximes XXXI et XXXII, le philosophe du Jardin est revenu sous d'autres traits, sur le respect de l'autre, au nom justement de l'humanité qui naturellement définit tous les hommes au-delà de leurs différences ; et ce respect ne va pas sans son corollaire, à savoir qu'on ne doit pas « nuire » à autrui quel qu'en soit le motif. Epicure écrit en effet que : « Le droit de nature est le moyen de reconnaître ce qui est utile pour ne pas se faire du tort les uns aux autres et ne pas en subir »⁵¹⁹, et dans la maxime XXXII qui est une extension, voire une élucidation de sens de la précédente, Epicure affirme: « Pour tous ceux des êtres vivants qui n'ont pas pu passer de *contrat* sur le point de ne pas faire de tort mais de n'en pas subir non plus, à l'égard de ceux-là, rien n'est juste ni injuste ; de la même façon aussi à l'égard des peuples qui n'ont pas pu ou n'ont pas voulu passer de *contrat* sur le point de ne pas faire de tort ni d'en subir »⁵²⁰.

En clair, ces passages nous montrent dans l'optique du philosophe du Jardin la contradiction qu'il y a de vouloir fonder une cité universelle basée sur l'*homonoia*, si on ne peut pas se passer de faire la guerre contre d'autres peuples qui « n'ont pas voulu passer de contrat ». Autrement dit, il y a contradiction dans l'attitude des nouveaux souverains, car la guerre en tant qu'activité violente et destructrice nuit fondamentalement à la fraternité, à

519 Epicure, *Lettres et maximes*, maxime capitale XXXI, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 241.

520 *Ibid.*, 241. Nous soulignons.

l'établissement normal d'un Etat commun. De surcroît, la guerre ne tient pas compte du vouloir des individus, des peuples. Et les faits donnent raison à Epicure, car à chaque fois qu'une cité conquise par un diadoque trouvait l'opportunité de se libérer de son joug, elle le faisait légitimement.

Il s'ensuit donc que si nous nous plaçons dans l'optique d'Epicure, le mot *omonoia* est un artifice politique en vue de pouvoir forcer l'adhésion des peuples à ce type d'idéal. Ce fut un moyen semblable qu'Alexandre avait utilisé pour toucher le cœur des populations et les engager à le suivre dans sa conquête. Dans cette veine William Woodthorpe Tarn souligne ce qui suit : « Isocrate en 370, avait désiré unir tous les Grecs en vue d'attaquer les Perses ; Agélaos, en 217, désire les unir pour la défense contre Rome »⁵²¹. Autrement dit, si la fraternité, ou la *summachia* (alliance entre cités), peut réunir les Grecs entre eux pour guerroyer contre d'autres cités grecques, pour les autres peuples non grecs, la démarche peut paraître malaisée. Aussi est-ce la raison pour laquelle Alexandre le Grand a eu l'intelligence d'unifier d'abord Grecs et Barbares au moyen de la langue commune : le grec, afin d'intégrer plus de cités et de combattants pour sa conquête. L'hellénisation alexandrine *via* la langue grecque en tant qu'elle intègre des valeurs devenues communes, fut un instrument efficace de conquête. Au moyen et au nom de la langue grecque, la guerre fut portée contre d'autres peuples.

Lorsqu'on s'inscrit dans la pensée d'Epicure, il est inconcevable de vouloir l'*homonoia*, si dans la pratique de la guerre classique, certains actes sont reconnus justes d'être commis à l'endroit des vaincus, comme l'habitude de massacrer tous les hommes et de vendre les enfants et les femmes. Alexandre, plutôt que de tuer, choisit à un moment donné de vendre des humains, ce qui n'était pas un grand progrès. Après lui, ses successeurs vont affiner la pratique : en laissant la vie sauve aux populations, les diadoques profitèrent de leurs titres de rois pour exploiter les cités par des taxes, des impôts, des réquisitions, des ponctions sur les récoltes, etc. L'homme devient dès lors un moyen au service d'une fin.

Tous ces faits tendent à montrer que si la cruauté se donnait libre cours sur les champs de bataille, la souffrance que vivaient les populations, leur misère aggravée par les prélèvements sur leurs activités, constituaient des cruautés (des crimes). Car dans l'une comme dans l'autre forme, l'*homonoia* était un vœu pieux qui n'était pas conforme avec ce que veut la nature : capturer des hommes libres, les acheter, les vendre, sont visiblement des pratiques qui rebutent l'éthique, *a fortiori* l'idéal de cosmopolitisme. C'est pourquoi, en considération de l'idéal d'*homonoia*, Epicure peut dire dans ses maximes XXXVI et XXXVII,

521 Polybe, V, 104, in *La Civilisation hellénistique*, W..W. Tarn, *op. cit.*, p. 79.

que certaines lois sont injustes, car elles sont des atteintes à l'éthique, à l'humain tout simplement. Lorsque les lois, certaines lois cautionnent de telles pratiques, elles concourent naturellement à légaliser la piraterie qui à l'époque était devenue la peur des cités, le fléau dont il fallait se protéger. Aussi n'est-il pas étonnant de constater que c'était l'époque où se sont développés massivement le rapt et la vente d'esclaves.

Face à cette insécurité, face à la difficile concrétion de l'*homonoia* dans la cité, le philosophe du Jardin préféra rechercher l'ataraxie. Si avec Démétrios de Phalère la cité athénienne avait profité d'une dizaine d'années de paix, avec Démétrios Poliorcète, les troubles resurgissaient de façon intempestive, et après sa défaite à Ipsos, des conflits ont secoué la cité, entamant du coup la tranquillité commune. Il est aisé d'admettre avec le philosophe du Jardin que « le mal des Athéniens » a été leur incapacité à s'unir face aux envahisseurs, ou pour employer un terme d'Aristote, leur « *akrasia* » (absence de volonté) a toujours été un handicap majeur dans la concrétisation d'une vraie conquête grecque. Il faut toutefois rappeler que bien avant Alexandre le Grand, Isocrate avait compris très tôt la nécessité pour les Grecs de s'unir dans une forme de *summachia* (alliance, ou confédération) dont Athènes serait le porte-flambeau pour porter une guerre décisive contre les Barbares. Mais l'intérêt égoïste de chaque cité, son désir d'apparaître comme hégémonique aux yeux des autres cités a sérieusement entamé la possibilité d'une union véritable. Même les Grecs qui se sont engagés dans l'expédition d'Alexandre le Grand ne l'ont entreprise que dans leur seul intérêt, et ne représentaient aucune cité ; à l'exemple de Pyrrhon, d'Anaxarque, et d'autres, médecins, ingénieurs, etc. C'est la raison pour laquelle beaucoup d'Athéniens estimant qu'Alexandre ne représentait que la Macédoine, et non la Grèce ont applaudi avec soulagement la mort prématurée du jeune conquérant, son prestige n'était pas le prestige de Sparte, ni d'Athènes, ni *a fortiori* de Thèbes qu'il détruisit lors de son soulèvement.

Du point de vue politique, il est malaisé de parler d'émulation politique, de compétition entre partisans pour ravir le pouvoir ; car les royautés macédoniennes ne permirent plus ces anciennes luttes de factions qui furent matricielles dans les *politeiai* démocratiques. Les grands orateurs et les grands démagogues paradoxalement ont disparu, remplacés par les commis du roi, ses administrateurs, et des sycophantes qui vont proliférer comme des champignons auprès des rois. La monarchie hellénistique a été une manne pour ces derniers. Partant, nous comprenons aisément pourquoi Epicure ne s'est pas échiné à théoriser sur cette cité dorénavant sous la surveillance des rois et où les sycophantes étaient tout-puissants. Dans la même veine, les chefs charismatiques des autres écoles vont se détourner de la politique en tant qu'activité et *agôn* (lutte), pour se consacrer à la *physis*,

l'étude de la nature et la sagesse. Aussi parle-t-on à juste titre d'écoles de sagesse, et il n'y a plus de philosophes politiques de l'envergure de Platon ou d'Aristote. Même si on peut concéder à Zénon un certain intérêt pour la politique, notamment par sa vision de la société et du pouvoir qu'il esquissa dans sa *République*, il reste vrai que dans la pratique, il a gardé ses distances d'avec le pouvoir, préférant envoyer ses disciples auprès des rois. Par son amitié avec le roi Antigone Gonatas, Zénon a reformulé sa philosophie en l'adaptant au contexte : du cynisme, il passa alors au stoïcisme. Il nous semble que c'est de cette reconversion de Zénon que Cléanthe, son disciple, fit grief. Plus exactement, Zénon par cette accointance avec le roi Antigone Gonatas, était passé tout bonnement aux yeux de Cléanthe à l'état de courtisan.

Toutefois, malgré ce réel intérêt pour le pouvoir, Zénon ainsi qu'il est loisible de le constater, ne reconnaissait pas la toute-puissance des monarchies : son traité sur la *République* qui a un caractère provocateur, illustre si besoin est, cette revendication pour la *liberté de penser*, qui était une aspiration fondamentale de toutes les écoles. Les stoïciens en effet affirment entre autres choses qu'« il n'y a d'autre roi que le sage », que « le sage seul est riche », que « le sage seul est beau », que « les non-sages sont des insensés et des impies », etc. Epicure, qui s'est gaussé des inepties de la *République* de Zénon, ne traitera que de la royauté⁵²² et des autres éléments de la *physiologia* qui concourent à l'ataraxie, qu'il estimait plus utile à traiter pour le bonheur des hommes politiques. Mieux, il faut dire que la franchise d'Epicure, les « vérités d'or » qu'il professait, lui interdisaient éthiquement de traiter de fantasmagories, des fictions et des idées immuables.

En fonction de ce qui précède, on est en mesure de se demander si la philosophie d'Epicure n'est pas apparue « trop tard » par rapport à l'époque, pour employer l'expression de Hegel ? Autrement dit, nonobstant le fait qu'il ait proposé une réflexion sur son monde et sur le droit, Epicure pourrait-il être coupable devant l'histoire de n'avoir pas proposé de textes politiques à l'image de Platon, d'Aristote, ou, plus près de lui, de Zénon ?

Ce qui est d'emblée sûr, c'est que d'après Diogène Laërce et Plutarque, le philosophe du Jardin a produit un traité sur la *Royauté* qui probablement rivaliserait avec la *République* de Zénon. A la vérité, nous considérons en toute logique, qu'un monde qui a connu de grands bouleversements dont même les historiens, les biographes des hommes illustres, les économistes de l'histoire, les philosophes n'ont pas pu nous rapporter dans les détails tous les événements, ne peut pas laisser le philosophe du Jardin impassible, voire apathique. Pour l'heure, et jusqu'à preuve du contraire, nous estimons que le « silence politique » du philosophe du Jardin n'était pas une forme d'apathie pyrrhonienne, ni une indifférence à la vie

522 Voir son traité de la *Royauté* tel que rapporté par Diogène Laërce, in *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op .cit.*, p. 223-224.

mondaine.

Si Epicure n'a pas voulu traiter de politique, de la vie politique de son époque aussi exhaustivement que Platon ou Aristote, et dans une moindre mesure comme Zénon, c'est croyons-nous pour deux raisons principales : 1°) Epicure ne voyait pas d'utilité d'écrire sur des choses qui ne procurent pas le bonheur, ni la paix de l'âme ; 2°) la guerre des diadoques, leur politique guerrière, n'était pas la chose des Grecs, ou des Athéniens. Par conséquent écrire, ou traiter de ces guerres pour Epicure, c'était certainement traiter de choses qui ne procurent pas la sagesse ni la tranquillité de l'âme. Epicure préféra alors se retirer de cette *polis* où chacun fut l'espion de l'autre, pour professer librement des choses utiles, dans le Jardin. Ainsi se comprend l'importance accordée dans le Jardin à la *parrhèsia* (liberté de parole, la franchise) et à l'amitié. Mais, plus profondément, nous inclinons à croire qu'Epicure a voulu opérer un renversement par rapport à la pensée aristotélicienne en accordant le primat à l'éthique, pour montrer que ce n'était plus en cette période la politique qui permettrait d'acquérir la sagesse, mais l'éthique, dont la vertu est de guérir tant le citoyen que le politique afin de fonder une cité vertueuse. Autrement dit, par son éthique, mieux, par ses préceptes de bonne conduite, Epicure a essayé de montrer que « le vrai roi » qui voudrait briller dans le respect de la justice et de l'effectivité de la paix, devrait d'abord intérioriser les vertus nécessaires pour gouverner. Les préceptes de bonne conduite d'Epicure, analogues à des invitations, s'adressaient tant à ses disciples, à ses amis, qu'aux hommes politiques.

La déliquescence des institutions occasionnée par le règne des diadoques, à tous les niveaux, était la preuve que l'éthique n'a pas été suffisamment intégrée à l'exercice du pouvoir. L'avènement des nouveaux rois spontanément applaudis par la masse des insensés a été aux yeux d'Epicure une véritable catastrophe politique pour les anciennes libertés et les dévotions envers les dieux. Dans son optique, le vrai monarque ne saurait être un roi vicieux, intempérant, sans scrupules et entouré de gens dont la noblesse même est douteuse. Pour s'en convaincre, il suffit de se référer à la vision que le philosophe du Jardin avait des dieux, pour sentir du doigt comment devrait être un vrai monarque, et les qualités qui devraient lui convenir dans l'exercice du pouvoir. Rappelons que dans la religion d'Epicure, les dieux ne sont pas belliqueux, contrairement à ce que croit la foule. Ils n'ont pas besoin de tous ces artifices de cultes que les humains s'imaginent pour se sentir élevés à leurs images (*isotheoi*).

En considération du climat de béatitude, de paix où baignent les dieux épicuriens, qui sont sans trouble, il est loisible de dire que l'identification des nouveaux monarques aux dieux véritables participe dans le vocabulaire du Jardin d'une fausse opinion sur les dieux. Pour Epicure, les dieux ne sauraient régner, car ils vivent dans des intermondes, et leur vie est

différente des actions humaines. Cette idée a été soulignée par Lucrèce dans le livre II de son poème lorsqu'il écrit : « Les dieux pleins d'une paix sereine, menant une vie tranquille et calme éternité »⁵²³. Autrement dit, les dieux n'ont pas besoin d'empire, ni d'honneurs comme cette race des riches que glorifie Aristote, prédestinés à assumer les fonctions de dirigeants de la cité rien que pour les honneurs. Toutes ces choses : richesses, gloire, honneurs dans l'éthique d'Epicure ne sont que des biens superfétatoires, causes de souffrances. Le manque qui occasionne la souffrance, ou tout ce qui est de l'ordre de « la chair » est le propre des hommes qui ne savent pas limiter leurs désirs. Or, les dieux épicuriens ne manquent de rien, raison pour laquelle ils ne dupent pas les hommes. D'un mot, ces dieux brillent dans et par l'amour, l'amitié et la félicité.

Si donc à travers son éthique, Epicure peut fustiger les mauvaises conduites de ses concitoyens et des nouveaux dirigeants, c'est, pensons-nous, une façon indirecte de dire contre Aristote que l'éthique est architectonique par rapport à la politique et aux autres sciences. Depuis Socrate en effet, nous savons que seul le sage est habilité à gouverner vertueusement, car il sait ce qui est « bien » et « utile » pour la société. Et l'ouverture du Jardin aux étrangers, aux femmes, aux prostituées, aux esclaves exprime grandement le changement et la décadence advenus dans la cité. On n'est plus dans l'élitisme de la philosophie, mais véritablement dans le cosmopolitisme tous azimuts. Il s'ensuit logiquement que c'est sur cette nouvelle existence, cette nouvelle réalité de la Grèce que doit s'appuyer le « philosopher », et non sur les spéculations vides qui n'apportent rien à la sérénité et au désir de bien vivre sans aucune crainte tant présente que future. Dès lors, nous comprenons pourquoi pour ces écoles hellénistiques, l'enseignement de la sagesse, et non du programme fastidieux de l'Académie et du Lycée, devient le canon de leurs protreptiques. La philosophie étant dorénavant ouverte à tous, ces écoles de sagesse ont permis de fonder grâce à leur enseignement l'« *isonomia* philosophique » par excellence qui fut absente des institutions précédentes. Par cette « *isonomia* philosophique », nous pensons que les écoles de sagesse ont essayé de ramener toutes choses à la *physis* (la nature), car leurs divers maîtres croyaient en la possibilité d'un bonheur effectif.

On peut donc dire que l'épicurisme n'est pas un pyrrhonisme. Le sceptique est compris généralement comme celui qui doute de toutes choses. Mais, lorsqu'on se reporte à l'attitude d'Epicure vis-à-vis de la politique, la notion paraît moins simple : Epicure est certes sceptique sur certaines choses, mais dogmatique sur d'autres. L'enseignement de sa philosophie sous forme de lettres et de résumés montre bien une certaine absoluité de ses

523 Carlos Lévy, *Les philosophes hellénistiques*, op.cit., p. 59.

vérités que le disciple est tenu de mémoriser, tel le *talibé* (disciple) en Islam qui doit mémoriser les versets coraniques sans les contester. En cela l'enseignement du philosophe du Jardin est dogmatique, au sens de Lucrèce, chez qui les vérités du maître sont considérées comme des « paroles sacrées ». Le scepticisme d'Epicure pourrait se retrouver au niveau de l'inefficacité du politique à réaliser le bonheur collectif et la sécurité pour la bonne raison que le bonheur que professe le philosophe du Jardin doit être en conformité avec ce que veut la nature. S'il est vrai, comme nous le rapporte Diogène Laërce, qu'Epicure a été disciple de Nausiphane, qui lui-même fut disciple de Pyrrhon, il va sans dire qu'à travers Nausiphane, il y a eu très certainement une influence de Pyrrhon dans les propos qu'Epicure profère contre le pouvoir dans ses maximes et sentences.

Au rebours toutefois de Pyrrhon, Epicure ne fut pas insensible aux souffrances de la cité engendrées par la guerre des rois. Dans le livre II du poème de Lucrèce, nous décelons bien rétrospectivement que la « suavité » (*suave mari magno*) qu'Epicure aurait éprouvée ou savourée, n'était pas une insouciance ironique du sort de ses compatriotes, mais une intériorisation, une *sympathie* avec leurs douleurs. Les « zones célestes » auxquelles faisait allusion Lucrèce dans ce passage, expriment grandement et simplement la sécurité où le Jardin se trouvait topographiquement, loin des luttes des factions, des batailles politiques et des guerres. Et en cette période où le philosophe, au rebours du démagogue classique, ne constituait pas un réel danger pour le pouvoir, on peut accepter en effet avec Carlos Lévy qu'« il est, même s'il se conduit de manière étrange, une notabilité intellectuelle, *incarnation d'une sagesse* que peu peuvent comprendre, mais dans laquelle beaucoup se reconnaissent, parce qu'ils sentent qu'elle exprime sous forme extrême leur propre aspiration à la *paix intérieure*. »⁵²⁴. En revanche Pyrrhon, par son mépris du monde et des « écoles » qu'il ne cessait de vilipender, rejoignait par cette attitude les cyniques.

Partant, ce qu'il est capital de retenir, c'est que lors de l'entreprise de conquête de l'Orient par d'Alexandre le Grand, outre Pyrrhon qu'y s'embarqua, il y avait aussi son maître Anaxarque qui était loin d'être un maître vertueux : un sage indien lui a fait cette belle remarque sur la duplicité à vouloir enseigner la vertu tout en étant un familier du roi. Lorsqu'un jour Alexandre tua un de ses compagnons, Anaxarque⁵²⁵ se contenta de juger cet

524 Carlos Lévy, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., p. 15. Nous soulignons.

525 Selon Diogène Laërce, Anaxarque : « fréquenta Alexandre, et avait atteint la quarantaine vers la cent dixième olympiade. Il avait pour ennemi Nicocréon, tyran de Chypre. Un jour, à un banquet, Alexandre lui demanda ce qu'il pensait du dîner. Il répondit : « O roi, tout est splendide, mais il aurait fallu y ajouter la tête d'un satrape » ; ce disant, il regardait Nicocréon. Celui-ci se souvint de l'outrage, et après la mort du roi, quand au cours d'un voyage Anaxarque échoua malgré lui à Chypre, il le fit arrêter, jeter dans un mortier et broyer par un pilon de fer. Mais on conte qu'Anaxarque indifférent au châtement, lui disait le mot célèbre : « Broie donc, broie donc le sac qui enveloppe Anaxarque, tu ne broieras pas Anaxarque ! » (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, op. cit., p. 189).

acte comme légitime, au sens wébérien du terme, car émané d'un souverain tout puissant. C'est cette forme de conformisme que Pyrrhon hérita de son maître, et qui le distingue du philosophe du Jardin, qui est politiquement l'anticonformiste par excellence. Epicure, contre le conformisme général, refusa de cautionner la tyrannie de Démétrios Poliorcète, ses injustices, son impiété vis-à-vis de dieux civiques.

Il semble donc que s'il y a un point où coïncident épicuriens et stoïciens en cette période du IV^e-III^e siècle av. J.-C, c'est sans conteste la difficulté énorme à vouloir « changer l'ordre politique et social » car s'occuper de telles tâches comme le faisaient les hommes politiques d'antan et les philosophes politiques, c'est mettre en péril la paix de l'âme. Si les successeurs d'Alexandre le Grand étaient restés fidèles au style de gouvernance de leur grand général, s'ils avaient veillé au *statu quo* dans les diverses cités conquises, Rome n'aurait pas pu s'engouffrer facilement dans la Grèce et l'asservir. Ce qui véritablement a failli dans une optique épicurienne, c'est l'établissement d'un contrat sans fioriture entre les diadoques afin d'éviter de « se nuire mutuellement ». S'ils avaient eu en outre la même grandeur d'âme (« *megalophusika* ») qu'Alexandre le Grand, l'empire aurait rayonné au-delà de l'Indus jusqu'aux portes des autres continents ; car le rêve, voire le *pothos* (le désir irrésistible de l'inconnu) d'Alexandre le Grand, fut de poursuivre l'odyssée de son héros Ulysse, d'aller plus loin que le héros. Mais étant donné que chacun des généraux d'Alexandre était mû par son propre désir et son propre intérêt, la *paix* et la *sécurité* ne furent que des moments transitoires. D'où tout naturellement la prudence d'Epicure lors des divers sièges contre Athènes, à toujours mettre ses disciples et ses amis à l'abri des pénuries de vivres en les nourrissant de fèves, et à veiller à leur sécurité.

A terme, les divers bouleversements que la *polis* athénienne a connus ont conduit le philosophe du Jardin à revendiquer à travers ses philosophèmes le droit naturel des individus et des Etats de vivre en paix et en sécurité. C'est pourquoi au nom de l'éthique qu'il enseigne et dont le couronnement est l'ataraxie, nous estimons que le philosophe du Jardin ne pouvait que condamner la guerre et les troubles. Dès lors n'est-il pas juste d'admettre que c'est la réalisation du bonheur et de l'*asphaleia* qui sont hypothétiques dans une *polis* en proie aux *staseis* et aux guerres ?

I.C.3.a. « Vivre-bien » et « vivre intérieur » : où situer le bonheur dans une *polis* en sursis ?

Johann Gustav Droysen, citant Aristote qui dépeignait de façon cinglante l'état des

cités grecques, mettait en exergue cette insécurité des *poleis*, voire des constitutions qui n'arrivaient pas à asseoir véritablement la sécurité, effet de l'introduction de la tyrannie dans les Etats hellénistiques :

« Exils, violences, retour des bannis, partage des biens, affranchissement des esclaves dans un but révolutionnaire. Tantôt le démos se précipite sur ceux qui possèdent, et tantôt les riches exercent leur violence oligarchique sur le peuple. *Ni la loi, la constitution ne protègent plus nulle part la minorité contre la majorité* ; celle-ci ne s'en sert plus que comme une arme contre celle-ci ; *il n'y a plus de sécurité pour le droit* ; *la paix intérieure* est à chaque instant *en péril* ; chaque ville démocratique est un asile pour les bannis démocrates, chaque ville oligarchique en est un pour les oligarques ; ni les uns ni les autres ne reculent devant aucun moyen, ils n'en négligent aucun pour rentrer dans leur patrie et y *provoquer une révolution* afin d'infliger aux vaincus les mêmes maux qu'ils ont dû souffrir. Entre les Etats hellénistiques, si petits qu'ils soient, il n'existe plus d'autre droit public que cet état de guerre passionnée entre les factions ; à peine une fédération est-elle formée, qu'elle est aussitôt détruite par une révolution des partis dans les Etats alliés. »⁵²⁶.

On peut constater, partant de ce passage, que globalement les cités offraient une ambiance décadente, belliqueuse, illustrant un déficit, voire une inefficience de la loi, et la faillite de la *politeia* démocratique. Aussi est-il pertinent à ce niveau de voir comment cette Athènes glorieuse s'était délibérément offerte à la tyrannie d'une puissance étrangère.

I. C. 3. b La stratégie de coopération dans la tyrannie hellénistique : le cas d'Athènes

Au regard de tous les bouleversements survenus à la *polis* athénienne, et au-delà de l'espèce sournoise de « collaboration » des Athéniens avec leurs nouveaux rois, ou exactement leurs nouveaux bourreaux, la *polis* dans ses structures continuait à vivoter. En accueillant spontanément le chef militaire Démétrios Poliorcète comme « sauveur » ou « libérateur », les Athéniens, selon nous, n'étaient pas dupes. Ils ont tout simplement adopté, pour parler comme David Gauthier, une « stratégie de maximisation directe », en considérant ce qui est le plus avantageux pour leur sécurité immédiate. Car ils savaient que la guerre entre les diadoques n'aurait pas de fin heureuse pour l'heure. Dans cette attente, ils prirent le risque de disqualifier leurs dieux *poliades*. D'où ce retournement de veste contre leurs propres dieux qu'ils accusaient de trahison, voire d'abandon. L'acceptation de Démétrios Poliorcète jusqu'à l'humiliation complète, notamment son séjour dans le temple d'Athéna, avait pour objectif de gagner du temps jusqu'à la fin de la guerre des rois, afin de pouvoir se libérer du joug de

526 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol.1, *op. cit.*, p.131-132. Nous soulignons.

l'envahisseur lorsque les circonstances l'auraient permis. Mais, avant d'aller plus loin, il nous paraît utile de cerner de près ce concept de « maximisation » qui peut nous être utile pour comprendre cette période de la Grèce que d'aucuns considèrent comme un déclin. Les Athéniens, à travers leur bassesse, et leur honteuse conduite à l'égard de Démétrios Poliorcète, ont adopté une posture objective de « maximisation ».

David Gauthier affirme concernant le maximisateur direct que : « C'est la personne qui cherche à maximiser son utilité en fonction des stratégies de ceux avec qui elle agit »⁵²⁷. Le maximisateur moral est la personne « qui cherche, dans certaines situations, à maximiser son utilité non pas en fonction des stratégies mais des utilités de ceux avec qui elle agit »⁵²⁸. Aussi étonnant que cela puisse paraître, par le comportement des Athéniens vis-à-vis de Démétrios Poliorcète, et celui d'Epicure vis-à-vis de cette foule et de son nouveau roi, nous sommes renvoyés à cette stratégie des choix et des intérêts dont David Gauthier a parlé dans son intéressant ouvrage : *La Morale et le contrat*. En termes clairs, comment vis-à-vis des nouveaux rois faut-il entrer dans la coopération ?

En paraphrasant David Gauthier, par rapport au dilemme athénien, on peut avoir l'idée suivante : entrer dans une coopération, c'est accepter tacitement une sorte de contrat avec le monarque. Autrement dit, c'est savoir par avance les avantages qu'on gagnerait par un tel engagement. En suivant la démarche de David Gauthier, il est possible de soutenir que, lorsqu'on accepte dans ce contexte de prendre des risques, c'est-à-dire sans se battre contre l'envahisseur, on prend le risque de monnayer la liberté, l'indépendance de la *polis* et la place sacrée des dieux civiques, en échange d'un bénéfice collectif supérieur.

Cette stratégie de la coopération, ou maximisation directe est celle que, croyons-nous, les Athéniens ont préféré adopter, espérant un profit supérieur à celui que l'entrée dans la guerre contre l'Assiégeur aurait pu leur faire acquérir. Lorsque Démétrios Poliorcète était aux portes de la cité, les Athéniens qu'on pourrait qualifier d'opportunistes, ont vite appelé leurs concitoyens à la coopération avec l'envahisseur. Entre laisser les étrangers détruire la *polis* ou assumer une servitude avantageuse et protectrice, ils n'hésitèrent pas à trahir les principes sacro-saints qui fondent la *polis*, à savoir : vivre et mourir pour la patrie. Or, une entente entre l'envahisseur et la *polis* au regard des anciennes lois que chaque citoyen est censé connaître passe pour être un acte honteux, de trahison, et passible de la peine de mort. La stratégie d'Epicure qu'on peut qualifier de « maximisation morale », a consisté à se départir de

527 D. Gauthier, *Morale et contrat. Sur les fondements de la morale*, trad. de l'anglais (USA) et introd. de Serge Champeau, Mardaga (Belgique), 2000, p. 214.

528 *Ibid.*, p. 215-216.

l'approche commune, en montrant qu'il n'était pas utile, ni avantageux de laisser la *polis* aux mains d'aventuriers, au détriment des nobles valeurs que la *polis* a toujours défendues. La sécession d'Epicure, dans cette optique, peut se comprendre politiquement comme un choix stratégique contre l'opresseur.

Cependant, au rebours d'Epicure qui n'approuve pas l'attitude des Athéniens, il est aisé de faire remarquer dans la perspective de David Gauthier, que les Athéniens ont prioritairement, et spontanément maximisé les avantages immédiats sans tenir compte des conséquences à court et moyen terme. La sécession d'Epicure en revanche a envisagé les avantages quels que soient les soubresauts à venir : se tenir à l'écart des troubles, afin de savourer les délices de la sécurité, de la paix et de la liberté de parole. Ne pas s'engager dans la coopération collective, c'est pensons-nous avoir une vision plus claire des événements que celle qui prend le risque d'une coopération spontanée. Epicure n'est pas comme l'insensé de la « maximisation directe » qui ne sait pas prendre de risques. Au contraire, on peut soutenir que par rapport à ses concitoyens, le risque même que le philosophe du Jardin avait pris en adoptant cette stratégie de repli dans le Jardin, est une preuve suffisante et éloquente de son souci constant de voir toujours la *polis* maîtresse de ses décisions, et autonome. Epicure a su mieux que les autres Athéniens les bonnes raisons de ne pas accepter la coopération avec la nouvelle monarchie, car il fut intuitivement sceptique sur la bonne foi du nouveau roi. D'un mot, on peut accepter le fait qu'Epicure a rejeté l'illusion du bénéfice que pouvait procurer la coopération collective, à savoir le fait d'accueillir tout particulièrement Démétrios Poliorcète comme « sauveur » et « libérateur ».

L'accord/entente qui s'est passé entre les Athéniens et Démétrios Poliorcète n'engage finalement qu'eux seuls. Mais cela ne veut pas dire que le philosophe du Jardin par son retrait va s'opposer frontalement au roi Démétrios Poliorcète. Il fera son opposition à sa façon, discrètement et prudemment. Par ailleurs, le fait même que le philosophe du Jardin se refuse à faire ses révérences au roi lors de sa reconnaissance solennelle comme « *theos sôter* », est la preuve si besoin est, que le philosophe du Jardin n'était pas prêt à aliéner sa liberté, sachant bien par avance que la cité n'était plus autonome, mais sous régime de liberté surveillée, militaro-macédonien, nonobstant la promesse du libérateur de laisser la *polis* avec ses anciennes institutions. Politiquement parlant, le philosophe du Jardin savait, ne serait-ce que par la présence des soldats sur les collines de la *polis*, que la démocratie restaurée était en réalité sous surveillance. Il apparaît avec évidence que dans l'optique du philosophe du Jardin, Athènes n'était plus une démocratie, mais une parodie de démocratie.

Ainsi donc qu'on peut le comprendre, pour Epicure, le philosophe ou le sage digne de

ce nom doit marquer son opposition même silencieuse, contre toutes formes de spoliations de la liberté. Par son mode de vie, Epicure a voulu exprimer concrètement que le pouvoir, étranger de surcroît, ne doit pas interdire le fait de vouloir vivre en communauté, et professer la philosophie, la seule activité (*energeia*) qui passe pour préférable au pouvoir et à toutes les richesses qu'il permet d'acquérir. En cela, nous considérons qu'un philosophe en cette période qui s'est démarqué par son apolitisme, et qui professa la recherche de l'ataraxie est véritablement l'égal des dieux, car sa vie a brillé par la sagesse et la félicité.

Bien qu'ayant adopté une stratégie individuelle, Epicure n'était pas sans savoir les résultats attendus, et les conséquences de son attitude vis-à-vis du groupe et de la nouvelle souveraineté. Autrement dit, Epicure ainsi que nous pourrions légitimement le formuler dans la perspective de David Gauthier, avait vu qu'il existait un point où la stratégie commune ne serait pas rentable. Car, à ses yeux, faire *tabula rasa* de tout ce que les coutumes et l'éducation ont forgé (le *politès*, l'*eusebeia* - la piété- par exemple) est une conduite injuste contre la *polis*. Dans la perspective d'Epicure, les Athéniens ont commis une abomination en choisissant délibérément le statut d'assujettis. Les séjours de Démétrios de Poliorcète dans le sanctuaire d'Athéna, et la corruption des mœurs que son mode de vie a engendrée dans la cité sont les preuves suffisantes que la stratégie d'Epicure fut la bonne. Les faits lui ont donné raison, car au fil de la régence de Démétrios Poliorcète, les Athéniens vont subir les humiliations et les excès de ce roi. Ils n'attendaient dès lors des dieux que sa déchéance.

De ce point de vue, on peut soutenir que l'attitude d'Epicure relativement à cette pseudo-stratégie de coopération, n'était pas égoïste. Mieux, il faut convenir que le philosophe du Jardin avait voulu préserver par son mode de vie et la vie du Jardin, et les valeurs morales les plus hautes de la *polis*. Dans sa démarche, il est apparu juste et nécessaire de se déconnecter de la stratégie commune, pour préserver le statut du *politès*, qui a toujours permis dans toutes les cités démocratiques, de faire le départ entre le citoyen, le métèque et le Barbare. La « maximisation morale » que nous estimons qu'Epicure avait adoptée est clairement utilitariste car il sied au philosophe dans une *politeia* en décomposition de rester attaché aux anciennes valeurs de la *polis* en récusant toute forme de domination, de tyrannie par une réaction appropriée. Par son opposition à la tyrannie de Démétrios Poliorcète, le philosophe du Jardin s'inscrit dans une nouvelle forme de lutte politique non violente, souterraine, dissimulée. Car il savait d'avance que le rapport de force entre la *polis* et la puissance militaire de Démétrios Poliorcète était déséquilibré ; et que malgré la bienveillance de Démétrios Poliorcète à l'égard des Athéniens, il n'était pas disposé à laisser faire une quelconque contestation de sa puissance. Alexandre pour l'histoire l'avait fait clairement

savoir et violemment aux Thébains qui avaient osé se révolter contre sa souveraineté.

Depuis les événements de Mytilène, où les péripatéticiens avaient ourdi un complot contre le philosophe du Jardin, à cause de la forte audience que son enseignement commençait à avoir, Epicure avait appris à être prudent politiquement. Si précédemment nous avons établi une distinction sommaire entre le « *lâthé biôsas* » (le vivre caché), et le « vivre apolitique », maintenant nous voudrions décliner les sens de ce concept de « vivre caché », en le comprenant comme : 1°) un milieu de culture de l'amitié ; 2°) un univers d'étude philosophique : activité joyeuse et méditation de l'âme disait Epicure dans les Sentences 40 et 54 ; 3°) mais essentiellement et fondamentalement, un milieu très discret de réflexion critique sur les affaires de la cité. Ecrire en cette période de liberté surveillée sur la politique, sur le pouvoir, c'est s'exposer à la colère des tyrans qui ne toléraient pas des philosophes trouble-fête. La prudence (*phronêsis*) qu'Epicure a toujours appliquée, et que nous pouvons comprendre excellemment dans le lexique d'Emmanuel Cattin⁵²⁹, en tant que « circonspection prévoyante » (*fürsorgende Umsicht* en allemand) », recommande alors de se tenir à carreau. La liberté d'écrire sur le pouvoir en cette période est fonction de l'allégeance au pouvoir, ou de l'accointance avec le souverain, comme le montre le commerce entre Zénon et Antigone Gonatas, ou celui de Théophraste avec Démétrios de Phalère.

Epicure ne fréquente pas les souverains dans un but intéressé, mais pédagogique et moraliste. Aussi lui et son école étaient-ils regardés comme suspects. D'où probablement les démêlés avec certains souverains. Devant la pratique médiocre et méprisable de la politique athénienne, la stratégie du philosophe du Jardin a donc consisté à ne rien écrire sur la politique. Epicure s'est contenté de traiter outre le fameux « *Péri basileôs* » disparu, de droit, de justice, d'injustice, de délinquance, de loi, sujets que nous retrouvons dans ses aphorismes, d'éthique, de physique, et de logique que nous retrouvons dans les trois Lettres recopiées par Diogène Laërce. De surcroît, dans *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* de celui-ci, nous avons une liste (non exhaustive) des ouvrages du philosophe du Jardin.

Toutefois, lorsqu'on se donne la peine de scruter en profondeur ses apophtegmes, il apparaît clairement que le philosophe du Jardin subrepticement fait des piques contre les pouvoirs en place. Il use de rhétorique subtile dont lui seul a le secret, pour critiquer la foule et les monarques. On peut en effet supputer qu'Epicure fustigeait à distance la mauvaise gestion de la cité par les nouveaux maîtres qui ne conciliaient pas politique et vie éthique. Il n'avait de cesse de se soucier de ses amis, et au-delà, souffrait intérieurement de la misère de ses concitoyens. Chaque menace de guerre contre Démétrios Poliorcète, et donc contre la

529 *Les Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, H-G. Gadamer, in E. Cattin, « L'herméneutique comme philosophie pratique, Aristote dans Gadamer », *Philosophie*, n°3, Paris, Les Editions de Minuit, 2002, p. 75.

polis athénienne, par les autres diadoques, Epicure prenait les précautions nécessaires pour pourvoir aux besoins de sa communauté en prévision des jours difficiles. Cette attitude paternelle vis-à-vis de celle-ci est à l'image de celle du chef de famille qui veille à la sécurité de ses membres. Il nous semble que c'est cette figure du devoir envers la cité que les nouveaux rois ont occultée pour ne s'intéresser qu'à leur propre avantage.

Si précédemment nous avons établi qu'Epicure doute sur la bonne foi des nouveaux maîtres de la cité, c'est parce Démétrios Poliorcète en particulier n'avait pas dans la pratique tenu ses « promesses ». Plus rigoureusement, dans une optique contractualiste, Démétrios Poliorcète avait trahi ses engagements : il avait en effet promis de venir en paix, en protecteur et en sauveur, convaincant par ces belles promesses les Athéniens de ranger leurs boucliers et leurs armes, pour accepter une coopération-soumission. Il avait chassé le dictateur Démétrios de Phalère sans lutte éclatante. Profitant alors de la bonté des Athéniens, Démétrios Poliorcète se transforma en véritable monarque tout-puissant. Si au départ on peut accepter l'idée que les Athéniens ont choisi librement de coopérer utilement avec le nouveau roi, par la suite, et avec les multiples exactions du roi, ils en vinrent à se dépitier de lui et de sa cours. Les conditions, voire les termes de la coopération devinrent donc caduques : Démétrios Poliorcète n'avait d'oreilles que pour ses flatteurs et ses courtisans (les sycophantes).

On peut établir qu'à tout prendre, la dictature de Démétrios de Phalère rétrospectivement a été un moindre mal car il avait préservé les Athéniens des affres de la guerre, à la différence de l'Assiégeur qui n'avait même pas de respect pour les dieux tutélaires. Démétrios Poliorcète avait certes au cours de ses différentes guerres qui lui ont valu son surnom apporté des richesses mais il a dilapidées, distribuées à tours de bras à ses courtisans et ses flatteurs à Athènes, sans oublier ses militaires consignés dans les quartiers. Mais, après la gabegie, il ne pouvait plus que se rabattre sur les pauvres ressources des Athéniens afin qu'ils supportassent son train de vie. Etant à court d'argent, et oisif à certains moments, Démétrios Poliorcète devint despotique, incapable de respecter ses engagements.

Ce qu'Epicure finalement redoutait tant pour la *polis*, à savoir un affrontement entre Démétrios de Phalère et l'Assiégeur, s'est retourné contre ceux-là même qui ont applaudi et consacré le roi humain en dieu. La méfiance d'Epicure peut aisément se comprendre à travers cet enseignement que nous livre Serge Champeau tiré du *Léviathan*, où l'insensé soutient la thèse que : « négocier et coopérer sont une chose, *respecter les accords* conclus en est une autre. »⁵³⁰. En d'autres termes, dès le départ, rien ne permettait d'accréditer de bonne foi Démétrios Poliorcète. Or, Epicure, lui, voyait l'intérêt de la *polis*, d'où sa désapprobation de

530 *Léviathan*, chapitre XV, Serge Champeau, in *La Morale et le contrat. Sur les fondements de la morale*, trad. de l'Anglais (USA) et introd. de Serge Champeau, David Gauthier, *op.cit.*, p. 13. Nous soulignons.

la coopération-servitude avec le nouveau roi. La promptitude avec laquelle les Athéniens défièrent les Antigonides, et ouvrirent le sanctuaire d'Athéna à ce roi dissolu, participe de la couardise et de l'impiété. Une telle attitude aux yeux d'Epicure est la preuve que les Athéniens ont dès l'abord entériné leur nouvelle servitude. Ne pouvant plus se rétracter contre cette déification, les Athéniens ne pouvaient que se résigner à supporter leur sort en attendant que la fortune les délivrât de cette tyrannie.

A l'examen, si Démétrios Poliorcète est devenu tout-puissant, tyrannique, les responsables de cette métamorphose furent en grande partie les sycophantes, les courtisans véreux, et la foule qui ont pris fait et cause pour le nouveau roi. Les Athéniens ont compris qu'il était dorénavant rationnel et moral de leur part de supporter sa tyrannie ; car ils n'étaient pas militairement dans un rapport de force susceptible de rompre la coopération, au risque de représailles violentes de la part du souverain. D'où la stratégie de l'attente qu'ils adoptèrent en désespoir de cause. Car, depuis Chéronée et Lamia, ainsi que nous le savons, les Athéniens sont ressortis affaiblis, couards, prêts à toutes formes de compromis qui pourraient leur épargner une guerre cruelle.

Toutefois, il faut convenir que si les Athéniens avaient un tant soit peu écouté les propos pleins de bon sens d'un Démade, ils n'auraient pas pris le risque inutile de faire la guerre de Lamia. Démade disait en effet que la *polis* a changé de destin, de maîtres : « Ce n'est plus la ville des ancêtres, celle qui combattait sur mer, mais une *vieille femme en pantoufles* et qui boit de la tisane. »⁵³¹. Démade, Eschine, Phocion et les autres, pouvaient se défendre d'avoir œuvré uniquement pour l'intérêt supérieur de la *polis*, monnayant par ce faire la guerre en habits de deuil. Mais la question qu'on ne saurait s'empêcher de poser est de savoir si leur conduite était juste par rapport à celle de Démosthène et de ses partisans. Faut-il parler de *responsabilité collective* dans le processus qui a conduit à la domination macédonienne ?

Nous inclinons à croire que de par leurs actions en faveur de la domination de la Macédoine, Démade, Eschine, Phocion ont concouru nonobstant les griefs de leurs adversaires démocrates, à alléger les souffrances de la ville sortie meurtrie par les guerres du Péloponnèse. Philippe II n'est-il pas allé dans sa magnanimité jusqu'à nommer Démade défenseur des intérêts du roi à Athènes ? C'est encore grâce à Démade et à ses relations avec

531 G. Méautis, *Le Crépuscule d'Athènes et Ménandre*, Paris, Hachette, 1954, p. 33. Cette remarque clairvoyante de Démade corrobore et atteste l'absence de citoyens-soldats, remplacés par des mercenaires. Les Athéniens depuis la défaite de Lamia ne veulent plus se battre contre les Macédoniens. Ils préfèrent la tranquillité à la guerre. De ce point de vue, si la *polis* athénienne est arrivée à un tel point de couardise, comment peut-on raisonnablement reprocher à Epicure son apolitisme ? Alors que les faits montrent crûment que c'est la période elle-même et les Athéniens par leur bassesse et leur lâcheté qui condamnent certains hommes tels les amis du Jardin à ce repli, voire ce retrait hors des troubles et des combats.

la Macédoine qu'il a été possible de décoller Alexandre et de le convaincre de ne pas châtier la ville et les auteurs de la révolte contre sa souveraineté. Démade a agi en diplomate et en vénéral, ce qui lui valut par la suite les plus hautes distinctions par la ville : statue de bronze, nourri au prytanée. Mais avant de gagner cette influence politique et diplomatique auprès de Macédoine, antérieurement aux événements de Crannon (Lamia), sur interdiction du parti nationaliste, Démade n'avait plus le droit de parler en public. Il était sous le coup d'une sorte de censure (atimie), voire de privation du droit à l'expression publique. Mais, sitôt après Crannon, Démade devint tout-puissant, et tout naturellement demanda la condamnation de ses ennemis : Démosthène et Hypéride. Hélas, comme la vie des traîtres n'est jamais glorieuse, Démade finit dans des conditions atroces : suspecté de manigance avec Perdicas, Cassandre le fit assassiner, de même que son fils.

Phocion⁵³² pour sa part, s'est fortement fait remarquer en tant que pro-macédonien, tout en défendant ses concitoyens. En échange de cent talents qu'Alexandre lui offrit, il les donna contre la libération de quelques captifs athéniens. Par cette action, Phocion apparaît comme l'antithèse de Démade qui aimait la richesse et la bonne table. Phocion a brillé par son action auprès d'Antipater en le persuadant de ne pas envahir l'Attique. Il finit tragiquement, emporté par une révolution démagogique. Cette atmosphère de luttes politiques, de renversement de pouvoirs, permet de dresser un tableau funeste de l'Athènes du IV^e au III^e siècle. Georges Méautis nous donne un aperçu très complet de cette dégradation de la *polis* en ces termes : « Une cité qui *décline*, un contraste lamentable entre les souvenirs du passé glorieux et la *veulerie* des vivants, des hommes d'Etat cherchant, les uns leur intérêt particulier - et c'est Démade et Eschine - les autres s'accrochant désespérément à ce qui fit la grandeur de la ville - et c'est Lycurgue et Démosthène - et le plus grand d'entre eux, Phocion, se dévouant pour sa patrie, cherchant à la sauver malgré tout, mais n'ayant aucune illusion. »⁵³³.

I. C. 3. c. Mégalomanie et despotisme des nouveaux rois divins

Droysen rapporte ce propos de Plutarque : « Leur attitude à l'égard de leurs sujets devint plus superbe, plus *despotique*, plus conforme à cette majesté enfin conquise par leur audace ; c'est ainsi que les comédiens, en changeant de costume, apparaissent sur le théâtre

532 Phocion général de renommée, quarante cinq fois stratège. Nous soulignons.

533 G. Méautis, *Le Crépuscule d'Athènes et Ménandre*, op. cit., p. 37. Nous soulignons.

avec une autre démarche, une autre voix, d'autres allures. »⁵³⁴.

De 317 à 307 Démétrios de Phalère sous la houlette de Cassandre devint le maître absolu d'Athènes. A la différence des autres régents, il ne se fit pas appeler « *theos* ». Mais à cause des mesures drastiques qu'il prit politiquement et économiquement contre la cité athénienne, on peut aisément le situer dans la catégorie des dictateurs ou des despotes. Ce fut alors l'époque où les philosophes et les comédiens prenaient un malin plaisir à observer et à peindre leurs concitoyens et les hommes politiques dans leurs pièces. L'école d'Aristote s'est particulièrement illustrée dans ce domaine de mise à nu des mœurs, des caractères. Selon Georges Méautis puisque le modèle vient toujours d'en haut, ce fut le nouveau maître d'Athènes, Démétrios de Phalère qui annoncera les couleurs par sa conduite. Bien qu'étant issu du Lycée, Démétrios de Phalère ne gouverna pas au début selon les directives d'Aristote en matière politique. Il est unanimement établi par les auteurs de cette période qu'au début de sa régence, Démétrios de Phalère n'a pas rempli les critères du *sophos*, habileté à diriger vertueusement une cité.

Le Socrate de *La République* de Platon ne disait-il pas que : « les Etats ne verront la fin de leurs maux que quand ils seront gouvernés par des philosophes. »? L'histoire nous fournit quelques exemples de sages qui ont bien gouverné leurs Etats : à Mytilène avec Pittacos, un des sept sages ; à Tarente avec le pythagoricien Archytas. Or, Athènes à partir de la régence de Cassandre sur la Grèce et Macédoine va connaître pendant dix ans la dictature de Démétrios de Phalère⁵³⁵. En 322, avec Démade et Phocion, Démétrios de Phalère faisait partie de l'ambassade, qui après la défaite de Crannon (Lamia en 322), devait traiter de la reddition d'Athènes. Précautionneux après la mort d'Antipater en 319, il évita d'avoir des liens privilégiés avec son successeur : Polyperchon, mais préféra se réfugier au Pirée auprès de Nicanor, lieutenant de Cassandre. Nicanor força les Athéniens à la capitulation en face de sa suprématie militaire. Démétrios de Phalère ayant rendu de grands services à ses acolytes, Cassandre ne put que reconnaître ses qualités, et le nommer gouverneur d'Athènes, avec le titre d'« *épistate* » (grand magistrat). Démétrios de Phalère institua alors un gouvernement oligarchique, où la classe aisée tient le premier rôle. Des fonctionnaires aux lois (« *nomophylakès* ») veillaient au respect scrupuleux des dépenses somptuaires des riches. Mais, la propre conduite mondaine de Démétrios de Phalère, souligne Douris de Samos⁵³⁶, contrastait avec les lois contre l'étage de la richesse. Mégalomane, soigneux de sa personne, Démétrios de Phalère se teignait les cheveux, se mettait du rouge sur les joues, se parfumait

534 Plutarque, *Démétrios*, 19, in J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 2, *op. cit.*, p. 939.

535 Originaire de Phalère, ancien port d'Athènes. Il n'appartenait pas à une famille noble. Il fut élève de Théophraste.

536 Ecrivain du III^e siècle av. J.-C.

de myrrhe, il était très porté pour la bonne table. Dictateur par ses mesures, mais homme très raffiné, il rendit Athènes prospère.

Toutefois, si les pro-macédoniens, au-delà de leur trahison ont ouvert la voie à l'invasion et à la domination macédoniennes, notamment en permettant l'installation d'une dictature comme celle de Démétrios de Phalère, pour le cas de Démétrios de Poliorcète, les choses se passèrent autrement. Le fourbe, dans l'optique du philosophe du Jardin, fut Démétrios Poliorcète. Il avait planifié son invasion, en faisant miroiter aux Athéniens, la paix, la liberté et la protection. Pour le malheur des Athéniens, Démétrios Poliorcète eut la mauvaise fortune d'avoir à ses services le plus abominable et perfide des orateurs : Stratoclès, car c'était lui qui, s'inspirant du cas de Samos qui défia leur chef Lysandre, demanda aux Athéniens de consacrer des honneurs divins aux Antigonides père et fils.

Si en effet Démétrios Poliorcète et Démétrios de Phalère passèrent pour être des dictateurs-tyrans, nous pensons qu'il ne serait pas sans pertinence, si on veut avoir une claire vision de la métamorphose sociale et politique de la *polis* athénienne, d'établir qu'au-delà de la mégalomanie de Démétrios Poliorcète et Démétrios de Phalère, les vrais fils de la *polis* athénienne ont aussi contribué en fonction des circonstances, à envenimer la souffrance des Athéniens. En cela on peut dire que la tyrannie ne fut pas uniquement l'œuvre des Macédoniens, mais des Athéniens « vendus » ont exposé la Grèce aux envahisseurs. Il est instructif de constater d'emblée que la vénalité est apparue comme la figure de proue de cette nouvelle donne de la *polis* grecque. Les citoyens sont devenus des « vendus », des traîtres à la solde de Macédoine et des tyrans imposés par les diadoques. L'essor grandissant des sycophantes et des courtisans, témoigne si besoin est, que les anciennes lois des ancêtres et les dieux de la cité ne pouvaient plus assurer l'ordre dans la *polis*, *a fortiori* la justice et la sécurité. Mais comme tout pouvoir qui doit nécessairement connaître une acmé et un déclin, les Athéniens attendirent le moment opportun, pour tenter de congédier Démétrios Poliorcète. Encore une fois la guerre des rois va permettre cette tentative de se défaire d'un souverain et de ses courtisans devenus trop encombrants.

Démétrios Poliorcète dans sa grande naïveté, après la défaite d'Ipsos (301 av. J.-C.) où les Antigonides furent vaincus par les autres rois coalisés, et où Antigone dit le Borgne trouva la mort, voulut revenir à Athènes pour reconstituer son armée et ses navires. Mais les Athéniens qui étaient toujours nostalgiques de leur liberté d'antan lui envoyèrent une ambassade pour lui signifier que la cité ne voulait plus recevoir de rois. Malgré ce message qui était presque une déclaration de guerre, Démétrios Poliorcète, ne fit rien contre les Athéniens qu'il avait trouvés déjà si bas et pleutres en le couronnant de tous les honneurs. Il

se replia alors sur ses anciennes possessions de Mégare et de Corinthe, en attendant que les Athéniens viennent le supplier de les sauver encore une fois de Cassandre. Or, ayant su que Lysimaque ne possédait pas de flotte navale, Démétrios Poliorcète entreprit d'attaquer la Thrace en l'absence de son roi qui était encore en Asie-Mineure. Lysimaque possédait une immense fortune, et rien qu'à l'idée du butin les mercenaires et les pirates accourraient de partout pour prêter main forte à « l'assiégeur » des villes.

A la faveur donc de cette relative et éphémère fin de puissance de Démétrios Poliorcète, les Athéniens avaient cru, avance Droysen, que cette fin inespérée allait leur ouvrir enfin les portes de la liberté. Ainsi les démocrates exilés dans d'autres villes revinrent à Athènes, et ceux tapis à l'ombre commencèrent aussi à réapparaître sur le devant de la scène politique. On peut citer à titre d'exemples, Olympiodoros, Philippe le poète, Démocharès qui étaient des fervents patriotes, et leurs opposants Stratoclès et Lacharès, qui allaient s'opposer politiquement et ébranler la tranquillité de la *polis*. Tous ces événements sociopolitiques, et les soubresauts dans la *polis*, Epicure et ses amis en étaient informés et assistaient en *spectateurs neutres*, et inquiets du sort de la *polis*. Nous pouvons dire quelques mots sur la personnalité et l'engagement de ces nouveaux frondeurs:

-Olympiodoros se distingua particulièrement, en œuvrant comme au temps de Démosthène contre Philippe II, afin que Cassandre ne pût occuper Athènes une seconde fois. Il partit donc demander de l'aide en Italie, afin de décourager Cassandre de porter une attaque contre sa belle *polis*, dans le dessein également de pouvoir momentanément savourer son indépendance retrouvée.

-Démocharès, neveu de Démosthène, croyait encore en la possibilité de redonner à Athènes ses anciennes heures de gloire. Pour tout dire, le phénix du patriotisme était en train de renaître de ses cendres. Depuis le règne de Démétrios de Phalère, Démocharès avait officiellement affiché son opposition contre la tyrannie. Il demeura attaché à la démocratie, au rebours de Stratoclès qui avait pris fait et cause pour Démétrios Poliorcète. Stratoclès, à la ressemblance de Démétrios Poliorcète, est un partisan de la débauche, et vivait en concubinage avec une hétaire, Phylacion. Il ne pouvait donc que s'entendre, voire faire l'apologie de la tyrannie de Démétrios Poliorcète, et la défendre contre tous. Au temps de la royauté de celui-ci, nous l'avons vu précédemment, Théophraste compta parmi ses partisans, et son école abritait, précise Droysen environ 2000 disciples qui partageaient les opinions du maître. L'école de Platon par exemple, aux dires de Droysen produisit beaucoup de politiciens qui devinrent par la suite des tyrans, ou aspiraient à la tyrannie.

Il est dès lors aisé de comprendre pourquoi depuis l'antiquité les épicuriens ne

s'entendaient pas avec les platoniciens et les aristotéliens à cause de leur complaisance envers la tyrannie. A la suite de Droysen on peut en effet appréhender cet état d'esprit qui les caractérisait : « C'était une idée courante que, pour être philosophe, il fallait voir dans la démocratie une idée surannée et dans la *royauté le véritable principe du temps*»⁵³⁷. Par ce passage, nous comprenons également pourquoi aussitôt après la libération de la ville par Démétrios Poliorcète, et la restauration de la « démocratie », les patriotes de la démocratie refusèrent momentanément aux écoles philosophiques, en l'occurrence le Lycée, d'enseigner leurs doctrines, qui transforment les citoyens en tyrans. C'est là ma foi, une dimension triste des enseignements de l'Académie et du Lycée, qui pourrait dégoûter un épicurien de la politique, s'il est vrai que le résultat direct de leur enseignement fut de produire des tyrans en puissance. Après la tyrannie de Démétrios de Phalère, les Athéniens en effet ont pris un décret qui interdisait aux philosophes d'enseigner dans la cité athénienne.

Ceci pour dire que la liberté, en l'occurrence la *parrhésia*, telle qu'Epicure aussi va la revendiquer par son attitude en face de la régence despotique de Démétrios Poliorcète, est pour le sage préférable à la vie de servitude et de lâcheté. Partant, vivre dans une *politeia* tyrannique, dans l'optique de Socrate et d'Epicure, c'est vivre philosophiquement et librement, c'est-à-dire apolitiquement. Plutôt que de se replier dans une sorte d'indifférence vis-à-vis des événements extérieurs, le philosophe du Jardin réagit par son attitude atypique. Si Socrate n'a pas sympathisé avec les Trente, par contre Théophraste pendant la régence de Démétrios de Phalère, au lieu de fustiger la conduite du tyran, de surcroît un disciple du Lycée, le laissa agir librement, et végéter dans ses mauvaises pratiques.

A partir de ces considérations, on peut comprendre pourquoi un épicurien s'interdirait de laisser son disciple s'adonner au pouvoir. Théophraste fut en réalité avec son école, - au sens moderne du mot -, un collaborateur de régime tyrannique. Aussi, est-ce la raison pour laquelle après le renversement de Démétrios de Phalère par Démétrios Poliorcète, les Athéniens les avaient en haine. Si la philosophie est la pensée du politique, elle ne doit pas dans l'optique de Socrate comme d'Epicure, cautionner le despotisme, ou œuvrer aux côtés des tyrans pour martyriser les populations. De ce point de vue, Epicure était resté proche de la conduite de Socrate.

De tous les philosophes de la période où Démétrios Poliorcète fut au pouvoir, le Jardin d'Epicure était l'école la plus surveillée, car son chef ne craignait pas de « professer des choses utiles » (Sentence. 29), ou que « la mort n'est pas à craindre ». Quant à Théophraste et les autres, c'est suite à leur collaboration avec Démétrios de Phalère qu'ils

537 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 2, *op.cit.*, p. 960. Nous soulignons.

furent contraints de quitter la *polis*. La loi qui les bannissait s'appelait loi de Sophocle, et Démocharès en fut le fervent défenseur. Mais au demeurant pour les Grecs en général, et les Athéniens en particulier, l'entrée dans la coopération avec Démétrios Poliorcète était apparue au départ comme plus avantageuse que la tyrannie de Cassandre et ses satrapes. Or, comme le pouvoir corrompt même les bonnes dispositions, les meilleurs sentiments, à la seconde libération d'Athènes, Démétrios Poliorcète, s'est autorisé tous les excès que pouvait se permettre un tyran comme le pensait véritablement le Calliclès du *Gorgias*. Quand Démétrios Poliorcète eut délivré l'Hellade occupée par Cassandre, les Athéniens pour le remercier, lui offrirent : « L'opisthodomus du Parthénon ; la Déesse vierge, disait-on, désirait donner elle-même l'hospitalité au libérateur de sa ville et l'invitait à prendre son temple pour demeure. C'est là, dans le sanctuaire de la chaste Déesse, « sa sœur aînée », comme il l'appelait, qu'il se livra, selon sa coutume, à toutes les *débauches*, vidant jusqu'à la lie la coupe de toutes les passions sensuelles ; aucun enfant, aucune jeune fille, aucune femme n'était à l'abri de ses *désirs effrénés*, et Plutarque assure que la pudeur lui défend de rapporter tous les *crimes* qui furent commis dans *le temple de la vierge*. »⁵³⁸.

La déification fut à son comble souligne Georges Méautis lorsqu'« on élève un *autel* à l'endroit où Démétrios Poliorcète est descendu de son char. On brode son image sur le *péplos* sacré que les Athéniens avaient coutume, aux Panathénées, d'offrir à Athéna. Sa statue dorée, ainsi que celle de son père, Antigone, fut placée sur l'Acropole près des statues d'Harmodius et d'Aristogéton, les tyrannicides. Mieux encore, on le *consulta comme un oracle*. »⁵³⁹.

Lorsque Démocharès, semble-t-il, traita un décret du roi Démétrios Poliorcète et la personne qui l'a formulée de « déraisonnable », cette remarque lui valut le bannissement pur et simple. On peut dire que cet ostracisme tomba à point, car Démocharès pour les partisans de Démétrios Poliorcète était devenu *persona non grata*. Ainsi que nous comprenons, la cohabitation formelle entre démocratie et tyrannie ne pouvait se faire sans qu'il ait des règlements de comptes. Même si Johann Gustav Droysen doute que cet incident puisse être un motif déterminant de son ostracisme, pour notre part, nous estimons que Stratoclès et consort, étant donnés les avantages qu'ils pouvaient obtenir auprès du tyran, furent déterminés à nuire à tous ceux qui contreviendraient aux décrets favorables au roi. En clair, Stratoclès et consort à travers le nom du roi, avaient aussi un certain pouvoir dans la cité. Ils étaient *ipso facto* les « yeux » et « les oreilles » du roi. Ce sont probablement les éléments de ce groupe sympathisant du roi, qui venaient espionner dans le Jardin d'Epicure, afin de savoir ce qu'ils

⁵³⁸ Plutarque, *Démétrios*, 24, in J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 2, *op. cit.*, p. 963. Nous soulignons.

⁵³⁹ G. Méautis, *Le Crépuscule d'Athènes et Ménandre*, *op. cit.*, p.59. Les Athéniens sont tombés tellement bas que même le faux roi, Démétrios Poliorcète se moquait de ces braves citoyens qui ont fait la renommée d'Athènes. Nous soulignons.

professaient par leur abstention, ou pseudo-apolitisme. Étaient-ils des opposants purs et durs du nouveau roi ? Quels liens avaient-ils avec le roi Lysimaque ? Autant de questions que pouvaient se poser le nouveau roi et ses courtisans. D'où la précaution de les surveiller, notamment lorsque les rapports entre Lysimaque et Démétrios Poliorcète n'étaient plus au beau fixe.

Epicure observait toutes ces *staseis* qui s'étaient manifestées, réveillées juste après la défaite de Démétrios Poliorcète à Ipsos : la ville fut laissée aux luttes entre patriotes et pro-macédoniens : Lacharès le pro-macédonien soutenu par Cassandre, voudrait instaurer la tyrannie à Athènes, alors que Démocharès cherchant des appuis en Egypte et chez Lysimaque. C'est en ces périodes d'agitation, d'insécurité grave, qu'Epicure croyons-nous, fut contraint plusieurs fois de faire pratiquement le grand détour par l'Acropole pour regagner le Jardin, afin d'éviter ces agitations. Lacharès profita de l'absence de Démocharès qui partit chercher une *symmachie* avec les Béotiens et les Thébains, pour l'ostraciser. Lacharès mit fin ainsi à la démocratie, en instaurant la tyrannie.

Droysen note que chez les écrivains Lacharès a eu une réputation exécrationnelle : il était le tyran dégoûtant par excellence. En voulant se prémunir de Démétrios Poliorcète, les Athéniens ont été encore bernés par un ambitieux tyran. Selon les témoignages des écrivains, souligne Johann Gustav Droysen, Lacharès a été le plus « cruel » et « odieux » envers les dieux.⁵⁴⁰ Son règne ne fit qu'empirer les souffrances de la cité, et provoquer des émeutes et des conspirations. Un passage de Pausanias est à cet égard assez clair pour comprendre dans quel état Lacharès mit la cité : « Lacharès, est de tous les tyrans que nous connaissons *le plus cruel* envers les hommes, le plus rempli de *mépris pour la divinité* »⁵⁴¹. Démétrios Poliorcète profita alors de l'impopularité du tyran pour bloquer les approvisionnements de céréales venant du port du Pirée. Ce blocus d'Athènes créa une hausse excessive des denrées. Pour preuve : « Une mesure de sel coûtait 40 drachmes ; pour un talent, on avait à peine vingt boisseaux de blé ; la détresse était à son comble ; on mangeait de l'herbe, des racines, des insectes ; on raconte qu'un père fut presque assommé par son fils pour la possession d'un rat mort. »⁵⁴².

N'y tenant plus, les Athéniens se révoltèrent et chassèrent le tyran. Finalement, le seul recours fit Démétrios Poliorcète, qui se vengea par ce blocus contre les Athéniens qui avaient refusé de le recevoir. Mais malgré cette leçon, les Athéniens, pendant l'absence de Démétrios Poliorcète alors désigné comme nouveau roi de Macédoine, profitèrent encore de son absence

540 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol.2, *op. cit.*, p. 1004.

541 Pausanias, *Description de la Grèce*, tome 1, livre I, 25.6, *L'Attique*, introduction générale, texte établi par Michel Casevitz, trad. Jean Pouilloux, commenté par François Chamoux, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 85.

542 Plutarque, *Démétrios*, 34, in J. G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1004-1005.

pour se révolter. Mais cette tentative fut infructueuse et fatale pour eux. En effet, à partir de cette lamentable dernière insurrection, Démétrios Poliorcète perdit sa confiance envers les Athéniens, et dépité d'eux, choisit d'installer une garnison macédonienne, qui fit définitivement d'Athènes une province macédonienne. Aussi est-ce la raison pour laquelle pour les narguer, et les humilier Démétrios Poliorcète imposa, contre le calendrier religieux, qu'il soit initié aux cultes d'Eleusis⁵⁴³. A l'instigation encore une fois de Stratoclès, les dates religieuses furent chamboulées, et ajustées afin de satisfaire le dieu vivant. Face à cette attitude qui participe de la couardise, Droysen avance que même Démétrios Poliorcète fut dégoûté par cette bassesse des fiers bras de la Grèce à son égard : « Démétrios, avance Démocharès, vit avec mécontentement ce qu'on faisait pour lui ; il trouva cette conduite *basse et honteuse* ; on allait beaucoup plus loin qu'il le désirait ; stupéfait de tout ce qu'il voyait, il disait : il n'y a plus un seul Athénien qui ait de la grandeur d'âme et un esprit généreux. »⁵⁴⁴.

Enfin Démétrios Poliorcète n'a apporté ni la paix, ni la sécurité, ni la richesse à la cité, mais fondamentalement si on considère « le silence politique » d'Epicure, et sa colère souterraine, la guerre des diadoques n'a engendré que de la souffrance pour les *poleis*. Epicure, par sa sécession, a clairement montré que le Jardin c'est l'*adespotos* (l'absence de *despotos*) par excellence.

A terme, ce qu'il faut comprendre dans le cadre de cette analyse, et que David Gauthier a si bien magnifié dans sa distinction entre maximisation directe et maximisation morale, c'est que les Athéniens, en face des diadoques tel que Démétrios Poliorcète, ou son successeur Antigone Gonatas, - car pour Démétrios de Phalère ils n'avaient pas le choix ni eu le temps de délibérer pour une entrée dans la coopération -, ont été des « fins calculateurs », des individus intéressés que l'histoire a vite rattrapée. Car, dans l'évaluation entre ce qui est bien ou mauvais, utile ou juste d'adopter, les Athéniens n'ont pas fait preuve de discernement. Plus exactement, ils se sont laissés guider par leurs passions (politiquement parlant), et par leur dépit envers les dieux. C'est pourquoi à leur endroit, la formule de David Hume trouve tout son sens lorsqu'il écrit que : « La raison est et ne doit qu'être l'esclave des passions. »⁵⁴⁵.

Si l'on considère en effet la conduite des Athéniens face au nouveau roi, il y a lieu de donner raison à cette pensée de Hume. Epicure dans sa désapprobation dira qu'ils n'ont pas

543 « Les Dionysies furent remplacées par les Démétries. Conséquences de ces impiétés : le jour où cette fête fut célébrée, il fit un froid tel que la procession fut interrompue et, que pendant la nuit, les récoltes furent gelées. » G. Méautis, *Le Crépuscule d'Athènes et Ménandre*, op. cit., p. 60.

544 J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 2, op.cit., p. 969.

545 David Hume, *Traité de la nature humaine*, II, III, III, in David Gauthier, *Morale et Contrat, recherche sur les fondements de la morale*, op. cit., p. 55.

appliqué la droite raison. Avant que Démétrios Poliorcète ne débarquât sur les côtes athéniennes, les Athéniens avaient eu suffisamment le temps pour savoir le meilleur parti à prendre face à l'envahisseur. Mais charmés par les belles promesses de « l'assiégeur », les Athéniens se sont fait prendre aux pièges de la ruse du nouveau monarque. La stratégie des promesses fut une tactique sournoise, et hier comme aujourd'hui elle demeure tout bonnement un trompe-l'œil fait pour les populations naïves. Dans leur aveuglement, les Athéniens ont préféré machinalement, peut-être en considération de tous les maux qu'ils avaient subis sous la dictature de Démétrios de Phalère, le nouveau roi, espérant fuir un mal moindre pour un plus grand bien. Or Démétrios Poliorcète fut l'incarnation du dieu Arès (dieu de la guerre) par excellence. Indubitablement, force est de le dire, les Athéniens ont « maximisé » leur préférence croyant par là obtenir ce que les économistes appellent une « utilité marginale brute » (un bénéfice important).

Si Epicure peut voir dans la réaction des Athéniens un manque de rationalité, avec David Gauthier il est loisible d'aller plus loin pour dire qu'il y a eu de leur part « rationalité de la maximisation » car, écrit-il : « La *rationalité* est supposée partout où cela est possible, de sorte qu'un individu est dit agir rationnellement s'il est possible de donner de ses choix une interprétation en termes de maximisation. »⁵⁴⁶. C'est la raison pour laquelle à côté de cette approche épicurienne de la maximisation, David Gauthier estime qu'on peut envisager la possibilité inverse : « Si une personne peut maximiser sans cependant agir de manière pleinement rationnelle, il s'ensuit que la maximisation, bien que nécessaire, ne peut pas être suffisante pour la rationalité. »⁵⁴⁷. Autrement dit, la préférence des Athéniens pour Démétrios Poliorcète participe de leur désir de protection, que les vrais dieux de la cité furent incapables de satisfaire. Donc on ne peut pas, dans l'optique de David Gauthier, qualifier le choix des Athéniens d'irrationnel.

Or, du point de vue du Jardin, il y a eu bel et bien « hérésie » dans le fait d'accepter cette participation passive à la monarchie car il n'y avait pas un seul Grec qui ne savait pas que Démétrios Poliorcète était le prototype du chef militaire qui ne pouvait pas vivre tranquillement dans une cité sans porter la guerre sur les autres villes. Les Athéniens étaient donc amplement informés sur la personnalité de Démétrios Poliorcète. Le mobile principal qui les a guidés, pouvons-nous dire, c'était leur désarroi devant de nouvelles forces qui contrôlaient les *poleis*, alors qu'ils n'avaient jamais cessé d'honorer les dieux, qui devraient en pareilles situations les protéger, et les venger. L'espoir ne venant pas des dieux, c'est tout normalement qu'ils reconnaissent le nouveau roi comme un dieu. Mieux, on peut inférer par

546 D. Gauthier, *Morale et contrat. Recherche sur les fondements de la morale*, op.cit., p. 61. Nous soulignons.
547 *Ibid.*

rapport à leur choix, que depuis Chéronée et Lamia, la bravoure a cédé la place au négoce. Partant, on peut dire que les Athéniens ont bel et bien fait preuve de rationalité dans la maximisation de l'utilité. Mais, il demeure que dans l'optique d'Épicure, en croyant maximiser leur utilité, les Athéniens ont définitivement entériné la fin de la dévotion envers les vrais dieux civiques, et consacré l'abandon de la *polis* au roi Démétrios Poliorkète et à ses courtisans.

Cependant, il faut noter que nonobstant l'insertion de la *polis* dans la monarchie, elle continuait tant bien que mal à vivre : par les cultes religieux, la culture philosophique, l'éducation par le biais du théâtre, etc. Seule l'éristique politique à l'*agora* avait disparu pour laisser la place aux sycophantes et aux courtisans du roi. Mais, la fortune de la *polis* athénienne, le fait qu'elle soit restée intacte même pendant la dictature de Démétrios de Phalère est à mettre au crédit d'Alexandre le Grand, qui avait toujours eu cette admiration joyeuse pour la langue grecque, pour la culture grecque en général. Force est donc de dire que si Alexandre s'était laissé envoûter par les nouvelles mœurs de l'Asie, de l'Iran, et de l'Indus, il aurait rayé la Grèce, et favorisé une nouvelle langue, peut-être la langue perse (il n'avait pas hésité à frapper une nouvelle monnaie à son effigie). Selon Michel Humbert : « En ordonnant de fondre les énormes trésors stérilement entassés par ses prédécesseurs orientaux, Alexandre crée un nouveau système monétaire, trimétallique ; il fait frapper, en concurrence avec les dariques perses, une monnaie d'or, l'alexandrin, qui circulera jusqu'à la conquête romaine. »⁵⁴⁸.

Ceci pour dire que les Grecs ont eu tort d'applaudir à grands transports de joies la mort du grand conquérant, mais qu'ils auraient dû à titre posthume l'honorer de n'avoir pas effacé leur mémoire, dont le substrat dura jusqu'à l'arrivée des Romains : la langue grecque, cette belle langue que Cicéron aussi aimait utiliser parallèlement au latin. Alexandre avait considéré cette langue grecque comme la langue même des dieux de l'Olympe : la langue d'or.

Si précédemment nous avons fait allusion à l'usage de la langue grecque comme « *organon* » de la conquête de l'empire, c'est parce que nous estimons, partant de tous les bouleversements que le IV^e-III^e siècle avait connus, qu'Alexandre a vite compris que la faiblesse des Grecs reposait sur leur *désunion* : guerre entre Sparte et Athènes, guerre entre Athènes et Thèbes, malgré toutes les alliances qu'elles avaient essayé tant bien que mal d'établir entre elles afin de vaincre l'ennemi commun, le grand roi perse, n'étaient pas parvenues à fonder une unité solide et pérenne. Philippe II a profité de ces alliances éphémères pour refonder une autre alliance dite de Corinthe avec les cités grecques. Son

548 Michel Humbert, *Les Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, Paris, Dalloz, 2007, p. 196.

intention fut de porter la guerre derechef contre le grand roi perse. Alexandre reprendra le projet grec de guerre contre le roi perse, là où, estima-t-il, les Grecs avaient échoué à cause de leur manque d'entente.

Pour l'histoire, il faut rappeler que l'unité grecque établie entre les cités grecques (200 cités) contre le roi perse, nommée Ligue de 481, aurait pu supplanter l'unification d'Alexandre⁵⁴⁹. Or, comme depuis des lustres, Sparte (cité guerrière) voulait toujours avoir l'hégémonie sur Athènes, elle se retira de la Ligue de 481. Mais Athènes convaincue de la menace permanente des Perses, rassembla sous son autorité, une autre ligue, dite ligue de Délos, première confédération athénienne (150 cités), qui dans son esprit se voulait une alliance (*summachia*) défensive et offensive. On pourrait forcer la ressemblance, voir la récupération de cette alliance par Alexandre lorsqu'il fit l'unification entre Grecs et Barbares ; car le projet visait le même but : vaincre le Grand roi perse. Mais Alexandre, sitôt qu'il vainquit le grand roi, unifia les cités conquises, raison pour laquelle avec lui, on ne parle plus d'ennemi, mais d'hellénisation, ce qui est un renversement de la vision démosthénienne du panhellénisme. Alors que par la fondation de la Ligue de Délos, Athènes ne voulait porter le glaive que contre un ennemi spécifique : le Barbare perse.

Athènes clairement nourrissait le désir de devenir une puissance impérialiste et économique, comme Macédoine. Or, Isocrate prévenait que l'impérialisme est une politique vicieuse pour la démocratie. Athènes l'a vécue avec sous l'archontat de Périclès. En effet la cité qui depuis Périclès avait joui d'une puissance économique et politique incontestable, déclina après la guerre du Péloponnèse, qui eut des répercussions sur les siècles suivants. Etant donné que l'impérialisme aime se nourrir de tributs, de butins, de colonies, il va sans dire qu'Athènes ne pouvait échapper à la tyrannie. Autrement dit, de la même façon qu'Athènes était devenue une puissance à l'échelle d'un empire, de même elle devrait s'attendre à passer sous la coupe d'une puissance étrangère plus forte. Périclès lui-même ne disait-il pas en substance dans un de ses discours comme dans une sorte de prémonition que la tyrannie appelle la tyrannie, et qu'il faut aller jusqu'au bout ?

Les confédérations successives autour d'Athènes n'ont pas abouti à la naissance d'un empire à la dimension de la Macédoine. Ce fut Alexandre le Grand qui par ses conquêtes allait concrétiser cette volonté des Grecs de voir les Barbares sous leur domination. Isocrate avait déjà avancé le vœu de voir une confédération forte des cités grecques réunies autour d'Athènes pour battre les Barbares. C'est pourquoi il pouvait dire: « Vous croyez ne

⁵⁴⁹ La ligue dans une approche impérialiste constitue une armée, une force de frappe incomparable qui peut écraser n'importe quel ennemi par son nombre. Elle nous rappelle un tant soit peu la grande armée d'Agamemnon (plusieurs cités grecques rassemblées pour attaquer Troie) ; ou aujourd'hui les accords entre Etats européens pour barrer la route aux organisations criminelles, et les Etats terroristes.

commander qu'à vos alliés ; mais je vous montre, moi... qu'il n'est personne qui, si vous mettez à la mer les forces dont vous disposez, puisse vous barrer le passage, ni le roi de (Perse), ni aucun autre peuple... »⁵⁵⁰.

La défaite athénienne dans la guerre du Péloponnèse était la preuve que les cités grecques à elles seules ne pouvaient pas mener une guerre d'envergure contre le Grand roi, car beaucoup de cités n'étaient pas prêtes pour l'empire. Même au niveau des confédérations, les alliances ne furent que de circonstance. Chaque cité était attachée à son indépendance, rétives à toute autorité extérieure, à une loi autre que celle de la *polis*. C'est donc en considération de toutes ces mésententes, et des alliances factices, qu'avec l'avènement des diadoques, la question, voire le sort de la *polis* va se poser avec plus d'acuité. Car, avec la conquête macédonienne, la *polis* ne pourra plus vivre sous les anciennes formes de la démocratie dont parlait Isocrate dans son *Panégryrique* : « Nous avons toujours établi chez les autres cités la même constitution que la nôtre... quelques mots suffisent à en faire l'éloge. Nous avons vécu sous ce régime pendant soixante-dix ans, ignorant les tyrans, libres en face des barbares, à l'abri des querelles intestines, apportant la paix à tous les hommes. »⁵⁵¹.

Eu égard au fait que la monarchie s'est emparée de la *polis*, la question du meilleur régime ne peut plus être la préoccupation fondamentale d'Epicure, même si implicitement elle est en jeu, implicite dans son « vivre caché ». Les royaumes hellénistiques sont des régimes issus de la guerre, donc en pratique instables, à cause de la guerre des rois. Aux yeux d'Epicure la monarchie ne constitue pas une sécurité pour ceux qui s'aventurent à servir les nouveaux despotes. Aussi, plutôt que de théoriser sur la *polis* à l'instar de Platon ou d'Aristote, Epicure après observations des « nouvelles réalités » hellénistiques, est arrivé à la conclusion que la royauté macédonienne a entériné la fin du régime démocratique dans sa vitalité politique. La liberté qu'Epicure va défendre et revendiquer en cette époque, c'est la liberté de parole (la *parrhèsia*), qui permet de professer des choses utiles pour la paix de l'âme.

A la vérité donc, par sa sécession, Epicure avait voulu faire voir que la royauté hellénistique lui avait permis de remettre en cause la tare des institutions démocratiques, qui n'ont pas su empêcher ce passage à la royauté macédonienne. Les *staseis* entre pauvres et riches, entre oligarques et démocrates, ont permis la domination de la *polis* par les conquérants macédoniens. Ce qui est arrivé à Athènes au IV^e-III^e siècle, est la conséquence de telles mésententes. Démétrios Poliorcète savait la naïveté des Athéniens, naïveté qui est

550 Isocrate, *Panégryrique*, 2, 62, 2, in Michel Humbert, *Les Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, *op.cit.*, p. 114.

551 Isocrate, *Panégryrique*, 2, 62, 2, in Michel Humbert, *Les Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, *op.cit* p. 113.

presque atavique, en leur promettant comme Philippe II, le rétablissement de la constitution des ancêtres.

Par là il apparaît qu'eu égard à tout ce qui est arrivé à la *polis*, toutes les fois qu'un peuple vit mal, ou est constamment agité par les passions de ses citoyens, et des politiciens, l'avènement d'un homme plus fort que les rivalités entre les uns et les autres sera accueilli comme un « surhomme », comme un dieu, un bienfaiteur, seul capable d'amener la paix. Mais relativement à l'époque d'Epicure, peut-on avancer rigoureusement que le monarque est véritablement tel un dieu ? Pourrait-il s'identifier aux dieux épicuriens ? Devant les excès de tous ordres de Démétrios Poliorcète, le philosophe du Jardin peut-il seulement cautionner cette identification de l'humain au véritable *makarios* ? Telles sont les questions que nous tâcherons de résoudre dans le second volume de cette étude.

Conclusion de la première partie

« Chaque époque lit l'histoire à sa façon : nulle époque n'est sans doute mieux faite que la nôtre pour lire, dans le bruit et la fureur, l'histoire hellénistique » (Edouard Will)⁵⁵².

A. Le vrai est dans l'abîme.

⁵⁵² Edouard Will, *Historica Graeco-Hellenistica*, De Boccard, Paris, 1998, p. 688.

A ce stade de notre étude, on peut affirmer que l'histoire de la vie des hommes, leurs faits et gestes permettent assurément d'aboutir à des vérités qui éclaboussent bien des *a priori*. De la même façon que les psychanalystes procèdent par le moyen de l'anamnèse pour expliquer la conduite d'un sujet/patient, de même par rapport à Epicure et son abstention politique, la méthode historique nous a permis de voir certaines vérités dans l'abîme. Une théorie politique épicurienne est présente dans les dédales de l'histoire hellénistique, tel le Titanic qui sombra dans l'océan. Aussi, lorsqu'on se donne la peine d'apprécier les soubresauts que la *polis* athénienne a connus du vivant du philosophe du Jardin, et en comparaison de maints bouleversements antérieurs (guerres médiques, du Péloponnèse jusqu'à la guerre lamiaque), on ne peut que sortir édifié sur le sens de l'apolitisme du philosophe du Jardin : son « vivre caché », n'était pas simplement une protection contre la vie extérieure et ses troubles, mais en arrière-plan, le philosophe du Jardin a essayé d'exposer à travers ses maximes, ses sentences, et ses *Lettres* les moyens de se prémunir de l'illimitation des désirs tant d'un point de vue individuel et éthique, que d'un point de vue général et politique. D'où l'exhortation constante à fonder un contrat eudémoniste, condition *sine qua non* de la sécurité (*asphaleia*). Lorsque certains auteurs dénie une dimension politique à l'épicurisme, en le limitant à son hédonisme, nous pensons qu'ils ont occulté cette dimension capitale des troubles politiques et de la guerre qui ont déterminé et surdéterminé son apolitisme. Si on accepte courageusement d'intégrer efficacement l'histoire comme *organon*, une lumière nouvelle se dégage autour de la compréhension classique que beaucoup d'auteurs avaient eue de son *lâthê biôsas*.

L'éminent helléniste André Bonnard, au terme de son important ouvrage sur la *Civilisation grecque*, a accordé à Epicure la place qui lui revenait de droit dans l'histoire hellénistique. Car estime-t-il, de même qu'Alexandre le Grand avait eu la gigantesque ambition de fusionner tous les peuples, tous hommes autour de la « fraternité », de même Epicure avait emboîté les pas du grand général en célébrant à sa manière l'amitié (*philia*) universelle dans sa modeste *koinonia*. C'est pourquoi André Bonnard lui rend ce vibrant témoignage : « Peu d'hommes, peu de doctrines ont soulevé, soit chez les contemporains, soit dans la suite des temps, plus de passions et plus de jugements opposés qu'Epicure et son enseignement. Pour certains Epicure est une sorte d'être démoniaque : il a offert aux hommes le plus grossier des matérialismes – le matérialisme du ventre – il a enseigné le mépris des dieux, il a fait cadeau au monde d'une « école de pourceaux ». Le terme même d'épicurien est resté en français un qualificatif peu flatteur : il signifie jouisseur et sensuel ou plus crûment débauché. Pour d'autres au contraire Epicure est presque un dieu : il a affranchi les hommes

de craintes vaines, de superstitions ancestrales pour leur donner une vie paisible ; il est un libérateur, un guérisseur de l'incurable souffrance qui n'est que l'incurable ou plutôt la très guérissable sottise humaine »⁵⁵³.

Pour ce IV^e-III^e siècle qui a connu la plus grande floraison des dictatures, ou des tyrans, les témoignages des biographes tels que Diogène Laërce, Plutarque, Pausanias, et des meilleurs auteurs hellénistiques tels que Johann Gustav Droysen, André Bonnard, Andrew Erskine, Edouard Will, pour ne citer que ceux-là, permettent de recorriger notre vision de l'épicurisme traditionnellement ancré dans la trilogie généralement admise : la physique, la canonique (logique) et l'éthique. Si Victor Goldschmidt a préféré à juste titre le sens de *Doctrine du Droit*, nous avons privilégié dans ce travail les sens du complexe politique et de l'apolitisme politique d'Epicure. Mieux, nous avons pu comprendre que le philosophe du Jardin avait capitalisé une énorme expérience de la politique sans y mettre pied. De l'extérieur, c'est-à-dire à distance, Epicure aimait regarder avec les yeux du *phronimos* (prudent) tout ce qui se passait tant dans la Grèce que sur le plan international. Un philosophe apolitique *stricto sensu* ne se soucierait pas de ce nouvel ordre mondial.

Si en effet Epicure n'a pas eu la chance de suivre comme les nobles Athéniens, l'éducation des philosophes d'envergure tels que Socrate, Platon et Aristote, auprès desquels sont sortis plusieurs grands hommes politiques, cette infortune n'a pas constitué historiquement, et dans la formation du jeune Epicure un handicap, voire une méconnaissance de la politique. Son père Néoclès qui est très cultivé politiquement, a compensé à notre sens ce vide en matière politique. C'est la raison pour laquelle nous estimons qu'avec Alexandre le Grand et ses conquêtes militaires connues de tous, Epicure très tôt fut initié à la politique qui se déroulait dans l'empire (le réel). De sorte que partant d'Epicure, lire Platon et Aristote par exemple, c'est réexpliquer les évidences théoriques du politique à l'aune de la pratique. L'avènement de la Macédoine, et donc des guerres des diadoques, sont le terrain privilégié pour une philosophie politique pratique, exempte de toute considération mythique, fantasmagorique, et idéaliste.

La *polis* grecque en tant que modèle de démocratie longtemps célébrée et revendiquée par les orateurs politiques - car avoir l'estime du *démos* à l'époque était une garantie pour briguer le pouvoir -, va passer inexorablement dans la royauté macédonienne, à cause des *staseis* incessantes. D'où avec Démétrios de Phalère et Démétrios Poliorkète, la fin politique de la démocratie. L'opportunité fut donc offerte pour le royaume de Macédoine ennemi depuis fort longtemps de la démocratie, d'imposer dans les cités conquises des régimes

553 André Bonnard, *Civilisation grecque, d'Euripide à Alexandrie*, Paris, éd. 10/18, 1964, p. 339.

oligarchiques ou tyranniques, afin de ramener l'ordre. Dès lors avec les successeurs d'Alexandre, le titre de roi va devenir le titre de grandeur, d'égale puissance avec le dieu.

Mais, ce fameux titre de roi, comme signe de pouvoir absolu et de type divin, d'Alexandre le Grand à Démétrios Poliorcète, a été dans la pratique nocif pour ces généraux qui n'avaient pas les prérequis au sens socratique du terme pour diriger politiquement un Etat car le prestige et la puissance dont certains se sont vus investis ont corrompu la belle personnalité de certains d'entre eux qui au départ avaient fait montre de beaucoup d'humanité envers les populations. Pour nous, au sortir de cette approche historique sur les *staseis* et guerres hellénistiques, les nouveaux rois ont gravement péché en s'entourant de courtisans et de sycophantes, qui galvanisaient leur puissance. C'est cette vie de flagornerie que le philosophe du Jardin trouvait dégradante pour des citoyens grecs. Auréolés alors des pleins pouvoirs, les nouveaux maîtres ne toléraient plus d'être contredits, et punissaient mortellement tout acte suspect de complot. Cette nouvelle situation que les Athéniens eux-mêmes avaient créée en déifiant des généraux tels que Démétrios Poliorcète et son père le Borgne, est la conséquence de leur vénalité et de leur couardise.

Depuis Chéronée et Lamia, le citoyen ne lutte plus pour défendre sa *polis*, mais préfère s'abaisser devant les monarques pour obtenir leurs faveurs. La sécurité que la *polis* a toujours préservée et défendue en se battant contre l'ennemi, cette sécurité a été monnayée contre la sécurité et la présence que peut leur procurer le nouveau monarque. D'où l'abandon lâche des dieux civiques et des valeurs guerrières qui définissaient le vrai citoyen, au profit du monarque considéré comme le *sôter* : le dieu sauveur.

Or, pour Epicure qui est grandement imprégné des enseignements de Platon et d'Aristote, il y a là a bel et bien illusion, voire méconnaissance de ce qu'est la vraie politique, de ce qu'est l'art politique. En accueillant Démétrios Poliorcète à bras ouverts, les Athéniens ont en réalité ouvert la « boîte de l'insécurité » et tous les ingrédients de la décomposition d'une *polis* : débauche, corruption, violence, cupidité, délation, injustice, impiété, etc. Face à cette transformation de la *polis* apportée par la mauvaise vie des nouveaux maîtres, Epicure ne pouvait que se replier dans le Jardin et interdire à ses disciples de fréquenter de tels monarques, qui n'ont aucun égard pour l'éthique, la morale publique, *a fortiori* pour les dieux. En l'absence de mesures d'ordre public, Epicure signifie clairement qu'il ne pouvait y avoir de sécurité et de tranquillité qu'à l'écart des monarques et de la foule.

Si la royauté/monarchie peut procurer des biens et des prestiges pour ceux qui s'adonnent à la politique, cette vie pour Epicure est harassante, douloureuse et parfois dangereuse. Raison pour laquelle le philosophe du Jardin professe l'abstention, le retour à la

droite philosophie qui nous apprend les limites de ce qu'il faut rechercher et de ce qu'il faut fuir. Un monarque en effet qui gouverne un Etat sans savoir limiter ses désirs, ni s'exercer à la tempérance et la justice, ne peut pas œuvrer politiquement à la sécurité, ni au bonheur collectif. C'est pourquoi face à cette gestion despotique de Démétrios Poliorcète et de ses courtisans, et de Lacharès, face à leurs injustices, leurs excentricités, leur inaptitude, voire leur incapacité à asseoir ce qui est « juste » et « utile » pour la *polis*, l'attitude d'Epicure a consisté à proposer des maximes et de sentences afin que la foule et les monarques prennent conscience de leurs mauvaises actions, afin qu'ils puissent bien agir et cesser les dissensions politiques et les guerres.

En invitant la foule et les politiciens à agir dans le sens de ce qui est « juste » et « bien » pour tous, Epicure s'érige en apologiste de la cité bien gouvernée. En cela ses maximes du droit sont éminemment politiques, car à travers ses préceptes éthiques, Epicure invite véritablement ceux qui luttent pour le pouvoir à revenir à la droite raison, à se conformer à ce que veut la nature : se suffire de peu, à l'image des amis du Jardin. La condition dès lors pour la fondation d'un contrat pacifique passe nécessairement par la connaissance des principes éthiques. L'enseignement éthique que propose la *Lettre à Ménécée* n'est pas sans pertinence, car sa connaissance est primordiale, thérapeutique pour quiconque voudrait apprendre à discerner ce qui est bien et utile pour le bonheur et la paix de l'âme. Le paragraphe 132 de cette *Lettre* est édifiant, car il permet de se prémunir de l'idée fautive que se fait le commun des mortels sur la vie du pouvoir et de ses biens. Une telle vie, à l'image de celle de Démétrios Poliorcète adonné à ses excès tyranniques ne procure, pas le bonheur.

Il faut donc, si l'on souscrit à ces analyses, dire que la royauté ne peut être réduite à des instants de jouissances, de fêtes et d'orgies, mais qu'elle reste de l'avis d'Antigone Gonatas et de Marc-Aurèle un lourd fardeau : car il fallait en dehors des activités de la guerre, juger les procès et se consacrer à mille autres activités. Et la quantité de procès peut entamer la sérénité du roi et l'incliner à des erreurs. Or, justement l'erreur de Démétrios de Phalère, de Démétrios Poliorcète et de Lacharès est d'avoir occulté ce qui est « bien » et « juste » pour le bonheur collectif, en offrant cette vie despotique aux populations. Lucrèce comprendra rétrospectivement comment le philosophe du Jardin s'attristait de voir ses concitoyens vivre dans la tourmente, dans la superstition et dans les conflits.

A la vérité donc, le « vivre caché » du philosophe du Jardin doit se comprendre comme un souci constant du bonheur de ses concitoyens, et d'un désir profond et ardent de voir la paix et la sécurité revenir dans la cité. Pour Epicure, la royauté a été tout bonnement

une *exposition du ridicule politique* dont se sont inspirés les auteurs de la nouvelle comédie. Tel pourrait se comprendre à notre sens le prétendu silence d'Epicure pendant la royauté des Macédoniens. On admettra que si même Plutarque a eu du mal à tout relater, notamment sur la tyrannie de Lacharès, il est fort clair, connaissant la sensibilité et la pudeur d'Epicure, que celui-ci ne se serait pas échiné à traiter de toutes les abominations de ces tyrans de la *polis*. Tout ce qui avait pu se passer à Athènes pourrait se résumer à des indices, dans les maximes et sentences du philosophe du Jardin.

B. Pour une thérapie de la *stasis* : les remèdes romains

En partant du modèle d'organisation du Jardin, il est possible finalement, au-delà de son style indirect, d'asserter que le philosophe du Jardin présentait subrepticement le postulat d'une *gestion unique* du pouvoir sous les auspices d'une seule autorité, où la loi serait souveraine. Un seul homme honnête et sage inculquera alors à tous les valeurs de la justice, de l'*isotès*, de l'*homonoia* (concorde), de l'*eunomia*, gages d'une stabilité et de la sécurité nécessaires pour la vie heureuse. Au moyen de l'amitié que tous les citoyens apprendront à cultiver vis-à-vis les uns et des autres, cette amitié deviendra dans la pratique sociale une vertu politique. D'Aristote à Epicure, il apparaît que c'est la vertu de la *philia* qui peut guider et soigner la droite politique. Car sans elle, les conflits d'intérêts nuiront toujours à la vie collective. Aucun bonheur de fait n'est possible politiquement, si un Etat est constamment en proie à la *stasis*. « Ces conflits sociaux, écrit Victor Ehrenberg à propos de la Grèce classique, qui, en bien des lieux, finirent par tourner aux luttes de partis, menacèrent la *polis* dans son existence même de communauté de citoyens. »⁵⁵⁴. Dans *Les Lois* de Platon, l'Athénien donne une esquisse de règlement judiciaire, de répression de la *stasis* qui pourrait avoir ainsi que nous le verrons ci-après, un air de famille avec le remède romain. La proposition de l'Athénien est la suivante : « Or, accepterait-on que la paix succédât à la sédition, à condition cette fois de *faire périr l'un des deux partis*, tandis que triompherait l'un ou l'autre ? »⁵⁵⁵. Autrement dit, si on suit la logique de l'Athénien des *Lois*, en procédant ainsi l'Etat (tout Etat) grâce au législateur ne fera qu'appliquer « ce qui est mieux pour lui », c'est-à-dire qui participe de la nécessité. Par conséquent, il est de bon droit que le bon législateur ou le bon dirigeant légifère prioritairement en vue de la paix à l'intérieur de la cité, et non de la guerre extérieure.

Cette position épicurienne de traiter la récurrence des *staseis* via les termes tels que la

554 V. Ehrenberg, *L'Etat grec*, op.cit., p. 154 ; in Moses. I. Finley, *L'Invention de la politique*, op. cit., p. 24.

555 Platon, *Les Lois*, I, 627b, *Œuvres complètes* II, L. Robin, M.J. Moreau, op. cit., p. 640.

philia, l'*onomia*, l'*isotès*, l'*eunomia*, et *in fine* par le « contrat » sous la bannière d'une autorité supérieure⁵⁵⁶, a son équivalent drastique dans l'histoire romaine de la fin de la République. Moses I. Finley que nous suivons encore comme guide, fait remarquer que deux mesures extrêmes étaient prises – selon les circonstances en *intensio*, et en *extensio* pour lutter efficacement contre les luttes civiques (*staseis*) :

Primo : nous avons le *senatus consultum ultimum*, qui est dans une formule simple « le décret ultime ». En quoi consiste-t-il ?

A Athènes les lois oligarchiques et démocratiques reconnaissaient la participation des citoyens aux décisions des tribunaux et aux charges publiques. Ces droits que leur consacrent les lois laissent donc la porte ouverte à des renversements de décisions qui ne contentent pas toujours un groupe politique, ou étaient perçues comme des atteintes à ses intérêts. D'où les luttes ouvertes contre les lois, pour les changer ; d'où inexorablement l'instabilité sociale et politique qu'elles induisent. De fait, au-delà de la proposition d'Epicure qui est modérée et sage, les Romains eux donnaient pleins pouvoirs non au *démos* comme à Athènes, mais au Sénat ainsi que le souligne Moses I. Finley : « C'est le Sénat, non les assemblées, qui constituait la clé de voûte du système ; c'est ce corps qu'on peut proprement appeler un gouvernement. Compte tenu des innombrables restrictions apportées à toutes les formes de participation populaire, il était presque toujours impossible de prendre une mesure gouvernementale quelconque qui n'eût pas été d'abord approuvée par le Sénat. Les raisons pour lesquelles il approuvait ou rejetait une proposition, il est important de le noter, restaient le plus souvent un secret bien gardé. »⁵⁵⁷.

En outre, Rome disposait du système de l'*imperium*, au sens où Cicéron pouvait le magnifier. Selon ce que nous dit Moses I. Finley, Cicéron dans le troisième livre des *Lois*, mettait en évidence la valeur de cette institution : l'*imperium*⁵⁵⁸, qui était par nature la condition indispensable de la justice et de l'existence ordonnée. Cicéron écrit : « On peut dire avec vérité que le magistrat est la loi qui parle (*lex loquens*), tandis que la loi est un magistrat silencieux. »⁵⁵⁹. En d'autres termes, l'*imperium* est ordre, instrument au service de l'ordre. Et Moses I. Finley estime en effet que dans cette mesure l'obéissance aux magistrats est la condition nécessaire d'une société juste, celle à laquelle invitent tant Aristote et Epicure. L'*imperium* du magistrat englobe une pluralité de pouvoirs. Aux dires de Moses I. Finley,

556 Il n'est pas exclu dans la pensée d'Epicure que cette autorité supérieure, soit identifiée, ou incarnée par le législateur dont faisait allusion l'Athénien des *Lois*, ou du tyran éclairé, ou comme le *dictator* romain, figure par excellence de l'ordre politique et de la tranquillité publique.

557 M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, *op. cit.*, p. 134.

558 Selon Finley, le sens étymologique d'*imperium* est « ordre », « commandement », avec une coloration militaire bien visible.

559 M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, *op.cit.*, p. 104.

l'*imperium* d'un magistrat « l'autorisait pour peu qu'il soit suffisamment élevé dans la hiérarchie des magistratures, à exercer la *coercitio*, dans la vie civile de tous les jours, envers un citoyen qui n'aurait pas obéi à un ordre (et aussi, bien entendu, envers une femme ou un non-citoyen) ; le châtement pouvait être une amende, la confiscation d'un bien, l'emprisonnement, peut-être le bannissement, mais non la peine capitale, tout cela sans aucune procédure légale et sans aucune possibilité d'appel. »⁵⁶⁰. Mais quelle est la spécificité de cet *imperium* dans la pratique ?

Il est d'emblée pour l'homme politique qui l'incarne symbole d'autorité, aussi est-il représenté par des insignes comme les faisceaux de baguettes et de haches liées ensemble par une lanière rouge, portés par des licteurs, qui escortaient constamment les consuls et les préteurs, « façon de rappeler sans cesse aux Romains le fondement militaire de l'autorité civile ; ils n'avaient pas besoin d'une glose érudite pour interpréter ce symbole. »⁵⁶¹.

Si nous pouvons forcer un tant soit peu le rapprochement avec les diadoques hellénistiques, on peut inférer de ces considérations romaines, qu'ils auraient dû incarner cette forme d'*imperium* au nom de l'ordre et de la stabilité des cités grecques et orientales. Dans une perspective romaine, on peut avancer que leur statut militaire leur concède dès l'abord un droit de *coercitio* comme dans le droit romain. Mais à la différence des armées grecques, souligne Moses I. Finley, la discipline militaire paraît particulièrement sévère, et explique en grande partie cette relation intriquée entre « l'*imperium* » et la « *coercitio* » : le chef militaire imbu du titre d'*imperium* était tout-puissant, et régnait en potentat sur ses soldats. Moses I. Finley fait justement remarquer que : « Les châtements immédiats pouvaient aller jusqu'à l'exécution capitale, sur ordre du chef militaire, et même jusqu'à la décimation, qui consiste à passer par les armes un soldat sur dix dans un détachement. »⁵⁶². Tandis qu'à Athènes, ainsi que nous le savons, tous les jugements passaient obligatoirement par les tribunaux, le Conseil (la *Boulê*, qui a un air de famille avec le Sénat romain) l'*Ecclésia* (l'assemblée du peuple), ou l'Héliée (le tribunal) - Alcibiade par exemple a été condamné à mort par contumace par l'assemblée (*Ecclésia*). Ceci étant considéré, voyons quelles furent les mesures romaines pour prévenir les *staseis* ou lutter contre elles.

La *stasis*⁵⁶³ n'a pas seulement affecté la Grèce. Elle eut des conséquences politiques très sérieuses au cours du dernier siècle de la République. Aussi pour venir à bout de cette

560 *Ibid.*, p. 45.

561 *Ibid.*, p. 105.

562 *Ibid.*, p.45. Nous soulignons.

563 La *stasis* a existé à Rome tout comme en Grèce, de même que le fossé entre riches et pauvres. La *stasis* de ce point de vue est une réalité commune entre les deux sociétés. Mais ce sont les méthodes de traitement qui diffèrent d'une société à une autre.

calamité sociopolitique, la première mesure fut le *senatus consultum ultimum*. ? Qu'en est-il exactement ?

Pour Moses I. Finley, les Romains ne badinent pas sur les troubles politiques. Voici ce qu'il écrit sur le *senatus consultum ultimum* : « C'est une décision du Sénat romain par laquelle mission est donnée aux magistrats de prendre toutes les mesures défensives nécessaires pour le salut de l'Etat (*res publica*), déclaré en danger. Les éléments « subversifs » sont dès lors traités comme des ennemis de l'Etat, des hors-la-loi, et parfois officiellement déclarés tels ; bien entendu la protection de la loi leur est, à plus forte raison, retirée, et en particulier le droit à un procès en bonne et due forme. »⁵⁶⁴. Mais le *senatus consultum ultimum* va au-delà, précise notre auteur : « Entre 121 et 43 avant notre ère, c'est-à-dire au cours du dernier siècle de la République, à une époque où, la violence armée et la menace d'intervention par les armes altéraient gravement les fondements même de la vie politique de la cité-Etat, les différents *senatus consulta ultima* permirent le massacre de milliers de Romains, en violation flagrante des procédures depuis longtemps établies qui réglaient l'application de la peine de mort à un citoyen. »⁵⁶⁵.

Ainsi que nous pouvons aisément le comprendre, au nom de l'intérêt supérieur de la cité-Etat, le Sénat peut prendre des lois contraires à la justice légale, au nom de l'ordre et de la sécurité collective. Cette approche nous incline donc à nous demander si Epicure n'avait pas un tant soit peu « possibilisé », intuitionné cette alternative romaine - *a priori* -, à défaut de la difficile concrétisation de l'amitié politique comme base suprême de la cohésion sociale ?

A la vérité, nonobstant le panégyrique pour la fondation d'une *philiakratia* universelle, il n'en demeure pas moins qu'eu égard aux multiples exactions dont le philosophe du Jardin fut le témoin contre les intérêts de la *polis*, et sa sécurité, force est donc d'entrevoir le postulat d'une pénologie épicurienne qui est pendante à sa *philiakratia*, puisque les anciennes lois ont montré leur insuffisance, et que les preuves d'une condamnation de la tyrannie comme atteinte à la sécurité de la cité-Etat sont massives. De ce point de vue, nous pouvons alléguer que relativement aux *staseis* athéniennes et grecques, ce qui a manqué dans l'optique du philosophe du Jardin, c'était véritablement cette formule militaire romaine du *senatus consultum ultimum* pour agir au nom de l'intérêt supérieur de l'Etat⁵⁶⁶.

La seconde mesure décisive, c'est la reconnaissance de l'Etat comme pouvoir unique, et donc comme force. Autrement dit, précise Moses I. Finley, l'unanimité est faite sur l'idée

564 M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, op. cit., p. 24-25.

565 *Ibid.*

566 Ce que le latin pourrait traduire par : *salus populi suprema lex esto*. Cf. Cicéron, *Lois*, 3, 3, 8 : « Que le salut du peuple soit la loi suprême. » ; in M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, op.cit., p. 28, n. 1.

que : « Gouvernement, Etat, cela signifie pouvoir, à l'intérieur et à l'extérieur. »⁵⁶⁷ . Cette reconnaissance l'habilite donc à user à bon escient de la force, et même souligne fortement Moses I. Finley: « De tuer, lorsque ses représentants estiment une telle action nécessaire (et de plus légitime, là où la légalité est respectée) ».⁵⁶⁸ Tel est aux yeux de Moses I. Finley la manifestation de la légitimité de l'Etat, qui rejoint l'approche moderne de Max Weber sur la finalité de l'Etat. Autrement dit, sans cette *identification entre l'Etat, ses représentants et la force, la stasis aura toujours le dessus sur l'ordre politique*. Et à ce niveau de notre analyse les propos de Laski rapportés par Moses I. Finley ne sont pas sans pertinence : « Un Etat est ce que fait son gouvernement ; ce qu'une théorie quelconque requiert de l'appareil gouvernemental pour que soit atteint le but idéal de l'Etat n'est [...] qu'un critère pour juger cet Etat, non un indice de son essence réelle. »⁵⁶⁹.

Au demeurant, si cette approche est adéquate aux *staseis* grecques ainsi que le philosophe du Jardin les a effectivement vécues, pour nous il est évident dans cette pléthore de rois et d'hommes politiques, qu'Epicure recherchait un homme politique nouveau après l'épisode d'Alexandre le Grand, qui aurait eu une grande vue sur les affaires politiques et la sécurité des Etats. C'est la raison pour laquelle nous inclinons à croire que l'idée de fonder le « contrat », implique dans le cadre de l'objectivation de la sécurité, le choix d'un chef unique, et donc un *imperium* avant la lettre, détenteur de tous les pouvoirs pour garantir la sécurité de tous. Devant l'échec des Athéniens de trouver une telle personnalité d'envergure et hors du commun, le philosophe du Jardin a opté pour une vie tranquille entourée d'amis sûrs.

Sans vouloir proposer explicitement un modèle politique, qu'il nous suffise de suivre les intentions et le souci d'Epicure pour la sécurité, pour adhérer à cette idée du « *bon roi* » dont Philodème de Gadara s'est fait l'apologiste. Nous sommes fortement convaincu que l'ère des diadoques aurait pu permettre dans la pratique, c'est-à-dire dans le nouvel ordre politique qu'ils ont apporté par leurs guerres, de taire leurs différends, de se suffire de leurs possessions et d'œuvrer pour la sécurité collective. Mais au regard de l'ensemble de leurs comportements vis-à-vis des cités, en tant qu'ils ne pensaient qu'à assouvir leurs désirs de posséder des richesses et de vouloir la puissance, aux yeux d'Epicure l'homme que la fortune a très tôt écarté de la vie politique internationale, fut sans conteste Alexandre le Grand⁵⁷⁰ en lequel

567 *Ibid.*, p. 31

568 *Ibid.*

569 H.J. Laski, *The State in Theory and Practice*, p. 57-58; in M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, *op. cit.*, p. 30.

570 Alexandre le Grand ne fut pas que Barbare au sens péjoratif du mot entendu par les Grecs, mais un humaniste, qui avait en vue la paix et la tranquillité entre les Etats. Il voulait gouverner tel Zeus-Ammon pour le bien de tous. Tel Zeus-Ammon, il voulait être le protecteur de tous hommes, le rassembleur, le réconciliateur des peuples.

finalement résidaient les vraies garanties de la sécurité et de la prospérité des cités en général. Car la loi, la justice étaient devenues au fil de l'exercice du pouvoir pour Alexandre le Grand des valeurs contre lesquelles personne ne devrait contrevenir, sans remettre en cause la concorde entre les Etats qui fut son cheval de bataille. En cela, nous pensons qu'Epicure adhère à cette nouvelle conception de la justice et de l'ordre incarnés par un chef, en vue de fonder la concorde entre les peuples, la fraternité et l'amitié.

L'intuition finale d'Epicure, en termes de ce qui est « bien » et « utile », a été de proposer pour la *polis* un « contrat » tel que stipulé par la maxime XXXI. Ce recours au « contrat » se fonde sur ce qu'il a considéré précisément comme l'ultime *pharmakon* pour ramener la sécurité et la paix. Mais avant d'aborder les conditions de possibilité de ce « contrat », un passage aux mythes est nécessaire pour montrer le procès implicite que fait le philosophe du Jardin contre les poètes qui ont introduit dans les esprits l'idée saugrenue selon laquelle, on ne gagne *d'aretê* et d'immortalité que par la guerre. De manière transversale le philosophe du Jardin démystifie la déité des nouveaux souverains en défendant la nature véritable des dieux.

UNIVERSITE BLAISE PASCAL

2012-2013

Clermont-Ferrand II

Thèse de doctorat

Philosophie

Tome 2

***La katalepsis des staseis* gréco-hellénistiques
à la lumière de la doctrine d’Epicure**

YOUSSEUF MAIGA Moussa

**Membres du jury : M. Pierre-Marie Morel (ENS Lyon), président
M. David Lefebvre (Université de ParisIV-Sorbonne)
M. Christian Godin (Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand),
directeur de thèse
M. Alain Petit (Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand)**

II

Rapport du *makarios* épicurien à la vie politique

« Car il est incontestable que les dieux, par leur nature même, jouissent de l'immortalité au milieu de la paix la plus profonde ; étrangers à nos affaires, dont ils sont tout à fait détachés. Exempte de toute douleur, exempte de tout danger, forte d'elle-même et de ses propres ressources, n'ayant nul besoin de notre aide, leur nature n'est ni attachée par des bienfaits, ni touchée par la colère. » (Lucrèce)⁵⁷¹

Introduction

« Pour l'épicurien, les dieux ne sauraient être ni 'enflammés de colère' ni emportés par quelque autre passion, ils ne connaissent ni dissensions ni querelles, on ne peut concevoir qu'ils se battent ou se fassent la guerre, ni parler de leur naissance ou de leur mort, ni leur prêter aventures et comportements humains, tels que lamentations, adultères, captivités, communes avec l'espèce humaine »⁵⁷².

571 Lucrèce, *De la nature*, livre II, trad. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 22.

572 Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs*, Paris, PUF, 1974, p. 147.

Les *staseis* sont-elles l'œuvre des dieux ou inhérentes à toute société humaine ? Plus rigoureusement, les dieux sont-ils réellement partie prenante dans les *polémoi* et les *staseis* ? Pourquoi sous l'égide des dits dieux, les diadoques, devenus rois-divins, n'ont-ils pas suffisamment œuvré dans le sens de la sécurité effective des cités conquises ?

Si le siècle des diadoques est devenu définitivement un univers de dieux humains, Epicure, en s'exilant de ces nouveaux monarques divins, n'apparaîtrait-il pas analogiquement aux yeux de ses disciples, à l'identique du *makarios* ? Au rebours des pseudo-dieux humains, le philosophe du Jardin va enseigner une nouvelle sagesse, qui fut « sa découverte », comme Alexandre a découvert par ses conquêtes d'autres peuples, d'autres réalités différentes de l'univers grec. En outre, c'est encore Epicure qui courageusement, va défier l'omnipotence à la fois des dieux *poliades* et des nouveaux dieux humains, en proposant les moyens de vivre heureux. Par cette démarche philosophique et politique, il montre que ni les dieux, ni les monarques ne peuvent en cette période de conflits militaires, garantir la sécurité pour les *poleis*.

En guise d'exorde, il nous paraît pertinent de poser en exergue de cette introduction cette pensée profonde de Socrate qui pourrait constituer une sorte d'argument-pièce justificative sur le bien fondé de la critique épicurienne des mythes des poètes, et de la religion populaire (en quoi par cette démarche critique, Épicure s'est attelé à déculpabiliser les dieux dans la production des diverses *staseis* hellénistiques). Socrate s'adressant à Euthyphron d'un ton dubitatif disait ceci :

« Tu estimes donc, toi, que, chez les Dieux, il y a réellement guerre des uns contre les autres, de terribles inimitiés, et des batailles, et quantité d'autres pareilles choses, telles que racontent les poètes et desquelles ont été, par la main des bons peintres et pour les gens comme nous, décorés les sanctuaires, sans parler, bien entendu, de cette robe, pleine de semblables décorations, qu'aux Grandes Panathénées on conduit en procession à l'Acropole. La vérité de tout cela, nous la faut-il affirmer, Euthyphron ? »⁵⁷³.

Aborder l'épicurisme dans sa dimension religieuse, c'est aussi se donner le plaisir et la peine de saisir la pensée des devanciers. La profondeur, l'obscurité et le silence sur certaines idées du philosophe du Jardin qui ont longtemps mis à rudes épreuves maint commentateur, ressortiront dans cette critique. Le langage d'Epicure est à double tranchant : autant il récuse les mythologues (et donc la mythologie), autant il peut adhérer aux mythes pour récuser par là le destin (*eimarmèné*) des physiciens. L'analyse comparatiste des contextes historiques qui suivra, nous permettra d'appréhender la quintessence de la formule du *tétrapharmakos* (les quatre remèdes) dans laquelle les dieux occupent une place privilégiée.

573 *Euthyphron* (6b-c), in Platon, *Œuvres complètes* I, trad. nouvelle et notes, Léon Robin, avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, Paris, 1997, p. 357.

Protagoras, le grand sophiste du V^e siècle dans son fameux traité sur les dieux atteste son impuissance sur leur existence objective : « Concernant les *dieux*, je ne puis connaître ni leur existence ni leur non-existence, la forme qu'ils peuvent avoir ; nombreux sont *les obstacles à cette connaissance* depuis l'absence de certitude jusqu'à la brièveté de la vie humaine »⁵⁷⁴.

Face à cette forme de scepticisme quasi absolu, comment seulement oser aborder l'analyse et la compréhension de la première formule du *tétrapharmakos* d'Epicure, que « les dieux ne sont pas à craindre » ? Où et comment dès lors situer la vérité sur le dieu : *théos* ? ou *makarios* ?

Partant de l'examen politique de la *katalepsis* des *staseis* gréco-hellénistiques, notre regard historique et critique s'est dirigé vers une confrontation entre les mythes anciens issus d'Homère et d'Hésiode en passant par les auteurs tragiques, jusqu'à la religion populaire (ou civique). Le rapport entre mythes et religion (théologie) dans la pensée antique grecque est fort malaisé à délier, tellement certains faits, certains discours et représentations, en l'occurrence sur les dieux ont altéré la quiddité du *théos* (du dieu) ou du *makarios*. A partir du IV^e-III^e siècle av. J.-C, des conquérants sont érigés en dieux en lieu et place des dieux *poliades*. Or Epicure enseigne à « ne pas craindre les dieux », de quelque nature qu'ils soient. Cette assertion n'est-elle pas valable politiquement ?

Parler des dieux grecs, c'est indubitablement mettre en exergue l'ubiquité des mythes et des dieux issus des poètes anciens (Homère et Hésiode) considérés comme des figures canoniques de la pensée grecque. La première formation (*paideia*) du jeune Grec ne passait-elle pas par l'enseignement des poètes ? Et en cela, même les philosophes de renom tels qu'Héraclite, Platon ou Aristote, sans exempter le philosophe du Jardin, sont redevables de cet enseignement. Ernst Cassirer, dans la présentation de l'important ouvrage de Werner Jaeger, *Paideia : la formation de l'homme grec*, ne disait-il pas que : « Toute l'histoire grecque figurait implicitement dans ses dieux »⁵⁷⁵ ? Ceci pour dire que même si on peut trouver certains récits assez abjects au sujet des dieux, ainsi que Socrate l'a fait voir dans le livre II de *La République*, il reste que le mythe est ombilicalement lié à la représentation des dieux de la religion populaire. Pour le Grec qui a baigné dans cette culture (*paideia*), les dieux eux-mêmes parlent grec. C'est raison pour laquelle ne pas suivre les cultes de la religion populaire, c'est se comporter comme un impie ou un athée, attitudes qui peuvent conduire

574 Protagoras, Diel-Kranz, in Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs*, op. cit., p. 51. Nous soulignons.

575 Werner Jaeger, *Paideia : la formation de l'homme grec*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1964, p. XVIII.

aux pires châtements. Socrate en a fait les frais lorsqu'il fut condamné par ses propres concitoyens pour introduction de nouvelles divinités. L'accusation d'impiété ressort amplement dans *L'Apologie*.

Lorsque Epicure a établi les quatre vérités du *tétrapharmakos* résumées dans les quatre premières maximes capitales – rédigées pendant la période fort agitée de la Grèce du IV^e-III^e siècle av. J.-C, confrontée à une superstition (*déisdaimonia*) sans précédent -, il y avait toujours la survivance, la peur des dieux tels qu'ils avaient été peints par les poètes anciens. Car pour les Grecs, il est clair que les dieux parcourent les cieux et la terre, et s'immiscent dans les affaires humaines. Il y a visiblement une peur panique des dieux, ainsi que le philosophe du Jardin l'a observée lors des visites qu'il effectuait souvent avec sa mère chez certains de ses concitoyens. En s'établissant à Athènes en 306 av. J.-C., Epicure ne fut pas insensible à ce drame existentiel. Aussi s'est-il donné pour tâche de renverser les fausses représentations sur les dieux. Sans être comme le Socrate de *L'Apologie* qui ne cachait pas sa relation privilégiée avec la divinité, Epicure, lui, s'attellera à *extirper* d'abord la crainte des dieux et de la mort dans l'esprit de ses concitoyens. Car pour lui, aussi longtemps que les peurs au sujet des dieux ou des choses célestes ne sont pas dissipées, l'individu ne peut pas atteindre l'ataraxie.

Un retour aux mythes anciens permettra d'avoir une claire compréhension du refus d'Epicure d'accorder une valeur épistémique et philosophique aux discours mythiques qu'il qualifie de « discours vides » et que Socrate dans *La République* considérait comme des « mensonges ». Un survol historique justifiera la dimension polysémique de la formule « Les dieux ne sont pas à craindre », et l'idée qu'ils ne sont pas responsables de la distribution des maux et des biens, *a fortiori* de la guerre et des conflits dans les cités. Comment en effet accepter que les dieux qui de toute éternité baignent dans la vie bienheureuse, puissent exiger le sacrifice d'une vie humaine, celui d'Iphigénie⁵⁷⁶ par exemple ? Ou guerroyer avec des humains afin d'avoir des sanctuaires et autres bienfaits ?

Dans l'optique d'Epicure, une telle conception participe de l'ignorance des choses célestes. D'où l'énormité des crimes commis au nom et sous couvert de la religion. En effet pour Epicure, comme pour Socrate, les récits des poètes anciens ont beaucoup contribué à cultiver la peur des divinités dans la cité. C'est pourquoi à sa façon, Epicure a essayé « culbuter » les mauvais discours entretenus et véhiculés dans la cité sur les dieux. Dès lors

576 Lucrèce, dans *De la nature*, revient sur ce sacrifice abominable, au livre I. Il condamne violemment ce crime commis au nom des dieux en ces termes : « C'est le plus souvent la religion elle-même qui enfanta des actes impies et criminels. C'est ainsi qu'à Aulis l'autel de la vierge Trivia fut honteusement souillé du sang d'Iphianassa par l'élite des chefs grecs, la fleur des guerriers. » (*De la nature*, trad. Alfred Ernout, *op.cit.*, p. 24). « Iphianassa » renvoie à Iphigénie.

peut se comprendre l'éloge fait par Lucrèce à l'endroit de son maître, relativement à cette lutte contre la superstition et la crainte de la mort :

« Alors qu'aux yeux de tous l'humanité traînait sur terre une vie abjecte, écrasée sous le poids d'une religion dont le visage, se montrant du haut des régions célestes, menaçait les mortels de son aspect horrible, le premier un Grec [Épicure], un homme, osa lever ses yeux mortels contre elle [la religion populaire], et contre elle se dresser. Loin de l'arrêter, les fables divines, la foudre, les grondements menaçants du ciel ne firent qu'exciter davantage l'ardeur de son courage, et son désir de forcer le premier les portes étroitement closes de la nature. Aussi l'effort vigoureux de son esprit a fini par triompher ; il s'est avancé loin au-delà des barrières enflammées de notre univers ; de l'esprit et de la pensée il a parcouru le tout immense pour en revenir victorieux nous enseigner ce qui peut naître, ce qui ne le peut, enfin les lois qui délimitent le pouvoir de chaque chose suivant des bornes inébranlables »⁵⁷⁷.

Autrement dit, et pour employer les mots de Pierre Boyancé : là où les Grecs voyaient la présence des dieux derrière tout phénomène, comme dans le ciel la Foudre⁵⁷⁸ est un exemple de peur évidente, Epicure, par la seule force de sa volonté et de sa pensée, a parcouru l'univers immense pour découvrir cette vérité que les Grecs appelaient la sagesse. Ainsi, en enseignant cette science de la nature, la *physiologia* à travers les lettres à Hérodote et à Pythoclès, Epicure apparaît aux yeux de ses disciples comme le modèle du vrai héros de la connaissance, l'Héraclès qui ne s'est pas laissé, comme le souligne Pierre Boyancé, « impressionner » par la Foudre, par ces phénomènes célestes qui ont fait croire à l'intervention redoutable et hostile des dieux dans le monde. Par cette démarche de renversement des fausses opinions sur le dieu, Epicure ne s'éloigne pas à exactement parler de la religion. Il est au contraire fondamentalement religieux, car il essaie de montrer de quelle nature est la divinité ; et en quoi il est indécent de mal parler du *makarios*. D'où ici la vraie piété (*pietas*) du philosophe du Jardin.

L'enseignement d'Epicure sur la vraie nature du dieu caractérisée par la félicité et l'incorruptibilité est comparable à celle que Socrate a mise en évidence (dans le livre II de *La République*), lorsqu'il disait à propos de la Divinité qu'elle n'est pas une « sorcière » qui apparaît et disparaît juste pour effrayer les humains. Mieux, Socrate pouvait ajouter que la Divinité n'est pas telle que les poètes la représentait : « Dès lors, si on prétend que *dieu*, qui est *bon*, est la cause des malheurs de quelqu'un, nous combattons de tels propos de toutes nos forces, et nous ne permettons pas qu'ils soient énoncés ou entendus, par les jeunes ou par les vieux, en vers ou en prose, dans une cité qui doit avoir de bonnes lois, parce qu'il serait *impie* de les émettre. »⁵⁷⁹.

577 *Ibid.*, p. 24. Nous soulignons.

578 La Foudre représente l'arme de Zeus, ou Zeus lui-même.

579 Robert Baccou, *La République*, livre II, 380a-381b, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, p. 130. Nous soulignons.

S'il y a eu tant de crimes et de guerres, de sacrifices humains, la cause revient à l'ignorance, à la fausse opinion sur les dieux. Par son enseignement Epicure a brisé d'une certaine manière les *tabous*, a fait chuter les murs qui cachaient la vérité à propos des dieux bienheureux. C'est pourquoi Lucrèce peut souligner avec grande émotion :

« A mesure que ton système a commencé de proclamer la nature des choses, système formé par un *esprit divin*, les terreurs de l'âme se dissipent : les murailles du monde s'ouvrent et s'écroulent, je vois dans le vide de l'univers se dérouler les événements, se révèle à nous *l'être saint des dieux*, leurs séjours bienheureux que les vents ne secouent pas, que les nuages de pluie n'arrosent pas, que la neige, formée par le froid âpre de l'hiver, de ses blancs flocons ne viole pas, mais que toujours un éther sans nuage recouvre - et il sourit de sa lumière au loin répandue. La nature en outre fournit tout le nécessaire et rien, en aucun temps, n'effleure la paix de leur cœur »⁵⁸⁰.

Il peut certes paraître paradoxal qu'une œuvre aussi importante que le *De la Nature* de Lucrèce s'ouvre par un hymne à Venus si l'on songe à la condamnation par Epicure du genre poétique. Mais pourquoi s'interdire d'un tel procédé, s'il permet d'exposer la quintessence de la doctrine du Jardin ? A la vérité, ce n'est pas selon nous la poésie en tant que telle qu'Epicure récuse, mais la façon frauduleuse de représenter les dieux. Lucrèce, en partant de Venus, a voulu bellement représenter la divinité, et montrer comment les poètes anciens auraient dû procéder pour parler des dieux. Cette manière des poètes anciens de représenter les dieux est « dégoûtante » dans l'optique du philosophe du Jardin, comme pour Socrate, car elle n'est pas cohérente avec la nature du *makarios*, ou de la Divinité (selon Socrate). La poésie en soi n'est pas mauvaise, mais c'est l'usage, l'excès dans l'imagination qui a pu légitimement susciter le courroux des premiers philosophes de la nature. Et à leur suite se sont inscrits Socrate et Epicure.

Par cette lumière nous comprenons aisément pourquoi Epicure face à la religion populaire énonce des vérités sur la nature des choses, « professe des choses utiles ». C'est la raison également pour laquelle, à ses yeux, la vraie félicité passe nécessairement par la connaissance de la nature : la *phusiologia*. Dans cette optique, son enseignement par le biais du *tétrapharmakos* et des Lettres s'oppose visiblement aux conceptions de la nature régie par des dieux développées par les stoïciens. Sa philosophie qui se veut une « médication de l'âme », nous prémunit contre toutes formes de crainte des dieux ou de la mort. Ainsi peut-il légitimement « se courroucer » contre les théories de ses adversaires : les écoles platonicienne et péripatéticienne, qui effrayaient les pauvres esprits sur le jugement des âmes après la mort.

A tout prendre, chez Epicure, ce qui sauve l'individu en cette période d'angoisse et de

580 Pierre Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, PUF, Paris, 1963, p. 45. Nous soulignons.

superstition de la Grèce de la fin de la démocratie, c'est la connaissance de la nature. Par cette critique des mythes et de la fausse représentation des dieux, c'est à un véritable *ars vivendi* que le philosophe du Jardin convie ses malheureux concitoyens d'adhérer, une nouvelle philosophie de l'existence loin des dieux prétendument méchants et belliqueux. Car dans la philosophie d'Epicure, qui est un matérialisme, il n'y a pas de place pour une vie après la mort, un Hadès où les âmes seront jugées pour leurs actes. En vérité, sans attendre un châtement dans le pays des ombres, c'est dès ici-bas que les individus expient leurs fautes, leurs mauvais actes dans la mesure où certains individus, du fait de leurs passions et de leurs désirs illimités, vivent les mêmes souffrances, les mêmes supplices qu'un Tityos ou un Sisyphe. Lucrèce soutient en effet que les dieux ne sont pas responsables des souffrances des hommes, mais qu'il vaut mieux admettre que ce sont « l'amour des richesses, l'aveugle désir des honneurs qui poussent les misérables hommes à transgresser les limites du droit, parfois même à se faire les complices et les serviteurs du crime, et jour et nuit s'efforcer par un labeur sans égal d'émerger jusqu'au faite de la fortune : toutes *ces plaies de la vie*, c'est pour la plus grande part la crainte de la mort qui les nourrit »⁵⁸¹.

Il apparaît donc à travers cet enseignement thérapeutique, qu'Epicure a su purifier tel un Epiménide (le sage purificateur) le cœur de ses concitoyens, en leur apportant les délices pour la vie heureuse, ce que les autres divinités de la *polis*, les nouveaux maîtres de la *polis*, ne sauraient apporter. A l'évidence donc, la fin des guerres entre cités dans une optique lucrétienne, n'est possible que par un retour à Venus - la Déesse de l'Amour et de la Beauté -, celle qui attendrit les cœurs et dissipe la violence. L'hymne à Vénus qui ouvre le premier livre du *De la nature* n'est pas anodin, il est une exhortation au sens épicurien du terme à renouer avec la paix, avec ce que veut la nature. C'est pourquoi Epicure peut dire : « Si, en toute circonstance, tu ne rapportes pas chacune de tes actions à la fin de la nature, mais que tu t'en détournes, en réglant ou ta fuite ou ta poursuite sur autre chose, tes actes ne seront pas cohérents avec tes discours »⁵⁸². Autrement dit, par rapport à toutes les *staseis* dont le philosophe du Jardin a été témoin pendant tout son séjour à Athènes, ce qui a surtout manqué dans l'optique d'Epicure, c'est la limitation des désirs des hommes. Car aussi longtemps que les Grecs n'arrivent pas à se suffire de peu, à régler leurs conduites par rapport à ce que veut la nature, la souffrance demeurera toujours leur consolation, leur rançon.

Vouloir une vie sans combat, c'est aspirer et envier la vie des *makarioi* épicuriens. S'il est en effet établi que c'est Arès (Mars) qui préside aux vastes campagnes guerrières, il est possible d'envisager la paix par un retour à la déesse Vénus, qui est pour Lucrèce l'image

581 Lucrèce, *De la nature*, Alfred Ernout, *op.cit.*, p. 107. Nous soulignons.

582 Epicure, *Lettres et maximes*, maxime capitale XXV, trad. Marcel Conche, *op.cit.*, p. 239.

même de l'ataraxie. Le retour à Vénus du point de vue de Lucrèce peut justement favoriser la tranquillité dans les cités. C'est pourquoi il peut affirmer : « A ton approche se dissipent *les vents*, se dissipent *les nuages* »⁵⁸³. Pris métaphoriquement, ces deux termes chez Lucrèce peuvent signifier l'agitation, les troubles dans la cité, ou les turbulences politiques (les menaces de guerre avant la guerre proprement dite).

Si Lucrèce a commencé son poème par un hymne à Vénus choisie dans le panthéon de l'Olympe, n'est-ce pas la preuve que les Grecs et les Romains en avaient assez des guerres, et des conflits civiques qui n'en finissaient pas ? Cet hymne ne réitère-t-il pas sous certains angles le vœu d'Homère de voir la fin des guerres entre les *poleis* ? C'est pourquoi Lucrèce peut dire : « Obtiens que les farouches travaux de la guerre à travers mers et terre s'apaisent partout assoupis. Car toi seule as le pouvoir de réjouir les mortels par une paix tranquille, puisqu'à ces farouches travaux c'est Mars, le puissant dieu des armes, qui préside »⁵⁸⁴.

De ce passage, il apparaît que l'appel à la paix, et donc à Venus qui apaise, est plus ardemment sollicité que le recours à Mars. Du point de vue d'Homère, il est manifeste que les *polémoï* et les *staseis* ne viennent pas des hommes, mais finalement des dieux. Une façon de dire que c'est le dieu (Arès) qui instille le désir, voire la flamme des séditions, des combats dans le cœur des hommes. Cette thèse est radicalement récusée par le philosophe du Jardin.

A défaut d'un traité sur le politique et le règlement de la situation des diverses *staseis*, Epicure nous renvoie à la méditation de ses maximes et sentences. Ses devanciers, Platon et Aristote, ont théorisé plus que quiconque sur la politique. Cependant, l'intérêt réel en cette époque particulière de la Grèce du IV^e-III^e siècle av. J.-C., c'est la recherche de solutions, de remèdes qui sauvent et non de discours politiques, de théorisations abstraites. L'épicurisme en ce temps où les gens vivent quasiment leur mort au lieu de vivre la vraie vie, se veut pragmatique, salutaire, et non fantasmagorique. Le citoyen est à la recherche d'une philosophie qui sauve : il veut être heureux. Dès lors, la question « comment être heureux ? » est apparue comme une équation à plusieurs degrés.

Depuis Chéronée (-338), où Philippe II de Macédoine vainquit les Athéniens et les Thébains, la Grèce est passée sous la domination étrangère. A l'époque des premières conquêtes d'Alexandre, Epicure (341-270 av. J.-C.) fils de Néoclès et de Chérestaté, avait alors trois ans. Toutefois, les événements politiques qu'il va vivre à partir de quatorze ans jusqu'à la fin de son éphébie à dix-neuf ans, vont concourir à former sa personnalité, et poser les premiers jalons de ses méditations philosophiques sur ce monde fissuré de part en part.

Si d'aucuns pensent que les écoles hellénistiques ont inauguré l'avènement d'un

583 Lucrèce, *De la Nature*, Alfred Ernout, *op.cit.*, p. 21. Nous soulignons.

584 *Ibid.*, p. 22.

nouvel *ars vivendi*, voire introduit le nouveau concept de philosophie, comme « médication de l'âme », nous estimons qu'eu égard à la grande entreprise de destruction des fausses croyances issues de la mythologie populaire, l'épicurisme a brillé par cette *praxis* de la philosophie (ou activité), dont le but ultime demeure l'ataraxie. Si par ailleurs nous resituons Epicure dans son « *background* », il est aisé d'accepter que le dieu (*makarios*) n'est guère le « père » de toutes choses. Ce dieu étant par nature apolitique, ne saurait se peiner à effrayer les humains et à les affliger de toutes les souffrances morales et sociopolitiques.

En cette période, Polémon rentra ivre dans la salle où Xénocrate enseignait la tempérance et fut séduit par ses paroles, Métroclès tenta de se suicider, mais fut sauvé *in extremis* par les conseils de Cratès. Ces cas pratiques de « *mal être* », et tant d'autres, dénotent un état avancé de décomposition de la cité-Etat. Les âmes sont malades. Si le tableau que Plutarque nous brosse dans *Vies, XIII* est crédible et suffisamment exhaustif d'un point de vue religieux (et pénal, voir la troisième partie), il est possible de parler d'une crise du religieux. A l'analyse, face à toutes les crises sociales et politiques que la Grèce a connues, peut-on sérieusement soutenir que les maux des *poleis* grecques émanent des dieux ? Si les diadoques s'étaient intéressés, comme le fera Jules César, à la pensée éthique et politique du philosophe du Jardin, le vaste empire n'aurait-il pas vécu en sécurité ? Comment seulement, Epicure qui a proposé les remèdes (*pharmakoî*) pour dissiper les angoisses relativement aux dieux et à la mort, peut-il en bon Grec afficher une indifférence face à la politique ? Si selon l'hédonisme l'homme peut atteindre le bonheur, pourquoi ne le ferait-il pas d'un point de vue politique, voire cosmopolitique ? La croyance aux dieux, en l'occurrence en leur responsabilité dans les maux des cités, ne serait-elle dans cette optique un obstacle majeur à ce bonheur tant célébré par le philosophe du Jardin ? Les hommes ne pourraient-ils pas « vivre tels des dieux », s'ils ramenaient tout à ce que veut la nature ?

II. A. Du mythe à la réalité : « les dieux ne sont pas à craindre »

« Il faut écarter le mythe dans l'explication des phénomènes célestes. Les dieux ne président nullement à la régularité des mouvements sidéraux, - laquelle remonte à la période de formation de notre monde. » (Epicure) ⁵⁸⁵.

Si nous nous plaçons dans la perspective d'Epicure, au-delà de la fusion des Etats

585 Lettre à Hérodote §§76-77, in *Commentaire de la lettre d'Epicure à Hérodote*, Jean Salem, éd. Ousia, 1993, p. 17.

grecs et barbares orientaux, Alexandre le Grand a ouvert un cosmopolitisme divin : une théocrasie. En parcourant le vaste monde jusqu'aux portes de l'Indus, Alexandre a réalisé l'exploit que même Héraclès et Dionysos n'ont pas atteint. Par cet acte, il est comparable à un grand dieu qui a rassemblé non seulement les races et les peuples, mais aussi les autres dieux. Ainsi que nous le fait remarquer Droysen :

« C'est dans sa personne et dans son gouvernement que devrait d'abord se manifester l'unité de l'empire : aussi sa politique touchait-elle la fibre sensible lorsqu'il réunissait dans son entourage immédiat aussi bien le pénitent hindou Calanos et le mage Perse Osthànès que le devin Lycien Aristendros ; lorsqu'il s'adressait, sur le même ton que leurs fidèles, aux divinités des Egyptiens, des Perses et des Babyloniens, au Baal de Tarse et au Jéhovah des Juifs, et que, accomplissant toutes les cérémonies et les prescriptions de leur culte, il laissait de côté la signification et le contenu de ces symboles comme une question ouverte ; et peut-être rencontrait-il déjà çà et là des opinions et des doctrines secrètes, élaborées par la sagesse sacerdotale, qui, grâce à une interprétation panthéistique, déiste ou nihiliste de la foi populaire, se rapprochaient de ce que la philosophie offrait aux Hellènes cultivés. L'exemple du roi dut agir assez rapidement et dans un cercle de jour en jour plus étendu ; on commençait, avec plus de hardiesse que n'en avaient montré jusque-là les Hellènes, à faire des dieux étrangers des divinités nationales, à reconnaître les dieux de la Grèce dans ceux des autres pays, à comparer les cycles légendaires et la théogonie des divers peuples et à les faire concorder ; on commençait à se persuader que tous les peuples, sous une forme plus ou moins heureuse, honoraient dans leurs dieux la même divinité et cherchaient à exprimer le même pressentiment, plus ou plus profondément entré dans les âmes, du surnaturel, de l'absolu, du but final ou de la raison dernière des choses, et que les différences de noms, d'attributs, de rôles divins n'étaient que des choses superficielles et accidentelles qu'il fallait rectifier et approfondir pour en saisir le sens. »⁵⁸⁶.

Alexandre ne fut pas simplement un superstitieux au sens épïcure du terme, c'est-à-dire qui ne peut entreprendre une guerre sans consulter les oracles et les mages, mais il fut un croyant qui avait foi en l'unité des religions. Or, paradoxalement, nonobstant cette perspective de théocrasie initiée par le grand général, c'est encore en cette période, sitôt après sa mort prématurée, que les individus se sont éloignés des dieux, pour rechercher leur salut ailleurs, par d'autres voies, autres que le divin. Epicure va jusqu'à soutenir dans une formule qui l'assimile à un impie aux yeux de la *doxa* que les dieux, ses dieux, les *makarioi*, sont apolitiques, et qu'ils ne sont d'aucun secours. De fait entre ce que le philosophe du Jardin soutient contre les dieux, et l'avènement des nouveaux rois divins, entre religion et politique, n'y a-t-il pas dans sa philosophie une intrication? Mieux, la déification des nouveaux rois macédoniens n'est-elle pas une négation de la vraie nature des dieux ?

Epicure est comparé à un *chef de secte*, un prédicateur qui prêche de bonnes paroles sacrées: « Le système moral d'Epicure, écrit Cyril Bailey, est l'œuvre d'un prédicateur

586 J. G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol 1, *op. cit.*, p. 562.

(*preacher*) disposant d'un évangile (*Gospel*) qu'il proclame »⁵⁸⁷. Or, selon la thèse de Pigard, corroborée par Jacques Brunschwig : « Le dieu que fut Epicure, c'est un dieu médecin »⁵⁸⁸. Autrement dit, si Epicure a choisi de s'afficher beaucoup plus en chef religieux et médecin des âmes de ses adeptes (disciples) qu'en politique, ou philosophe politique, c'est à notre sens l'attitude d'un vrai stratège, qui a su ruser avec les magistrats, la foule et les tyrans de l'époque afin de protéger ses amis. Et en guise de reconnaissance pour cette protection, il n'est pas étonnant dès lors de voir avec quel enthousiasme en cette période d'effondrement des dieux *poliades*, ses disciples le vénèrent tel un dieu, au détriment de Démétrios Poliorcète consacré officiellement nouveau dieu de la *polis* athénienne. Cette attitude dissimulée du philosophe du Jardin n'était pas pour plaire, des siècles plus tard, à des philosophes tels que Cicéron et Plutarque.

A. 1. La vraie nature du *makarios* : la récusation de la divinité des *diadokhoi*

La question de la nature des dieux est fort disputée, controversée dans la philosophie antique. En critiquant les dieux *poliades*, la providence, et les mythes des poètes, le philosophe du Jardin s'est naturellement exposé aux attaques de ses adversaires immédiats : les stoïciens, qui ne partagent pas l'apolitisme des dieux épicuriens. Diogène Laërce au livre VII rapportent la conception stoïcienne de la divinité :

« Le dieu est un être vivant, immortel, raisonnable, parfait, intelligent, étranger au mal, étendant sa providence sur le monde et son contenu. Il n'a pas cependant forme humaine. Il est l'auteur de toutes choses, et comme leur père, il est intimement mêlé à la nature par quelque une de ses parties. Et

587 C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 523, in *Tel un dieu parmi les hommes-L'Éthique d'Epicure*, Jean Salem, *op. cit.*, p. 10.

588 Article « Lucrèce », in *Dictionnaire des philosophes*, sous la direction de D. Huisman, Paris, PUF, 1984, p. 10.

les Grecs lui donnent différents noms suivant ses différents effets. Il est appelé tantôt Dios, parce que tout se fait par son intermédiaire, Zeus, parce qu'il crée la vie, ou parce qu'il est intimement lié à tout ce qui vit, Athéna, parce que sa puissance s'étend à l'éther, Héra, parce qu'elle s'étend aussi à l'air, Héphaïstos, parce qu'elle s'étend au feu, Poséidon, parce qu'elle s'étend à l'eau, Déméter, parce qu'elle s'étend à la terre, et encore de bien d'autres noms, selon ses différents effets »⁵⁸⁹. Epicure condamne cette façon de voir la nature de la divinité comme relevant du mythe ou de la superstition, notamment lorsque les stoïciens voient le destin comme « l'enchaînement des causes des choses, ou encore la raison qui gouverne le monde ». Au-dessus de tout il y a une divinité, sinon même une providence. Ils la définissent comme un art qui se réalise en actes (cf. Zénon, Chrysippe, *De la divination*, livre II, Athénodore Posidonius, *Discours sur la physique*, livre II)⁵⁹⁰.

Entre les dieux et les mythes, la frontière n'est-elle que nominale ? Dans l'histoire de la pensée grecque, le mythe est considéré comme le premier mode de connaissance de l'univers et des choses du monde. Il enseigne l'origine des choses, et à ce titre, peut être compris comme la première histoire, c'est-à-dire l'histoire de l'histoire ; ou pour le dire en des termes épistémologiques : le mythe représenta la première vérité. C'est pourquoi en partant de l'ouvrage de Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, il est possible de dégager une première définition.

Pour Mircea Eliade « Le mythe raconte une histoire sacrée, il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des < commencements >. Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des êtres surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le récit d'une création : on raconte comment quelque chose a été produit, a commencé à être. Le mythe tente de donner une explication plausible de ce qui est arrivé, de ce qui s'est pleinement manifesté. Les personnages des mythes sont des êtres surnaturels : des demi-dieux, des dieux, ou des héros descendants des dieux. Ils sont connus surtout par ce qu'ils ont fait dans le temps prestigieux des < commencements > »⁵⁹¹. Le sens du mythe est pluriel. Mais ce qui ressort plus clairement, c'est que la vérité du mythe est « sacrée », raison pour laquelle lorsque ses personnages sont intégrés à la religion, les cultes en leur honneur doivent être respectés scrupuleusement, et dans la plus grande des piétés.

Avant la philosophie⁵⁹², le discours mythique dans les sociétés grecques était l'apanage

589 Diogène Laërce, livre VII, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op. cit.*, p. 100.

590 *Ibid.*, p. 100-101.

591 Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 2005, p. 17. Nous soulignons.

592 Le discours mythologique, en tant que pensée, *Weltanschauung*, était le premier mode de discours sur l'Être. Puis vint la philosophie, en tant que savoir rationnel et critique. D'où leur séparation drastique. Mais il n'en demeure pas moins que le discours mythique continua à travers les grandes œuvres des tragédiens et des philosophes socratiques.

des poètes, des tragédiens et des historiens. Homère s'inscrit dans cette époque de l'acmé de la poésie, son enseignement mythique a eu un immense impact sur les mentalités et les représentations populaires de son époque ; et la postérité tout entière est redevable de son enseignement, même si par la suite des philosophes tels que Xénophane, Héraclite ou Epicure, pour ne citer que ceux-là, vont s'en écarteront et évacueront même le mythe dans leur représentation du monde. Selon Mircea Eliade, Xénophane (environ 565-470), a contribué fortement à la critique du mythe qui finalement a entamé sa valeur métaphysique et religieuse. Mircea Eliade souligne en effet qu' « opposé aussi bien à *logos* que, plus tard, à *historia*, *mythos* a fini par dénoter tout « ce qui ne peut pas exister réellement »⁵⁹³. Mais, il reste que les enseignements d'Homère et d'Hésiode sont indépassables dans le cadre de l'éducation (*païdeia*) du jeune Grec.

Or, tout en niant la valeur historique des mythes antiques, selon Mircea Eliade, Xénophane, Héraclite et Epicure auront peu ou prou occulté l'aspect essentiel, primordial d'un tel type d'exposition des vérités sacrées : le mythe *dit*⁵⁹⁴, d'où sa distinction d'avec *raconter*, selon la remarque de Socrate dans *La République* au livre II. C'est en ce sens que nous pouvons souscrire partiellement aux propos de Mircea Eliade pour dire que le mythe ou la connaissance du mythe a été pour la Grèce antique une « histoire vraie ». Mais si nous voulons juger objectivement, nous ne devons pas éluder cette phase historique du mythe dont « émane » la première formule du *tétrapharmakos*. D'où la question : Epicure a-t-il eu raison de penser des siècles après Xénophane et Héraclite que les dieux ne sont effectivement pas à craindre ?

Il est aisé de répondre par l'affirmative. « La majorité des mythes grecs, note Mircea Eliade, ont été *racontés* et, par conséquent, modifiés, articulés, systématisés, par Homère et Hésiode, par les rhapsodes et les mythographes », d'où la différence d'avec « les traditions mythologiques du Proche-Orient et de l'Inde qui ont été soigneusement réinterprétées et élaborées par les théologiens et les ritualistes respectifs »⁵⁹⁵. Ceci pour dire qu'il y a nécessité à replacer le *tétrapharmakos* dans son contexte socioreligieux : la puissance de la superstition (*déïsidaimonia*) à l'époque du philosophe du Jardin.

Jean Rudhardt fait remarquer que la *Théogonie* d'Hésiode commence par un long discours préalable avant l'exposé proprement dit de la naissance du monde et des dieux, à

593 Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, *op.cit.*, p.12. Nous soulignons.

594 Selon Hésiode les poètes rapportent ce qui a été *dit* par les Muses. Et dans les « dits » des Muses, il faut encore décrypter ce qui relève du *mensonge*, et surtout de la vérité. D'où selon nous le doute de Socrate au livre II de *La République*, qui recommande que seul le discours traitant du vrai mérite d'être chanté, pour le bien des hommes. De ce fait « raconter » traduit un sens péjoratif, un ajout personnel du conteur.

595 Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 15. Nous soulignons.

l'image de ce que font les prêtres ou les mystiques pour invoquer les dieux ou les esprits : prières ou incantations. Ce prologue s'inscrit à nos yeux dans la droite ligne de la sacralité du discours mythique, de son ouverture qui annonce une vérité grave, terrible. En Afrique par exemple, il est sacrilège de raconter le mythe pendant la journée. Les sages ou les initiés préposés à cette révélation attendent la nuit venue pour dire ou ouvrir la « vérité » que le mythe permet de dévoiler. Hésiode rapporte quelque chose de similaire lorsqu'il fait allusion aux Muses : « Puis elles partent, disparaissent, drapées dans la brume, et s'acheminent, nocturnes, chantant d'une voix merveilleuse... »⁵⁹⁶. C'est donc dire que dans les faits l'accent est mis sur le moment idéal où, comme les Muses, il est « saint » et pratique de « dire » ou de « chanter » le mythe, la journée étant consacrée généralement aux « travaux ». L'évocation de la rencontre avec les Muses est juste un artifice narratif ; dans la vraie tradition du mythe, africaine par exemple, que nous connaissons mieux, c'est de cette façon qu'un vrai discours sur les dieux ou sur les premiers ancêtres devrait débiter.

Dans les sociétés initiatiques africaines, les prêtres lors des rites d'initiation enseignent aux néophytes les formules préliminaires qu'ils doivent prononcer avant de raconter les mythes ou les contes sacrés. Cette forme de narration du mythe, est donc une vieille procédure qui remonte à la nuit des temps et que nous devons retrouver naturellement dans les anciennes sociétés. Mais dans le contexte de la Grèce antique (archaïque), d'où émane cette croyance en la vérité des mythes ? Pourquoi les poètes ou les rhapsodes sont-ils considérés comme les maîtres de la vérité ? Si ce qu'ils racontent et rapportent est la vérité, pourquoi des philosophes tels que Xénophane, Héraclite, Socrate, jusqu'à Epicure la mettent-elles en doute ? Si Epicure combat les « vérités » du mythe, n'est-ce pas la preuve qu'il est parvenu sans les mythes et les dieux à la découverte de cette vérité que Lucrèce nomme « la sagesse » ?

Les grands dieux, et les dieux moins majestueux (telles les nymphes ou Pan qui ont un commerce avec les hommes) se manifestent, affirme Jean Rudhardt, dans les rites de possession. La particularité des Muses, c'est que leur pouvoir s'étend par-delà la vérité et le mensonge. Dans le vers 27 de la *Théogonie*, Hésiode met en exergue leur capacité à induire les poètes en erreur. Elles affirment en effet : « Nous savons dire des mensonges semblables à des propos véridiques mais, quand nous le voulons, nous savons aussi chanter des vérités »⁵⁹⁷.

596 Philippe Brunet, Hésiode, *La Théogonie, les travaux et les jours, et autres poèmes*, commentaires de Marie-Christine Leclerc, Le Livre de Poche, Paris, 1999, p. 27.

597 *Le Métier du mythe*, sous la direction de Fabienne Blaise, Pierre Judet de La Combe et Philippe Rousseau, Presse Universitaire Septentrion, Lille III, 1996, p. 29. En effet si « chanter » peut équivaloir littéralement à « célébrer », on peut alors soutenir que le philosophe du Jardin est en droit de célébrer cette amitié, qu'il a découverte chez les *makarioi*.

Pour un épicurien⁵⁹⁸ qui entend de tels propos, c'est la preuve évidente qu'il ne faut pas accorder crédit aux « vérités » chantées par les poètes. Cette façon de proférer la vérité identique à ce que professent les sophistes, qui peuvent prétendre aussi être des maîtres de la vérité. Ulysse dans l'*Odyssée* a menti à plusieurs reprises pour se tirer d'affaire, par exemple lorsqu'il était tombé dans les griffes du cyclope Polyphème. En outre quand il voudra reconquérir sa femme, Pénélope, il mentit aussi chez Eumée. Autrement dit, et ainsi que cela apparaît dans le langage des Muses, il n'est pas honteux de mentir à propos des dieux et de tout, car on suit le modèle des dieux, ou des inspirés par les Muses. « Les mensonges sont vraisemblables, remarque Jean Rudhardt ; il n'est pas nécessaire que les vérités le soient »⁵⁹⁹. Partant de ces propos des Muses qui ont enseigné à Hésiode les vérités qu'il doit dire [chanter] à propos du passé et du futur, il nous semble bien que, d'une tradition (homérique) à une autre (hésiodique), il y a réitération du mensonge : en faisant l'éloge de Zeus, les Muses ne rappelaient jamais l'injustice de celui-ci dans la distribution des biens, mais disaient que sa justice est sans faille, alors que le mythe de Prométhée nous rapporte tout le contraire en nous montrant un Zeus tout-puissant et tyrannique.

D'Homère à Hésiode jusqu'aux tragiques, Eschyle, Sophocle et Euripide l'explication mythique est inséparable du religieux. De fait, et en considération des événements politiques de la période hellénistique, comment faut-il ressaisir l'impact de ces représentations mythiques dans la réalité, à savoir les conflits et les guerres placés sous l'égide et en l'honneur des dieux, bénis par les dieux ? Dans la représentation commune, c'est grâce à ces êtres surnaturels, à leur providence que beaucoup de choses sont advenues sur terre : la connaissance, le feu, l'agriculture, le tissage, la médecine, les richesses. Bref, les dieux ont pourvu aux biens. Mais aussi aux maux. Philosophes et historiens se sont toujours interrogés sur les causes des *staseis* qui ont secoué les *poleis*, la *polis* athénienne en particulier qui a été le berceau de la civilisation occidentale. Nietzsche est peut-être allé un peu trop vite en besogne en disant que :

« Le chemin qui remonte aux origines mène partout à la barbarie ; et qui se consacre aux Grecs doit toujours avoir présent à l'esprit que l'instinct de connaissance déchaîné conduit de lui-même et en tout temps, comme la haine du savoir, à la barbarie, et que les Grecs ont maîtrisé leur instinct de connaissance en lui-même insatiable grâce au respect qu'ils avaient pour la vie, grâce à leur exemplaire besoin de la vie... Car ce qu'ils apprenaient, ils voulaient tout aussitôt le vivre. C'est aussi en tant

598 Lucrèce ne voyait pas d'inconvénient à se référer à certaines histoires des anciens poètes. Le tout dans son entendement, c'était de savoir trouver dans la diversité des séries de mythes les plus crédibles, et permettant de fonder un enseignement. Voir l'hymne à Vénus dans le *De la nature* ou « Le bon roi d'Homère », selon Philodème de Gadara.

599 *Le Métier du mythe*, sous la direction de Fabienne Blaise, Pierre Judet de La Combe et Philippe Rousseau, *op. cit.*, p. 30.

qu'hommes civilisés et aux fins de la civilisation que les Grecs ont philosophé. »⁶⁰⁰.

Ainsi que le laisse voir ce passage, cette histoire de la Grèce de l'époque archaïque ou tragique, a brillé par la cruauté dont le moyen tout naturellement passe par la guerre. C'est pourquoi dans une approche épicurienne, nous ne pouvons pas apprécier leur conduite en termes d'hommes civilisés même s'il y a eu des productions dans les multiples domaines du savoir. Pour nous, ce qui a sans conteste caractérisé ou prédominé dans le cadre des guerres barbares dont Nietzsche a excellemment rapporté la violence et l'inhumanité, c'est l'insatiabilité des Grecs, leur absence de limitation, pour reprendre le mot d'Epicure.

Pour Epicure, les dieux n'ont rien à voir avec les barbaries humaines, cette barbarie relève des désirs illimités des hommes, de leur égoïsme. Et à ce propos, ce que nous rapporte Nietzsche est particulièrement éclairant pour faire voir comment dans une optique épicurienne il est absurde de soutenir l'idée que les dieux sont responsables des guerres entre les cités. Dans *La Joute chez Homère* de Nietzsche, on lit ceci :

« C'est ainsi que les Grecs, les hommes les plus humains de l'Antiquité, possèdent un caractère cruel et portent la marque d'un désir sauvage de destruction : trait de caractère que révèle également fort bien l'image grotesquement agrandie de l'Hellène que renvoie Alexandre le Grand, mais qui, dans toute son histoire comme dans sa mythologie, ne peut que nous effrayer, nous qui n'avons pour l'observer que le concept pusillanime d'humanité au sens moderne. Lorsque Alexandre fait percer les pieds du valeureux défenseur de Gaza, Batis, et l'attache vivant à son char pour le traîner derrière lui sous les huées de ses soldats, c'est là une répugnante caricature d'Achille, qui, de nuit, moleste le cadavre d'Hector en le traînant de la même façon : mais même ce dernier trait a pour nous quelque chose d'outrageant et qui respire l'effroi. Ici notre regard plonge dans l'abîme de la haine. C'est à peu de chose près le même sentiment que nous éprouvons en assistant à l'impaisable et sanglant déchirement de deux coalitions grecques tel, par exemple, le soulèvement de Corcyre. Lorsque le vainqueur d'une bataille entre cités fait exécuter, selon le *droit* de guerre l'ensemble des citoyens mâles et vend comme esclaves toutes les femmes et tous les enfants, nous voyons dans le verdict d'une telle justice que les Grecs considéraient comme une stricte nécessité de laisser libre cours à leur haine. En de pareils moments, leurs sentiments réprimés et tendus se libéraient : le fauve bondissait ; une cruelle volupté brillait dans son œil terrifiant. Pour quelle raison les sculpteurs grecs ne pouvaient-ils jamais que représenter des scènes de guerres et de combat multipliées à l'infini, des corps tendus dont la haine ou l'exubérance du triomphe contractent les muscles, des blessés qui se tordent de douleur et des mourants exhalant leur dernier souffle ? Pourquoi le monde grec tout entier exultait-il aux scènes de combat de *l'Iliade* ? Je crains que tout cela nous ne le comprenions pas suffisamment « à la grecque » et surtout que nous ne frémissions lorsque nous l'aurons, une bonne fois, saisi à la grecque. »⁶⁰¹.

600 F. Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, suivi de *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'allemand par Jean-Louis Backès, Michel Haar, et Marc-B. de Launay, Paris, Gallimard, 2000, p. 14-15

601 *La joute chez Homère*, in Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 196-197.

Il est loisible, partant de l'histoire des dieux et de leur psychologie d'asserter que la cruauté et la passion manifestes des Grecs pour les combats sanglants remontent aux scènes de guerres rapportées par les poètes anciens et les poètes tragiques. En outre, il n'est pas excessif de soutenir qu'il y a une véritable idolâtrie des Grecs pour les actes de leurs dieux et de leurs héros. Dans leur représentation aveugle et erronée des dieux, ils s'imaginaient que les dieux saluaient ou bénissaient également leur violence et leur cruauté.

Partant, on peut reconnaître que la guerre est un phénomène ombilicalement lié à la culture grecque. Et le grand coupable à ce niveau de notre analyse épicurienne est tout naturellement le mythe, notamment les mythes homériques et hésiodiques qui, pensons-nous, ont accordé une grande place aux dieux, aux demi-dieux et aux héros, et auxquels les hommes doivent ressembler s'ils veulent rester éternels. Les dieux pour les Grecs étaient les modèles sur lesquels il fallait régler les actes et les conduites en vue d'atteindre la vie de béatitude ou d'éternité. Or, les poètes antiques ont façonné, construit à partir de leurs épopées, légendes et fables, des figures de dieux redoutables à l'image d'Arès dont Jacques Lacarrière nous a peint le personnage, qui incarne *in concreto* la « volonté de puissance ». Comment un tel dieu auréolé de la manière suivante, pourrait-il ne pas faire des émules ?

« Arès était le dieu de la guerre. Mais par guerre, il ne faut pas seulement entendre les affrontements guerriers, les combats des chefs, les carnages et le sang. Dans une société essentiellement masculine comme l'était la société grecque, la force physique et les exploits purement virils étaient autant d'atouts et avaient autant de prestiges que les actes guerriers. Arès, c'est la sève montante, irrépressible qui assure, affermit le corps et l'âme de l'homme face aux dangers, aux défis, aux destructions possibles. C'est la volonté de puissance, c'est le désir d'appropriation, le désir de soumettre, le désir d'être maître. Dieu violent, colérique, buté, Arès fut pourtant l'amant discret d'Aphrodite dont il eut une fille : Harmonie. Harmonie, fille d'Amour et de Guerre ! »⁶⁰².

Héraclite était-il parti de cette unité de l'amour et de la guerre pour poser son principe du *panta rhei* (« tout s'écoule »), ou de l'unité des contraires qui sous-tend sa philosophie panthéiste ? Nous savons que chez l'Ephésien tous ces contraires, guerre et paix, vie et mort, jour et nuit, concorde et discorde etc., expriment le rythme régulier du cosmos, du devenir. Et en suivant les propos de Jacques Lacarrière, il est aisé de voir que justement Arès et Eros sont les deux forces par lesquelles l'univers a pu se construire et se maintenir. Raison pour laquelle, sommes-nous tenté de croire, Héraclite s'est insurgé contre Homère qui a introduit les dieux dans la cité et qui pareillement voudrait que les guerres prissent fin. Il y a clairement une ubiquité du religieux dans la représentation commune grecque. Les dieux sont présents et veillent sur les humains. Toute action bonne ou mauvaise est appréciée à l'aune du

602 Jacques Lacarrière, *Dictionnaire amoureux de la mythologie*, Paris, Plon, 2006, p. 64.

divin.

Epicure en thérapeute va revenir dans ses *Lettres* à Hérodote et Pythoclès sur la fausse croyance que ses concitoyens se faisaient des dieux. Il conseille de balayer d'un revers de main tous les pseudo-dieux de la mythologie sédimentés dans l'esprit des citoyens grecs. D'emblée dans son *tetrapharmakos*, il met en exergue cette formule protectrice, médicale, voire cathartique, que « les dieux ne sont pas à craindre ». Pour le philosophe du Jardin, la crainte des dieux vient du seul fait que nous avons une fausse opinion des dieux. Les dieux, soutient Epicure, ne gouvernent pas notre monde, contrairement à ce que prétendent les stoïciens. Les dieux, soutient Epicure, vivent dans leurs intermondes, et par conséquent ne s'immiscent pas dans les affaires humaines.

Pour Pierre Grimal, ce qui est sans conteste, c'est que « le mythe considéré sous sa forme la plus évoluée s'est développé à travers tout l'hellénisme »⁶⁰³. Au-delà de son essor, de son foisonnement, il y a eu une sorte de façonnage de la personnalité opéré consciemment ou inconsciemment par les légendes, les fables, les épopées. D'où l'enracinement d'un solide fond symbolique difficilement extirpable. Et cette *déisidaimonia* (superstition) que le philosophe du Jardin a remarquée à son époque, est imputable à ce passé du refoulé mythique, à savoir l'ubiquité des dieux. Cette omniprésence des dieux alimente en toutes circonstances l'imaginaire des Grecs. D'où leur peur panique des dieux. Pour Epicure cette peur, ou crainte (*phobos*) infondée des dieux est clairement une cause du trouble de l'âme.

A suivre cette formule du *tetrapharmakos*, nous pouvons dire que les mythes d'Homère ont été la première source du *pathos* (souffrance) des Grecs, car Homère a été, selon les mots de Pierre Grimal, « Le savant rassembleur des généalogies divines consignées ensuite dans la théogonie ».⁶⁰⁴ Même si nous pouvons concéder le fait que les mythes des poètes anciens et des auteurs tragiques ont concouru à la création de très belles œuvres d'art, il reste que du point de vue de la philosophie du Jardin, les poètes ont fortement péché en semant la crainte des dieux dans l'esprit des Grecs.

Si la mythologie peut s'entendre comme le premier mode de connaissance avant l'avènement de la philosophie, ou du savoir rationnel (par essence critique), il faut revenir à cette histoire des mythes que les Grecs ont vécue réellement et religieusement. Le mythe fait partie de leur être, de leur âme. C'est la raison pour laquelle, nous pensons qu'Epicure en fondant son Jardin, savait la lourde et difficile tâche qu'il aurait à accomplir, en commençant d'abord par évacuer les légendes sur les dieux et sur la mort. Il nous a paru évident que sociologiquement et politiquement dans cette Grèce du III^e siècle en proie à un désarroi sans

603 Pierre Grimal, *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 2002, p. v.

604 *Ibid.*, p. VI.

précédent, il faut admettre la scission entre mythe et religion.

Le dieu ou le héros était un thème transversal dans tous les récits mythiques. C'est pourquoi, imprégné de cette histoire de la mythologie et conscient des ravages qu'elle a engendrés, Epicure, en fondant son école à Athènes, ne va pas parler frontalement contre les croyances établies, ou les religions officielles. Au rebours, en bon pasteur et en bon sage, il va exhorter ses disciples (et ses amis) à assister aux fêtes religieuses de la cité. Nonobstant l'installation du Jardin à l'extérieur de la *polis*, Epicure, en bon citoyen continua avec ses disciples à respecter les lois de la cité. Son apolitisme, de ce point de vue religieux, n'est pas un rejet de la cité, mais un repli prudent (*phronêsis*) loin de l'agitation de la foule.

Un retour à Platon permettra peut-être de faire voir que le mythe n'a pas toujours eu le même destin. Chez l'auteur de *Phèdre*, il y a eu un usage conceptuel des mythes et des allégories à des fins philosophico-pédagogiques. Beaucoup de mythes des poètes anciens et des tragiques ont présenté des figures de dieux « cruels », « voleurs », « vicieux », « vengeurs », « belliqueux », « menteurs », « colériques », etc. Ce sont, croyons-nous, ces formes psychologiques des dieux qui ont façonné la personnalité des Grecs. Car très tôt les jeunes Grecs voulaient accomplir les exploits des dieux ou des héros tels que *racontés* par les rhapsodes ou les aèdes. C'est pourquoi, à l'aune de la droite philosophie épicurienne, c'est-à-dire du *logismos*, il est imprudent de croire ou de suivre ce que disent les mythes. Nous souscrivons aux propos de Pierre Grimal qui s'appuie sur Pausanias pour affirmer que :

« Jamais les Grecs ne sont d'accord sur un récit mythique. Ceux qui croient les opinions dangereuses de l'hypercritique, qu'il n'y a pas d'histoire à tirer de la légende, ont beau jeu, déjà, pour relever dans Euripide, par exemple, ou ailleurs ce qui s'écartait des tableaux généalogiques de la vulgate, et pour tenter de décourager ainsi les modernes exégètes dans l'effort fait afin de mettre en ordre tant de données contradictoires ».⁶⁰⁵

Autrement dit, dans certains récits fabuleux destinés à la représentation théâtrale, il y a bien de la part de leurs auteurs une grande part d'exagération, « d'ornements imaginatifs ». C'est peut-être une des raisons pour lesquelles Alain Ballabriga a intitulé son ouvrage : *Les Fictions d'Homère : l'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*. En suivant Charles Picard dans la préface de l'ouvrage de Pierre Grimal, il faut bien voir que cette mythologie, nonobstant les réticences que l'on peut légitimement avoir pour certains textes, a bien mis en scène une « *Weltanschauung* », une vision du monde :

« De Thésée à Romulus, de l'Attique au Latium, la fable a raconté synthétiquement des luttes nombreuses pour la domination du pays. Pour la multitude des rivaux, elle a détaché tel ou tel chef, qui devint l'unificateur, le libérateur, ou le traître, parce que l'attention populaire un jour a convergé vers lui. Il faut toujours à l'imagination des foules un élu, bon ou méchant ; il devient le symbole d'une

605 Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, op.cit.*, p. VII.

société humaine, société qui même parmi ses querelles et ses fautes, vit toujours dans la proximité du divin ». ⁶⁰⁶

En d'autres termes, pour le Grec qui a baigné dans l'enseignement des mythes, dans toute action il faut tendre à atteindre le geste presque primordial du divin, acte qui aux yeux des autres vous élèvera au plan du divin. Plus exactement, l'action doit être produite avec *éclat*. C'est la raison pour laquelle les Grecs ne voyaient pas d'inconvénient à ériger des statues aux hommes prestigieux de la cité, c'était une façon de les diviniser.

En partant de la physique et de la logique d'Epicure, que résumant les deux *Lettres* à Hérodote et à Pythoclès, nous pouvons dire que les dieux ne président pas à l'organisation du monde et n'interviennent pas dans les affaires humaines. Pour le philosophe du Jardin les dieux sont dans une indifférence totale par rapport au monde des humains.

Avec Epicure, il faut seulement comprendre et accepter que derrière les phénomènes célestes, il n'y a pas de dieu tout-puissant qui préside à leur formation. Ces phénomènes (les couchers et les levers des astres, les solstices et les éclipses, et tous les phénomènes apparentés à ceux-ci) s'expliquent à partir des « causes particulières plausibles ». Cette connaissance des phénomènes célestes conduit à l'ataraxie. Dans ses deux *Lettres* à Hérodote et Pythoclès, Epicure exhorte les disciples à se défaire de tous les fatras de fictions, d'imaginations et de superstitions véhiculé par les auteurs.

Le premier enseignement, ou plus exactement la première tâche du philosophe du Jardin a consisté à détruire le mythe, à extirper de l'esprit de ses nouveaux disciples les fausses opinions sur les dieux. La connaissance de la physique et de la canonique à partir d'*épitomés* (des résumés de sa doctrine) permet donc au disciple d'être, comme le souligne Epicure dans *Lettre à Ménécée* « intrépide et courageux en face de l'avenir ». En proposant sa physique et sa canonique, Epicure en réalité disculpe les dieux (même si certains continuent à voir dogmatiquement en Epicure un athée, du fait de son atomisme). Epicure est assurément le philosophe qui a évacué les dieux de notre *cosmos* (univers, ou monde). Pour le philosophe du Jardin, la fausse représentation des dieux a engendré des « peurs terribles » car au nom des dieux, les Grecs tuent, sacrifient des vies humaines, donnent des vierges en offrande pour s'attirer leur faveur ou leur protection. De telles croyances ont visiblement choqué le philosophe du Jardin. Voici ce qu'écrit Marcel Conche sur la *Lettre à Hérodote* :

« Le plus grand trouble pour les âmes des hommes a son origine dans le fait d'opiner que ces corps sont bienheureux et impérissables et qu'ils ont en même temps des volontés, des actions et des causations contraires à ces qualités, et dans le fait d'attendre ou de soupçonner quelque peine terrible et éternelle, *en conformité avec les mythes*, ou encore en craignant l'insensibilité même qu'il y a dans

606 Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, op.cit.*, p. VII.

l'être-mort comme étant quelque chose par rapport à nous, et dans le fait d'éprouver ces choses-là non à la suite d'opinions mais de quelque disposition d'esprit irrationnelle, à cause de quoi, ne déterminant pas ce qui est à craindre, ils sont la proie d'un trouble égal à celui qu'ils éprouveraient s'ils avaient sur ces choses des opinions fermes, ou même plus grand. Mais l'ataraxie est d'être délivré de toutes ces craintes, et d'avoir la mémoire constante des doctrines générales et principales. ».⁶⁰⁷

Force est d'avancer qu'Epicure voulait réapprendre aux Grecs à se faire une bonne opinion du *makarios*, qui est en réalité un dieu bienheureux, qui n'a besoin de rien de la part des hommes, un dieu qui ne fait pas la guerre, mais vit dans la béatitude et l'immortalité. Epicure s'insurge contre cette velléité de forcer la ressemblance entre les dieux et les hommes du point de vue des affects et des conduites. Adolescent, Epicure a souvent accompagné sa mère alors exorciste de son état dans des maisons où certains individus étaient en proie à des fausses représentations relativement aux dieux. La peur ou la crainte, était pour lui une chose cardinale à ébranler, un monstre qui annihile toute possibilité de raisonnement lucide. C'est pourquoi il écrit que : « L'ataraxie n'est possible que si l'on s'est affranchi de toutes ces craintes et qu'on garde dans la mémoire les principes généraux de l'ensemble des choses ».⁶⁰⁸ Autrement dit, pour Epicure, celui qui suit droitement les principes généraux de sa doctrine (ses enseignements), à savoir ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter en toutes circonstances, vivra « tel un dieu parmi les hommes », ainsi qu'il l'a si bien signifié dans un passage de la *Lettre à Ménécée* : « 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 des biens impérissables ne ressemble en rien à un être mortel ».⁶⁰⁹

Cependant pour Epicure, aussi longtemps que la foule est en proie à la superstition, elle ne peut pas percevoir la réalité, ni aspirer au bonheur qui réside dans l'étude de la *phusiologia*. Le dieu bienheureux et incorruptible (*makarios*) vit dans son intermonde. Pour Philippe Paraire, c'est par un raisonnement analogique qu'Epicure pose le monde des dieux bienheureux. Cette méthode permet de se faire une claire idée du monde des dieux et de leur tranquillité. Mais qu'est-ce l'analogie dans le cadre du Jardin ? Jean-François Balaudé avance qu'« il n'y a rien de plus rigoureux ni de plus fondé au sens épicurien, puisqu'elle désigne peut-être l'opération la plus centrale du *logos*. Et non seulement, sans l'opération analogique nous n'aurions aucune idée générale, mais en outre il serait impossible de parvenir à une

607 *Lettre à Hérodote*, §§ 81-82, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 124-125. Nous soulignons. Ces « corps », correspondent aux objets ou phénomènes célestes, qui correspondaient dans le platonisme à des divinités célestes.

608 Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 18.

609 Epicure, *Lettres et maximes*, trad. Octave Hamelin et Jean Salem, Paris, Librio (Nathan), 2006, p. 17.

connaissance des principes, qui sont 'inévidents', c'est-à-dire non sensibles. L'analogie permet en effet de concevoir le non-sensible à partir du sensible, comme les atomes à partir des petites parties visibles d'un corps invisible »⁶¹⁰. André-Jean Festugière pour sa part estime que cette analogie, dans la perspective du philosophe du Jardin, peut partir de l'homme, sans toutefois trop pousser l'approche jusque dans les rets de l'anthropomorphisme : « Il faut [dit-il] partir de la nature humaine pour déduire, par ressemblance, la condition des dieux, et déclarer par suite que la divinité est un être vivant éternel et impérissable, et qu'il est tout rempli de béatitude : avec cette restriction toutefois qu'il ne comporte ni les fatigues de l'homme ni les maux relatifs à la mort, pour ne rien dire des châtiments posthumes, qu'on ne peut lui attribuer aucune des choses qui nous font souffrir, mais bien toutes les choses bonnes, et qu'il possède la beauté en plénitude. »⁶¹¹.

Imiter dès lors le dieu, non pas de la manière dont se comporte la foule, c'est être véritablement heureux, et jouir pleinement de la béatitude à l'image du dieu. Le *makarios*, c'est le divin qui ne fait pas la guerre. Raison pour laquelle, nous comprenons l'exhortation d'Epicure à l'endroit de ses disciples à constamment œuvrer à ressembler à ce dieu. Et dans la tradition issue du Stagirite, il est aisé de faire le rapprochement en disant que l'homme accompli, c'est le « *phronimos* ». Le *makarios* épicurien c'est l'homme devenu dieu, qui n'a rien à attendre du destin ou de la providence des stoïciens. D'où ici la pique que le philosophe du Jardin peut ironiquement adresser à l'endroit des stoïciens quand il avançait ceci : « Il est sot de demander aux dieux ce que l'on peut se procurer soi-même ».⁶¹²

Nous comprenons aisément pourquoi le philosophe du Jardin s'est démarqué de l'ancienne croyance populaire qui fonde le bonheur sur une grâce divine, ou du dieu qui « distribue les bonheurs et les malheurs (*dusdaimonia*) ».⁶¹³ Mais, pour Epicure, au nom de l'ataraxie qui est le couronnement de sa philosophie, il est impie de cautionner la thèse selon laquelle les dieux sont responsables de certaines actions humaines.

A. 2. La piété d'Epicure : contrevérité sur son athéisme

De l'avis de tous les auteurs hellénistiques, le monde d'Epicure fut est un monde déboussolé, en proie à des inquiétudes et des craintes sans précédent, un monde où, selon

610 J.-F. Balaudé, « Epicure », in *Le Vocabulaire des philosophes*, volume I, *De l'antiquité à la Renaissance*, dir. Jean Pierre Zarader, Paris, Ellipses, 2002, p. 208.

611 Philodème, de *Dis* I, Col-11, 7, in A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, op. cit., p. 96.

612 Epicure, *Lettres et maximes*, Sentence 65, trad. M. Conche, op. cit., p. 263.

613 J.-F. Balaudé, in *Le Bonheur*, sous la direction d'Alexandre Schnell, Paris, Vrin, 2006, p.12.

l'expression d'Edouard Will, il n'y a plus « rien à quoi se donner, et nulle raison de se donner à quoi que ce soit ». ⁶¹⁴ Or, dans ce désarroi, certaines philosophies de l'époque hellénistique apparaissaient comme une réponse. D'aucuns recherchaient des solutions dans les guerres pour se « sauver » et se réaliser matériellement, d'autres se réfugiaient dans les cultes religieux, d'où l'essor en cette période du culte des Mystères auxquels Démétrios Poliorcète a exigé de se faire initier en violant délibérément le calendrier religieux. Des siècles plus tard, Karl Marx n'aura-t-il pas raison de souligner avec force comme pour rendre raison à Epicure (auquel il a consacré son travail de thèse), que la « religion est l'opium du peuple » ?

La doctrine du philosophe du Jardin, que toute une tradition a cataloguée de philosophie égoïste, est fondamentalement une philosophie altruiste, une médication de l'âme souffrant de l'ignorance des causes du trouble. Epicure par son enseignement est parti en lutte contre les ténèbres de l'âme, contre le salut illusoire que peut procurer la « transcendance », c'est-à-dire cette croyance (illusoire) en l'existence d'une vie après la mort. La philosophie d'Epicure pourrait être considérée comme une tentative de redonner à l'homme sa liberté de penser rationnellement les choses, mieux, de renverser le pouvoir de la religion sur les âmes malheureuses de ses concitoyens. A travers sa physique et son éthique, Epicure propose alors une nouvelle manière de vivre et de philosopher. La superstition était visible jusque chez des philosophes de l'époque, qui pensaient pouvoir être gratifiés des bienfaits des dieux par leurs prières et sacrifices. C'est la raison pour laquelle face à cette dérive de la rationalité vers l'irrationalité (divination, astrologie) dont la résultante fut la superstition, Epicure s'est dressé contre ces formes d'obscurantisme, pour célébrer la droite philosophie, et revendiquer un « athéisme vertueux ».

D'aucuns par ignorance ou par mépris de sa philosophie ont vite fait de réduire le philosophe du Jardin à un pur athée. Or Epicure dans *Lettre à Ménécée* avance à propos des dieux cette pensée élogieuse : « Qui, alors, estimes-tu supérieur à celui qui a sur les dieux des opinions pieuses ». ⁶¹⁵ Joseph Moreau peut donc légitimement soutenir qu'Epicure n'est pas un athée, « il oppose seulement aux représentations vulgaires de la divinité une notion de la nature divine, commune à tous les hommes, par là il se relie à Xénophane, et sa conception de la perfection divine n'est pas très éloignée de celle d'Aristote. ». ⁶¹⁶

Pour nous, il est clair qu'Epicure fut un « athée vertueux », qu'il n'a jamais mal parlé

614 Edouard Will, *Historica Graeco-Hellenistica*, op. cit., p. 686.

615 Marcel Conche, Epicure, *Lettres et maximes*, §133, op. cit., p. 225. Et dans la Maxime capitale I, Epicure glorifie la vraie nature du dieu : « L'être bienheureux et incorruptible n'a pas lui-même de soucis et n'en cause pas à autrui ; de sorte qu'il n'est sujet ni à la colère ni à la bienveillance : car tout ce qui est tel est le propre d'un être faible » (*ibid.*, p. 231).

616 Joseph Moreau, in *Actes du VIII^e congrès, Paris, 1968*, op. cit., p. 188. Nous soulignons.

sur les dieux. L'ataraxie, qui est une composante centrale de sa philosophie, est aussi le propre du *makarios* (les épicuriens envient la félicité des dieux). Pour Epicure en effet, une vie à la ressemblance des dieux paisibles, donc non belliqueux, est possible, à condition de ne pas les faire entrer dans la *polis*. Le philosophe du Jardin ne nie donc pas que nous pouvons comprendre les dieux; il affirme clairement qu'ils existent, et qu'ils habitent dans les intermondes. La méthode qu'il emprunte pour rendre raison de la nature des dieux est l'analogie⁶¹⁷ corrélée à la *prolepsis*⁶¹⁸ (le concept). Pour Epicure, la sensation, qui est à la base de la connaissance, ne peut pas aboutir à une telle représentation, mais que c'est au moyen seulement de l'image « que nous nous faisons de la divinité à partir des impressions que nous recevons de l'extérieur. »⁶¹⁹, qu'il est possible d'asserter de leur existence, de leur mode de vie, de leur bonheur.

Par cette démarche, Epicure récuse l'explication mythologique, en proposant une méthode d'explication positive. Le processus par lequel les images (simulacres) se forment, est analogue à celui des images visuelles. Joseph Moreau soutient qu'« elle [l'image] résulte d'un afflux de simulacres qui, n'ayant aucune référence à un objet tangible, ne peuvent aboutir à la représentation d'un objet identique à lui-même qu'en raison de leur similitude parfaite. Dans la vision sensible, des images diverses sont rapprochées à un même objet tangible ; dans la vision mentale des dieux, l'identité de l'objet perçu résulte de la parfaite similitude des images qui affluent successivement à l'esprit (*similitudine et transitione*). »⁶²⁰.

Selon Epicure, si nous pouvons percevoir à l'identique l'objet perçu, extérieur à nous, c'est la preuve que l'image est de nature corporelle (mais non tangible), car il émet des simulacres. Pour Epicure les dieux ne sont pas faits des mêmes atomes que les corps mortels (ils ne s'accrochent pas). Les dieux sont faits de corps subtils, analogues, souligne Joseph Moreau, à « la flamme d'une chandelle ». Ils sont identiques à eux-mêmes, c'est en cela qu'ils sont impérissables car faits « d'afflux d'atomes (la *suppectitatio*) par lesquels leur corps se

617 Dans le vocabulaire de Kant, analogie se comprend comme suit : « Analogie veut dire égalité de rapport ; $a/b=b/c$ est une analogie. De même que..., de même... exprime ainsi une comparaison qui met en rapport ou en relation des choses différentes, et c'est cela l'analogie » (« Glossaire », in Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* Jean-Michel Muglioni, Paris, Hatier, 2000, p. 93)

618 Du point de la connaissance, la *prolepsis*, ou prolepse (« prénotion »), entendue comme concept est plus fiable que son opposé : l'opinion (*hupolepsis*). Le sens que nous donne Diogène Laërce est plus explicite : « Le concept est pour les Epicuriens quelque chose comme une vue d'ensemble, une opinion droite, une réflexion, une intelligence immédiate, innée, comme l'image du sensible survivant dans la mémoire (exemple : tel est l'homme) ». (Diogène Laërce, livre X, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op. cit.*, p. 225). Dans *De la nature des dieux* II, 12-15, Cicéron rapporte que pour les stoïciens la prolepse est « innée » en l'homme, de sorte que dans toutes les nations et dans tous les esprits, il existe l'idée, ou la notion de dieu (voir Long et Sedley, *Les Philosophes hellénistiques II, Les Stoïciens*, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 359)

619 Joseph Moreau, in *Actes du VIII^e congrès, Paris, 1968, op. cit.*, p.188).

620 Joseph Moreau, in *Actes du VIII^e congrès, op. cit.*, p. 188.

renouvelée, se perpétue sans fin. ».⁶²¹ A la différence des dieux platoniciens et aristotéliens, les dieux épicuriens sont, selon le mot de Joseph Moreau, « métacosmiques », c'est-à-dire : « qu'ils ne sont pas extérieurs à la nature, ni transcendants à la nature. ».⁶²²

A dire proprement les choses, Epicure est un « admirateur » des dieux, de leur « perfection », de leur « paix », de leur « amitié ». Raisons pour lesquelles nous pensons que sans partir comme Platon du monde Intelligible pour asserter de l'existence des dieux, le philosophe du Jardin s'est appuyé sur le paradigme du *makarios* pour détruire la fausse croyance concernant les dieux. Cette attitude de destruction peut être assimilée au geste accompli par le prophète de l'Islam lorsqu'il détruisit les idoles de la Kaaba à la Mecque, aux premières heures de sa mission (*djihad*).

Si Platon a utilisé à profusion des mythes pour rendre compte de certaines vérités physiques et métaphysiques, les mythes homériques et hésiodiques, au rebours, ont brillé par leur caractère belliqueux sans souci l'impact que ces représentations pouvaient avoir dans le cours des actions humaines. Même si ces mythes au départ n'avaient pas pour dessein d'exhorter les Athéniens à la barbarie, aux combats, et à toutes les cruautés que Nietzsche a voulu nous faire saisir; il reste ces mythes dans l'optique du philosophe du Jardin ont contribué à façonner la personnalité belliqueuse des Grecs.

Héraclite d'Ephèse ne voyait pas d'absurdité à avancer que « le conflit est le père de tous les êtres, le roi de tous les êtres. Aux uns il a donné formes de dieux, aux autres d'hommes. Il a fait les uns esclaves, les autres libres ».⁶²³ Héraclite pousse même le panégyrique de la guerre en avançant des termes qui accusent entièrement les dieux : « Les victimes d'Arès, les dieux les honorent ainsi que les hommes »⁶²⁴. Est-ce par dérision ? Par ironie ? Nous pensons qu'avec certaines formules, l'Ephésien prend un malin plaisir à se moquer de la superstition de ses concitoyens qui sont fortement convaincus que les dieux président aux destinées des hommes.

Les conflits sociaux et interétatiques étaient monnaie courante dans la Grèce de l'époque classique (vers les V^e-IV^e siècles av. J.-C). De l'avis de Claude Nicolet, si nous partons même de la personnalité du Grec, de sa formation, qui est guerrière, il est alors aisé d'entrevoir cette réalité de la guerre et des *staseis* comme allant de soi dans de telles cités dont chacune avait sa divinité protectrice. « Le métier de citoyen, écrit Claude Nicolet, est d'abord

621 *Ibid.*, p.188.

622 *Ibid.*, p. 189.

623 *Héraclite*, fragment LIII, in *Les Présocratiques*, trad. Jean-Paul Dumont, avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier, Paris, Gallimard, 1988, p. 158.

624 *Ibid.*, fragment XXIV, p.151.

un métier de guerrier »⁶²⁵. Autrement dit, dans la représentation du Grec ordinaire, le bon citoyen est d'abord celui qui a appris les poètes anciens, en l'occurrence Homère et Hésiode, et qui parallèlement a accompli sa formation militaire le prédisposant à combattre et à défendre sa patrie en cas de guerre. Le monde grec fut de tout temps traversé par des violences destructrices. C'est dans cette optique qu'un historien comme André Aymard pouvait s'interroger lors d'une conférence adressée aux Grecs en ces termes : « Ce qui m'a d'abord attiré vers vos ancêtres, c'est, sans paradoxe, ce qu'on leur reproche si souvent : je veux dire leurs discordes, leurs rivalités et leurs guerres, entre Etats et à l'intérieur de chaque Etat. »⁶²⁶. Dans la représentation commune des Grecs, les dieux sont intrinsèquement liés aux actions guerrières.

Aussi loin que puissent remonter les mythes et les épopées homériques, il faut admettre avec Jean Humbert que « l'épopée homérique, même dans ses parties les plus certainement anciennes, ne nous apparaît plus comme je ne sais quelle éclosion miraculeuse, mais au contraire, comme l'aboutissement d'une longue tradition littéraire. »⁶²⁷ L'épopée (du grec *épopoia*) signifie récit poétique d'aventures héroïques. Partant de cette acception, le mythe - du grec *muthos*, qui signifie légende, ou récit des temps fabuleux ou héroïques -, fait partie intégrante de l'épopée. Mythe et épopée s'imbriquent naturellement, car on peut passer de l'un à l'autre, dans la mesure où ils sont tous de l'ordre de la narration. L'hymne à Déméter, par exemple, permet de mettre en l'évidence la prégnance de telles paroles sur des esprits. En lisant cet hymne à Déméter rapporté par Jean Humbert, il est aisé de voir et de saisir les caractères des dieux, leur psychologie : ce sont des dieux qui commettent des rapt, qui se fâchent comme les hommes, avancent masqués. Les dieux ont les mêmes vices et passions que les hommes. Aux yeux du Grec vulgaire qui n'use pas du *logismos*, il est indubitable que Zeus a été le grand responsable dans le changement de caractère de Déméter, qui n'hésitait pas à jeter des sorts aux hommes si d'aventure Zeus s'entêtait à ne pas satisfaire sa réclame.

Cette idée du dieu ou de la déesse qui punit est restée très vivace dans la mentalité des Grecs de l'époque archaïque jusqu'à la période hellénistique. Les mythes homériques ont à travers leurs récits présenté certains dieux comme des dieux terribles, extrêmement cruels. Cette image n'épargne pas non plus le grand dieu, Zeus, qui par sa seule colère foudroie ses créatures. Jean Humbert a bien montré cet aspect particulier du mythe qui représente le dieu comme l'exemple type de la puissance que les humains doivent craindre, car certains dieux

625 Moses I. Finley, *L'Invention de la politique*, op. cit., p. 12.

626 *Ibid.*, p. 11.

627 Jean Humbert, Homère, *Hymnes*, Paris, PUF, 1967, p. 19.

tels qu'Apollon sont aussi craints par ses pairs ; en atteste ce passage de l'hymne qui lui fut consacré, où Apollon fit irruption dans la demeure de Zeus : « Loin de l'oublier, je parlerai de l'archer Apollon, dont les pas dans la demeure de Zeus font trembler les dieux ; tous se lèvent de leur siège à son approche, lorsqu'il tend son arc illustre ». ⁶²⁸

Force est donc de reconnaître qu'il y a des dieux à craindre et des dieux plus humains, plus bienveillants, mieux adulés à cause de l'aide qu'ils apportent aux humains : Hermès, Aphrodite, Artémis... Apollon, lui, est le dieu qui décoche vite ses flèches d'où la crainte qui entoure sa personnalité ou sa représentation dans l'imagerie populaire. Il en va de même de Dionysos, qui bien que son nom soit lié au vin, n'en demeure pas moins un dieu à craindre car à travers ses multiples transformations devant les matelots et le capitaine d'un navire qui le transportait, il ne manqua pas d'effrayer l'équipage. La fin de l'hymne permet conforter la première formule du *tétrapharmakos* d'Epicure quand Dionysos s'exprime en ces termes : « Ne crains point, divin Hécator : tu es cher à mon cœur. Je suis le bruyant Dionysos, dont la mère qui enfanta fut Sémélé la Cadméeenne, après s'être unie d'amour à Zeus ». ⁶²⁹

A cette liste sommaire des dieux violents et cruels, à psychologie terrible, peut s'ajouter un dieu non moins prestigieux qui semait la panique chez les Grecs : Arès, dieu du carnage. Un tel dieu, malgré sa brutalité, le poète n'hésita pas à l'affubler des meilleurs atours, des meilleurs attributs. Le mythe raconte que sa cruauté se transmettait à sa descendance, en l'occurrence le roi Diomède qui incarnait le sanguinaire, l'inhumain par excellence. Jean Humbert rappelle qu'il « nourrissait ses chevaux de chair humaine », et ses filles étaient les Amazones. « Depuis *L'Illiade* jusqu'à *Œdipe-roi*, il n'y a qu'animosité contre Arès, écrit Jean Humbert : il est « le fléau des mortels », le dieu « souillé de sang », celui « qui menace les remparts » ; il est « le dieu qui parmi les dieux ne reçoit point d'honneur » ⁶³⁰.

Enfin, c'est à Athéna que peut revenir la palme des divinités dont la seule appellation donne froid au dos. D'après l'hymne à Athéna, elle est la vraie fille de Zeus. Comment pouvait-elle accorder son sanctuaire à Démétrios Poliorcète ? Dans l'hymne que nous rapporte Jean Humbert, la déesse est décrite ainsi : « la terrible Déesse qui s'intéresse, avec Arès, aux travaux de la guerre, au pillage des villes et aux clameurs guerrières : elle protège aussi les soldats, quand ils partent et quand ils reviennent. Salut, Déesse ! Donne-nous chance et bonheur. ». ⁶³¹ Nous voyons à travers cet hymne le lien qui unit Athéna et Arès. Pour lesquelles, pour les Grecs défaites et victoires dépendent de la participation de ces divinités.

Aussi les honorent-ils avec la plus grande attention, avec les meilleures libations. D'où il suit

628 *Hymne à Apollon* (I), in Jean Humbert, Homère, *Hymnes, op .cit.*, p. 79.

629 *Hymne à Dionysos*, in Jean Humbert, Homère, *Hymnes, ibid.*, p. 175-176.

630 *Hymne à Arès*, Jean Humbert, Homère, *Hymnes, ibid.*, p. 179.

631 *Ibid.*, p. 233.

que les Athéniens ont commis un sacrilège, en honorant Démétrios Poliorcète dans le Parthénon de la déesse.

Il est en effet difficile, partant de *l'Iliade*, pour un citoyen grec de se défaire de l'idée que les dieux sont à la base des actions belliqueuses, et qu'ils interviennent, même physiquement, dans les batailles. C'est ce qu'il aisé de lire dans *l'Iliade* au chant IV où Zeus, Athéna, et les autres dieux de l'Olympe délibèrent sur l'opportunité d'intervenir dans la guerre qui opposait Troyens et Achéens : « A nous de voir, dit Zeus, la façon dont iront les choses. Allons-nous de nouveau susciter la guerre cruelle, l'atroce mêlée ? Ou mettre les deux peuples une mutuelle amitié ? »⁶³². A travers ce chant IV, la puissance de Zeus apparaît manifeste, car sans son avis qui supprime celui de tous les autres dieux, rien ne peut se produire. Il est « le seul arbitre de tous les combats humains ».⁶³³ A la suite toujours de ce que nous enseigne ce chant IV, les dieux à l'exemple d'Athéna et d'Arès s'impliquent physiquement dans la guerre. Ils prennent partie, décuplent les forces de leurs guerriers favoris. L'implication est réelle lorsque Athéna se transforme en humain pour intimider l'ordre à un archer infailible de transpercer le chef Ménélas, le protégé d'Arès, chargé de ramener à Sparte Hélène enlevée par les Troyens. Tant qu'il y a implication des dieux dans ce conflit, la guerre est inévitable, ainsi que le fait remarquer Héra (déesse du mariage, , mère d'Arès) à Zeus. Et quand les armées en vinrent aux mains, le poète nous décrit éloquemment ce qui se passa comme s'il était en surplomb et qu'il savourait cette mêlée :

« Des deux armées, l'une est poussée par Arès, l'autre par Athéné la déesse aux yeux pers, par Crainte et Déroute, par Lutte aux fureurs sans mesure, la sœur et compagne d'Arès meurtrier, qui se dresse, petite d'abord, puis bientôt de son front s'en va heurter le ciel, tandis que ses pieds toujours foulent le sol. Une fois de plus, elle vient jeter au milieu de tous l'esprit de querelle, qui n'épargne personne, allant et venant à travers la foule, partout faisant grandir la plainte humaine. Bientôt ils se rencontrent, et les voilà aux prises, heurtant leurs boucliers, leurs piques, leurs fureurs de guerriers à l'armure de bronze. Les écus bombés entrent en contact ; un tumulte immense s'élève. »⁶³⁴.

Le passage qui suit illustre avec talent la croyance enfouie au fond des âges à l'intervention des dieux dans tous les malheurs des Grecs. Lorsque Egisthe, cousin d'Agamemnon, ravit sa femme Clytemnestre pour l'épouser, il allait, comme diraient les stoïciens, droit devant son destin. Il attendit de pied ferme l'arrivée d'Agamemnon pour le

632 Paul Mazon, Homère, *Iliade*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 84. A travers ce passage, nous avons la preuve historique et mythologique que les dieux président à l'instigation et à l'arbitrage des guerres entre cités. C'est donc encore une fois à travers ces récits mythiques des poètes anciens que les dieux sont perçus comme les responsables des guerres cruelles. Les guerres, leurs cruautés deviennent une sorte de théâtre ludique pour les dieux. D'un mot, les actions humaines ne sont plus de la responsabilité propre des humains, mais des dieux. En cela les dieux sont comme les humains, avec lesquels ils partagent des actions et des passions communes : l'activité de la guerre, le meurtre, la trahison, la méchanceté, etc.

633 Paul Mazon, Homère, *Iliade, op .cit.*, p. 85.

634 Paul Mazon, Homère, *Iliade, op. cit.*, p. 98.

tuer avec la complicité de Clytemnestre. Mais comme dans le mythe et dans le stoïcisme Zeus (le Dieu) a les mêmes noms (*polyonomique*) que le Destin, la Providence, etc., ce même Zeus a déjà vu la fin malheureuse d'Egiste, qui ne pourra échapper à la vengeance d'Oreste, fils d'Agamemnon. Si les dieux peuvent commettre des crimes sans être poursuivis jusqu'à Hadès, pour les humains qui commettent des crimes sans l'avis des dieux ce sont les *Erynnies* (les Furies), ces divinités de la nuit, qui les pourchassent pour leurs actes criminels. Mais comme la justice humaine reconnut la légitimité de l'acte d'Oreste, ce dernier fut acquitté par l'Aréopage.

Paradoxalement, le premier chant de l'*Odyssée* qui s'ouvre sur l'assemblée des dieux, présente le crime d'Oreste comme ne relevant pas de leur responsabilité. Ce chant I montre clairement la duplicité des dieux, qui déclinent leur responsabilité dans les malheurs des hommes. C'est ce que Zeus lui-même fait remarquer : « Ah ! Misère !... Ecoutez les mortels mettre en cause les dieux ! C'est de nous, disent-ils, que leur viennent les maux, quand eux, en vérité, par leur propre sottise, aggravent les malheurs assignés par le sort ».⁶³⁵ Mais il apparaît que Zeus, bien avant le drame, avait averti, par l'intermédiaire d'Hermès, de ce qui adviendrait si jamais Egiste tenait plus à son amour qu'à sa vie. Zeus par cette conduite a laissé Egiste assumer son destin – ici « le sort », qui a aussi une résonance platonicienne (dans *La République* les âmes choisissent leur *sort* - ou destinée - avant de s'unir au corps).

Si Ulysse vagabondait sans savoir où se trouvait son Ithaque (son royaume) à cause de la haine de Poséidon, et qu'au cours de ses pérégrinations il s'est tiré d'affaire grâce à l'aide bienveillante d'Athéna, c'est la preuve que les dieux s'occupent des affaires humaines. Nous en avons un autre exemple avec Alexandre, qui était convaincu d'être guidé par Ammon-Râ. Nous pouvons comprendre à la suite de Jean-François Balaudé ce que dit Epicure à propos de tels mythes et de la manière dont ils ont été « racontés » : « Epicure qualifie de mythe (*muthos*), tout discours théorique gratuit, dit 'vide', qui ne respecte aucune des règles de validation posées par lui. ».⁶³⁶ Cette critique faite par le philosophe du Jardin concerne tous les mythes qui mettent en avant des dieux malfaiteurs, incestueux, belliqueux, immoraux. Ainsi qu'il l'a formulé dans la maxime capitale XII, « il n'est pas possible de dissiper la crainte au sujet des choses les plus importantes sans savoir quelle est la nature du tout, mais en vivant dans une incertitude anxieuse de ce que disent les mythes ; de sorte qu'il n'est pas possible, sans la science de la nature, d'avoir des plaisirs purs ».⁶³⁷

De ce point de vue, nous pouvons dire que sa critique vise dans la même lancée tous

635 *Odyssée*, préface de Paul Claudel, trad. de Victor Bérard, introd. et notes de Jean Bérard, Paris, Gallimard, 2006, p. 54. Les dieux, en particulier Zeus, se disculpent en accusant, le « sort ».

636 J.-F. Balaudé, « Epicure », in *Le Vocabulaire des philosophes*, op. cit., p. 198.

637 M. Conche, Epicure, *Lettres et maximes*, op. cit., p. 234.

les poèmes et légendes issus de la mythologie, que le platonisme a récupérés à son compte. Pour Epicure, les philosophies de Platon et d'Aristote doivent être considérées comme des philosophies qui racontent des mythes. « Platon qui a créé tant de mythes lui-même pour masquer, sous des apparences plus ou moins conformistes, son action révolutionnaire contre maintes théories officielles, raillait et condamnait ce qu'il jugeait être des inventions immorales d'Homère. », écrit Pierre Grimal⁶³⁸.

Les poèmes ou les épopées dits homériques sont dits « vides », parce que dans l'optique du philosophe du Jardin, ils n'ont pas une réelle valeur, dans la mesure où la plupart remontent à la Grèce primitive, préhistorique, avec des mentalités « prélogiques », « prépolitiques », complètement aux antipodes des réalités de la Grèce hellénistique. Partant, il y a eu, ainsi que l'a bien compris Epicure, beaucoup d'ajouts dans ces récits, car leurs contenus variaient d'un rhapsode à l'autre. Raison pour laquelle il est judicieux de douter de la valeur, de l'authenticité des récits homériques. « Les rhapsodes du VI^e siècle av. J.-C., écrit Alain Ballabriga, peignaient sans doute un vieux monde disparu de leur temps, mais encore vivant dans les mémoires du fait qu'il n'avait vraiment sombré qu'à peu près un siècle auparavant ». ⁶³⁹ Epicure comme tout citoyen grec est passé par cet enseignement des poètes anciens grâce aux enseignements de son père, et par la suite *via* les cours de Nausiphane. Mais le contexte spécifique de la Grèce du IV^e-III^e siècle dont Epicure fut témoin, en proie à une angoisse existentielle sans précédent, le porte à refuser de croire à de telles inepties. Il lui fallait donc se défaire de ces mythes, afin de comprendre l'univers, le Tout, par lui-même.

Dans *Païdeia : La formation de l'homme grec*, Werner Jaeger est revenu sur cette problématique récurrente concernant la véracité des mythes. Dans l'optique d'Epicure, quel est l'intérêt réel des mythes d'un point de vue épistémologique ?

A la vérité, il faut dire que de la période archaïque à la période classique, il y a eu récupération des mythes homériques à des fins politiques et religieuses, pour ne citer que l'*Odyssée*. Werner Jaeger dit que « l'élégie de Solon sur l'*Eunomie* (la bonne législation), pourrait faire allusion au discours de Zeus au chant I de l'*Odyssée* »⁶⁴⁰. Lorsqu'en effet nous partons de la notion de nature qui fait des corps simples, les atomes (*atomoï*) et du vide ses composantes, nous ne devrions pas accorder d'importance aux discours mythiques. Epicure est en effet un de ces penseurs de la nature qui ne s'encombrent pas de donner de celle-ci des explications multiples. La nature, c'est la physique (*phusis*), et la science qui s'occupe de cette étude de la nature, c'est la *physiologia* qui enseigne que l'ataraxie n'est atteignable que

638 P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, op. cit., p. VIII.

639 A. Ballabriga, *Fictions d'Homère, l'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, op. cit., p. 15.

640 W. Jaeger, in Alain Ballabriga, *Fictions d'Homère*, op. cit., p.17.

par la vraie connaissance de la production des phénomènes.

« Car il ne faut pas étudier la nature à partir d'axiomes vides et d'actes légiférants, mais comme le réclament les phénomènes. Notre vie, en effet, n'a pas besoin de déraison et d'opinions vides mais de se dérouler sans trouble. Or l'on obtient la sérénité la plus grande au sujet de toutes choses qui s'expliquent d'une façon multiple en accord avec les phénomènes, quand on laisse subsister, comme il convient, ce qui est dit de vraisemblable à leur propos ; mais lorsqu'on admet une explication et qu'on en jette une autre qui est également en accord avec le phénomène, il est évident que l'on se met en dehors de toute science de la nature pour tomber dans le mythe »⁶⁴¹.

Le gain de l'étude de la nature (*physiologia*) est d'abord éliminatif, il nous affranchit des mythes et des fictions théoriques vides⁶⁴². Autrement dit, pour Epicure, le mythe ne correspond pas à la réalité, et de surcroît, sous un angle scientifique la vérité du mythe ne peut pas être en adéquation avec l'expérience. Au nom même de son atomisme, le philosophe du Jardin ne peut que récuser le discours mythique.

Nous savons par ailleurs que chez le philosophe du Jardin, le premier critère de la vérité est la sensation (*aisthêsis*). Dans la *Lettre à Hérodote* il établit la façon dont se fait le processus de réception ou de saisie de la vérité venant des choses extérieures : « L'hypothèse des simulacres permet d'expliquer que nous voyions et pensions ce qui est (les choses extérieures telles qu'elles sont), c'est-à-dire que la pensée ait accès à l'être. Par les répliques, qui en sont comme des copies conformes, la chose même se transporte en nous, qui la recevons d'une manière entièrement passive, de sorte que l'erreur n'est pas possible si nous nous en tenons à l'impression telle qu'elle est reçue ».⁶⁴³ Par conséquent, ce que la sensation ne peut pas asserter ou corroborer par expérience est faux, illusoire et arbitraire.

Dans le cadre de la critique des mythes, Epicure a adopté une démarche rigoureusement épistémologique au sens moderne du terme à savoir : l'observation (du phénomène, ou du fait), l'hypothèse et la confirmation ou l'infirmité de l'idée par l'expérience. Ces trois étapes sont aujourd'hui admises par la science expérimentale comme les conditions de la vérité. C'est pourquoi sur le mythe, ce que nous pouvons asserter, c'est que la réalité sur laquelle on s'interroge manque de ses conditions d'observation (d'évidence). Pour le cas des phénomènes célestes, il est évident que nonobstant l'absence d'observation (pour certains cas), il est permis d'un point de vue épistémologique d'avancer, à la suite de Marcel Conche, l'existence d'une « multiplicité de causes pour leur production et plusieurs déterminations de leur essence en accord avec les sensations ».⁶⁴⁴

641 *Lettre à Pythoclès*, §87, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 192-193.

642 J.-F. Balaudé, « Epicure », in *Vocabulaire des Philosophes*, *op. cit.*, p. 199.

643 Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 131-132.

644 *Lettre à Pythoclès*, §86, in Epicure, *Lettres et maximes*, *ibid.*, p. 191.

Or pour ce qui est des mythes, le mode d'explication causale est limité, voire absent. « Elire une hypothèse (*hypothesis*) donnée, quand d'autres se présentent, également plausibles, écrit Jean-François Balaudé commentant Epicure, revient à se précipiter dans le mythe et se réfugier dans une foi aveugle ». ⁶⁴⁵ En d'autres termes, pour Epicure la nature, contrairement au mythe, est composée d'atomes et de vide. Même si l'observation de ces corps est difficile à l'œil nu, il est cependant possible de connaître leur nature. Pour Epicure, le Tout ou la Nature n'est pas organisé « téléologiquement » (allusion ici à l'existence hypothétique d'un intellect conducteur). Il n'est donc pas étonnant de comprendre l'ironie avec laquelle le philosophe du Jardin s'en prend implicitement à Platon et à Aristote qu'il taxe de zélateurs de la « vaine astronomie » dans ce passage de la *Lettre à Pythoclès* : « Donner de ces faits une seule cause, alors que les phénomènes en appellent plusieurs, est insensé, et c'est la pratique inadéquate des zélateurs de la vaine astronomie, qui donnent dans le vide les causes de certains phénomènes, du moment qu'ils ne libèrent jamais la nature divine de telles fonctions ». ⁶⁴⁶

Pour Platon et d'Aristote, l'observation des phénomènes célestes, leurs mouvements et leur parfaite régularité attestent de l'existence d'un « dieu caché ». L'épicurisme est une philosophie critique. Pour Epicure les dieux existent, car chacun de nous en a la prénotion mais il est impie de les dénaturer. Pour : « Les dieux sont trop... épicuriens, écrit Jean Salem, pour s'occuper du gouvernement des planètes : leur éternel *otium* (leur indolence) est comparable à cette sorte de 'repos actif' qui est la marque de leur distinction, de leur béatitude et de leur incorruptibilité ». ⁶⁴⁷

Au chant 1^{er} de l'*Odyssée*, Homère nous présente le grand dieu (Zeus) et ses enfants-dieux en train de manigancer des intrigues comme les politiciens qui habitent sur la terre. Zeus est dans ce chant représenté comme un grand parrain de la mafia qui est au fait de tout, noue et dénoue toutes choses, tant dans l'Olympe que sur la terre. Le maître des nuages et des cieux choisira Ulysse au détriment du dieu Poséidon, qui voulait se venger d'Ulysse qui creva l'œil de son fils Polyphème (le Cyclope). Zeus rassure Athéna en ces termes : « Comment serait-il possible que j'oublie le divin Ulysse, qui surpasse tous les hommes en prudence, et qui a offert le plus de sacrifice aux dieux immortels qui habitent l'Olympe ? ». ⁶⁴⁸ Nous découvrons ainsi un Zeus qui récompense les humains qui ont brillé par des exploits héroïques. Mais, il est aussi, comme nous pouvons le voir à travers les *Fictions d'Homère*

645 J.-F. Balaudé, « Epicure » in *Dictionnaire des philosophes*, op. cit., p. 196. Nous soulignons.

646 *Lettre à Pythoclès*, §113, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, op. cit., p. 211.

647 Jean Salem, *Commentaire de la Lettre d'Epicure à Hérodote*, op. cit., p. 85.

648 Chant 1^{er}, in *L'Odyssée* d'Homère, trad. Mme Dacier, MM Trianon et E. Falconnet, Paris, Lefèvre, 1841, p.

d'Alain Ballabriga, un dieu jaloux, qui peut se mettre en colère contre les humains voulant rivaliser avec lui. La colère de Poséïdon, ou à exactement parler, sa volonté de se venger contre les humains, peut se comprendre à travers ces propos de Zeus qui cautionnent cette volonté de vengeance :

« Dieu puissant, qui ébranlez, quand il vous plaît, les fondements de la terre, quels discours venez-vous de tenir ? Les dieux immortels ne cesseront jamais de vous honorer. Il serait difficile de mépriser un dieu aussi ancien que vous, aussi grand et respectable que s'il y a quelque mortel qui malgré sa faiblesse, ait l'insolence de vous refuser l'honneur qui vous est dû, les voies de la vengeance ne sont-elles pas toujours ouvertes ? Faites donc ce que vous semblerez à propos ; satisfaites-vous, et que rien ne vous retienne ». ⁶⁴⁹

Les humains qui offensent les dieux, ou qui veulent rivaliser avec eux, leur châtiment est le Tartare, à l'image de Salmonée, des Titans, de Tityos. C'est à travers de tels récits que la peur se sédimente dans les esprits et entretient la dévotion pour les dieux. A cette représentation cruelle des dieux peuvent s'ajouter les légendes entourant l'emplacement géographique de certains sanctuaires.

« D'une manière générale tous les pays au nord-ouest de la Phocide, où se trouve Delphes, depuis l'Etolie jusqu'au fond de l'Adriatique, étaient considérés par les Grecs de l'Egée comme une aire sauvage peuplée de farouches tribus de pasteurs nomades, ce qui mêle bien sûr aux réalités l'imaginaire des Grecs vivant en cités ». ⁶⁵⁰

Dans la canonique d'Epicure, la prénotion (*prolepsis*) correspond au deuxième critère de vérité, étroitement liée à l'*aisthèsis* (la sensation). « Nous avons tous une représentation des dieux, commente Jean-François Balaudé. Le principe de validation de leur existence s'appuie par conséquent sur leur être représentatif (ils nous apparaissent, nous les imaginons), et il est possible que leur être tout entier s'épuise dans cet être représentatif ». ⁶⁵¹ Autrement dit, pour Epicure les dieux ne sont pas des êtres disposant d'un corps à l'image des mortels. C'est la raison pour laquelle il dit : « nous les imaginons ». C'est une des raisons qui permet d'avancer, comme le souligne Jean-François Balaudé, qu'Epicure avait constamment eu le souci de guérir ses concitoyens de ces fausses représentations : « Les dieux sont visibles par la raison, existant d'une part numériquement, d'autre part selon l'identité de forme, à partir d'un écoulement continu de simulacres semblables qui ont été constitués en une identité, de forme humaine ». ⁶⁵² Les dieux existent, mais ils sont d'une autre nature que les humains : ils sont constitués de corps plus légers, plus subtils. Ils ne peuvent pas par conséquent être vus par nos

649 *L'Odyssée* d'Homère, chant XIII, *ibid.*, p. 207.

650 A. Ballabriga, *Les Fictions d'Homère*, *op. cit.*, p. 205.

651 J.-F. Balaudé, « Epicure » in *Vocabulaire des philosophes*, *op. cit.*, p. 189.

652 *Ibid.*, p. 189.

organes visuels. Mais par un « raisonnement analogique », il est possible d’asserter de leur existence. Ces dieux sont d’une nature spécifique : « incorruptibles et indestructibles ». C’est pourquoi ils ne peuvent pas faire partie de notre monde, contrairement à ce que prétendent les poètes. Les dieux vivent dans leurs intermondes (*métakosmia*).

Pour Epicure, c’est l’expérience même qui infirme la présence des dieux parmi nous. Les amis du Jardin enviaient la communauté (*koinonia*) des dieux qui baignaient dans la félicité et l’immortalité. Connaissant leur vraie nature, ils soutiennent que les dieux ne sont pas à craindre. Les dieux sont le modèle de ce qu’il faut suivre, notamment le fait de vouloir vivre et savourer le bonheur à leur manière. Ce n’est donc pas sans bonne raison que le philosophe du Jardin place le bonheur au cœur de sa philosophie, car le modèle sur lequel le philosophe ou le sage épicurien doit se régler est celui des dieux bienheureux : « Leur vie est la plus heureuse que l’on puisse imaginer », souligne Jean Salem résumant une pensée du *De Natura Deorum* (I, XIX, 51) de Cicéron ⁶⁵³. Autrement dit, ce n’est pas en ayant recours aux dieux, en sollicitant leur aide par des prières ou des sacrifices que l’on peut atteindre la béatitude ou l’*ataraxie*, condition première du bonheur, mais *via* la connaissance exacte de la nature des dieux et des phénomènes de la nature : « Il faut penser que la tâche de la science de la nature est de préciser exactement la cause des phénomènes dominants, et que le *bonheur* dans la connaissance des choses d’en haut se trouve, et dans le fait de savoir quelles natures sont celles qu’on voit dans ces phénomènes célestes, et tout ce qui est apparenté en vue de l’exactitude requise pour cela » ⁶⁵⁴.

De fait, en présentant la première formule du *tétrapharmakos* à l’attention de ses nouveaux disciples, Epicure voulait tout d’abord dissiper cette crainte des dieux. Le témoignage d’un disciple romain du 1^{er} siècle av. J.-C., Philodème de Gadara, permet de taire bien des malentendus sur le prétendu athéisme épicurien : « Le sage donnera des marques d’adoration aux dieux » ⁶⁵⁵.

Pour le philosophe du Jardin, la représentation des dieux pêche par anthropomorphisme. « Pour les Grecs, observe Jacques Lacarrière, les dieux étaient des personnages doués de pouvoirs extraordinaires, mais quasi charnels, des super-hommes, en quelque sorte » ⁶⁵⁶. Les dieux étaient quasiment pareils aux hommes, mais avec des qualités plus élevées. Cependant, d’un point de vue *éthique*, leurs comportements étaient loin de correspondre à ceux que les philosophes hellénistiques définis pour le sage (« les dieux sont les amis des sages, et les sages sont les amis des dieux »). Même le grand Zeus a manqué de

653 Jean Salem, *Commentaire de la Lettre d’Epicure à Hérodote*, op. cit., p. 87.

654 *Lettre à Hérodote*, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, op. cit., p. 123.

655 J. Salem, *Commentaire de la Lettre d’Epicure à Hérodote*, op. cit., p. 86.

656 J. Lacarrière, *Dictionnaire amoureux de la mythologie*, Paris, Plon, 2006, p. 15.

cette qualité chère aux philosophes hellénistiques qui ont enseigné les protreptiques pour atteindre la sagesse. « Les dieux sont injustes », rappelle Jacques Lacarrière. La figure d'Athéna de ce point de vue est caractéristique : Athéna qui est la déesse de la guerre, est aussi déesse de la sagesse ! Vierge et bonne conseillère, elle avait offert aux hommes un présent précieux : l'art du tissage. Mais voilà qu'un jour Arachné, une jeune fille orgueilleuse, prétendit savoir tisser mieux que la déesse elle-même. Cette dernière engagea alors avec la mortelle une sorte de grand concours, sous les yeux de la population d'une ville d'Asie Mineure. Le peuple jugea, trancha en faveur d'Arachné. Alors Athéna, tout comme Poséidon par rapport à Ulysse et aux Phéaciens, devint folle de rage et transforma sa rivale en araignée : « Puisque tu sais tisser, déclare-t-elle, tu tisseras toute ta vie ! »⁶⁵⁷.

Les dieux des mythes sont comme les hommes en proie à la souffrance, à la colère, jaloux de leur pouvoir, enclins aux mêmes faiblesses psychologiques que les pauvres mortels. Il y a une isomorphie de vie en termes d'organisation de la *koinonia* (la communauté) entre les mythes à propos des dieux et les hommes.

« La société divine formait une sorte de grande famille, dans laquelle tous les Grecs pouvaient se reconnaître, un peu comme on se reconnaît aujourd'hui dans une grande saga télévisée. La mythologie c'était la projection, sur l'écran du ciel, de l'imaginaire, de leurs désirs et de leurs peurs. Les combats de l'Olympe reflétaient d'ailleurs fidèlement les rivalités réelles entre cités. D'après les légendes chacune d'elles possédait son dieu fondateur. Zeus est originaire de Crète ; Dionysos, de Thrace ; Aphrodite de Rhodes ; Artémis, de Sparte... Les habitants de ces villes considéraient les dieux comme de lointains ancêtres, à tel point que certaines familles aristocratiques prétendaient en être les descendants ». ⁶⁵⁸

Toute cette mythologie a solidifié la peur dans l'esprit des Grecs. Sinon comment comprendre cette prolifération des cultes de tous genres dans cet univers qui fut le berceau de la rationalité occidentale ?

Le comble, si l'on peut dire, est que ces dieux n'étaient pas tout-puissants. Car ce grand Dieu, Zeus que les Grecs honoraient a montré sa limite pendant la guerre de Troie, car lui-même dépendait d'une sorte de *fatalité* plus forte que lui, nommée : « Até », impossible à représenter en termes d'images.

Etant donné dès lors que les dieux existent et qu'ils interviennent dans la vie des humains, on peut dire que dans la perspective d'Epicure les hommes ont établi, une espèce de contrat vicieux assorti d'une stratégie de maximisation. Autrement dit, pour tous les besoins qui dépassent leurs propres forces, les Grecs faisaient appel aux dieux, par exemple pour bénéficier de pluies, gagner une guerre (grâce à Arès), avoir une bonne récolte, avoir des

657 *Ibid.*, p. 15.

658 Jacques Lacarrière, *Dictionnaire amoureux de la mythologie*, *op.cit.*, p. 17. Nous soulignons.

enfants par le truchement d'Aphrodite, etc. D'où ce système de dons et de contre-dons entre les dieux et les hommes. Ulysse par exemple a promis qu'il ferait des sacrifices abondants aux nymphes une fois rentré dans son royaume. Et pendant le V^e siècle av. J.-C., la croyance était tellement enracinée qu'on ne pouvait pas engager de combats contre l'ennemi sans passer par un sacrifice aux dieux, ou par des mantiques (procédés divinatoires : oracles, examen des entrailles d'animaux, etc.).

Ces pratiques, selon Epicure, ne sont qu'inanité, absence de connaissance sur la « quiddité » des dieux. Jacques Lacarrière corrobore cette idée d'Epicure sur les mythes, en rappelant que les dieux ne pouvaient pas percer les pensées des hommes, ni entrer dans leur esprit. Seul, souligne-t-il, Dionysos en est capable grâce aux trances que connaissent ses adeptes. Ce que les dieux voyaient était tout extérieur : le geste à leur endroit, le respect scrupuleux de l'acte rituel. Seulement, puisqu'on peut les duper aussi facilement que l'homme en est capable, comme le montre le mythe de Prométhée, pourquoi alors les *craindre* ? La crainte des dieux était chez les Grecs l'effet de leur propre « autosuggestion ». Dans la perspective d'Epicure, les hommes ont peur de leurs propres images qu'ils ont créées à propos des dieux. Et ce sont ces images qui les hantent dans toutes les occurrences de la vie, qui les déterminent dans la pratique à agir comme si les dieux les surveillaient et les puniraient en cas de manquements.

Ce que le philosophe du Jardin a voulu faire voir, nonobstant son atomisme, c'est que toutes les sociétés ont eu à un moment donné de leur histoire cette *prénotion* des dieux. Et, « Les dieux existent, écrit Albert Severyns dans *Les dieux d'Homère*, nul besoin de le démontrer. Aussi loin que remonte la mémoire humaine, ils étaient là, immortels, mais non éternels : ils ont eu un commencement ». ⁶⁵⁹ A la vérité, pour Epicure, si le mythe n'est pas un objet de connaissance auquel on peut se fier, c'est parce que la vérité du mythe est fluctuante. Car dans le mythe ainsi que l'a fait remarquer Pierre Grimal, il y a un apport multiple : « Un foisonnement de traditions, de contes, de légendes, chacun se référant à un épisode ou à un moment, et tous se mêlant dans la confusion la plus totale ». ⁶⁶⁰ Autrement dit, il y a une mobilité du mythe qui épuise sa crédibilité. Le mythe ne peut que constituer un objet de trouble de l'âme, d'où l'invitation d'Epicure à ses disciples, notamment à Hérodote, de « ne pas croire » aux mythes, expression qui revient constamment dans ses exhortations.

Si les anciens Grecs pouvaient naïvement demander de l'aide aux dieux relativement à certains besoins, il faut cependant dire que du point des valeurs morales et politiques, ils étaient bien capables de se tirer d'affaire sans ces prétendus dieux, c'est-à-dire exercer leur

659 Albert Severyns, *Les Dieux d'Homère*, Paris, PUF, 1966, p. X.

660 P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, op. cit.*, p. XIII.

autonomie. Pour le philosophe du Jardin, s'occuper de philosophie, ou exercer une charge politique, ces activités n'ont pas besoin de l'aval d'un dieu, mais participent d'un choix conscient et rationnel. C'est pourquoi, aux yeux d'un épicurien les individus qui restent attachés à ces histoires sur les dieux ne sont rien de moins, pour employer le mot de Jacques Lacarrière, que des *énergumènes*, c'est-à-dire « des individus agis, manipulés par un dieu, ou qui deviennent les marionnettes d'une divinité ». « Les dieux sont des images de nous-mêmes, amplifiées, et donc déformées ou caricaturales. »⁶⁶¹.

De fait, si nous avons longuement convoqué un auteur tel qu'Alain Ballabriga, c'est parce qu'à nos yeux ses récents travaux sur les mythes s'inscrivent dans cette dimension critique de la mythologie faite par Epicure bien des siècles auparavant. Les travaux d'Alain Ballabriga s'appuient sur les travaux de scientifiques de renom tels que Louis Gernet, Stéphanie West, Minna Shafté Jensen, R. L. Fowler, etc. Le monde d'Ulysse que certains hellénistes comme Moses I. Finley tentent d'établir comme véridique d'un point de vue historique, n'en demeure point moins un monde imaginaire, habité par des êtres imaginaires, sans constance du point de vue de l'expérience. Or, nous savons que pour Epicure respecter le dieu, c'est fondamentalement avoir une idée juste de lui. Vouloir lui ressembler sur la base de fausses images, c'est commettre une impiété au sens religieux du terme. Mais la critique des mythes comme inventions ne remonte pas seulement à Epicure, mais, bien avant lui, à des philosophes comme Héraclite ou Xénophane : « Le soupçon que les poètes inventent est très antérieur à Erastosthène, écrit Alain Ballabriga. Il est même antérieur à la dénonciation par Xénophane des fictions très anciennes. Je n'en veux pour preuve que ce proverbe archaïque : 'Les aèdes content bien des mensonges' (*polla pseudontai aoidoi*), cité par Solon et qui suffit à faire porter un doute de principe sur l'inspiration divine et la véracité des poètes. »⁶⁶² Le grand anthropologue britannique Evans-Pritchard a rappelé qu'« Aucun grec, si ce n'est sur la scène, n'a jamais vu Zeus amonceleur de nuages ni Athéna aux yeux brillants ou Hermès le messager des dieux. »⁶⁶³

N'est-ce pas cette approche du mythe homérique et hésiodique comme mensonges que justement Socrate dans le livre II de *La République* condamnait ? Daniel Babut évoque la personnalité profondément religieuse de Socrate injustement accusé dans *L'Apologie* d'impiété, alors qu'en réalité « tout le monde pouvait voir Socrate en maintes occasions, célébrer des sacrifices aussi bien chez lui que sur les autels de la cité, et recourir à la

661 J. Lacarrière, *Dictionnaire amoureux de la mythologie*, op. cit., p. 27.

662 A. Ballabriga, *Les Fictions d'Homère*, op. cit., p. 223.

663 Evans-Pritchard, *Les Anthropologues face à l'histoire et la religion*, in Alain Ballabriga, *Les Fictions d'Homère*, op. cit., p. 226.

divination ».⁶⁶⁴ Xénophon rapporte que Socrate fut loin d'être un impie ainsi que ses accusateurs (Mélétos, Anytos et Lycon) l'ont fait savoir. Socrate, souligne Xénophon, avait une opinion pieuse sur les dieux : « Quand les dieux ont manifesté leur volonté par des signes il y aurait de la folie à aller à l'encontre de cette volonté, comme si l'on préférait se faire guider par un aveugle, plutôt que par un homme clairvoyant. Pour sa part, il mettait le conseil des dieux au-dessus de toutes considérations humaines ».⁶⁶⁵

Une des preuves de la religiosité et de la piété de Socrate nous est donnée par un passage du *Banquet* : Socrate commençait toujours sa journée par une prière au soleil ». Dans le *Phédon* également nous pouvons constater sa relation privilégiée avec la divinité par cette demande qu'il fit à son geôlier de lui permettre de faire une libation de la ciguë à quelque dieu. Socrate rappelle par ailleurs à son gardien que cette libation participe d'un ancien culte aux divinités. Socrate par cette dévotion rend hommage à la divinité mais pas aux dieux de la religion populaire issus de la mythologie. Selon lui, c'est la divinité en personne qui lui a confié la mission de faire l'examen de conscience de ses concitoyens ; tout comme Epicure se sentira investi de la mission de purger ou de purifier l'âme de ses concitoyens en proie à la superstition.

Cependant, ce qui fait de Socrate un impie, c'est le fait qu'il soutient qu'on ne peut pas connaître la forme (au sens corporel) des dieux, idée que Epicure a défendue un siècle plus tard. Les dieux existent certes, mais ils ne sont pas tels que l'opinion se les représente. Il y a pour Socrate, souligne Xénophon, une certaine analogie entre l'âme humaine et le dieu, à savoir que l'âme, en effet, est « de toutes les choses humaines celle qui se rapproche le plus du divin ».⁶⁶⁶ A la vérité, il faut dire que la piété véritable consiste à ressembler au dieu, à l'imiter, à envier comme le dit Epicure de la vie des dieux bienheureux. Et dans le platonisme, cela apparaît avec évidence : « Honorer la divinité comme elle doit l'être, c'est donc s'efforcer de se modeler sur elle, autant que faire se peut. ».⁶⁶⁷

Mais, contrairement à l'épicurisme, les philosophies de Platon et d'Aristote conçoivent l'existence d'une téléologie, d'un intellect dans la nature, qui gouverne l'univers, et à cet intellect est greffée la croyance en une providence qui pourvoit aux besoins des hommes. Ils sont donc d'avis (ces philosophes) qu'il y a un rapport privilégié entre la divinité et ceux-ci. Cette relation se vérifie par le biais des oracles, des rêves, de la voix intérieure (pour le cas de Socrate), comme Ulysse dans *l'Odyssée* qui se fait murmurer des choses à l'oreille par l'intermédiaire de la déesse Athéna. Socrate est convaincu (livre II de *La*

664 Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs*, Paris, PUF, 1974, p. 61.

665 *Ibid.*, 61.

666 Xénophon, *Les Mémoires*, V, 3, 14, in Daniel Babut, *op. cit.*, p. 64.

667 *Ibid.*, p. 98.

République) que les dieux ne sont pas méchants, ni injustes.

L'usage des termes « pieux » et « impie » doit être considéré dans les contextes de Socrate et d'Épicure comme une démarche de rupture d'avec la croyance populaire. Pour Socrate, son dieu (personnel), c'est son *daimôn*, la voix intérieure qui lui parle, et non les dieux de la religion populaire. Son dieu, estime-t-il, est plus honorable, pieux à suivre que les dieux de la cité. Mais cette attitude ne l'empêche pas de rendre un culte à Asclépios comme il est dit dans *Phédon*. Ce qui est, c'est ce qu'institue la religion populaire. Et tout ce qu'elle établit a force de Loi. Par conséquent quiconque outrepassé par ses idées, ses paroles ou sa conduite à ce que dicte la coutume est déclaré athée. Si Méléto, Anytos et Lycon ont accusé Socrate du crime d'introduction de nouvelles divinités ou d'impiété, c'est eu égard à cette divinité que Socrate prend toujours à témoin, et qu'il estime toujours au-dessus des dieux de la cité. C'est pourquoi lors de son procès, il tint à démontrer à ses juges qu'il n'était pas un athée au sens cru du terme, mais un individu très pieux au service du Dieu et de ses concitoyens :

« Athéniens, je vous salue bien et je vous aime ! Mais j'obéirai au Dieu plutôt qu'à vous : jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, ne vous attendez pas que je cesse de philosopher, de vous adresser des recommandations, de faire voir ce qui en est à tel de vous qui, en chaque occasion, se trouvera sur mon chemin, en lui tenant le langage même que j'ai coutume de tenir : « Ô le meilleur des hommes, toi qui es un Athénien, un citoyen de la ville la plus considérable, de celle qui, pour le savoir et la puissance, a le plus beau renom, tu n'as pas honte d'avoir le souci de posséder la plus grande fortune possible, et la réputation, et les honneurs, tandis que de la pensée, de la vérité, de l'amélioration de ton âme, tu ne te soucies point et n'y penses même pas ! »⁶⁶⁸.

Or pour Socrate, souligne Daniel Babut, la piété se confond avec un respect scrupuleux de la tradition. C'est pourquoi il peut dire en montrant par cette rupture d'avec les pratiques de la religion populaire, qu'en réalité c'est l'esprit qui change alors que la forme demeure. De sorte que dans le contexte de la Grèce antique, la *piété* doit se comprendre, suivant les termes de Daniel Babut, comme « la spiritualisation ou l'intériorisation des pratiques religieuses traditionnelles ».⁶⁶⁹

Toutefois, ce que les Grecs ont établi entre eux et les dieux, c'est ce qu'on pourrait appeler un rapport mercantile, car la piété véritable est antinomique, précise Socrate, avec cette espèce de « technique commerciale » réglant les rapports entre dieux et hommes⁶⁷⁰ à laquelle se réduisait trop souvent la religion de ses contemporains. Dans une société comme la grecque, profondément religieuse, Platon, Socrate et les autres philosophes postérieurs

⁶⁶⁸ *Apologie de Socrate*, 29d-e, in Platon, *Œuvres complètes*, tome I, Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, *op. cit.*, p165-166.

⁶⁶⁹ Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs*, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁷⁰ *Euthyphron*, 14, e, in Daniel Babut *La Religion des philosophes grecs*, *ibid.*, p.69.

savaient la prégnance des mythes dans le contenu religieux, c'est la raison pour laquelle ils proposeront par leurs enseignements une nouvelle *païdeia*. Les sophistes et toutes les écoles hellénistiques vont travailler dans ce sens : épurer, voire évacuer cette crainte morbide des dieux de l'âme de leurs concitoyens.

Dans plusieurs dialogues Platon va revenir sur ces mythes qu'il réutilisera plus philosophiquement, dans *La République*, *Timée*, *Gorgias*, *Les Lois* etc. Cet usage abondant des mythes lui a valu la critique d'Epicure, car tout en condamnant les poètes, Platon est tombé dans les mêmes travers en racontant lui aussi des fictions aussi effrayantes. En effet lorsque nous lisons les dialogues de Platon, il est aisé de remarquer que la figure du dieu est à géométrie variable : il y a les dieux de l'Olympe empruntés à la mythologie d'Homère, d'Hésiode et des autres, et, en face, des dieux conçus à sa convenance dans le cadre des spéculations métaphysiques, cosmographiques et autres - des dieux astres, des démiurges, des Idées, des démons, etc., façon indirecte de critiquer la religion populaire qui a toujours donné une image presque négative du dieu. A l'instar de son maître Socrate, Platon fait la même critique par exemple des mythes de succession hésiodiques. Dans *Euthyphron*, par exemple, Socrate disqualifie les dieux de la guerre.

Or, à lire les récits d'Homère et d'Hésiode, et si nous nous replaçons dans le contexte d'Epicure, nous ne pouvons qu'être estomaqué de voir de quelles manières ils ont rendu évidents ces dieux, et les combats des dieux (théomachie, gigantomachie, titanomachie) quasi réels. Et c'est à ces dieux sans vergogne que la religion populaire impose de rendre des cultes, d'adopter une piété sans faille.

A partir des dialogues tels qu'*Euthyphron*, ou *La République*, pour ne citer que ceux-là, il apparaît clair, en partant de la doctrine d'Epicure, que cette critique des mythes et des fausses opinions sur les dieux commencée depuis les Présocratiques, est la preuve que les dieux ne sont pas responsables des guerres entre cités. C'est pourquoi Socrate peut affirmer :

« Il faut encore éviter absolument, repris-je, de dire que les dieux aux dieux font la guerre, se tendent des pièges et combattent entre eux - aussi bien cela n'est point vrai - si nous voulons que les futurs gardiens de notre cité regardent comme le comble de la honte de se quereller. Et il s'en faut de beaucoup qu'on doive leur raconter ou représenter pour eux sur des tapisseries les combats des géants et ces haines innombrables et de toute sorte qui ont armé les dieux et les héros contre leurs proches et leurs amis. Au contraire, si nous voulons leur persuader que jamais un citoyen n'en a haï un autre et qu'une telle chose est impie, nous devons le leur faire dire dès l'enfance, par les vieillards et par les vieilles femmes, et, quand ils deviennent grands, obliger les poètes à composer pour eux des fables qui tendent au même but. ».⁶⁷¹

671 *La République*, livre II, 378b-c, trad. et notes Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 128. Avec l'expression « obliger les poètes », Socrate marque sa rupture, - à l'instar d'Epicure - vis-à-vis de l'ancienne

Socrate visiblement est très remonté contre les fausses représentations faites par les poètes, ce qu'il nomme très crûment « des mensonges sans beautés ». Il faut donc éviter si on suit sa pensée éviter de « représenter mal les dieux et les héros, comme un peintre qui trace des objets n'ayant aucune ressemblance avec ceux qu'il voudrait représenter ». ⁶⁷² Pour Socrate la bonne démarche sage consiste à faire le distinguo entre les récits qu'il faut raconter au grand public et ceux destinés aux enfants qui ne sont pas suffisamment préparés à percevoir dans le contenu du mythe ce qui est de l'ordre du laudatif, du merveilleux - et donc du faux -, et ce qui relève du vrai. Toutes les écoles philosophiques de la Grèce présocratique, platonicienne, aristotélicienne, et les écoles hellénistiques ont été confrontées à cette lutte contre la superstition, contre la théologie et la mythologie issues des poètes anciens. Car raconter des théomachies, des gigantomachies et des titanomachies, sans une *phronêsis* appropriée participe d'une démarche antipédagogique.

Le projet politique de *La République* de Platon basée sur la fondation de la cité parfaite doit nécessairement passer par une refonte de l'ancienne culture. L'éducation de la jeunesse apparaît donc comme une condition *sine qua non* pour l'exercice d'une politique pérenne, d'une *politeia* sans trouble. Cette éducation initiale des jeunes est celle que nous retrouvons sous certains traits chez Jean-Jacques Rousseau dans son *Emile*, où il insistait précisément sur les conséquences d'une mauvaise éducation, sur les dangers de la corruption des premiers enseignements issus de la tradition et de la société. Glaucon et Adimante, qui figurent chez Platon, sont visiblement la traduction de l'influence des enseignements des poètes sur la personnalité des jeunes. A bien comprendre Socrate, souligne Etienne Helmer, « ce n'est pas le faux qu'il faut bannir de l'éducation par les discours mais sa présentation défectueuse ou laide » ⁶⁷³. Adimante et Glaucon représentent le produit « irrationnel des fables », d'où la nécessité, ou le devoir de recorriger cette représentation. Dans une perspective parallèle, Aristote avait le même souci lorsqu'il affirmait ce qui suit : « Il ne faut pas laisser les jeunes gens être spectateurs de iambes ou de comédies avant d'avoir atteint l'âge où ils seront admis à s'asseoir aux repas en commun et à boire avec excès, et où l'éducation les aura tous immunisés contre les fâcheux effets provenant de telles représentations. » ⁶⁷⁴. En s'adressant à Adimante et Glaucon, Socrate leur faisait voir la part du

représentation des dieux et des héros. Socrate donne une nouvelle tâche aux poètes, en les exhortant à élaborer des discours vrais sur les dieux et les héros, et en l'occurrence sur l'excellence de leurs diverses activités. Nous retrouvons en effet chez Epicure, le même souci de vérité (pédagogique). Autrement dit, Epicure cautionnerait le mythe, à condition que les poètes s'obligeassent à dire le vrai dans leurs discours. Par cette démarche, il se rapproche de Socrate.

⁶⁷² *La République*, livre II, 377b-c, Robert Baccou, *op.cit.*, p. 127. Nous soulignons.

⁶⁷³ Etienne Helmer, *La République*, Livre II, 377d9, Paris, Ellipses, 2006, p.118.

⁶⁷⁴ Aristote, *La Politique*, livre VII, J. Tricot, *op.cit.*, p. 548.

vrai et du non-vrai dans les mythes. Pour Socrate, « un enfant, en effet ne peut discerner ce qui est allégorique, [ou parabolique, nous précisons] de ce qui ne l'est pas, et les opinions qu'il reçoit à cet âge deviennent, d'ordinaire, indélébiles et inébranlables. C'est sans doute à cause de cela qu'il faut faire tout son possible pour que les premières fables qu'il entend soient les plus belles et les plus propres à lui enseigner *la vertu* ». ⁶⁷⁵

Au nom de l'unité politique, Aristote, à la suite de Socrate, est revenu sur la nécessité de bannir les faux discours et les fausses représentations sur les dieux, même si sa conception des dieux est plus nuancée que celle d'un Platon, car chez le Stagirite il y a « un fond de vérité dans les mythes », alors que pour Platon, les « mythes constituent seulement un succédané de la vérité ». C'est la raison pour laquelle Aristote peut signifier en des termes très subtils, une façon de dire qu'il adhère à la critique déjà faite par Xénophane et Socrate sur les poètes, mais tout en gardant par ailleurs quelques réserves : « Nous devons (dit-il) bannir évidemment aussi de la vue peintures et représentations déshonnêtes. Que les magistrats aient donc soin de ne tolérer ni sculpture, ni tableaux représentant des actions indécentes, sinon toutefois dans les temples d'une certaine catégorie de dieux pour lesquels la coutume admet aussi la plaisanterie grossière ». ⁶⁷⁶

Par ailleurs cette distinction est aussi établie dans les sociétés où le mythe garde toujours son droit de cité, en tant qu'histoire vraie. Mircea Eliade écrit en effet que « dans beaucoup de tribus, ils ne sont pas récités devant les enfants ou les femmes, c'est-à-dire devant les non-initiés. Généralement les instructeurs communiquent les mythes aux néophytes, pendant leur période d'isolement dans la brousse, et ceci fait partie de leur initiation ». ⁶⁷⁷

La critique qui sourd légitimement de la position platonicienne, à la lumière de la conception épicurienne des mythes et des dieux de la religion populaire, c'est que le platonisme reconnaît l'implication des dieux dans la vie des hommes, à travers par exemple le rapport intime entre Socrate et son *daimôn*, ou à partir des prières et sacrifices qu'il adressait à la divinité pour s'attirer ses faveurs, notamment la recherche de la vérité et du Bien. Ainsi pour le platonisme (socratique), les dieux viennent aux hommes à condition qu'ils le méritent par leurs bonnes actions, et leurs vertus. C'est dans *Les Lois* (X, 906b 6-8) souligne Daniel Babut que Platon met en exergue cette espèce d'alliance entre les dieux et les hommes, et en cela, pensons-nous, le platonisme ne s'éloigne outre mesure des anciens poètes qui ont déjà parlé de cette alliance : « Dans notre lutte éternelle contre le mal, nous avons les dieux et les

675 Robert Baccou, *La République*, Livre II, 378b-379b, *op. cit.*, p. 128.

676 Aristote, *La Politique*, Livre VII, J. Tricot, *op. cit.*, p. 547.

677 Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 21.

démons pour alliés ». ⁶⁷⁸ Et cette forme d'alliance est aussi celle que nous pouvons entrevoir entre Zeus et Héraclès qui l'aida à vaincre les Titans, ou entre Athéna et Ulysse pour vaincre ses prétendants.

Il saute alors aux yeux que c'est cette alliance, ou pour mieux dire cette attitude fataliste qui lie les hommes aux dieux, qu'Epicure condamne car, à bien comprendre le platonisme dans cette optique, l'homme ne peut pas s'acheminer vers la vertu ou le Bien sans l'aide du Dieu. Conception qui apparaît dans l'épicurisme comme parfaitement ridicule et erronée, dans la mesure où pour lui, l'homme est doué d'un libre arbitre qui lui permet de s'affranchir de la fatalité, ou ce qui revient au même, du destin (*eimarmènè*). Et pour reprendre transposer une formule de Protagoras, nous pouvons dire que pour le platonisme « Dieu est la mesure de toutes choses », alors que pour l'épicurisme : c'est l'homme qui doit devenir par son libre arbitre la mesure de toutes choses. C'est manifestement cette aliénation de la liberté vis-à-vis du Dieu que le philosophe du Jardin condamne. Quant à Aristote, malgré son abondant travail, il n'a accordé suivant Daniel Babut, qu'une place minimale au *thêos*. Ce qui est d'emblée une certitude pour le Stagirite, c'est que le Dieu ne s'implique pas dans la vie personnelle des individus à l'image du dieu de Socrate. L'histoire rapporte qu'Aristote fut accusé d'impiété, et dut quitter Athènes et se réfugier à Chalcis afin d'éviter que les Athéniens ne commissent un second crime contre la philosophie. Nous pouvons donc à sa décharge dire qu'Aristote était beaucoup plus préoccupé par les découvertes scientifiques que par des élucubrations sur les dieux. Toutefois, dans la classification des services qu'il estime nécessaire pour la stabilité de la cité, Aristote recommande de « représenter les dieux tels qu'ils sont ». Ainsi pour que la cité puisse atteindre le bonheur, un certain nombre de services sont à ses yeux nécessaires : « D'abord il doit y avoir des substances ; ensuite, des arts mécaniques (puisque'on a besoin de beaucoup d'instruments pour vivre) ; en troisième lieu, des armes (les membres de la communauté doivent avoir des armes en leur possession, à la fois pour protéger le gouvernement contre les citoyens désobéissants, et pour s'opposer aux entreprises du dehors destinées à leur nuire) ; en outre, une certaine provision d'argent pour faire face aux besoins intérieurs et aux nécessités de la guerre ; en cinquième lieu, mais en premier pour l'importance, le service des dieux, autrement dit un sacerdoce ; en sixième lieu, enfin, la fonction la plus nécessaire de toutes, un organe qui décidera dans les questions d'intérêts et les questions de droits entre les citoyens. » ⁶⁷⁹.

Ainsi qu'il apparaît, pour Aristote, l'institution religieuse occupe dans le cadre de la cohésion et de la stabilité de l'Etat, une place de premier choix. Pour le Stagirite, on ne peut

678 Daniel Babut, *La religion des philosophes grecs*, op. cit., p.101.

679 Aristote, *La Politique*, livre VI, 8, 1328b10-14, J. Tricot, op. cit., p. 499-500. Nous soulignons.

pas en effet concevoir un Etat sans cette dimension du sacerdoce. Si l'Etat est en vérité un tout, une communauté (*koinônia*) d'hommes égaux unis pour le bien-vivre (*eu zên*), le sacerdoce doit occuper une place centrale, parce qu'il est un besoin pour l'individu. D'où le sens étymologique de religion qui vient (selon la version la plus courante) de *religare*, qui signifie en latin : « ce qui relie » l'individu à la divinité. Plus rigoureusement, et pour nous inscrire dans la démarche de Daniel Babut, « les honneurs rendus aux dieux vont nécessairement de pair avec ceux que l'on doit à ses parents. Par conséquent, le culte apparaît comme « une sorte de détente (*anapausis*), offerte aux citoyens pour se reposer de leur labeur, notamment grâce aux fêtes qui se succèdent tout au long de l'année en l'honneur des dieux »⁶⁸⁰. Dans ce contexte, nous comprenons dès lors l'exhortation faite par Epicure à ses disciples d'assister aux fêtes de la cité. La fête apparaît dans ce cadre précis comme un « défoulement » au sens freudien du terme.

Tout comme le philosophe du Jardin, Aristote est d'avis, souligne Daniel Babut, de « rendre aux dieux le culte qui leur est dû et d'assurer une retraite paisible aux citoyens qui, en raison de leur âge, ont renoncé à la vie active »⁶⁸¹. Mieux, Diogène Laërce rapporte la pensée d'Aristote qui recommandait à ses testamentaires d'ériger des statues à Zeus et Athéna sauveurs de sa ville natale de Stagire. Pour Aristote, et au rebours de Platon, il faut au nom de la vérité, de la recherche de la vérité donner foi (*pistis*) aux opinions des Anciens, et à l'opinion commune. Pour Aristote relativement, la vérité peut résulter aussi de l'ancien, c'est la raison pour laquelle celui-ci est digne de considération. Platon aussi le reconnaît dans le *Philèbe* : « Les anciens, qui nous étaient supérieurs et dont l'existence était plus proche des dieux... »⁶⁸². Or, c'est justement cette thèse que le philosophe du Jardin va récuser : il n'y a rien de vrai dans le discours des poètes.

Il résulte de ce qui précède, que pour Aristote, tout comme pour Platon, l'ancien n'est jamais sans valeur épistémologique. Le Stagirite nous rappelle pourquoi il y a nécessité d'accorder foi aux mythes les plus anciens qui n'ont pas eu d'altérations, car un fond de vérité les traverse, qu'on le veuille ou non : « Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée et transmise sous forme de mythe aux âges suivants nous apprend que les astres sont des dieux et que le divin embrasse la nature entière, dit-il. »⁶⁸³. En d'autres termes, pour Aristote, et à la différence de Platon, il est permis de donner foi aux discours mythiques d'un certain type. Et

680 Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs*, op.cit., p.109.

681 *Ibid.*

682 *Philèbe*, 16c 6-8, in , Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs* op. cit., p. 110.

683 *La Métaphysique*, XII, 8, 1074 b10-13, in *La Religion des philosophes grecs*, *ibid.*, 112. Nous savons d'après Marcel Conche, et André-Jean Festugière, pour ne citer que ceux-là, que le philosophe du Jardin récuse l'idée que les Astres soient des dieux, et que le Dieu soit immanent à la nature.

l'argument qu'avance Aristote pour corroborer sa pensée pourrait avoir un certain air de famille avec la conception épicurienne des rêves liés aux simulacres. Aristote soutient en effet qu'« étant donné que tout le monde rêve, du moins un grand nombre croit que les rêves ont un sens, oblige à ajouter foi (*pareketai pistin*) à cette opinion comme vérité d'expérience (*ôsé es empeirias legomenon*) ». ⁶⁸⁴ Ainsi qu'il ressort de ce passage, Aristote est resté inféodé à la tradition. Mais cette fidélité ne l'empêche pas de se déconnecter d'une certaine représentation du dieu jaloux rapporté par les poètes. Néanmoins, ce qui est évident pour le Stagirite, c'est que l'organisation de la cité des hommes, participe de la même organisation que celle des dieux de l'Olympe. A l'image des dieux, gouvernés par un roi, les cités grecques sont généralement gouvernées par des rois ou des tyrans, ou dans de rares cas par des stratèges pendant les diverses phases, ou mutations des institutions. En clair, pour Aristote, souligne Daniel Babut, « la raison pour laquelle les hommes admettent unanimement que les dieux sont gouvernés par un roi, c'est qu'eux-mêmes sont encore aujourd'hui gouvernés parfois de cette manière, ou l'étaient autrefois : et de même que les hommes attribuent aux dieux une figure semblable à la leur, ils leur attribuent aussi leur façon de vivre ». ⁶⁸⁵

Or pour Aristote, le dieu n'est pas semblable aux hommes. Le dieu d'Aristote, c'est le premier moteur immobile, qui vit dans une ipséité totale ; il est sa propre fin, et par conséquent n'a pas besoin d'agir et de s'occuper des affaires humaines. La seule action, ainsi que l'a fait remarquer Daniel Babut qui sied à sa nature est « la contemplation immobile de soi-même ». En d'autres termes, pour Aristote, ce Dieu qui ne s'occupe que de lui-même ne saurait avoir le temps pour ce monde. Par conséquent, il est juste de soutenir que le Dieu est loin des passions et des sentiments humains.

Pour Aristote, l'homme juste et vertueux est celui qui imite la nature du véritable dieu : « Pour les dieux, l'existence tout entière est heureuse ; pour les hommes, elle n'est heureuse que dans la mesure où elle est une imitation de cet acte divin » ⁶⁸⁶. Nous comprenons que ce n'est pas le dieu qui s'affectionne de l'homme, mais que c'est l'homme qui s'affectionne du dieu. C'est pourquoi, au rebours de Socrate qui revendique sa relation privilégiée avec la divinité, ce qui peut se comprendre comme une sorte d'amitié de la divinité avec l'homme, Aristote estime pour sa part que c'est une manière fautive de poser la relation à la divinité : les dieux ne sont pas les amis des hommes, en ce sens qu'on ne peut véritablement parler d'amitié qu'entre des êtres *de même espèce*, c'est-à-dire de même niveau ontologique.

684 Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs*, op. cit., p.110.

685 Aristote, *La Politique*, livre I, 1252, 25, J. Tricot, op. cit., p. 27.

686 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Barthélemy Saint-Hilaire, op. cit., p. 424.

Partant, nous sommes en mesure comprendre l'attitude d'un philosophe tel que Xénophane qui s'est insurgé à son époque contre de tels discours dépourvus de toute vérité : « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui est parmi les hommes, sujet de honte et de blâme : le vol, l'adultère, et l'art de se tromper les uns les autres ». ⁶⁸⁷ Et Héraclite de son côté d'ajouter que ce sont les gens de la foule qui « se fient aux chanteurs populaires et adoptent comme maître les masses, ignorant que la multitude est trompeuse et que rares sont les justes ». ⁶⁸⁸. Malgré leur grande réputation, ces poètes et leur polymathie, aux yeux d'Héraclite, parfument et répandent dans la ville cette superstition morbide des dieux que le philosophe du Jardin attaquera.

Cette analyse de la première formule du *tétrapharmakos* dans le contexte historique de la critique classique des mythes et des dieux, permet de dire qu'il y a dans les contextes de la Grèce socratique et hellénistique inséparabilité entre le discours mythique et religieux. La création du Jardin en cette période d'angoisse et de superstition profonde pourrait se comprendre aussi comme un besoin ou un dessein d'expliquer aux concitoyens les causes du trouble de l'âme, au rebours de certaines explications proposées par les philosophes de la nature, qui tentent de tout ramener à des principes premiers. Daniel Babut nous rappelle que, bien avant les formes de philosophie conçues comme thérapies de l'âme, développées par les écoles hellénistiques, « la philosophie grecque en ses débuts se définit avant tout comme une tentative d'explication des phénomènes naturels qui permet de surmonter l'espèce de crainte religieuse suscitée par leur vue. ». ⁶⁸⁹ Mais dans la Grèce antique où la religion populaire est toute-puissante, toute philosophie nouvelle qui essaye de penser les dieux d'une autre manière que celle des anciens poètes peut être considérée comme une philosophie athéiste. Mais, ainsi que nous le savons aujourd'hui avec plus de certitude grâce à André-Jean Festugière dans *Epicure et ses dieux*, et Pierre Hadot, avec *Exercices spirituels et philosophie antique*, le philosophe du Jardin exhortait ses disciples à assister aux cultes de la cité, à célébrer avec leurs concitoyens les fêtes de la cité. De fait, à vouloir considérer l'épicurisme de manière superficielle, *stricto sensu* matérialiste, on risque de le réduire à un athéisme pur et simple, alors que déjà la première formule du *tétrapharmakos* réfute une telle prétention ou velléité. Daniel Babut rappelle que « l'essentiel pour les Grecs n'est pas dans les idées, les sentiments, les croyances personnelles de l'individu, mais dans le comportement public du citoyen à l'égard des dieux de la cité. » ⁶⁹⁰.

Epicure a bien observé que cette crainte (*phobos*) des dieux est si profondément

687 *La République*, Livre II, Robert Baccou, *op. cit.*, p. 397.

688 *Héraclite, Frag.* 66 (104), Jean Bouchart d'Orval, Gordes, Le Relié, 1997, p. 222.

689 Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs, op. cit.*, p. 6.

690 *Ibid.* p. 11.

enfouie dans les esprits que même les faits ne parviendraient pas à les faire changer d'opinions. En remontant à Thalès de Milet, nous savons grâce à Aristote⁶⁹¹, qu'il fut le type de savant qui tel, un dieu, a pu prévoir une éclipse de soleil (vers 585 av. J.-C.). Ce type de savoir scientifique, bien que participant du merveilleux, entre inévitablement en conflit avec la « vérité » religieuse, et va à l'encontre des thèses établies. Car la croyance populaire n'accepte de prodige, de surnaturel que venant des dieux. Xénophane dans la même veine s'est insurgé contre l'anthropomorphisme des représentations habituelles de la divinité en des termes concis : « Quant à l'exacte vérité [concernant la vie réelle des dieux], nul homme ne l'a vue ni ne la connaîtra jamais, au sujet des dieux comme de toutes les choses dont je parle, car même à supposer que l'on dise par hasard quelque chose qui reflète pleinement la réalité, on ne le sait quand même pas soi-même, de toutes choses, on n'a jamais que des impressions ».⁶⁹² Autrement dit, et si nous nous en tenons à la théorie des simulacres d'Epicure, il est permis de dire que les gens qui prient les dieux ne font en réalité que prier des simulacres ou ce qui revient au même des images : « Selon Démocrite, souligne Daniel Babut, certaines images parviennent aux hommes, les unes bénéfiques, les autres maléfiqes - aussi faisaient-ils la prière de rencontrer des images favorables »⁶⁹³.

Toutefois, à la différence de Xénophane qui rejette toute forme d'anthropomorphisme concernant les dieux, Epicure peut adhérer à l'idée que les dieux ont des formes humaines, mais qu'ils ne sont saisissables que par la raison. Dans cette optique, Epicure leur concède donc la faculté de parler, de converser entre eux. C'est donc dire *in concreto* que les discussions ou conversations des dieux entre eux sont naturellement d'ordre philosophique, et ne traitent pas de ce qui se passe dans le monde des mortels.

Le projet épicurien de réhabiliter la vraie nature du Dieu, rejoint ces deux éminents philosophes Xénophane et Héraclite : il s'agit de démythifier et de démystifier le dieu de la religion populaire. Héraclite, effectivement s'inscrit dans cette entreprise de démythification des dieux d'Homère et d'Hésiode. Les fragments 40, 42, 56, 17, 106, 80 et 53, pour ne citer que ceux-là, montrent que ces deux poètes [Homère et Hésiode] se sont bien « moqués » comme on dirait aujourd'hui de l'esprit des Grecs. Héraclite, en effet enseigne que « le multiple savoir n'enseigne pas à devenir intelligent ». Dans notre ouvrage, *Héraclite et Epicure : l'un explique-t-il l'autre ?* (Edilivre, 2011), nous avons eu pour dessein de montrer qu'Epicure sans [probablement] trop avoir eu l'Ephésien en estime, n'en demeurait pas moins redevable de l'enseignement ou de l'opinion celui-ci. Le fragment V selon nous permet de

691 *Métaphysique*, I, 3, 983b-20-21, in , Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs, op. cit.*, p.11.

692 Xénophane, in *La Religion des philosophes grecs, ibid.*, p. 26.

693 Démocrite, P. J. Bicknell, « *Democritus's Theory of Precognition* », *Revue des études grecques*, 82 (1969), p. 318, n°3, in *La Religion des philosophes grecs*, Daniel Babut, *op.cit.*, p. 48.

comprendre ce lien souterrain : « Ils se purifient en se souillant à nouveau par le sang, comme si quelqu'un ayant marché dans la boue se lavait avec la boue : on le prendrait pour un fou en le voyant agir ainsi. De plus, ils adressent des prières à ces statues comme si on parlait à des maisons. Ils ne connaissent absolument pas ce que sont les dieux et les héros. »⁶⁹⁴. Empédocle disait de son côté : « Heureux celui qui s'est acquis un trésor de divine sagesse, mais misérable celui qui, sur les dieux, n'a en tête qu'une obscure opinion. »⁶⁹⁵.

Cette forme de superstition est celle qu'Epicure a observée lors des visites d'exorcisme qu'effectuait sa mère chez certains habitants à Colophon. C'est pourquoi, hostile aux croyances aveugles, Epicure a toujours refusé que ses disciples n'érigent des statues en son honneur. La particularité d'Epicure par rapport à ses prédécesseurs, Platon et Aristote, c'est qu'il n'a pas essayé de faire une récupération philosophique des mythes.

Dans le Jardin, ainsi que nous le savons, il n'y a pas de place pour l'explication mythique. A exactement parler, le Jardin est un « laboratoire » pour la guérison de l'âme. C'est pourquoi le terme « dissiper » doit être compris au sens médical, en tant que la philosophie d'Epicure est une thérapie de l'âme.

Dans la Grèce du IV^e-III^e siècle av. J.-C., la philosophie est comprise comme thérapie de l'âme, et toutes les écoles se proposent de sauver l'âme de leurs concitoyens. Plus concrètement, de leur proposer une autre philosophie du bonheur « ici et maintenant ». A l'examen, pour Epicure, dans le contexte de la Grèce hellénistique, il était urgent d'apprendre aux individus par des enseignements simples et faciles à mémoriser que les dieux ne sont pas comparables à des terroristes ou à ces fanatiques qui terrorisent aujourd'hui nos Etats modernes. Les dieux épicuriens vivent en paix dans leurs intermondes, sans rapport avec les affaires humaines. De sorte que s'il y a déliquescence des cités, ou décadence des institutions politiques, pour le philosophe du Jardin, les dieux ne sauraient être responsables.

A.3. La décrépitude du fait religieux et la déliquescence de la cité-Etat

Dans la période du IV^e-III^e siècle av. J.-C., il y a eu manifestement un recul de la ferveur religieuse, liée très probablement aux divers bouleversements politiques survenus depuis la mort d'Alexandre le Grand. D'où la nouvelle adoration des *diadokhoi*. La déliquescence des *politeiai* (institutions) du fait des changements fréquents de gouvernants, a créé une déconnexion entre les citoyens et l'Etat. Eu égard à ces bouleversements permanents,

694 Jean Bouchart d'Orval, *Héraclite, Frag 5, op. cit.*, p. 225.

695 Empédocle, in Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs, op.cit.*, p. 37.

le citoyen ne savait plus à quel saint se vouer. L'intérêt pour l'Etat se trouva alors déplacé vers la recherche de ce qui paraissait le plus profitable. La religion n'est plus le refuge pour cette existence d'angoisse. C'est au sein de cette crise de la cité et devant l'incapacité de la religion populaire à y apporter une solution que les écoles hellénistiques vont proposer chacune à son niveau une philosophie curative.

La philosophie hellénistique dès lors apparaît comme un nouvel *ars vivendi*. Les cyniques, à l'image de Diogène le Sinope ou d'Antisthène, avaient par leurs comportements démythifié et démystifié les cultes rendus aux dieux. Diogène le Sinope, par exemple, ne voyait pas d'inconvénient à « dérober quelque chose dans un temple » ou à commettre « quelque autre acte réputé sacrilège ». ⁶⁹⁶ Par leurs comportements, les cyniques entrent sans conteste en contradiction avec la piété traditionnelle. Ils prennent leur liberté vis-à-vis des croyances établies. « Diogène le Sinope, écrit Daniel Babut, n'approchait ni des sanctuaires, ni des statues, ni des autels, et ne leur rendait pas de devoirs » ⁶⁹⁷. Cette attitude contraste avec la coutume (*nomos*), - le bon citoyen est celui qui rend un culte aux dieux de la religion traditionnelle. Du point de vue du philosophe du Jardin, cet anticonformisme est indiscutablement une cause de désordre, qui s'apparente à de l'impiété, même si par ailleurs Diogène le Sinope pouvait alléguer à sa décharge qu'il n'avait rien à offrir au dieu, sinon la rectitude de son jugement sur les dieux.

Il faut dire que le cynisme a porté un rude coup aux valeurs et à l'utilité des coutumes. En inscrivant sa critique dans la même veine que celle d'un Xénophane, nous considérons qu'Epicure a usé de *phronêsis* pour ne pas tomber dans les mêmes travers que les cyniques. Lucrèce dira éloquemment que « c'est le plus souvent la religion elle-même qui enfanta des actes impies et criminels » ⁶⁹⁸. Au-delà de la superstition et des terreurs dont le philosophe du Jardin a délivré ses disciples, ses amis, et le genre humain selon Lucrèce, il faut ajouter la divination et la peur de la mort. En effet, l'idée que la mort est une chose effroyable trouve sa source dans ce magma de mensonges que les poètes ont rapportés sur les dieux et les héros.

Pour les jeunes Grecs, la mort héroïque est un moyen facile de quitter au plus vite la vie avant les affres que la mort peut faire subir. Jean-Pierre Vernant rappelle que la mort pour les Grecs n'a rien d'effroyable. Cette assertion rejoint les propos mêmes d'Epicure lorsqu'il soutenait que « la mort n'est pas à redouter ». Lorsque *thanatos* est vêtu d'un casque, on est dans la beauté de la mort juvénile. Mais il y a aussi les Kères qui sont peintes par Hésiode sous des couleurs épouvantables : elles attrapent les cadavres et les égorgent. Et surtout, il y a

696 Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs, op. cit.*, p.142.

697 *Ibid.*, p. 142.

698 Lucrèce, *De la nature*, Alfred Ernout, *op. cit.*, p. 24.

l'image même de la mort qui est la Gorgone, la Méduse, avec un visage monstrueux qui fige en pierre l'individu qui ose braver ses yeux. Dans l'*Odyssée*, Homère nous présente Ulysse arrivant aux portes des enfers et voyant venir à lui les ombres des morts sans visage et sans voix. Durant ce court séjour au pays des ombres, il voit Achille apparaître. Le sang du bélier qu'il but lui permit un instant de retrouver la conscience et la voix. Pendant cet entretien, Achille lui fit savoir son regret d'être là, dans cet endroit lugubre : « il aimerait mieux être le dernier esclave d'un cul-terreux malheureux dans le fumier, mais vivant, plutôt que d'être Achille mort. »⁶⁹⁹.

Achille, au-delà de la personne d'Ulysse, s'adresse à tous ceux qui exposent leur vie dans le sens du « tout ou rien », dans les guerres notamment. Achille avoue que la vie terrestre vaut d'être vécue bien davantage qu'une vie de combat et d'honneur. La vie de guerre est une « grosse ignorance » des affres qui attendent les héros dans l'Hadès. Suivant Achille n'y a plus de glorioles après la mort. C'est la nuit totale. « C'est parmi les vivants qu'Achille est connu, commente Jean-Pierre Vernant, mais, au royaume des morts, Achille cesse d'exister. »⁷⁰⁰.

L'enseignement du Portique conçoit « l'idée d'un maître éternel, capable de tout prévoir, de tout concevoir, de tout remarquer, d'un maître devant lequel nul ne pourrait s'empêcher de trembler jour et nuit »⁷⁰¹. Cette conception du dieu omniprésent, ou immanent au monde, qui effraie les humains, est, selon Epicure, aussi dangereuse que la mythologie des poètes anciens. L'épicurisme récuse l'idée de la providence (*pronoia*) divine des stoïciens en la considérant comme un mythe. Selon Philodème de Gadara, et Lucrèce, les dieux ne se mêlent pas des affaires humaines, « car si les dieux doivent prendre soin du monde, y être omniprésents, pour assurer la bonne marche des choses et veiller au destin particulier de chacun, alors il est inévitable qu'ils mènent la vie la plus laborieuse qui soit » ; or, « à parler correctement, il faut déclarer que les dieux ne connaissent ni peine ni fatigue. »⁷⁰².

Nous percevons donc clairement que la gigantomachie épicurienne contre la peur des dieux se situe à deux niveaux : *versus* la mythologie traditionnelle, et *versus* la théologie des philosophes. Pour Epicure, l'hommage aux dieux doit se faire de manière toute naturelle, sans

699 Jean Pierre Vernant, *La Mort héroïque chez les Grecs*, Pleins feux, Mayenne, juin 2001, p.31.

700 *Ibid.*, p. 33.

701 Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs*, *op. cit.*, p. 150.

702 Philodème, *De Dis*, col. 7, I-10, p.14 (Diels), in *La Religion des philosophes grecs*, *ibid.*, p. 152. Lucrèce quant à lui soutient : « Car il arrive que les hommes, après avoir appris que les dieux vivent sans se soucier du monde, se demandent étonnés suivant quel plan chaque chose peut s'accomplir, surtout parmi les grands objets qu'au-dessus de leurs têtes ils aperçoivent dans les régions éthérées ; et retombant une fois de plus dans les anciennes religions, ils font intervenir des maîtres cruels auxquels les malheureux attribuent la toute-puissance, dans leur ignorance de ce qui peut être, de ce qui ne le peut, et des bornes inébranlables. Ainsi errent-ils en aveugles, égarés par les fausses doctrines. » (*De la nature*, livre.VI, *op. cit.*, p. 245).

calcul, sans attente d'une faveur. Philodème de Gadara est revenu sur cette notion de la piété épicurienne qui est centrale dans la théologie du Jardin, sans renier la pratique de la prière qui fait partie intégrante du culte normal : il faut « prier les dieux non pas dans l'idée qu'ils seraient irrités ou chagrinés si nous ne le faisons pas, mais simplement pour tenir compte de la notion que nous avons de ces natures si supérieurs par la puissance et l'excellence. »⁷⁰³.

De fait, lorsqu'un cynique tel que Diogène le Sinope se refuse à visiter les sanctuaires, ou à faire des sacrifices aux dieux, c'est parce qu'il a estimé que la piété véritable ne se résume pas dans de tels actes de dévotions. La piété, disait Lucrèce, « ce n'est point se montrer à tout instant couvert d'un voile et tourné vers une pierre, et s'approcher de tous les autels ; ce n'est point se pencher jusqu'à terre en se prosternant, et tenir la paume de ses mains ouvertes en face des sanctuaires divins ; ce n'est point inonder les autels du sang des animaux, ou lier sans cesse des vœux à d'autres vœux ; mais c'est plutôt pouvoir tout regarder d'un esprit que rien ne trouble. »⁷⁰⁴.

Il apparaît donc suivant Lucrèce que la peur des dieux est fondamentalement liée à l'inobservation des cultes qui participent de l'ignorance de la foule. C'est pourquoi les cyniques face à de telles croyances affichent clairement leur mépris. Les sacrifices ne permettent pas, ainsi que l'a établi Lucrèce, de racheter le mal que l'on a commis. Cette conception que le mal ne se rachète pas par des sacrifices est aussi vraie depuis Platon. En clair, on ne corrompt pas les dieux en les charmant par des offrandes, des prières ou des sacrifices. Nous pouvons donc admettre que du point de vue de l'exercice de la véritable piété, platonisme et épicurisme se rejoignent car les deux philosophies conçoivent que la sagesse ne peut se réaliser que par la participation au modèle du vrai dieu. « Le sage admire la nature des dieux et leur condition, dit Philodème Gadara, il s'efforce de s'en approcher, il aspire pour ainsi dire à la toucher, à vivre avec elle, il nomme les sages amis des dieux et les dieux amis des sages. »⁷⁰⁵.

Ainsi dans le sillage de ses prédécesseurs, mais par un renversement dialectique et de perspective, Epicure a essayé de montrer que la pratique de la vraie piété n'est possible que dans la communauté du Jardin et à l'abri des sarcasmes de la foule et de ses superstitions. Grâce à l'intériorisation des préceptes enseignés, le disciple peut s'acheminer vers la vertu et la piété, et devenir ainsi qu'il est dit dans la *Lettre à Ménécée* « comme un dieu parmi les mortels ». Lorsque le poète ancien s'adressait aux dieux, il commençait par la formule : « Salut ! ». Selon nous, il n'est pas étonnant que lorsqu'Epicure adresse ses lettres à ses

703 Philodème, *De Pietate*, col. 110, p.126, in Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs*, op. cit., p. 166.

704 Lucrèce, *De la nature*, livre. V, trad. A. Ernout, op. cit., p. 234.

705 Philodème, *De Dis*, col.I, 14-18, (Diels, frag.386. Usener), in Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs*, op.cit., p. 168.

disciples ou amis, il les salue dans la même formule : « Epicure à Ménécée, salut » ; « Epicure à Hérodote, salut » ; « Epicure à Pythoclès, salut ». Selon Diskin Clay, Epicure s'adresse effectivement à ses disciples comme à des dieux.

A la vérité, pour le philosophe du Jardin, c'est dès ici-bas que ses amis (*philoï*) devraient être honorés comme des dieux. Ses proches, c'est-à-dire sa famille, ses amis et ses disciples ayant partagé avec lui la droite philosophie qui les distingue du commun des mortels, méritaient ces hommages qu'on devrait rendre aux dieux. Ils méritaient également d'être célébrés de leur vivant comme après leur mort, tels des dieux. Il n'est pas exagéré d'avancer qu'Epicure a récupéré à son profit la tradition des cultes en l'honneur des dieux et des héros de la cité pour la transplanter dans son Jardin, en faveur de ses *philoï* et de ses familiers. Pour lui, c'est l'amitié qui a cette vertu d'élever les hommes au niveau du *makarios*. Ainsi par cette stratégie religieuse de commémoration des anniversaires des morts au sein du Jardin, Epicure a travaillé souterrainement à fonder et à montrer une nouvelle façon de célébrer d'abord l'humain en tant que dieu vivant. Car de même qu'un ami n'est pas une menace pour nous, de même on doit savoir que les dieux qui sont les amis des sages sont dans leurs intermondes, et se comportent comme les amis du Jardin. Par cette façon de considérer les dieux hautement, nous pensons qu'Epicure a contribué à préserver son Jardin des attaques de la foule. Ce culte de commémoration des anniversaires est resté très vivace des siècles après sa mort, notamment à Rome où à ces occasions on présentait des images du maître (effigies) : dans la ville d'Herculanum par exemple, nous dit Diskin Clay, on avait conservé des portraits d'Epicure et d'autres épicuriens. Ce qui est vrai, ce que du vivant du philosophe du Jardin, les statues, les peintures, et les portraits étaient proscrits. Seulement certains épicuriens dans leur zèle n'ont pas tenu compte de cette interdiction, et ont donné libre cours à leur vénération. Alors que, conformément à l'enseignement du philosophe du Jardin, les disciples devaient « agir en toutes circonstances comme si Epicure les voyait. »⁷⁰⁶.

Epicure les exhortait à s'adonner à la philosophie « nuit et jour », en tant qu'elle est la seule activité (*energeia*) permettant d'atteindre l'ataraxie. Epicure n'enseignait pas la connaissance du futur, mais celle du présent qu'il est utile de savoir pour être heureux dès ici-bas, celle que nos contemporains comprennent simplement comme la philosophie de l'instant. Les Muses, en transmettant à Hésiode la connaissance du passé et du futur, ne lui ont pas enseigné celle qu'il fallait savoir pour être heureux. Elles n'ont pas dit ce que les hommes devraient faire pour être heureux comme des dieux. Aussi, est-ce avec raison qu'Epicure écarte de son enseignement la pensée du futur, car le futur est angoissant, son attente crée de

706 Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 25, 45, in Diskin Clay, *Lire Epicure et les épicuriens*, sous la direction d'Alain Gigandet et Pierre-Marie Morel, PUF, Paris, 2007, p. 13.

l'inquiétude ou de la crainte, c'est pourquoi les hommes font constamment appel à la divination.

Homère et Hésiode ont été des aèdes au service des rois en place : Hésiode pour les Hilotes, et Homère pour les Lacédémoniens⁷⁰⁷. Dans l'*Odyssée*, nous retrouvons cette accointance-obédience des poètes pour les rois justes. « Quand il [le roi juste] s'avance à travers l'assemblée, écrit Hésiode, on lui fait fête comme à un dieu, pour sa courtoise douceur, et il brille au milieu de la foule accourue. »⁷⁰⁸. Alors que Simonide fait l'éloge de ces deux grands chantres de la tradition poétique (« Tel un jardin Hésiode a planté les légendes des dieux et des héros dont Homère a tressé la couronne de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* »⁷⁰⁹), Epicure les tient pour responsables de la terreur qu'il a observée chez ses concitoyens.

Epicure invite ses concitoyens à entendre la bonne parole, ses paroles dont Lucrèce disait qu'elles sont « d'or ». L'étude des dieux, la théologie (connaissance de leur généalogie) n'a aucun intérêt pour celui qui aspire à la paix de l'âme, pas plus que l'astrologie qui est censée prédire l'avenir. Il n'y a pas d'utilité à enseigner de telles légendes au disciple qui a choisi l'orthophilosophie. Dire « prophétiquement les choses » dans l'optique du philosophe du Jardin, c'est entendre par là que ses paroles sont divines, et celles des poètes, des mensonges. « *Dire* », dans la perspective d'Epicure, c'est montrer et enseigner la voie à suivre dans cette existence angoissante.

Par là il apparaît qu'Epicure comparativement aux poètes et les aèdes est « le maître de la vérité ». Si par nécessité stylistique il peut user de tournures poétiques, c'est juste, selon nous, pour montrer aux autres philosophes qu'il n'est pas moins savant. Voir la belle maxime sur l'amitié qui a les accents d'un style poétique, d'une ode : « L'amitié mène sa ronde autour du monde habité, comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour nous estimer heureux »⁷¹⁰. Par cette maxime, le philosophe du Jardin sanctifie à sa manière l'ère, ou le règne de la « race des dieux humains bienheureux » : les hommes seront véritablement comme des dieux s'ils parviennent à vivre dans l'amitié à l'instar (par analogie) des dieux. Si Epicure se permettait de « dire prophétiquement les choses » dans son Jardin, chaque occasion de parler des *makarioi* est en même temps une occasion de célébrer lui-même et ses disciples comme des dieux.

En affichant cette forme d'athéisme vertueux, Epicure n'est pas en vérité un irréligieux

707 Plutarque, *Apophtegmes Laconiens*, 223A, in *Le Métier du mythe*, « Lectures d'Hésiode », Alain Ballabriga, *op.cit.*, p.75.

708 *Théogonie*, v. 91, in *Le Métier du mythe*, « lectures d'Hésiode », *ibid.*, p.76.

709 Giuliano Lanota, *Poetica pre-platonica*, Florence, 1963, p. 70, in *Le Métier du mythe*, « Lectures d'Hésiode », *ibid.*, p.79.

710 Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 261.

ni un impie – à l’opposé d’un Prodicos, ou d’un Diagoras. Aussi sommes-nous enclin à penser que la vie du Jardin (en tant que secte, comme celle de Pythagore), est une autre manière de vivre la religion pure. Dans le Jardin il n’y a pas de prières à l’attention des dieux, pas de sacrifices, mais l’étude, la méditation, la pratique quotidienne de l’amitié comme dans le monde des dieux bienheureux. Nous pouvons dès lors comprendre pourquoi pour l’époque une telle philosophie, ce nouvel *ars vivendi* pouvait choquer, et bouleverser les mœurs et entrer en contradiction avec la théologie ambiante.

Si le philosophe du Jardin s’est démarqué de la foule, c’est parce que, comme il le soutient, « les dieux sont » : en effet la connaissance qu’on en a est évidente. « Mais ils ne sont pas tels que la foule se les représente ; car la foule ne garde pas intacte la notion qu’elle en a. »⁷¹¹. Autrement dit, pour Epicure, la foule s’est éloignée de la vérité, c’est pourquoi lui aussi s’est éloigné d’elle.

Toutefois, si nous pouvons forcer un parallèle avec le Stagirite qui a bien vu qu’il y a un fond de vérité dans les récits mythiques, c’est à partir du passage suivant de la *Lettre à Ménécée* où Epicure exprime implicitement son adhésion, mais assortie de réserves : « L’impie n’est pas celui qui rejette les dieux de la foule, mais celui qui attache aux dieux les opinions de la foule. »⁷¹². Ou lorsqu’il affirme qu’« il y aurait mieux fallu croire aux mythes sur les dieux plutôt que d’obéir au destin des physiciens ou d’en être esclave. Le mythe au moins offre l’espoir d’apaiser les dieux par la prière alors que le destin comporte l’inflexible nécessité »⁷¹³. Même les dieux de la foule méritent respect. En revanche, il faut se prémunir des représentations de la foule sur les dieux, qui sont tout bonnement erronées.

Epicure compare les mythes à la statue de Glaucos longtemps dénaturée par les intempéries. Les mythes tout au long des âges ont connu des ajouts, travestissements qui ont contribué à dégoûter d’eux certains philosophes. D’où la nécessité de réitérer, d’expliquer la « prolepse » (le concept de dieu) distincte de « l’opinion » : l’opinion est ce qui est admis de manière conventionnelle, et par conséquent n’a pas religieusement de valeur objective. L’opinion ne fonde pas d’emblée la certitude. De même, la providence (*pronoia*) des stoïciens participe de cette forme d’opinion.

La vénération quasi fanatique pour le maître Epicure n’a pas été sans susciter la jalousie et les sarcasmes des autres écoles qui ne se privèrent pas de considérer le Jardin comme une secte religieuse, et son maître comme un gourou. Mais en étoffant mieux que ses prédécesseurs sa théologie, Epicure a voulu montrer que la piété traditionnelle dans ses excès

711 *Lettre à Ménécée*, § 124, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 219.

712 *Ibid.*

713 *Lettre à Ménécée*, § 134, in Sophie V. Meeren, *Lettres d’Epicure*, *op. cit.*, p.72.

peut conduire à des crimes abominables, comme la condamnation à mort de Socrate ou la poursuite intentée par Euthyphron contre son propre père. De ce point de vue, le pseudo-athéisme d'Epicure peut être compris comme une sorte d'invite à la réflexion : la dévotion vis-à-vis des êtres surnaturels sortis de l'imagination, qui ne représentent en rien la nature des dieux, rend aveugle et conduit à tous les crimes possibles.

A trop croire aux dieux tels racontés par les poètes, n'importe quel exalté, ou illuminé peut échafauder des histoires, laissant par là la porte ouverte à toutes formes de superstitions. C'est dans un tel climat de laisser-aller que des fanatiques tels qu'Euthyphron trouvèrent l'occasion d'échafauder des fantasmagories sur les dieux dans le dessein bien arrêté de conserver leur pouvoir sur les individus. Selon Louis-André Dorion, il est manifeste que vers le V^e siècle av. J.-C, « plusieurs témoignages concordants laissent entendre que ces récits sur les dieux sanglants et cruels choquaient de plus en plus les grecs de cette époque. »⁷¹⁴. Autrement dit, et si nous pouvons le comprendre sous un angle moderne, adhérer à ces récits à la lettre, n'est-ce pas se comporter au sens d'aujourd'hui en authentique « fondamentaliste » ?

Face à cette superstition grandissante dans la cité, Epicure a choisi de se retrancher dans son Jardin pour savourer le vrai plaisir lié à la connaissance des causes du trouble de l'âme. En intenta un procès contre son père, Euthyphron n'a-t-il pas dans l'optique du Jardin accompli un geste venu de la nuit des temps ? Euthyphron s'inscrit dans la droite ligne des anciens dieux dans leur empire. Car pour lui, la piété consiste à poursuivre en justice n'importe quel individu dès lors que l'acte commis entre en contradiction avec ce que prescrit la coutume (*nomos*). Le meurtre de son ouvrier perpétré par son père doit être considéré comme une souillure et par voie de conséquence, le coupable doit être traduit devant le tribunal. Pour un orthodoxe (fondamentaliste avant la lettre) comme Euthyphron, c'est véritablement être impie que de ne pas poursuivre son père pour crime. Les dieux punissent les coupables, voilà pourquoi dans sa logique son père ne doit pas jouir de l'impunité, même si Socrate dans le dit dialogue éponyme n'approuve pas une telle décision.

Il se trouve que ce sont les mêmes hommes qui honorent Zeus comme le meilleur, et le plus juste des dieux, et qui admettent qu'il a ligoté son père - parce que celui-ci avalait ses fils au mépris de la justice - et qui admettent encore que ce dernier a châtré son propre père pour des raisons analogues. Cette histoire que nous retrouvons dans la *Théogonie* d'Hésiode est la belle traduction de la perversion des dieux de l'Olympe à partir desquels les prêtres devins tels qu'Euthyphron règlent leurs conduites. De tels dieux ne sont pas dans la religion du philosophe du Jardin des modèles (*paradeigmata*) qu'il faut imiter. Mieux, si nous

714 Louis-André Dorion, Platon, *Euthyphron*, Garnier-Flammarion, Paris, 1997, p. 184.

souscrivons à la définition de la piété proposée par Pierre Chantraine dans son *Dictionnaire d'étymologie de la langue grecque*, nous pouvons aisément établir qu'Euthyphron a fait montre de beaucoup de zèle pour vouloir apparaître aux yeux de ses concitoyens comme un vrai défenseur de la coutume. Pour Pierre Chantraine *hosios* définit la situation de l'homme par rapport aux dieux et cette situation se trouve éclairée dans les deux couples fréquents *hosios kai dikaios* (pieux et juste), *hosios kai hiéros* (pieux et sacré) ; *hosios* renvoie à ce qui est permis, recommandé par les dieux : *hosios kai dikaia* signifie ce qui est fixé comme règle dans la conduite humaine par les dieux et par les hommes »⁷¹⁵.

A partir de cette définition de la piété (*hosios*), il est permis de laver le discrédit porté contre Socrate, notamment en nous appuyant sur le témoignage fourni par Xénophon : « Aussi je m'étonne que les Athéniens aient jamais pu croire que Socrate avait sur les dieux des opinions condamnables, lui qui n'a jamais rien dit ni rien fait d'impie à l'égard des dieux et dont les paroles et les actes ont toujours été tels qu'un homme qui parlerait et agirait comme lui serait et passerait pour être l'homme le plus pieux de la terre. »⁷¹⁶. Et Xénophon d'ajouter : « Jamais personne n'a vu ni entendu Socrate faire ou dire quoi que ce soit de sacrilège ou d'impie »⁷¹⁷.

Dans l'*Euthyphron*, Socrate, par son ironie habituelle essaie de montrer l'absurdité du procès qu'Euthyphron voulait tenter contre son père, sous le prétexte fallacieux de prétendus « indices » pour justifier sa poursuite. Mais, à travers Euthyphron, Socrate met à nu l'acuité de cette ignorance de la vraie piété légitimement due aux dieux. Lorsque Euthyphron définit la piété comme « la science d'adresser des prières et des offrandes aux dieux », Socrate en réalité utilise Euthyphron pour anticiper sa plaidoirie sur ce qu'il dira lors de son propre procès, car il détient la preuve que même Euthyphron censé incarner le savoir (*épistémè*) sur la nature de la piété s'enlise dans des définitions creuses. Socrate lui prouve que sa relation privilégiée avec la divinité ne fait pas de lui un athée. Il s'estime être même plus pieux que certaines personnes dans la cité, dans la mesure où lui ne demande pas par ses prières et ses sacrifices richesses, argent, gloire, et d'autres biens matériels aux dieux, mais seulement, des biens spirituels. De fait, si même Euthyphron, l'expert en matière de théologie, est manifestement incompetent pour acquitter Socrate des charges qui lui sont imputées, qu'en sera-t-il alors des juges lors du procès ?

Etant entendu que les Grecs croient aux oracles, à la divinité, et aux présages, il est

715 P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, in Louis-André Dorion, Platon, *Euthyphron*, op. cit., p. 225.

716 Xénophon, *Œuvres complètes III, Les Hellénistiques, L'Apologie de Socrate, Les Mémoires*, trad, notices et notes par P. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1967, p. 288.

717 *Ibid.*, p. 287.

alors bien clair que ce qu'affirme la Pythie à propos de Socrate doit aussi militer en sa faveur. A en croire Xénophon, la divinité avait raison à propos de Socrate, « en ce qui concerne les dieux, ses actes et ses paroles étaient manifestement conformes aux réponses que fait la Pythie quand on l'interroge sur la conduite qu'il faut tenir à l'égard des sacrifices du culte des ancêtres ou de toute autre chose de même nature. Elle répond qu'en se conformant à la loi de l'Etat, on se conduit pieusement. »⁷¹⁸. Socrate ne tañait-il pas Aristodèmos qui se refusait à offrir comme les cyniques des sacrifices, à formuler des prières ou à croire à la divination ?

Ce détour par la piété de Socrate est capital pour notre analyse, afin de pouvoir vérifier, ou asserter la vraie piété d'Epicure. De l'avis de Philodème de Gadara, le philosophe du Jardin ne trouvait rien à redire sur le bien fondé des prières ou des sacrifices en l'honneur des dieux. « Le sage dit Philodème, adore les dieux »⁷¹⁹. Toutefois, ce ne sera pas une adoration fanatique et aveugle, car la piété véritable participe d'une claire connaissance de la nature des dieux et n'est pas l'espoir de recevoir quelques prébendes du ciel. C'est ce qui fait dire à Philodème de Gadara que le philosophe du Jardin était hautement respectueux des valeurs religieuses des ancêtres. Epicure accorde considération et respect à ce qui vient des ancêtres, mais rejette les mensonges colportés par les aèdes. C'est au nom de cette piété qui est sans hypocrisie, que le philosophe du Jardin recommande d'avoir des opinions pieuses sur les dieux.

Non seulement la pratique religieuse du philosophe du Jardin n'est pas une feinte, mais il exhorte ses disciples à manifester beaucoup d'adorations envers les dieux. Philodème de Gadara nous rapporte ceci : « Quant à nous [Epicure et ses disciples], sacrifions pieusement et avec décence aux jours convenables, et accomplissons tous les autres actes de culte conformément aux usages, sans nous laisser aucunement troubler par les opinions communes dans nos jugements sur les êtres les meilleurs et les plus augustes. »⁷²⁰

En prenant André-Jean Festugière comme guide, on peut penser que le philosophe du Jardin s'est fait initier aux mystères d'Eleusis. La communauté des amis possédait son propre calendrier de fêtes. Même sans les cultes civiques, la vie du Jardin s'inscrit dans un cadre religieux. Selon la traduction du Papyrus Oxyrhircus 215 d'André-Jean Festugière, « l'homme vraiment pieux s'adresse aux dieux, non pour les apaiser ou obtenir d'eux quelque grâce, mais pour s'unir à eux par la contemplation, se réjouir de leur joie, et goûter ainsi lui-même dans cette vie mortelle, à leur bonheur sans fin. »⁷²¹ Cette même idée se retrouve chez Philodème

718 Xénophon, *Œuvres complètes* III, livre I, 1-3, P. Chambry, *op.cit.*, p. 300.

719 Philodème, *De la Piété*, in *Epicure et les épicuriens*, Jean Brun, Paris, PUF, 1964, p. 121.

720 Philodème, *Peri eusebeias*, VH II 108, 9, p. 126 Gomp. [= Us. 387] ; in *Epicure et ses dieux*, A-J. Festugière, *op. cit.*, p. 89. Nous soulignons.

721 Philodème, *Peri eusebeias*, *ibid* ; in *Epicure et ses dieux*, A-J. Festugière, *op. cit.*, p. 98.

de Gadara en des termes élogieux : « Le sage, dit Philodème, admire la nature et la manière d'être des dieux et il essaie de se rapprocher d'eux, et s'efforce en conscience de cela, à entrer en contact avec eux et à se trouver ensemble avec eux. »⁷²².

A l'analyse, pour Epicure, aussi loin que la mémoire humaine peut remonter dans le temps, ce qui vient des ancêtres est plus proche de ce que recommande la nature. Il est sans conteste alors que les ancêtres, les premiers, avaient la prénotion juste des dieux, raison pour laquelle nous n'avons pas besoin de la mythologie pour savoir s'ils existent et de quelle nature (essence) ils sont faits. Jean Salem dit que les dieux d'Epicure sont « les plus beaux produits du hasard » : « outre que leurs paisibles demeures ne sont point ébranlées par les vents, les dieux jouissent sur nous de cet avantage que l'inévitable usure de leur corps est compensée par un constant réapprovisionnement en substance matérielle. »⁷²³. Autrement dit, les dieux ne sont pas des *ectoplasmes* (le mot vient de deux termes grec : *ektos*, dehors, et *plasma*, ouvrage façonné), c'est-à-dire des formes visibles. En tant qu'ils sont constitués d'atomes très subtils, les dieux sont donc des « corps ». Voilà pourquoi nous percevons leurs images (les simulacres). Voici le témoignage de l'épicurien Velleius dans *De la nature des dieux* de Cicéron à propos d'Epicure : « Lui seul a vu que les dieux existent parce que la nature elle-même a imprimé leur concept dans l'esprit de tous les hommes. Quelle est, en effet, la nation ou la race humaine qui n'a pas, sans qu'on le lui enseigne, quelque préconception des dieux ? »⁷²⁴. En d'autres termes, pour Velleius, s'il est vrai que tous les hommes ont la prénotion (*prolepsis*, empreinte d'une chose dans notre esprit) des dieux, il est facile d'écarter d'un revers de la main les fausses croyances à leur sujet.

Ce qui prévaut dès lors, c'est que naturellement nous avons l'équipement nécessaire pour percevoir les images (les simulacres) provenant des dieux. De ce point de vue, nous pouvons affirmer qu'Epicure par le moyen de la *prolepse* récuse le pseudo-pouvoir des Muses soutenu par Hésiode. En clair, chez Epicure, même si la sensation apparaît comme le premier critère de la vérité, nous percevons aisément que la connaissance des dieux passe nécessairement par le passage à la raison, à l'esprit. C'est selon nous ce que Jean-François Balaudé a essayé de faire voir en ces termes : la « notion commune » que nous avons des dieux est « le résultat achevé de la conceptualisation. »⁷²⁵. Pour Epicure, c'est par la raison que nous saisissons la nature des dieux. Toutefois, même par ce moyen, Lucrèce nous montre la difficulté réelle de les concevoir en tant que tels : « Subtile en effet est la nature des dieux,

722 Philodème, *De Diis*, III, frag. 84, col. I, p. 16, in J. Salem, *L'Ethique d'Epicure*, op.cit., p. 179.

723 J. Salem, *Commentaire de la Lettre à Hérodoté*, op. cit., p. 86.

724 Cicéron, *De la nature des dieux*, I, 43-49, in *Les Philosophes hellénistiques, Pyrrhon l'épicurisme*, I, Long et Sedley, Garnier-Flammarion, Paris, 2001, p. 282.

725 *Lettres d'Epicure*, Sophie Van Der Meeren, op. cit., p. 84.

et bien au-delà de la portée de nos sens, à peine concevable même pour notre esprit. »⁷²⁶. C'est dans cette perspective, pensons-nous, qu'Epicure peut refuser au platonisme l'idée d'un dieu artisan (un démiurge) de l'univers : « Prétendre d'autre part que c'est pour les hommes que les dieux ont voulu préparer le monde et ses merveilles ; qu'en conséquence leur admirable ouvrage mérite toutes nos louanges ; qu'il faut le croire éternel et voué à l'immortalité ; que cet édifice bâti par l'antique sagesse des dieux à l'intention du genre humain et fondé sur l'éternité, il est sacrilège de l'ébranler sur les bases par aucune attaque, de le malmener dans ses discours, et de vouloir le renverser de fond en comble ; tous ces propos, et tout ce qu'on peut imaginer de plus dans ce genre ne sont, Memmius, que pure déraison. Quel bénéfice des êtres jouissant d'une éternelle béatitude pouvaient-ils espérer de notre reconnaissance, pour entreprendre de faire quoi que ce soit en notre faveur ? »⁷²⁷.

On peut dire que les dieux par leur nature même ne peuvent pas avoir de commerce avec nous, et que ce monde-ci n'est pas leur ouvrage car des dieux parfaits ne sauraient concevoir un monde dans lequel tous les compartiments ne sont pas bien faits. On n'imagine pas des dieux qui n'égaleraient pas les talents d'un Phidias, par exemple. D'un mot, les dieux ne peuvent pas quitter leur *ipséité* et leur *aséité* pour s'immiscer dans « les affaires du monde ».

Pour le philosophe du Jardin, les dieux n'ont rien à voir avec les guerres et les *staseis* qui ont ébranlé la Grèce à chaque moment de son histoire. Il ne sied pas à leur « style de vie » de semer des troubles dans la vie des hommes. Leur existence, de fait, est posée par le Jardin comme un pur concept moral, nécessaire pour montrer l'analogie entre leur vie et celle des sages, et de la communauté des amis. La vie du Jardin (*lathè biôsas*) de ce point de vue permet de poser, au sens kantien de l'expression, les conditions de possibilité de l'existence des dieux.

Les dieux d'Epicure sont ne s'offrent pas à une connaissance directe par la sensation, comme pour le reste. Ils sont en fait « l'objet d'une perception non sensible par la partie la plus subtile de l'esprit, grâce à une sorte de simulacres eux aussi forts subtils, et cette perception est comme gravée en nous. »⁷²⁸.

Contrairement à l'opinion non réfléchie, « la notion commune » nécessite un travail de réflexion, une sorte d'introspection est nécessaire pour découvrir cette nature parfaite du dieu. Ainsi se comprend l'attitude d'Epicure vis-à-vis de la foule relativement aux dieux. Dans la *Lettre à Hérodoté*, il fait voir d'où est partie cette mauvaise perception des choses : « Pour ce

726 Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, livre V, *op. cit.*, p. 196.

727 *Ibid.*, p. 196-197.

728 Sophie Van Der Meeren, *Lettres d'Epicure*, *op. cit.*, p. 85.

qui est de *l'erreur* et de *la fausseté*, elles résident toujours dans *l'opinion* que nous formons touchant l'objet de notre attente, en regardant cette opinion comme devant être confirmée, ou comme ne devant pas être infirmée par les sensations, alors qu'il se trouve, par la suite, que la confirmation manque ou que le démenti survient. »⁷²⁹. En d'autres termes, si nous pouvons avoir naturellement la prénotion des dieux, il s'ensuit que nous pouvons concevoir la possibilité de la vie bienheureuse. Par là, la théologie d'Epicure apparaît comme un renversement des anciennes conceptions sur la nature des dieux. Et s'il arrive très souvent que les humains perçoivent d'autres images étranges, qui ne sont pas des images des dieux, la raison est évidente pour Lucrèce, qui explique que dans l'air certains simulacres peuvent s'accrocher et donner d'autres formes comme celles des centaures. « De tous les objets il existe ce que nous appelons les simulacres, sortes de membranes légères détachées de la surface des corps, et qui voltigent en tous sens parmi les airs. Et dans la veille comme dans le rêve, ce sont ces mêmes images dont l'apparition vient jeter la terreur dans nos esprits, chaque fois que nous apercevons des figures étranges ou les ombres des mortels ravis à la lumière ; c'est elles qui, souvent, nous ont arrachés du sommeil, tout frissonnants et glacés d'effroi. »⁷³⁰.

Du point de vue de l'exercice constant de la piété Epicure parle le même langage que Socrate. A terme, pour Socrate, ainsi que nous l'attestent le livre II de *La République*, l'*Euthyphron*, et *Les Mémorables* de Xénophon, la stabilité, la pérennité des *politeiai* sont fonction du degré de piété dans la cité : d'où la nécessité d'une nouvelle éducation sur la vraie nature des dieux, ainsi que le soutint Socrate à l'adresse d'Aristodèmos. La sagesse dans la pensée d'Epicure consiste aussi à rendre hommage au dieu. Le sage est celui qui a une bonne opinion des dieux, et qui respecte par conséquent la loi, la coutume. C'est pourquoi Epicure peut dire que cette piété n'est pas circonscrite à notre seul environnement, mais doit s'étendre à toutes les autres coutumes, car « 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. »⁷³¹.

A la lecture du passage d'Aristote sur les premières spéculations des physiciens sur l'univers, il saute aux yeux que les *Lettres à Hérodote* et à *Pythoclès*, constituent une sorte de système d'explication de l'univers, en réponse justement à cette remarque :

« C'est en effet, l'étonnement qui poussa les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à

⁷²⁹ Epicure, *Lettres*, notes et commentaires de Jean Salem, préface de Marcel Conche, traduction d'Octave Hamelin, Paris, Nathan, 2007, p. 49.

⁷³⁰ Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, livre IV, *op. cit.*, p. 146.

⁷³¹ *Ibid.*, Sentence 15, p. 251.

l'esprit ; puis s'avançant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la lune, ceux du soleil, et des étoiles, enfin la genèse de l'univers. Or, apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi, même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux).»⁷³².

Toutefois pour Epicure, le vrai philosophe (le *sophos*) ne doit pas tomber en admiration devant les mythes. Cependant, si le *philomuthos* (l'amateur de mythe) est un amateur de la science, il doit faire le travail de critique du contenu des mythes : trier, discerner les informations du mythe, tel un historien qui appliquera la méthode critique sur ces récits. Au rebours d'Aristote, nous pensons qu'Epicure est parti directement dans l'explication des causes des phénomènes physiques et célestes, sans s'appesantir sur les mythes. Suivant le témoignage de Lucrèce, Epicure s'estime être en possession de la *vraie sagesse*, privilège des dieux qu'Aristote refuse à l'homme, s'appuyant sur les propos de Simonide qui soutenait que « Seul dieu peut jouir de ce privilège »⁷³³. Le philosophe du Jardin devait connaître cette thèse du Stagirite qu'il récuse, tant par sa propre vie que par son enseignement⁷³⁴. En outre, la grande aura que la philosophie du Jardin a acquise un peu partout en Grèce, a concouru à ériger le philosophe du Jardin en un « véritable dieu », un *makarios*. Seulement, au lieu de dire qu'il est effectivement un « dieu vivant » et donc un sage au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire au sens de « celui qui donne des lois à autrui, et auquel doit obéir celui qui est moins sage »⁷³⁵ ; Epicure préfère user d'un aphorisme pour masquer son identification réelle avec le *makarios* quand il fait remarquer à ses disciples que « la vénération pour le sage est un grand bien pour qui le vénère. »⁷³⁶. Il y a véritablement à travers cette sentence une expression claire de *l'autodéification de soi*.

A la vérité, et si nous insérons le concept de « cause » (*aitia*) dans cette formule du *tétrapharmakos*, en comprenant que « crainte des dieux » correspond à une « cause réelle » de trouble de l'âme, il apparaît alors que dans l'étroite classification des causes de trouble de l'âme que propose le philosophe du Jardin, la crainte des dieux apparaît en toute logique comme cause première. Et pour employer justement un lexique aristotélicien, on peut soutenir dans la perspective d'Epicure que connaître la cause première du trouble de l'âme,

732 Aristote, *Métaphysique*, J. Tricot, *op. cit.*, p. 17.

733 *Ibid.*, p.18.

734. Cela étant, il y a bien des rencontres entre Aristote et Epicure. Si nous nous en tenons à la définition de la nature propre du dieu aristotélicien, en tant qu'il se pense lui-même, est pensée de la pensée, il faut soutenir que ce dieu, pas plus que le *makarios* épicurien, n'a pas part aux affaires du monde. Le dieu d'Aristote est séparé de la matière et du monde.

735 *Ibid.*, A, 2, p. 13.

736 Epicure, *Lettres et maximes*, Sentence 32, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 255.

c'est connaître la cause absolument première. C'est dans cette optique que la question de la « crainte des dieux » devient particulièrement centrale dans son éthique, sa physique, et sa politique.

La « crainte des dieux » en tant que cause première doit être extirpée de l'âme des citoyens, si on veut fonder une *politeia* stable. Cette « crainte des dieux » s'est sédimentée chez les Grecs comme une espèce de « substance » aristotélicienne (au sens où elle définit la nature d'un être). Cette crainte-substance est devenue un fond morbide, car elle s'est formée tout au long des âges. C'est pourquoi Epicure, qui fut témoin éloquent des drames de son époque, ne peut que s'indigner et rechercher le *pharmakon* approprié pour sauver ses concitoyens. Leur enseigner la vraie philosophie qui guérit, la *phusiologia*, devint sa mission, sa « vocation ». En conséquence, c'est un fond culturel que le philosophe du Jardin va traiter courageusement de « discours vides ». Le début de l'enseignement de sa philosophie peut donc être considéré comme une sorte de « tabula rasa » de la mythologie. Jean-Claude Carrière corrobore le choix existentiel des amis du Jardin, qui fuient les combats sans glorioles : « Dans la justice du Zeus d'Homère⁷³⁷, aucun héros ne va dans les îles des Bienheureux, seul, précise-t-il, un certain Ménélas, gendre de Zeus eut le privilège de séjourner aux champs Elysées ». ⁷³⁸

Si nous suivons Jean-Claude Carrière, Hésiode il est juste, partant d'Hésiode, de dire qu'il n'y a de bonheur que dans ce qui peut permettre le meilleur régime politique, où chacun agit vertueusement et justement, donc une sorte de cité utopique comme celle que Platon a théorisée dans *La République*. L'originalité d'Epicure est d'avoir dépassé cette ancienne vision du bonheur obtenu grâce la politique, ou l'Etat. La période hellénistique a constitué un tournant dans le sens du « bien-vivre ». Le bonheur n'est plus illusoire, mais possible s'il prend pour fondement à la fois la connaissance du *tétrapharmakos* et le commerce dans la *philia*.

Conscient du caractère titanesque d'une telle entreprise du politique à assurer effectivement le bonheur dans la cité, Epicure a choisi de le réaliser au sein d'une petite communauté d'amis autour de valeurs moins chevaleresques, mais éthiques, à savoir entre autres : l'amitié, la solidarité, l'honnêteté, l'entraide, le respect de l'autre, la justice, la simplicité, etc. Pour le philosophe du Jardin, à défaut de héros mythiques, ce dont la Grèce du IV^e- III^e siècle avait fondamentalement besoin, ce sont les lumières d'un sage qui la guidera dans la voie du bonheur.

⁷³⁷ A comparer avec ce que dit Hésiode, qui pense que certains héros sont choisis par Zeus pour séjourner dans l'île des Bienheureux.

⁷³⁸ *Odyssée*, IV, v. 561-569, Jean-Claude Carrière, in *Le Métier du Mythe*, « Lectures d'Hésiode », Alain Ballabriga, *op .cit.*, p. 414.

Toutefois, et c'est en cela que réside l'originalité de cette démarche, même si Epicure récuse foncièrement la mythologie, il y a manifestement une leçon qui sourd de toute cette histoire, à savoir qu'Homère, Hésiode et les autres aèdes, tout en racontant des récits « fictifs », « merveilleux », n'en demeurent pas moins des diseurs de vérités. Hésiode par exemple, au-delà de son siècle, invite les Grecs à accepter la loi du travail et non la loi de la guerre comme règle fondamentale de la condition humaine après la fin de « l'âge d'or ». C'est pourquoi il condamne les luttes sociales (« *éris* mauvaise ou *zèlos* : jalousie) et le « vol » (*harpax*), il pousse à choisir la concurrence corporative dans le travail (*éris* bonne). Il répète que les plus pauvres ne doivent pas « envier » ou « quereller » les plus riches, mais aussi que les plus riches (les « rois ») ne doivent pas être des « mangeurs de dons »⁷³⁹.

Si nous quittons la sphère mythologique, et que nous plongeons le regard au sens nietzschéen du terme, - c'est-à-dire comme regard qui a pénétré l'abîme de l'histoire, qui a vu le tragique, découvert la « vérité » -, dans l'amère réalité de la dictature des généraux d'Alexandre le Grand sur les cités grecques, il est aisé de constater que les modèles du héros et du dieu n'ont plus leur prestige d'antan. Lorsque Epicure soutient en cette période des rois divins, que les dieux, les vrais dieux ne s'occupent pas des affaires humaines, cette affirmation peut être grave de conséquence. Parlait-il des dieux civiques, ou des nouveaux dieux souverains ?

Si Philodème de Gadara disait des dieux épicuriens qu'ils « vivent en communauté et s'entretiennent dans une langue apparentée au grec »⁷⁴⁰, s'il existe, comme le souligne Wolfgang Schmid⁷⁴¹, une relation réciproque d'amitié entre les sages épicuriens et les dieux, cela n'implique pas que les dieux, tels qu'ils sont, par l'excellence de leur nature, s'immiscent dans les batailles humaines. Il est raisonnable de comprendre avec le philosophe du Jardin, que les dieux nouveaux (les souverains) sont tout le contraire des vrais dieux épicuriens. En situant les dieux dans leurs intermondes, et non dans l'Olympe, Epicure rompt (souterrainement) à la fois avec les croyances traditionnelles et avec le nouveau pouvoir dictatorial des Macédoniens.

En assumant la rupture avec les anciennes croyances, Epicure, souligne Lucrèce, voulait libérer l'humanité de ses maux, de ses souffrances, de ses frayeurs, dont le terme éloquent dans le lexique lucrétien est « monstre ». La doctrine d'Epicure sur les dieux est donc une revalorisation, une libération vis-à-vis des fausses opinions sur l'être et la nature des dieux. Il n'y a pas aux yeux du philosophe du Jardin de nécessité à vouloir que de simples

739 Jean-Claude Carrière, *Le Métier du Mythe*, « lectures d'Hésiode », Alain Ballabriga, *op.cit.*, p. 429.

740 Philodème, *De Dis*, Col. 5, l. 26-27, p. 22, in J. Salem, *L'Ethique d'Epicure*, *op. cit.*, p. 178, note 7.

741 « *Götter und Menschen der theologie Epikurs* », *Rheinisches Museum*, XCIV, 1951, p. 97-156, in *L'Ethique d'Epicure*, *op. cit.*, p. 178.

individus, des étrangers en plus, soient érigés en dieux *poliades* en lieu et place des dieux traditionnels. En consacrant les nouveaux souverains comme des dieux, les Athéniens, notamment la foule, sont restés dans la caverne de Platon, en les reconnaissant comme des dieux, alors qu'au lieu de leur apporter la paix et la sécurité, les rois sont venus dominer les Grecs et les dépouiller de leurs anciennes libertés et de leurs maigres richesses.

L'affirmation d'Epicure est transversale, c'est-à-dire qu'elle vaut autant les nouveaux rois érigés en dieux que pour les dieux civiques. Par cette thèse⁷⁴², Epicure repose la question de *la sécurité* que ne peuvent plus assurer les dieux civiques. De fait, puisqu'il n'y a plus de dieux pour garantir la sécurité tant recherchée par les individus, n'est-ce pas seulement *via* le Jardin qu'elle pourra être possible ? Mais auparavant ne faut-il pas d'abord combattre le vrai mal, ce mal qui ravage le cœur de ses concitoyens, à savoir la superstition (*deisidaimonia*) ?

A. 4. L'incompatibilité entre la *deisidaimonia* et l'*eudaimonia*

Epicure savait les drames occasionnés par la superstition dans l'esprit et le cœur de ses concitoyens. A ses yeux les terreurs à propos des dieux et des phénomènes célestes relèvent de l'imagination des hommes, et des frayeurs contractées par les récits mythiques. Si on s'en tient à la définition commune de la religion par Tertullien et de Lactance, on peut avec Jean Salem accepter le principe « d'un échange de bons services » institué depuis la nuit des temps entre les hommes et les dieux,; c'est-à-dire d'un *lien* (*religare* signifie « lier » en latin) assorti de pragmatisme. S'investir dans le commerce avec le dieu, c'est espérer en retour ses bienfaits au prorata des sacrifices et des prières dispensés. En revanche, lorsque les rites sont mal effectués, ou lorsqu'ils sont détournés vers un autre dieu, le dieu peut se mettre en colère et se venger. L'obéissance aux règles est donc dès le départ stricte ainsi que le fait remarquer Jean-Louis Bory dans la préface rapportée par Jean Salem : « Formules, recettes, modes d'emploi : la communication pratique avec les dieux ne s'accommode pas du flou » ; et c'est d' « une piété très tatillonne dans son formalisme » que fait montre la religion des anciens. »⁷⁴³

742 Pour Pierre Boyancé : « Les dieux sont trop épicuriens pour s'occuper du monde ». (*Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, PUF, 1963, p. 54.). Quant à Lucrèce, il souligne cette indépendance des dieux en ces termes : « Il arrive que les hommes, après avoir bien appris que les dieux vivent sans se soucier du monde, se demandent étonnés suivant quel plan chaque chose peut s'accomplir, surtout parmi les grands objets qu'au-dessus de leurs têtes ils aperçoivent dans les régions éthérées ; et retombant une fois de plus dans les anciennes religions, ils font intervenir des maîtres cruels auxquels les malheureux attribuent la toute-puissance, dans leur ignorance de ce qui peut être, de ce qui ne le peut, et des lois qui délimitent le pouvoir de chaque chose suivant des bornes inébranlables. Ainsi errent-ils en aveugles, égarés par de fausses doctrines. (Lucrèce, *De la nature*, livre VI, Alfred Ernout, *op. cit.*, p. 245.).

743 Apulée, *L'Âne d'or*, préface de J-L. Bory, Paris, Gallimard ("Folio"), 1975, p. 21, in J. Salem, *L'Ethique d'Epicure*, *op. cit.*, p. 181.

La déconnection des individus vis-à-vis des dieux *poliades* au profit des nouveaux souverains a été bien perçue par le philosophe du Jardin. Epicure n'ignorait pas la prégnance du fait religieux dans la vie globale des Grecs, des Athéniens en particulier. Car une vie sociale grecque ne peut se comprendre sans l'existence des dieux, sans leur présence dans toutes les activités humaines. Dans une formule abrupte nous dirons que pour le citoyen ordinaire, agir, c'est agir toujours comme si les dieux le voyaient. Le fait religieux est tellement ancré dans la vie de tous les instants qu'André-Jean Festugière est fondé à soutenir que « religion et cité sont inséparablement liées. Elles le sont au fondement même de la cité, *genos*, phratrie, tribu se définissent essentiellement par des cultes communs : ancêtres communs, héros éponymes, Zeus et Apollon Patrôos ». Et André-Jean Festugière d'ajouter : « A la dokimasie des magistrats d'Athènes, on s'assure que le candidat est né de parents athéniens, qu'il a des tombes de famille en Attique, qu'il participe au culte de Zeus Herkéios et Apollon Patrôos ». ⁷⁴⁴ Mieux, lorsqu'une guerre intestine éclate entre Athéniens, ceux-ci en appellent à ce lien social qui les rassemble au-delà de leurs luttes et intérêts. La solution de la paix passe à leurs yeux par le rappel des valeurs religieuses qui les unifient : mêmes dieux, mêmes cérémonies, mêmes fêtes, etc.

La place du dieu ainsi qu'il apparaît est matricielle. C'est pourquoi, lorsqu'on l'invoque en cas de tensions sociales, par son truchement, les cœurs peuvent s'attendrir. Les dieux sont, plus que les politiques, reconnus comme les vrais protecteurs de la cité, et interviennent physiquement dans l'issue d'une guerre ⁷⁴⁵. Rien ne peut se faire sans l'aval des dieux. Epicure, rappelle André-Jean Festugière, est conscient de trait de la condition humaine, et nous le présente en ces termes poignants : « La terre entière vit dans la peine ; c'est dans la peine qu'elle a le plus de capacité ». ⁷⁴⁶ Le fait que les dieux soient indifférents aux affaires humaines est traduit par un passage de Ménandre, où il fait dire à ses protagonistes le paradoxe de la vie d'*otium* des dieux, de leur autocontemplation, et de leur prétendue action dans le cours des affaires du monde :

« Smicrinès : - Au nom des dieux et des divinités...

- Onésime : ...crois-tu qu'à ce point les dieux aient du loisir ? Et que, malheur ou bonheur, ils aient le temps jour après jour, de tout distribuer à chacun, Smicrinès ?

- Smicrinès : que veux-tu dire ?

⁷⁴⁴ Aristote, *Constitution d'Athènes.*, 55, in A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, op. cit., p. 2.

⁷⁴⁵ Le sacrifice d'Iphigénie est illustratif : d'après ce que nous rapporte André Bonnard, le sacrifice d'Iphigénie, fille du roi Agamemnon est une demande expresse du dieu : l'oracle d'Artémis dit aux Grecs : « Si vous voulez partir, payez le prix ». (*Civilisation grecque, d'Euripide à Alexandrie*, Paris, éd. 10/18, 1959, p. 27). En d'autres termes, sans le sacrifice d'Iphigénie, les vents ne seraient point favorables pour porter la guerre contre Troie.

⁷⁴⁶ A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, op. cit., préface de la 1^{ère} édition.

- Onésime : Ca va être clair. Ecoute. Le total de toutes les villes, approximativement est de mille. Trente mille hommes [citoyens] habitent dans chacune. Pris individuellement, sont-ils du fait des dieux, chacun, accablés ou sauvés ? Comment le seraient-ils ? Tu prêtes un caractère pénible à la vie que les dieux mènent. N'y a-t-il donc aucun souci de nous chez les dieux ? »⁷⁴⁷.

Toutefois, ce qui est indéniable, c'est qu'au-delà de l'effritement du fait religieux ancestral, les cultes surtout continuaient à fleurir et à attirer des dévots. La *deisidaimonia* a été le fléau que le philosophe du Jardin a voulu dissiper. « La *deisidaimonia* semble bien être un sentiment de constante frayeur à l'égard de la puissance divine. », dit André-Jean Festugière⁷⁴⁸. Le superstitieux référé à l'homme d'aujourd'hui, c'est le dévot, le maniaque du respect minutieux des rituels, une espèce primaire du cas type de trouble de la personnalité lié à l'environnement cultuel. La *deisidaimonia* a atteint dans la période hellénistique des proportions intolérables, en attestent les visites qu'Epicure lui-même effectuait en compagnie de sa mère, exorciseuse de son état. La foule, à la différence d'une certaine classe d'esprits rationnels, végétait dans la peur des dieux. D'où le souci d'Epicure de sauver ceux qu'il est encore possible de sauver grâce à la *droite philosophie*. André-Jean Festugière nous livre ce tableau pitoyable :

« La foule restait attachée à ses dieux, et dès lors emprisonnée dans la crainte et l'espérance : la crainte, parce qu'il y avait toujours à redouter que, par un manquement, même involontaire, à quelque prescription rituelle, on eût offensé la divinité ; l'espérance, parce qu'on pouvait toujours se persuader qu'à force de purifications, de sacrifices et d'offrandes on parviendrait à émouvoir le cœur des dieux. »⁷⁴⁹.

La critique des mythes s'inscrit dans la ligne de cette condamnation de la superstition. L'athée dans cette optique, s'il est vrai que l'athéisme s'oppose au *deisidaimonia*, est l'individu qui reste serein, indifférent face aux craintes suscitées par les dieux. Il est celui que rien n'agite, à la différence du dévot qui vit dans la peur constante. L'athée n'accuse pas les dieux, mais la fortune ou le hasard. Les tourments de Céphale, dans *La République*, illustrent cette peur morbide des superstitieux : « Sache bien, en effet, Socrate, que lorsqu'un homme est près de penser à sa mort, *crainte* et *souci* l'assailent à propos de choses qui, auparavant, ne le troublaient pas. Ce que l'on raconte sur l'Hadès et les châtements qu'y doit recevoir celui qui en ce monde a commis l'injustice, ces fables, dont il a ri jusque-là, tourmentent alors son

747 Ménandre, *Théâtre. L'Arbitrage*, acte, V, scène IV, texte trad., présenté et annoté par Alain Blanchard, Paris, Le Livre de Poche Classique, 2000, p. 207-208. Il faut rappeler que Ménandre est un excellent témoin de cette période et de ses transformations sociopolitiques. En plus, il est ami intime d'Epicure. Parfois, nous sommes tenté à la lecture de certains textes de nous demander si derrière certaines idées de Ménandre, ne se profile pas la pensée d'Epicure, au point qu'on peut imaginer que certains textes attribués à Ménandre auraient pu être écrits par Epicure. Il arrivait qu'Epicure piaffât d'impatience pour assister à certaines représentations de Ménandre.

748 A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, op. cit., p. 74.

749 A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, op. cit., p.76-77.

âme : il redoute qu'elles ne soient vraies. »⁷⁵⁰.

Ainsi, avec l'avènement de philosophes « intellectualistes », qui conçoivent la religion d'un point de vue rationnel et critique, et non des dogmes populaires, il y a eu au fil des âges une diminution de la prépondérance du religieux dans les cités-Etats. Selon André-Jean Festugière, l'action des sophistes a été pour beaucoup dans cette crise de la religion intervenue au dernier tiers du IV^e siècle jusqu'au III^e siècle : ce qu'on peut nommer aujourd'hui un conflit entre la religion civique et la religion individuelle. Cependant, il faut préciser que, de l'espèce de gigantomachie entre les tenants de la religion civique, et les intellectualistes, ce fut inévitablement et malheureusement la religion civique et populaire qui sortit victorieuse ; le signe patent fut la mort de Socrate, accusé d'introduire de nouvelles divinités⁷⁵¹.

Le passage de la démocratie à la dictature de Macédoine a provoqué brutalement la séparation entre la religion du philosophe du Jardin et celle de la tradition. Face aux nouveaux maîtres, la réaction presque révolutionnaire d'Epicure, a été de s'apolitiser. L'ère des diadoques a fondamentalement détruit les prérogatives du citoyen. Si au départ un citoyen pouvait être fier d'appartenir à une tribu, à une famille, à un dème qui expriment tout son être, avec le changement politique advenu, c'est à lui de choisir, comme dirait Sartre, sa voie, de s'engager, d'être libre.

Toutefois, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, pour le Grec de cette époque, étant entendu que les dieux protègent les cités et les foyers, il n'était pas absurde de faire des concessions aux nouveaux maîtres, de les honorer comme des dieux aussi longtemps qu'ils voulaient bien prendre soin de la cité, sans l'asservir. De tels maîtres pouvaient donc être considérés comme des envoyés des dieux. Sur ce point précis, André-Jean Festugière nous rapporte les propos polémiques d'Eschine contre Démosthène : « Si les dieux y consentent., je me flatte de démontrer au tribunal que la cité doit son salut aux dieux et à ceux [Philippe de Macédoine et Alexandre] qui l'ont traitée en certaines circonstances avec humanité et modération, tandis que tous les malheurs sont venus de Démosthène. »⁷⁵².

Les cités-Etats de la Grèce du IV^e-III^e siècles qui passèrent sous la domination des monarchies ont subi des transformations sociopolitiques et culturelles majeures, dont notamment l'introduction de nouvelles divinités telles qu'Isis, Aphrodite, et bien d'autres qui vont pulluler pour attirer davantage de fidèles. En bon visionnaire, Epicure a anticipé les

750 Robert Baccou, *La République*, livre I-330c-331c, *op. cit.*, p. 78.

751 Epicure est revenu sur ces lois civiques pour envisager (souterrainement) une pénologie contre les malfaiteurs de la cité. Voir la troisième partie de ce travail.

752 A-J Festugière, *Epicure et ses dieux*, *op. cit.*, p.10.

événements en préparant un refuge dans le Jardin. Le terme Jardin (*kepos*) est approprié car il peut signifier le lieu de la méditation, du repli sur soi, de la contemplation, et surtout du souci de soi, ainsi que nous le monterons. Depuis Socrate, nous savons que cette méditation n'est possible qu'en se coupant de l'extérieur. Dans l'optique du Portique, il s'agit de revenir à soi, afin d'avoir une vision globale sur le Tout, d'être en surplomb pour évaluer toutes choses.

Relativement au contexte de la Grèce hellénistique l'épicurisme peut être envisagé comme la suite naturelle de la critique de l'impiété faite par les présocratiques et les platoniciens. Il n'est pas excessif de dire qu'il y a une empreinte socratique dans la conception de la piété chez Epicure. Nos deux philosophes sont des moralistes et des apolitiques. Pour l'école du Jardin, la recherche de la sagesse est surtout motivée pour le plaisir qu'elle procure. Pour Torquatus, en effet « la sagesse doit être considérée comme l'art de la vie : on ne la chercherait pas, si elle ne produisait pas de résultat ; or il est de fait qu'on la recherche parce qu'elle est, en quelque sorte, ouvrière accomplie dans l'art de poursuivre et d'acquérir le plaisir. »⁷⁵³.

C'est dans cette optique que la connaissance du *tétrapharmakos* est indispensable. Une âme qui est imprégnée des vrais principes du *tétrapharmakos* ne doit plus redouter la mort. Si la foule des insensés est misérable, comme l'atteste Lucrèce, c'est parce qu'elle ne sait pas discerner ce qui est bien pour elle, ce qui peut lui procurer un plaisir sans douleur (*hèdonè katastématikè*), et ce qui est mal, source de douleur, de peine. La poursuite des désirs illimités occasionne des troubles dans l'âme de l'individu et dans la cité. Il est de fait impossible de parler de bonheur chez des individus tiraillés par la jouissance de biens superfétatoires. D'où le long discours que Torquatus fit à Cicéron (lequel doutait de la capacité de l'épicurisme à conduire au bonheur). Evoquant les individus insatisfaits et intempérants, vrais tonneaux de Danaïdes, Torquatus disait : « Et de tout cela résulte pour eux une existence qui n'est qu'une suite ininterrompue de tourments. Ainsi, parmi les insensés, il n'en est pas un qui soit heureux, parmi les sages, pas un qui ne soit pas heureux »⁷⁵⁴.

Le résultat de la sagesse, ou, pour mieux dire, l'utilité de s'adonner à la droite philosophie est qu'au terme de la connaissance, le sage entre dans la dimension des bienheureux ainsi que l'atteste Torquatus : « Le sage est toujours heureux : il est borné dans ses désirs ; il ne s'inquiète pas de la mort ; il a sur les dieux des opinions vraies, et par la suite ne les craint pas ; s'il y a avantage à sortir de la vie, il est toujours prêt. Ainsi armé « par la doctrine », il est toujours en état de plaisir, parce qu'il n'y a aucun moment où pour lui la

753 Cicéron, *Des termes extrêmes des maux et des biens*, tome I, trad. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 31.

754 *Ibid.*, p. 40.

somme des plaisirs ne l'emporte sur celle des douleurs. »⁷⁵⁵.

Ainsi pour Torquatus, dont Cicéron lui-même reconnaît la grande érudition sur la doctrine du Jardin, Epicure est loin d'être un inculte, un « non-savant ». Le philosophe du Jardin avait estimé simplement que les disciplines pléthoriques des écoles platonicienne et aristotélicienne ne conduisent pas à la vie heureuse. C'est même, de l'avis de Torquatus, peine perdue que de s'adonner par exemple toute sa vie aux lancinants programmes de l'Académie ou du Lycée : musique, géométrie, arithmétique, astronomie, etc. En suivant Torquatus, nous pensons que pour Epicure il n'y a pas de science en dehors de celle qui apprend à vivre heureux. En d'autres termes, et pour employer le mot d'Héraclite contre les pythagoriciens : la polymathie⁷⁵⁶ n'apprend pas à devenir ou à être heureux. En revanche, ce qui rend la vie agréable et heureuse, c'est la connaissance de la science de la nature. Torquatus à maintes reprises réfute la thèse, selon laquelle Epicure fut un « non-savant », en montrant avec force arguments que le savant n'est pas seulement celui qui s'adonne à l'étude de la physique, mais celui qui fondamentalement et essentiellement enseigne le vrai art de vivre : la sagesse. C'est pourquoi, Torquatus peut s'en prendre implicitement aux écoles de Platon et d'Aristote qui épuisent leurs disciples par l'étude des divers arts, en avançant que « Les vrais ignorants sont ceux qui se croient obligés d'apprendre jusqu'à la vieillesse des choses qu'il est honteux de ne pas avoir apprises quand on était enfant. »⁷⁵⁷.

A l'examen, par ce type d'enseignement (platonicien et aristotélicien), les individus diffèrent en réalité l'état de bonheur qui consiste dans l'étude de la droite philosophie. S'il y a une dimension originale dans la philosophie d'Epicure, qui le particularise par rapport aux autres écoles philosophiques, c'est qu'il a introduit dès le début de son enseignement une exhortation impérieuse à s'adonner à la *vraie philosophie*. Cette exhortation est visible dès le premier paragraphe qui ouvre la *Lettre à Ménécée* : « Que nul, étant jeune, ne tarde à philosopher, ni, vieux, ne se lasse de la philosophie. Car il n'est, pour personne, ni trop tôt ni trop tard, pour assurer la santé de l'âme. »⁷⁵⁸.

Dans le traité *Des termes extrêmes des biens et des maux*, Cicéron pose le lien ombilical entre Epicure et Démocrite. Pour Cicéron, Epicure, nonobstant le fait qu'il nie son héritage démocritéen, emprunte tout son système à Démocrite, notamment sa physique qui ouvre sa philosophie car, dit-il : « Ce sont les idées de Démocrite qu'il présente, en y changeant très peu de chose, mais de telle façon que ce qu'il veut corriger, à mon sens du

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁵⁶ Voir notre ouvrage, *Héraclite et Epicure, l'un explique-t-il l'autre ?*, Edilivre, 2011.

⁷⁵⁷ Cicéron, livre I, *Des termes extrêmes des maux et des biens*, tome I, *op.cit.*, p. 47.

⁷⁵⁸ Epicure, *Lettres et maximes*, § 122, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 217.

moins, il le gâte. »⁷⁵⁹. Or, ce que nous dit Diogène Laërce est en contradiction flagrante avec la critique de Cicéron. Pour Diogène Laërce, Epicure est un esprit éminemment ingénieux, car il a pu produire par lui-même (il était autodidacte), un système presque complet d'explication du monde tel un physiologue. En proposant une théorie rationnelle de la constitution du monde, Epicure met à terre toutes les théogonies et les cosmogonies classiques. Le même Cicéron atteste en outre que, selon Epicure, le monde n'a pas été créé par un démiurge, ni par une intelligence supérieure, mais par l'atome qui, « dans son mouvement, dévie de la verticale d'une quantité extrêmement petite, de la quantité la plus petite possible », « ainsi se produisent entre les atomes des rapprochements, des unions, des agrégations, dont le résultat est la production du monde, de toutes les parties du monde et de ce qu'il contient. »⁷⁶⁰. Autrement dit, dans la physique d'Epicure, ce sont les atomes et le vide qui sont « cause de toutes choses », et non pas Dieu. Aristote, dont Epicure connaissait l'enseignement, avançait que le Dieu se caractérise par une parfaite *aséité* et une *ipséité* totale : « L'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait. »⁷⁶¹. Par ce passage, nous retrouvons le style aristotélicien d'Epicure lorsqu'il qualifie dans la maxime I Dieu de « bienheureux et incorruptible ». La béatitude parfaite et souveraine n'est-elle pas en ce sens à l'image de cette vie en autarcie (*autarkeia*) à laquelle Epicure faisait allusion ?

La formule du *tétrapharmakos* qu'il n'a pas développée exhaustivement – Cicéron fait remarquer qu'Epicure ne dit pas grand-chose sur certaines choses –, résume l'absurdité de la crainte des dieux. Toutefois, il faut dire que parallèlement à cette critique des récits mythiques, Epicure a travaillé à proposer des remèdes (*pharmaka*) contre la peur des dieux, de leurs modèles, de leur anthropomorphisme forcé, en mettant en exergue que les maux dont souffrait la cité-Etat, résultent des passions des Grecs, de leurs désirs illimités, et surtout des guerres des rois. Si nulle part, Epicure ne s'était appesanti sur les divers conflits et guerres qui ont bouleversé la vie de la *polis* athénienne, ce silence du philosophe du Jardin, n'implique en rien une indifférence totale vis-à-vis des événements politiques. Epicure a dégagé des pistes de réflexions à partir des maximes et sentences, qui nous permettent de faire une *katalepsis des staseis*, en tenant compte naturellement des écrits de ses disciples, et de certains exégètes de sa doctrine.

Si le platonisme et l'aristotélisme revendiquent les témoignages primordiaux, les légendes cosmiques, c'est parce qu'à tout prendre elles cacheraient un fond de vérité, du point

759 Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, tome 1, *op. cit.*, p. 15.

760 *Ibid.*, p.16.

761 Aristote, *Métaphysique*, XII, 7, J. Tricot, *op.cit.*, p. 683.

de vue de l'histoire. Cette histoire et cette vérité, Epicure les récuse entièrement ; car de son point de vue, il ne pourrait pas y avoir de transposition à l'identique entre la forme de gouvernement des dieux, leurs faits et gestes avec le gouvernement des hommes. Dire que les dieux existent n'implique pas qu'ils ont les mêmes structures (institutions) politiques que les *poleis* grecques. Les dieux étant *apolitiques par nature*, il est absurde aux yeux d'Epicure de parler de gouvernement ou de pastorat divin. Pour le philosophe du Jardin, ces règnes de dieux créés de toutes pièces ne constituent rien de moins que *des fictions de vies heureuses*. Mieux, nous dirons que derrière ces expressions de *règnes* de Kronos et de Zeus, le dessein est manifeste : c'est l'apologie, le panégyrique du pouvoir monarchique, ou tyrannique. Platon ainsi que nous le savons, a longtemps séjourné à Syracuse. Il est que son projet a toujours été de voir une république gouvernée par un roi-philosophe ou un tyran éclairé. Dans l'optique du philosophe du Jardin, Platon n'a fait que perpétuer le modèle du chef grec, incarnation du pouvoir effectif, comme à Troie sous la direction d'Agamemnon.

Aucun des dieux, ni Kronos, ni Ouranos, ni *a fortiori* Zeus ne présentent dans la perspective du Jardin les caractères, ou la psychologie d'un bon pasteur. On peut avancer sur ce point que le « renversement épicurien », pour employer une expression d'Henri Joly, a consisté à dénier à ces dieux populaires toute valeur et toute autorité sur la vie des hommes, étant eux-mêmes incapables de bien gouverner leur propre « royaume » en proie à des luttes perpétuelles. Ces divinités mythiques sont immoraux, et semeurs de troubles. Au nom donc de l'ataraxie qui couronne sa philosophie, Epicure ne peut cautionner le modèle des dieux prôné par les poètes et à leur suite Platon dans ses fictions philosophiques. Il s'ensuit que pour Epicure, Platon a agi comme les poètes en revêtant les dieux d'une étoffe heureuse qui ne convient pas à leur mesure. À la différence de Platon, Epicure invoque par exemple Apollon, sans donner plus d'information dans la lettre à Léontia : « Par Apollon, ma chère petite Léontia, j'ai été bien agréablement ému en lisant ta lettre. »⁷⁶². Ce que nous savons seulement, c'est que le culte d'Apollon était vivace à l'époque et qu'Epicure lui-même était initié en bon Grec à certains mystères (d'Eleusis par exemple). Pour Epicure, en effet, la divinité n'ayant pas part à notre monde, il n'est pas au pouvoir de l'homme de connaître la conduite du Dieu en bien ou en mal, sauf si nous sommes, comme disait le poète, dans le secret des dieux. Or, le Dieu, ainsi que le reconnaît Platon lui-même, s'est retiré du monde « l'ère de Zeus, où doit régner l'homme politique véritable, est une ère où le monde ne peut plus être directement guidé par la divinité suprême, et ce en vertu d'une sorte de destin qui a présidé aux renversements de direction du mouvement cosmique. »⁷⁶³. Partant de ce mythe platonicien, il

762 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op. cit.*, p. 216.

763 Alain Petit, *Platon, Le Politique*, *op. cit.*, p. 165. Nous soulignons.

est aisé d'accepter que malgré l'entêtement de Platon pour un retour à « l'âge d'or », le Dieu suprême s'est exilé du monde, laissant donc aux hommes toute liberté pour régler leurs propres affaires. Mieux, en partant de l'approche aristotélicienne, nous pouvons souligner à la suite de Long et Sedley que « puisque l'activité de Dieu doit être ce qu'il y a de meilleur, elle ne peut s'accompagner du moindre intérêt pour le monde sublunaire. »⁷⁶⁴.

Au livre V, du *De la nature*, Lucrèce montre comment la peur s'est implantée dans le cœur des hommes, et s'est transmise au fil des âges :

« Livré au doute par l'ignorance des causes, l'esprit se demande s'il y a eu vraiment un commencement, une naissance du monde, s'il doit y avoir une fin, et jusqu'à quand les remparts du monde pourront supporter la fatigue de ce mouvement inquiet ; ou bien si, doués par les dieux d'une existence éternelle, ils pourront prolonger leur course dans l'infini du temps, et braver les forces puissantes de l'éternité. En outre, quel est le cœur qui ne se sent point serré par la crainte des dieux : quel est l'homme dont les membres ne se contractent de terreur, quand sous les coups effrayants de la foudre la terre embrasée tremble de toutes parts, et que de sourds grondements parcourent le vaste ciel ? Ne voit-on pas trembler peuples et nations, et les rois orgueilleux se blottir, frappés de la crainte des dieux, à la pensée que pour quelque crime honteux, pour quelque parole insolente, l'heure lourde du châtement est peut-être venue ? »⁷⁶⁵.

On voit comme dans un kaléidoscope que Lucrèce brosse un tableau poignant et ironique de la croyance en la mainmise des dieux sur les phénomènes naturels et célestes, qui contraint les hommes à de se recroqueviller de peur devant les craquements de la foudre. Lucrèce n'est pas tendre particulièrement à l'endroit des rois qui incarnent sur terre la puissance,. Il y a sans coup férir allusion ici, par l'emploi de « la foudre », à Zeus, le grand dieu qui règne en maître absolu sur toutes les nations. Zeus est craint, car il incarne le feu qui détruit tout. Dans *La Lettre à Hérodote*, Epicure expose l'idée qui a inspiré Lucrèce : « En ce qui concerne les corps célestes, il ne faut pas croire que leurs mouvements, leurs changements de directions, leurs éclipses, leurs levers et leurs couchers, et tous les autres phénomènes du même genre soient dus à l'action d'un être qui les règle, ou qui les a réglés, et qui jouirait en même temps de la félicité absolue et de l'immortalité. Car les occupations et les soucis, les colères et les faveurs ne s'accordent pas avec la félicité, mais sont liés à la faiblesse, à la peur et à l'état de dépendance de nos semblables. »⁷⁶⁶.

Le livre VI du *De la nature* est éminemment cathartique de ce point de vue, car les fausses opinions altèrent, obscurcissent la saisie rationnelle du Dieu. C'est pourquoi, Lucrèce, se mettant à la place du médecin Epicure, utilise dans le passage ci-dessous, des termes

764 Long et Sedley, *Les Philosophes hellénistique, Pyrrhon l'épicurisme*, tome I, *op.cit.*, p. 135.

765 Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, livre V, *op. cit.*, p. 235.

766 Jean Salem, *Commentaire de la Lettre d'Hérodote*, *op. cit.*, p. 83.

cliniques, mais dans un usage vulgaire, pour faire comprendre la nécessité d'un retour à la science de la nature :

« Si tu ne vomis pas [Long et Sedley traduisent par « expulser »] de ton esprit tous ces préjugés, si tu ne rejettes loin de toi l'idée d'attribuer aux dieux des soins indignes d'eux et inconciliables avec leur paix profonde, pour prix de cet ouvrage fait à leur divinité sainte, les dieux ne cesseront de te nuire : non que la puissance suprême des dieux puisse subir quelque atteinte, ni chercher dans un châtement terrible l'assouvissement de son courroux ; mais tu t'imagineras que, dans la paix tranquille où ils reposent, ils roulent dans leur cœur les vastes flots de la colère ; tu n'approcheras plus de leurs temples avec un cœur assuré ; et ces simulacres émanés de leur auguste corps, qui à l'esprit des hommes viennent révéler la beauté divine, tu ne pourras les accueillir dans le calme et l'apaisement de ton âme. On peut voir par là quelle existence doit s'ensuivre. »⁷⁶⁷.

Les dieux ne sont pas les pasteurs des hommes, tels des bergers qui prennent soins de leurs brebis. Epicure n'a pas cessé de répéter que dès ici-bas le bonheur est possible : « Celui qui dit que le temps de philosopher n'est pas encore venu ou qu'il est passé, est semblable à celui qui dit que le temps du bonheur n'est pas encore venu ou qu'il n'est plus. »⁷⁶⁸. L'homme meilleur qu'il est avantageux d'avoir comme politique, n'est-ce pas le sage épicurien, s'il est vrai qu'il appartient au sage de donner des lois ?

Dans l'optique du philosophe du Jardin, il n'est certes pas question de lois écrites, mais de règles, de préceptes de conduite. Aussi comprenons-nous pourquoi Epicure a dilué complètement la question politique, ou du politique dans son éthique. Son éthique est donc très clairement en arrière-fond une philosophie politique, qui met en avant le « bien-vivre » (*eu zên*) aristotélicien, ou ce qui revient au même, l'*eudaimonia*. L'éthique épicurienne enseigne qu'on ne peut pas *gouverner vertueusement* si l'on n'est pas maître de ses désirs et de ses passions. Le procès de Socrate évoqué plus haut permet aussi de donner amplement raison à l'apolitisme épicurien car les lois démocratiques se sont révélées inefficaces pour assurer une bonne justice dans la cité, étant en partie inspirées des actes des dieux de l'Olympe. D'où ici l'amertume, ou la déception de Platon dans les *Lois* d'avoir à accepter l'incompétence du politique à assurer sur terre le règne de Kronos, qui s'apparente à bien le comprendre à une sorte d'ataraxie politique épicurienne, c'est-à-dire un règne de la paix et du bonheur.

Pour Socrate le Dieu ou les dieux ne sont que « cause partielle » de ce qui arrive aux hommes, car avance-t-il : « Nos biens sont beaucoup moins nombreux que nos maux, et ne doivent être attribués qu'à lui seul, tandis qu'à nos maux il faut chercher une autre cause, mais

767 Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, livre VI, *op. cit.*, p. 245-246.

768 *Lettre à Ménécée*, §122, Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 217.

non dieu »⁷⁶⁹. Aussi, est-ce la raison pour laquelle pour Socrate, il faut faire le distinguo entre les poèmes à réciter aux jeunes, aux vieillards, et ceux destinés aux gardiens de la cité, c'est-à-dire à ceux qui sont appelés à défendre la cité.

A travers un passage du livre II de *La République*, on note cette similitude de pensée entre la description de la nature des dieux développée par Socrate, et celle qu'en donnera Epicure. Socrate dit en effet que « Chacun des dieux étant le plus beau et le meilleur possible, reste toujours avec simplicité dans sa forme qui lui est propre »⁷⁷⁰. Epicure quant à lui, recommande de considérer le Dieu comme un être parfait, indestructible. C'est pourquoi Epicure peut dire à Ménécée : « Regarde en premier lieu le dieu comme un vivant incorruptible et bienheureux, conformément à la notion commune du dieu tracée en nous, ne lui attribue rien d'opposé à son incorruptibilité ni incompatible avec sa béatitude ; mais tout ce qui est capable de lui conserver la béatitude avec l'incorruptibilité, pense qu'il le possède »⁷⁷¹. L'incorruptibilité du Dieu doit s'entendre au sens métaphysique, aristotélien, d'impossibilité de la corruption d'essence, et aussi en un sens moral : on ne peut pas corrompre les dieux par des prières ou par des sacrifices. « Dieu, cet être parfait, en tant qu'il tient sa perfection de sa nature même, est le moins exposé à un changement venu du dehors », disait Socrate⁷⁷². Par cette critique, Socrate rejette l'anthropomorphisme de la mythologie qui allègue que « les dieux sous des traits étrangers et prenant toutes formes, parcourent les villes. »⁷⁷³.

Si nous pouvons noter la justesse de la critique socratique sur les mensonges racontés par les poètes, il faut cependant dire que du point de vue de l'épicurisme, Socrate et tout le platonisme ont commis l'erreur d'avoir, à travers un mythe sur le jugement des âmes, établi l'existence d'une vie après la mort, où les âmes seront jugées après la mort du corps. Cette conception de la vie après la mort est de la fantasmagorie aux yeux des épicuriens. Platon cautionne l'idée de châtement, terme qui revient très souvent dans les récits des poètes. Il est convaincu que les dieux punissent les hommes, ainsi qu'il le soutient dans le *Gorgias* et *La République*. Mais un individu au sens d'Epicure, simple agrégat d'atomes périssables, peut-il craindre la vie après la mort ? La destructibilité de l'âme n'invalide-t-elle pas la thèse de son jugement et de son immortalité ?

Les écoles hellénistiques ont adopté une nouvelle attitude vis-à-vis des dieux : « agir » ne correspondait plus à se soumettre à la volonté stricte des dieux ancestraux, c'est-à-dire au

769 Robert Baccou, *La République*, livre II, 379b-380a, *op. cit.*, p. 129.

770 Robert Baccou, *La République*, livre II, 381b-382a, *op. cit.*, p. 131.

771 *Lettre à Ménécée*, §123, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 218-219.

772 Robert Baccou, *La République*, 381b-382a, *op. cit.*, p. 131.

773 *Odyssée*, XVII, 485, in *La République*, Robert Baccou, *op. cit.*, p. 399.

sens où tout dépend tant dans l'action (réussite, voyage, guerre, mort, etc.) que dans la pensée, des dieux. « Agir » au sens des philosophes hellénistiques, c'est agir avec sa « raison », appliquer le *logismos* en toutes circonstances. Mieux, pour ceux qui suivaient les préceptes des écoles de sagesse, « agir » c'est surtout se conduire conformément à ce que veut la nature. Pour les stoïciens, « agir », c'est agir conformément à la nature, c'est-à-dire selon la volonté du Dieu, suivant sa raison qui est subsumée dans la nature. Cette volonté divine est juste et droite. De sorte que dans l'agir individuel, chacun doit comprendre que tout ce que nous faisons devrait arriver nécessairement. D'où la nécessité de bien agir, si l'on veut progresser dans la vertu. Tandis que chez les épicuriens, cette volonté divine est exclue au profit de l'autonomie du sujet, de son libre arbitre. Il faut, disent les épicuriens, appliquer toujours le *logismos* pour distinguer ce qu'il est bien de poursuivre, et ce qu'il faut fuir. L'action guidée par la raison conduit au bonheur. Partant, contre les stoïciens, les épicuriens ironisent sur la prégnance de cette puissance divine dans l'action individuelle, qui a tous les traits du *fatum*, ou de l'*eimarmènè* (le destin). Et sur le plan pratique, donc politique, les faits donnent plutôt raison à la thèse des épicuriens, car en cette période où les dieux ne sont plus d'aucune utilité – ils ne protègent, ni ne sauvent – la seule protection reste l'amitié contre les fausses croyances et contre la tyrannie.

Dans une lettre à un ami, Epicure ironise sur ce pouvoir des dieux capables de protéger les cités : « Quand même nous aurions la guerre, elle ne nous apportera rien de terrible si les dieux sont favorables »⁷⁷⁴. Pour Epicure c'est pure superstition que de s'attacher à une croyance en un dieu *sôter*. Nous savons par ailleurs que les termes grecs ne traduisent pas exactement notre notion de « superstition ». En latin, le *superstitiosus* est le dévot mû par la crainte scrupuleuse d'avoir irrité la divinité. Il se distingue du *religiosus*, qui est celui qui adore dans un sentiment de révérence. « Le *deisidaimôn* est l'homme qui vit perpétuellement dans la crainte des puissances divines »⁷⁷⁵. D'un point de vue psychologique, on peut dire que le *deisidaimôn* est un être malade qui aime répéter les cérémonies pour avoir la garantie suffisante que les dieux seront satisfaits. Ses multiples actes lui donnent un certain contentement, provisoire de l'âme. Le *deisidaimôn* travaille constamment à paraître impeccable face aux dieux.⁷⁷⁶

774 Le terme « si » est employé pour narguer la croyance populaire et les thèses des écoles adverses. Pour Epicure les dieux ne protègent pas de la guerre. Il le savait pour avoir participé à la guerre lamiaque. L'expérience lui a montré qu'il faut s'éloigner de telles activités, pour pouvoir apprécier la vie de sécurité pure en compagnie des amis. L'allusion aux dieux est relative aux dieux bienheureux, et non aux dieux belliqueux qu'invoque l'opinion commune.

775 A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, op. cit., p. 74, note 1.

776 Théophraste dans *Les Caractères*, nous gratifie d'un édifiant tableau qui illustre les formes symptomatiques et pathologiques du sujet-*deisidaimôn*.

Pour Epicure la *deisidaimonia* est une maladie mentale désastreuse, un obstacle à la vision claire des dieux. Elle obscurcit la vraie prénotion sur les dieux. Cette *deisidaimônia*, n'a pas ravagé que la Grèce. Lucrèce témoigne qu'elle fut aussi propre aux Romains. Dans la perspective d'Epicure, le *deisidaimôn* doit être sauvé, car on ne peut pas vivre bien, serein, heureux, si on est lié, entravé par les fausses frayeurs sur les dieux. Le *deisidaimôn* n'est même pas libre de dormir tranquillement, pour employer une phraséologie plutarquienne, car lorsque tout le monde dort et se repose, lui est en proie aux frayeurs (*deiliai*). Le *deisidaimôn* en accusant le dieu comme responsable de son malheur, est un être aliéné par ses croyances. Il est désaxé par rapport à la réalité, en ce sens que sa foi aveugle sa raison et sa conduite. En proposant son *tétrapharmakos* pour guérir le *deisidaimôn* de ses « monstres », Epicure s'est engagé dans une tâche herculéenne. De ceux-ci, le plus terrible n'est-il pas représenté par la croyance en l'immortalité de l'âme ?

A.5. La mortalité de l'âme : gigantomachie contre la peur de la mort

Dans la théorie atomiste⁷⁷⁷ d'Epicure, l'âme est comprise comme une substance corporelle, composée de quatre éléments: de feu, d'air, de souffle vital et d'un quatrième élément qui est indéfinissable, qui pourrait être, selon Aetius : la perception. Suivant Lucrèce : « Cette quatrième substance est dissimulée, cachée au plus intime de notre être ; et il n'est rien qui soit plus profondément enfoncé dans notre corps ; et elle est à son tour l'âme même de l'âme toute entière. »⁷⁷⁸. Au rebours de Platon qui divise l'âme en trois parties : le *noûs* (partie rationnelle), le *thumos* (la volonté) et l'*épithumia* (topos des désirs), Epicure, lui, conçoit deux parties dans l'âme : « Une partie rationnelle qui a son siège dans la poitrine, et l'autre irrationnelle qui est répandue dans tout l'agrégat constituant le corps. »⁷⁷⁹. Autrement dit, pour les épicuriens l'âme, du moment qu'elle est unie au corps qui est lui-même fait d'atomes, est sujette à la mort. C'est la raison pour laquelle les épicuriens ne conçoivent pas

⁷⁷⁷ Pour Epicure, le Tout, dans l'univers, et donc dans la matière, est composé de corps et de vide. Dans la *Lettre à Hérodote* Epicure montre que les atomes et le vide sont les causes premières de la formation et de l'existence des choses dans l'univers. Il en va de même pour l'âme, composée d'atomes, donc mortelle. Dans le § 44 de la *Lettre à Hérodote* Epicure soutient que « Les atomes se meuvent continûment durant l'éternité, les uns s'écartant loin les uns des autres, les autres, au contraire, gardant là même leur vibration, quand ils se trouvent pris dans un enchevêtrement ou enveloppés par des atomes enchevêtrés. Car la nature du vide, qui sépare chaque atome en lui-même, produit cet effet, n'étant pas capable de leur fournir un appui ; et la solidité qui leur appartient dans le choc, produit du choc, le retour à la position antérieure. Il n'y a pas de commencement à ces mouvements, les atomes étant causes, le vide aussi. » (*Lettre à Hérodote*, § 44, in *Epicure Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 103).

⁷⁷⁸ Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, livre III, *op. cit.*, p. 115.

⁷⁷⁹ Aetius., IV, 4, 6 [Userner, *Epicurea*, 312], in *Epicure et les épicuriens*, Jean Brun, *op. cit.*, p. 95.

une vie après la mort, et ne croient pas à la métempsycose de Platon ou de Pythagore. Aux yeux des épicuriens, Platon, en proposant le jugement des âmes dans le *Gorgias* (jugement ou séjour des âmes) et le mythe l'Er (*La République* livre X) sur le retour d'un mort dans l'Hadès, contribue aussi à entretenir la peur dans l'âme des individus, à semer le trouble. En termes de châtements, Platon en effet passerait aux yeux des épicuriens pour un « terroriste des âmes » ; car le châtement qu'il propose, ou entrevoit pour les malfaiteurs, est extrêmement cruel, à l'image de la méchanceté de Zeus : « Chaque âme recevait, pour chaque faute à tour de rôle, dix fois sa punition, et chaque punition durait cent ans - c'est-à-dire la durée de la vie humaine - afin que la rançon fût le décuple du crime. »⁷⁸⁰.

Mais pour Lucrèce, les vrais châtements des hommes ne les attendent pas dans une hypothétique vie après la mort, dans ce monde fantasmagorique décrit par Platon et les poètes, « tous les *châtiments* que la tradition place dans les profondeurs de l'Achéron, tous quels qu'ils soient, c'est dans notre vie qu'on les trouve. Il n'est point comme le dit la fable, de malheureux Tantale craignant sans cesse l'énorme rocher suspendu sur sa tête, et paralysé d'une terreur sans objet : mais plutôt la vaine crainte des dieux qui tourmente la vie des mortels, et la peur des coups dont le destin menace chacun de nous. »⁷⁸¹.

Dans son poème, Lucrèce fait bien voir que l'enfer commence dans cette vie même.. Dans le *Phédon*, Socrate fait comprendre que la mort n'a rien de dramatique pour celui qui a bien vécu et bien philosophé, et qui a appris en outre à se détacher de tout ce qui peut le retenir dans cette existence sensible. La théorie épicurienne des âmes, quant à elle, même si elle n'entrevoit pas une vie après la mort comme le soutient Socrate, où le défunt pourrait aller retrouver les anciens philosophes et continuer la philosophie, enseigne cependant à vivre d'abord bien sa vie présente, à jouir de l'instant sans s'embarrasser du futur. Cette théorie épicurienne de l'âme renverse donc les anciennes élucubrations tant des poètes que des philosophes sur la survie de l'âme après la mort. Pour ces philosophes, les hommes devaient s'occuper prioritairement de leur âme alors que pour les épicuriens, même si le souci de l'âme est primordial, il reste que le corps et l'âme meurent ensemble.

La connaissance de ce qui constitue l'âme (*psukhè*) est primordiale pour dissiper l'angoisse liée à la vie après la mort. Dans son chef d'œuvre de la doctrine du Jardin, Lucrèce va jusqu'à nous décrire comment cette âme se décompose, se dissout, une fois que le corps n'a plus de lien d'avec elle, plus de « sensibilité » : « Puisque d'un vase qu'on agite tu vois l'eau s'échapper de toutes parts, le liquide s'écouler en tous sens ; puisque le brouillard et la fumée se dissipent aussi dans les airs, il te faut admettre que l'âme se répand, elle aussi dans

780 *La République*, livre II, 614^e-615c Robert Baccou, *op. cit.*, p. 380.

781 Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, livre III, *op. cit.*, p. 140.

l'espace, qu'elle se perd bien plus, et se résout bien plus rapidement en ses corps premiers une fois qu'elle s'est arrachée du corps de l'homme pour s'en aller. »⁷⁸². Après la mort, l'âme qui se sépare du corps, s'éteint avec lui. Par conséquent, elle ne peut plus avoir de sensibilité. A parler rigoureusement, l'âme ne peut plus entendre, ni voir, ni parler aux mortels à la différence d'Ulysse qui, dans l'*Odyssée*, revenant du pays des ombres, a rencontré des morts qui parlent, qui entendent, qui pleurent leur sort. La mortalité de l'âme a été brillamment illustrée par Lucrèce par des exemples persuasifs, depuis les combats des chars à faux où les hommes dans le feu de l'action perdaient certaines parties de leur corps sans s'en rendre compte, jusqu'au serpent qu'on découpe en plusieurs parties, et qui continue à se mouvoir. Tous les exemples montrent que l'âme est divisible en parties, thèse qui contredit clairement celle de son immortalité et de son indivisibilité.

Pour Epicure, nous ne pouvons pas mourir et être ailleurs, car une telle croyance est en contradiction avec la théorie de la formation des corps. Si nous mourons, c'est parce que nous sommes fait d'atomes, et par conséquent pour survivre ailleurs, il faut être constitué comme les dieux qui ont des atomes plus subtils et en surabondance. D'où la constante facilité atomique des dieux à se renouveler à l'infini. De sorte que celui qui n'existe plus, logiquement, ne *peut pas* se sentir malheureux. Quand on est né, on doit nécessairement sortir de cette existence. Pour l'épicurien, il est sot de vouloir s'agripper aux biens et aux plaisirs que nous réserve cette existence terrestre, c'est-à-dire se lamenter, gémir de malheur à l'idée de quitter ce monde-ci. Au contraire, il faut avec courage se préparer à accueillir l'échéance finale avec beaucoup de sérénité, en ayant fait au préalable le bilan de sa vie, sur la somme des biens et des plaisirs pleinement jouis. Autrement dit, pour Epicure ceux qui pleurent la mort à cause de cette vie de luxure ont manqué de lucidité dans la jouissance des biens, en ne s'étant pas conformés à ce que veut la nature : une vie simple, qui se contenter de peu. L'intempérant est celui qui ne veut pas quitter la vie, et s'angoisse précisément de ce qui adviendra de son âme après la mort.

Le texte de Lucrèce est une protreptique à l'adresse de ceux qui se désolent de quitter cette existence :

« Si c'est un vieillard tout chargé d'ans qui se plaint et se lamente sans mesure sur le malheur de mourir ; n'aurait-elle [la nature] pas raison d'élever la voix et de gouverner d'un ton plus sévère ? Essuie tes larmes, bérilte, et fais taire ces plaintes. Toutes les joies de la vie, tu les as épuisées avant d'en venir à cette décrépitude. Mais à désirer toujours ce que tu n'as pas, à mépriser les biens présents,

782 *Ibid.*, p. 120-121. Nous retrouvons ici encore, la théorie épicurienne de l'atome : l'âme, étant un agrégat d'atomes, après la mort du corps, retourne aux « premières semences », c'est-à-dire aux corps premiers, pour parler comme Anaxagore et Lucrèce.

ta vie s'est écoulée incomplète et sans joie, et soudain tu as vu la mort debout devant ton chevet, avant de pouvoir t'en aller le cœur content et rassasié de tout. Mais maintenant quitte tous ces biens qui ne sont plus de ton âge, et, sans regret, allons, cède la place à d'autres : il le faut.»⁷⁸³.

Pour Epicure, personne ne va en « enfer », terme qui certes n'existe pas dans sa d'Epicure, personne ne se dissout dans le Tartare, car selon la doctrine du Jardin la race humaine se renouvelle selon une nécessité voulue par la nature. C'est elle qui met de l'ordre en toutes choses, qui fait que « la vieillesse, cède la place au jeune âge qui l'expulse. »⁷⁸⁴. A bien comprendre Lucrèce, rien dans la nature ne se fait grâce à la volonté d'un dieu, et rien par ailleurs ne se produit *ex nihilo*. Si les choses se produisent sans l'intervention de quelque dieu, c'est simplement la preuve qu'il y a des « germes », « des semences » déterminées qui produisent les choses selon un ordre voulu par la nature.

En fait, lorsque Lucrèce fait parler la nature pour tancer le vieillard et les mortels, c'est pour faire voir que celui qui sait user de discernement, de jugement peut faire l'effort de comprendre ce que veut la nature. Plus exactement, il faut regarder cette existence comme le déroulement d'un film avec ses images, qu'il faut évaluer en rapport avec le passé, le présent et le futur. Ainsi, celui qui fait la balance de sa vie comprendra que la mort n'a rien de redoutable. Dans l'optique d'Epicure, les humains sont jetés dans l'univers comme dans une sorte de nature-temps-éternité. Il y a eu plusieurs générations qui sont nées et qui se sont dissoutes ; et ce mécanisme se poursuit de toute éternité. C'est pourquoi Lucrèce peut souligner : « Regarde maintenant en arrière ; et vois quel néant fut cette vieille période l'éternité qui a précédé notre naissance. »⁷⁸⁵. Il n'y a pas deux vies, et vouloir différer sa vie n'a pas de sens. La pensée de la mort annihile notre espoir de bien-vivre. Pour le philosophe du Jardin, bien vivre, c'est surtout savoir les limites de la vie, et jouir des biens présents. Aussi à ceux qui veulent prolonger leur vie par le truchement de leurs biens ou de leurs richesses, Epicure leur conseille ceci : « 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. »⁷⁸⁶.

Il apparaît qu'après la crainte des dieux enseignée par les mythes, c'est celle de la mort qui est intrinsèquement cause de trouble de l'âme. L'âme disparaît après la mort, comme l'argile se dissout une fois laissée dans l'eau. La mort n'a rien de terrible, de dramatique pour celui qui a bien joui de l'instant. Elle n'enlève donc rien au sage. Elle n'est pas tout, car après la mort de l'ami, nous ne gémissons pas de douleur, mais nous sympathisons en commun par

783 Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, livre III, *op. cit.*, p. 139.

784 *Ibid.*, livre III, p.140.

785 *Ibid.*, p. 140.

786 Epicure, *Lettres et maximes*, Sentence 14, trad. M. Conche, *op. cit.*, p.251.

la remémoration des bons moments passés avec le défunt. Socrate enseignait la même attitude vis-à-vis de la mort dans le *Phédon* : ne pas pleurer la mort, mais continuer de philosopher. Epicure disait en effet qu'« 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. »⁷⁸⁷. Penser la mort dans l'optique du philosophe du Jardin, c'est diminuer ses chances de bien vivre ; c'est différer le bonheur présent au profit d'un avenir incertain. C'est pourquoi Epicure peut affirmer à l'attention de Ménécée : « Habitue-toi à penser que la mort n'est rien par rapport à nous ; car tout bien – et tout mal – est dans la sensation : or la mort est privation de sensation. Par suite la droite connaissance que la mort n'est rien par rapport à nous rend joyeuse la condition mortelle de la vie, non en ajoutant un temps infini, mais en ôtant le désir de l'immortalité. »⁷⁸⁸.

Pour Epicure, ainsi que cela peut ressortir également chez Socrate, la peur de la mort est contrebalancée par ce qu'il appelle « la juste connaissance », ou « le savoir ». Autrement dit, c'est l'insensé, l'ignorant, le non-sage qui a peur de mourir, comme Céphale au livre I de *La République* de Platon. A leur intention Socrate peut bien dire que « la philosophie, est un apprentissage de la mort ». Selon Socrate, le sage digne de ce nom ne doit pas pleurer le mort, comme font les femmes ou les enfants. Dans sa *Lettre à Ménécée*, Epicure met pareillement en évidence le lien entre le savoir et la bonne attitude envers la mort :

« Rien en effet n'est terrible dans la vie pour celui qui sait véritablement qu'il n'y a rien de terrible dans le fait de ne plus vivre. Si bien qu'il est sot, celui qui doit avoir peur de la mort non pas parce que sa présence le ferait souffrir mais parce que son attente l'affligerait. La mort, le plus atroce de tous les maux, n'est donc rien, puisque quand nous y sommes, la mort n'est pas présente, et que quand elle est présente, alors nous n'existons plus. »⁷⁸⁹.

La peur de la mort participe de l'ignorance ; et de toute antiquité, la foule c'est toujours la grande ignorante. D'où selon Epicure (Socrate n'avait pas fui la ciguë), le ridicule de vouloir la fuir, par le biais par exemple du suicide. En vieillissant, conseille le philosophe du Jardin, il faut revenir à la droite philosophie. Par là, il apparaît que le philosophe du Jardin valorise la vieillesse, en ce sens qu'elle n'est pas une tare, mais un bien pour celui qui sait apprécier sa vie, à l'aune de ce que nous concède le temps : il est insensé de vouloir vivre toute l'éternité, ou de vouloir l'immortalité. Le privilège de l'âge, de la vieillesse, est de permettre à l'individu de faire le bilan de sa vie et de s'estimer bienheureux. Ainsi peut se comprendre cette pensée admirable qui invite à bien vivre sa vie sans se soucier de la mort : « Ce n'est pas le jeune homme qui est bienheureux, mais le vieux qui a bien vécu : car le

787 Epicure, *Lettres et maximes*, Sentence 55, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 261.

788 *Ibid.*, p. 219.

789 Sophie Van der Meeren, *Lettres d'Epicure*, *op. cit.*, p. 68.

jeune, plein de vigueur, erre, l'esprit égaré par le sort ; tandis que le vieux, dans la vieillesse comme dans un port, a ancré ceux des biens qu'il avait auparavant espérés dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen sûr de la gratitude. »⁷⁹⁰.

Epicure a découvert le remède contre la mort. Il convie Ménécée à la même méditation : « Ces choses-là, donc, et celles qui leur sont apparentées, médite-les jour et nuit en toi-même et avec qui est semblable à toi, et jamais, ni en état de veille ni en songe, tu ne seras sérieusement troublé, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. »⁷⁹¹. Autrement dit, si les dieux sont éternels, incorruptibles et bienheureux, c'est parce qu'ils ne sont pas concernés par la mort, raison donc dès ici-bas de ne pas s'angoisser, mais de vivre comme eux, heureux en évacuant la pensée de la mort. Les hommes n'étant pas immortels à cause d'une part de leur constitution atomique, et d'autre part de leur immersion dans la temporalité ou, pour employer une formule des platoniciens, dans la « nécessité », ne deviennent en vérité des dieux que par leurs conduites, qu'en s'exerçant quotidiennement à ressembler aux dieux, à envier leurs qualités. Par là, ils deviennent « bienheureux »⁷⁹². Le Grec cherchait la *sécurité* soit dans *la richesse, soit du côté des hommes*. Mais par rapport à la mort où fuir ? Cette acceptation sereine, cette résignation a les relents d'un « *amor fati* » : « À l'égard de toutes les autres choses, il est possible de se procurer la sécurité, mais, à cause de la mort, nous, les hommes, habitons tous une cité sans murailles. »⁷⁹³. La mort n'épargne personne, c'est pourquoi l'homme ne doit pas redouter une chose pour laquelle aucun refuge n'est possible. Seul un savoir juste de ce qu'est véritablement la mort doit nous aider à dépasser l'angoisse de son attente. Les maximes XII et XXI disent qu'il ne suffit pas de vouloir vivre longtemps pour être heureux mais que le temps infini et le temps fini (présent) comprennent le même degré de plaisir jugés à l'aune de la raison. En s'appuyant sur sa propre existence et les vicissitudes de sa vie d'exilé constamment sur les routes, Epicure enseigne cette attente sereine et joyeuse du sage qui attend la mort.

De Socrate à Epicure, il est indubitable que celui qui se consacre à la droite philosophie selon Epicure, « réellement, ou véritablement » selon Socrate, ne peut que s'estimer heureux à l'article de la mort. Epicure savourait cet instant fatidique, quand il écrivit sa lettre à Idoménee : « C'est à l'heureux et dernier jour de ma vie que je t'écris cette lettre.

790 Epicure, *Lettres et Maximes*, Sentence 17, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 251.

791 *Ibid.*, *Lettre à Ménécée*, § 135, p. 227.

792 Le terme de « bienheureux » selon Sophie Van der Meeren est plus propre aux dieux qui sont dotés de l'éternité, alors que le terme « heureux » permet de qualifier le sage. Par suite, il désigne l'homme qui fait des progrès dans le sens de la morale ou de la vertu. Etant donné que l'homme n'est pas comme l'animal, par le biais de la droite philosophie épicurienne, il peut accéder à cette béatitude des dieux épicuriens, et à cette « lignée des dieux » dont parlait Socrate dans le *Phédon*.

793 Epicure, *Lettres et maximes*, Sentence 31, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 255.

Mes intestins et ma vessie me causent une souffrance inexprimable. Mais, pour compenser toutes ces douleurs, je puise une grande joie dans le souvenir qui restera de mes ouvrages et de mes discours. »⁷⁹⁴. Pareillement Socrate, tout en enseignant à ses amis que la philosophie est réellement un apprentissage de la mort, leur montre la distinction entre ceux qui veulent suivre une vie de sagesse et de tempérance, et ceux qui veulent s'accrocher aux choses de la vie du corps. C'est pourquoi Socrate peut s'exprimer ainsi : « Toutes les fois donc, que tu verras un homme s'indigner de ce qu'il va mourir, tu auras là un suffisant témoignage qu'il n'est pas un *ami du savoir*, mais un ami du corps ; qu'il est aussi sans doute amoureux des richesses ou épris d'honneur ; assurément l'un ou l'autre, ou tous les deux à la fois. »⁷⁹⁵.

Il n'y aura pas pour Lucrèce de regret à quitter cette vie, car selon la philosophie du Jardin, il ne faut pas concevoir la mort comme « le pire des maux », attitude qui participe d'une fausse idée de la mort. Car, de la même que nous n'avons pas eu d'angoisse en venant dans cette vie, de même, il est absurde de se terrifier à l'idée de mourir. Or, pour les Grecs, l'après mort et ce qui adviendra de leur corps, après le grand plongeon dans l'Hadès, constituent une source de frayeur. La critique de Lucrèce peut se comprendre comme une pique contre le tableau des supplices peints par Platon dans le *Gorgias* et *La République* :

« Ainsi, quand tu vois un homme se lamenter sur lui-même à la pensée qu'après la mort il pourrira, une fois son corps abandonné, ou qu'il sera dévoré par les flammes, ou par la mâchoire des bêtes sauvages, tu peux dire que sa voix sonne faux, et que se cache dans son cœur quelque aiguillon secret, malgré son refus affecté de croire qu'aucun sentiment puisse subsister en lui dans la mort. A mon avis, il n'accorde pas ce qu'il annonce, il ne donne pas ses véritables raisons ; ce n'est pas radicalement qu'il s'arrache et se retranche de la vie, mais à son insu même il suppose qu'il survit quelque chose de lui. Le vivant, en effet qui se représente que son corps, après la mort, sera déchiré par les oiseaux et les bêtes de proie, s'apitoie sur sa propre personne ; c'est qu'il ne se sépare pas de cet objet, il ne se distingue pas assez de ce cadavre étendu, il se confond avec lui, et, debout à ses côtés, lui prête sensibilité. Voilà pourquoi il s'indigne d'avoir été créé mortel, sans voir que, dans la mort véritable, il n'y aura pas d'autre lui-même qui, demeuré vivant, puisse déplorer sa propre perte, et resté debout, gémir de se voir gisant à terre en proie aux bêtes et aux flammes. Car, si dans l'état de mort c'est un malheur que d'être broyé par les mâchoires et les morsures des bêtes fauves, je ne vois pas pourquoi il n'est pas douloureux de prendre place sur un bûcher pour y rôtir dans les flammes, ou d'être mis dans du miel qui vous étouffe, où l'on vous a couché, ou enfin d'être écrasé et broyé sous le poids de la terre qui vous recouvre. »⁷⁹⁶.

Ce passage de Lucrèce traduit l'état de psychose qui entoure le traitement du corps du défunt. Pour Lucrèce, cette attitude témoigne seulement de l'idée longtemps enfouie dans les

794 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op. cit.*, p. 222.

795 Phédon, Agnès Forestier-Nordmann, *op.cit.*, p. 79. Ici réapparaît encore une fois le lien indissociable entre le savoir et la mort, qui est central tant chez Socrate que chez Epicure.

796 Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, livre III, *op. cit.*, p. 136-137.

esprits des Grecs et des Romains, que la vie après la mort est terrible ; par conséquent, si d'aventure les âmes doivent revenir pour une seconde vie, il importe dès ici-bas de savoir quelle sépulture (inhumation) assurer au cadavre. Une telle vision des choses selon la doctrine d'Epicure est de l'ignorance, dont l'ingrédient morbide est l'imagination. Quand on meurt, il n'y a pas de deuxième chance. Mieux, il faut considérer qu'il est paralogique d'être mort et de se penser vivant en train de contempler son corps. Qu'on soit dévoré par des animaux, ou broyé de mille manières, il y a toujours égalité de supplices dans le traitement fait au corps. N'y a-t-il pas dès lors sagesse que de quitter cette vie en paix sans se soucier de ce corps destiné à se dissoudre ?

II. B. La connaissance de la nature comme catharsis des fausses croyances

Face aux fausses croyances sur les dieux, et à la superstition qui en a résulté, Lucrèce estime qu'Epicure en véritable Dieu bienfaiteur remis aux hommes les secrets de la vie bienheureuse. Face à une religion qui terrorise les âmes, Epicure recommande le retour à la connaissance de la nature (*phusiologia*). Au livre I qui ouvre son poème, Lucrèce ne va pas de propos tendres à l'endroit de la religion qu'il caractérise de criminelle : « Alors qu'aux yeux de tous l'humanité traînait sur terre une vie abjecte, écrasée sous le poids d'une religion dont le visage, se montrant du haut des régions célestes, menaçait les mortels de son aspect horrible... »⁷⁹⁷.

L'entreprise philosophique d'Epicure se justifie par sa vocation à purifier les âmes de ses concitoyens. Mais, il faut dire, en guise de *distinguo*, que les philosophies hellénistiques, au rebours des philosophies platonicienne et aristotélicienne, sont articulées sur l'ébauche d'un système cohérent de l'homme et du monde⁷⁹⁸. C'est cette particularité qui a abouti à la tripartition généralement admise de leurs philosophies en physique, logique (ou canonique), et l'éthique. D'un point de vue topique la philosophie d'Epicure, c'est le Jardin, situé juste après la porte Dipylon, qui se distingue des autres écoles (du Portique et du Cynosarges), par sa position écartée. La métaphore même du Jardin nous incite à voir en lui une aspiration à la paix, au « souci de soi ». En 306, Epicure après plusieurs exils, vint s'installer à Athènes avec quelques disciples et des amis dont le fameux Métrodore, la coqueluche du philosophe du Jardin, afin de sauver ses concitoyens des superstitions de la religion.

797 Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, op. cit., p. 23

798 Ce sont les stoïciens qui les premiers ont donné à *sustèma* le sens de système philosophique.

II. B.1. Epicure, le Prométhée de la Grèce du IV^e-III^e siècle ?

En partant de la façon dont les diverses écoles étaient réparties dans la cité athénienne, nous pouvons observer que seul le Portique était proche de l'Agora. Les stoïciens pouvaient de fait, comme on dirait aujourd'hui, avoir un regard attentif sur la vie politique. Les autres écoles l'Académie, le Lycée d'Aristote, et le Jardin sont en retrait. Ces écoles sont, de par leur éloignement, des écoles de recherche. A l'époque, précisent Long et Sedley, une école « était en général un groupe de philosophes de tendances communes, ayant un guide reconnu d'un commun accord et un lieu de rencontres régulier, parfois en domaine privé, mais normalement en public. L'allégeance à une école avait le sens d'une allégeance à son fondateur – Zénon pour le Portique, Epicure pour le Jardin, Socrate et Platon pour l'Académie – et c'est à cette lumière qu'il faut voir le degré d'indépendance intellectuelle qui régnait à l'intérieur de chaque école. »⁷⁹⁹. Les idées que les fondateurs développaient étaient vouées à des interprétations variées de la part de leurs disciples, à l'exception toutefois de l'enseignement du philosophe du Jardin qui de son vivant était considéré comme le maître absolu de la vérité, ainsi que le soutiennent Long et Sedley, car Epicure avait « exposé son système avec une très grande précision, en laissant relativement peu de questions suffisamment ouvertes pour donner à ses successeurs l'occasion d'en débattre véritablement. »⁸⁰⁰.

En ce qui concerne l'étude de la nature (*phusiologia*), Epicure en fait la matrice de son système : il n'y a pas d'ataraxie, de tranquillité de l'âme s'il n'y a pas au préalable connaissance des phénomènes célestes et naturels. Ce monde-ci n'est pas le produit, la création des dieux, ou d'un démiurge mais il est le résultat de rencontres (combinaisons) d'atomes. Et à côté de ce monde, existent d'innombrables mondes indépendants de tout contrôle divin. La connaissance de ces vérités permet de « maximiser » la part de plaisir dans notre vie.

Or, pour Platon, la nature, c'est le monde sensible, celui de la variabilité des choses, de l'instable, image, copie ou reflet des formes immuables (Idées). Le monde ou la nature est une imitation des formes immuables. Pour Aristote (et Epicure), en revanche, il faut partir de la nature, du monde sensible. D'où il apparaît que la physique d'Epicure s'appuie sur la physique d'Aristote, cette *phusiké* que les Anciens appelaient la philosophie naturelle ou encore la « recherche de la nature » (*phuseos historia*)⁸⁰¹. Epicure s'inscrit dans une démarche

⁷⁹⁹ Long et Sedley, *Les Philosophes hellénistiques, Pyrrhon l'épicurisme*, tome I, *op. cit.*, p. 28.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁰¹ Charles Kahn, *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, F. De Gandt et P. Souffrin, Paris, Vrin, 1991, p. 42.

aristotélicienne, pour récuser la théorie platonicienne des deux mondes, monde sensible et monde intelligible. Pour Epicure, « la science de la nature » est une véritable science car son objet est connaissable. Aucune puissance surnaturelle ne se cache derrière les phénomènes. Par la raison, il est possible d'expliquer et de comprendre la nature.

Pour Lucrèce, l'épicurisme enseigne cette vérité pour la tranquillité de l'âme : tout se produit dans le monde grâce au jeu libre du mouvement des atomes. Les dieux n'ont pas créé le monde, et ce monde n'a pas été créé pour que les humains leur rendent des hommages. Au rebours du platonisme, il n'y a pas dans l'épicurisme de place pour une quelconque téléologie. Les dieux n'ont cure des éloges et des hommages des hommes. Les dieux ne peuvent pas voir gâtée leur ataraxie par des prières, sacrifices, et interventions guerrières. Voici ce que dit l'épicurien Velleius s'entretenant avec Cicéron en ces termes : « N'écoutez aucune des doctrines infondées et fictives : pas de créateur et d'architecte du monde comme le dieu du *Timée* de Platon ; pas de vieille sorcière prophétique comme la Providence des Stoïciens (...) ; pas de monde qui soit lui-même un Dieu, doué d'esprit et de sens, sphérique, brûlant et roulant sur lui-même. Ces prodiges sont l'œuvre de philosophes qui rêvent, non de philosophes qui argumentent. »⁸⁰².

Pour Velléius, si le Dieu du platonisme et du stoïcisme est l'artisan du monde, il doit être un Dieu bien besogneux pour s'occuper ainsi de tout :

« Nous pouvons bien dire que ce Dieu qui est le nôtre est bienheureux, et que le vôtre [celui des Stoïciens] est surchargé de travail. Car si le monde lui-même est Dieu, que peut-il y avoir de moins tranquille que de tourner autour de son axe, sans un moment de répit, à la vitesse prodigieuse du ciel ? Pourtant, rien n'est bienheureux qui ne soit tranquille. Et si Dieu est un être à l'intérieur du monde, pour régler, gouverner, maintenir les orbites des corps célestes, la succession des saisons, les variations et les régularités des choses, pour préserver le bien-être et la vie des hommes en surveillant terre et mer, il est à coup sûr impliqué dans une tâche pénible et laborieuse. Nous, de notre côté, nous mettons la vie bienheureuse dans la paix de l'esprit et dans l'exemption de toutes les charges. Car celui à qui nous devons tout le reste de notre doctrine nous a enseigné aussi que le monde est un produit de la nature, qu'il n'avait pas besoin d'être fabriqué, et que ce que vous dites ne pouvoir se faire sans l'adresse d'un dieu est en réalité chose si facile que la nature fera, fait et a fait des mondes en quantité innombrable. »⁸⁰³.

Telle fut à notre sens la démarche adoptée par Epicure : découvrir les vraies causes des phénomènes naturels et célestes. Les découvertes d'Epicure pourraient dissiper rétrospectivement les inquiétudes du jeune Socrate dont faisait état *Phédon* de Platon⁸⁰⁴. Dans

802 *De la nature des dieux*, Cicéron (I, 18, 23), in *Les Philosophes hellénistiques. Pyrrhon l'épicurisme*, tome I, Long et Sedley, *op. cit.*, p. 129.

803 *Ibid.*, p. 131.

804 Voir Platon, *Phédon*, 96a-b.

la démarche d'Epicure comme pour Aristote, on ne peut appréhender les formes intelligibles, si on n'a pas compris la physique, le monde sensible. Lucrèce dans son *De la nature* dira qu'Epicure a découvert grâce à la puissance de sa raison cette sagesse que le jeune Socrate enviait dans sa jeunesse. L'importance de la raison dans les recherches sur la nature avait déjà été mise en évidence par Anaxagore. Pour Epicure, c'est la raison qui permet de dissiper les terreurs par la connaissance de la nature. C'est cette capacité de la raison, souligne Charles Kahn, qui a fait dire à Xénophane que c'est « la raison qui met de l'ordre dans le cosmos »⁸⁰⁵. Epicure a « fait usage » du concept de *noûs* issu d'Anaxagore, de Xénophane, et d'Aristote pour établir sa *physiologia*. C'est donc à partir de ce *noûs*-raison, qu'Epicure a parcouru l'univers entier. Et au terme de sa grande odyssee, la raison épicurienne découvre qu'il n'y a pas de divinités dans le monde, mais seulement des phénomènes célestes qui s'expliquent rationnellement. Epicure est ainsi allé au-delà de la connaissance de la nature et des phénomènes célestes.

Au fond n'apparaît-il pas clairement que celui qui est arrivé à un tel savoir ne peut qu'être honoré *tel un dieu parmi les hommes* ? « Nous méprisons, dit-il, ceux qui ne connaissent pas les choses dont il n'y a qu'une explication unique et celles qui en comportent plusieurs, ceux qui, par suite des distances, ne savent pas voir comme il faut les phénomènes célestes, ceux qui ignorent quelles sortes d'explications sont insuffisantes pour procurer l'ataraxie. »⁸⁰⁶. C'est cette entreprise de travailler comme un physicien, statut qui est anachronique par rapport à la période, qui a valu vraisemblablement contre Epicure les propos mordant de Timon le pyrrhonien : « Le dernier physicien et le plus terrible, venu de Samos, le Maître de grammaire, le plus grossier des êtres vivants. »⁸⁰⁷. Contre Timon qui raille cette nouvelle posture, il faut dire que la physique épicurienne consiste à ramener la paix dans le cœur des hommes, tout comme, pensons-nous, Héraclès, en délivrant Prométhée, a permis de ramener par ce geste la paix dans le monde des dieux de l'Olympe. Epicure a accompli aux yeux de Lucrèce une véritable gigantomachie contre les monstres célestes. C'est pourquoi il n'est pas exagéré dans la veine de Lucrèce de rapprocher le philosophe du Jardin d'un héros tel que Prométhée. Toutefois, à l'opposé de Prométhée qui est passé par un vol pour donner un bien très utile aux hommes, Epicure, lui, a usé des seules forces de sa pensée : il a, selon Lucrèce, *parcouru* – allusion à l'idée de course, comme celle de Prométhée qui livra le feu au plus vite aux hommes – l'univers immense pour enseigner la vérité aux hommes. A la différence des autres philosophes qui avaient eu besoin d'un guide, ou d'un directeur de

805 Charles Kahn, *La Physique d'Aristote, et les conditions d'une science de la nature*, op. cit., p. 42.p. 51.

806 Epicure, *Lettres*, Jean Salem, Marcel Conche et Octave Hamelin, op. cit., p. 60.

807 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, op. cit., p. 215.

conscience pour s'acheminer vers la sagesse, Epicure, lui, n'a eu besoin de personne. Mais certains adversaires (Cicéron et Plutarque) et certains commentateurs diront que le philosophe du Jardin fut un imitateur de Démocrite⁸⁰⁸. D'autres en revanche diront qu'Epicure fut élève de Xénocrate, de Pamphile (tous deux platoniciens) à Samos ; d'autres encore verront dans sa doctrine des influences aristotéliennes, parménidiennes, etc. A tout prendre, Epicure serait une synthèse de beaucoup d'emprunts. Il faut être prudent en ce domaine, il est aisé de comprendre toutes ces supputations par le flou qui entoure les sources de la pensée d'Epicure, surtout quand nous savons d'après Diogène Laërce qu'avant la fondation de son école à Athènes, Epicure a exercé son enseignement en commun avec les autres philosophes. Mais il qui reste qu'Epicure lui-même s'estimait n'être redevable à personne. Si Lucrèce peut légitimement honorer la pensée de Démocrite, il n'en va pas de même pour Epicure, qui s'en démarque.

C'est à bon droit que pour les Grecs – et pour les Romains –, la meilleure façon de récompenser de tels exploits fut soit d'ériger une statue en l'honneur du dieu vivant, soit de lui composer un hymne pour le célébrer. C'est ce que firent ses disciples, en le vénérant tel un dieu. Colotès, son disciple, est à ses pieds afin de louer ses paroles dorées. Et l'éloge de Lucrèce s'inscrit dans cette propension des disciples à exalter la personnalité divine de leur maître :

« Quel homme à l'inspiration puissante saura composer un poème digne de la majesté du sujet et de si grandes découvertes ? Qui donc se prévaut d'une éloquence assez forte pour louer selon ses mérites le *sage* qui, par les recherches de son génie, a pu acquérir et nous laisser tant de *biens* ? Personne à mon avis, de tous ceux qui sont nés d'un corps mortel. Car s'il faut en parler comme le demande elle-même la majesté ainsi connue d'un tel objet, celui-là fut un *dieu*, oui un dieu glorieux, Memmius, qui le premier trouva cette règle de vie aujourd'hui appelée sagesse, et qui par sa science, arrachant notre existence à des tempêtes si grandes, à des ténèbres si profondes, a su l'asseoir dans un calme si tranquille, dans une si claire lumière. »⁸⁰⁹.

A l'observation, pour Lucrèce, Epicure n'a pas été assez récompensé de son vivant par les Grecs pour ce qu'il a apporté comme « biens » aux hommes. Lucrèce va jusqu'à forcer la comparaison entre son divin maître et les autres divinités de la tradition:

« Compare en effet les antiques découvertes attribuées aux divinités. C'est ainsi que Cérès, dit-on, fit connaître aux mortels le blé, et Liber, la liqueur née du jus de la vigne : pourtant sans ces biens la vie aurait pu subsister, comme on dit qu'aujourd'hui encore certains peuples vivent sans les connaître. Mais une vie heureuse était impossible sans un cœur purifié. Aussi est-ce à meilleur titre que nous honorons comme un dieu celui dont la doctrine, encore vivante et répandue parmi les grandes nations,

808 Hermippe, in *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Diogène Laërce, tome II, *op. cit.*, p.215.

809 Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, livre V, *op. cit.*, p. 191.

apaise les cœurs et leur apporte les douces consolations de la vie. »⁸¹⁰.

Nous savons par ailleurs que selon les légendes, le feu prométhéen a une vertu purificatrice. Il réchauffe le cœur et protège le foyer ; car près du feu, résident selon les croyances les dieux tutélaires. Pour l'épicurisme, s'approprier l'enseignement du *tétrapharmakos*, c'est retrouver la santé de l'âme et le bonheur. Jean-André Voelke a parlé à propos de la philosophie du Jardin d'« une médication de l'âme », car tous les efforts d'Epicure ont d'abord consisté à purifier les cœurs de ses concitoyens de tout ce qui constituait un obstacle pour la tranquillité de l'âme. Aussi longtemps que le cœur des hommes ne sera pas purifié, à cause que tout le mal vient du « vase⁸¹¹ » lui-même, l'âme ne sera jamais apaisée. En suivant Lucrèce, nous pouvons dire que l'analogie entre Prométhée et Epicure est patente : tout comme Prométhée qui a vu l'injustice de Zeus dans la distribution des biens aux hommes, Epicure a vu également, tel un dieu, l'injustice qu'il y avait de faire souffrir les pauvres mortels en leur représentant des dieux cruels et vindicatifs.

« Par les vérités qu'il [Epicure] répandit, il purifia donc les cœurs ; il fixa les bornes au désir comme à la crainte ; il nous fit connaître la nature de ce souverain bien auquel nous aspirons tous, et nous montra la route la plus courte, la ligne la plus droite pour y parvenir ; il nous fit voir tout le mal répandu dans la destinée humaine, et comme il se produit et s'envole sous des formes diverses, par l'effet d'un accident ou d'une cause naturelle, selon l'ordre établi dans l'univers ; il nous enseigna par quelles portes il fallait *s'élaner* [nous soulignons] pour repousser ses assauts, et sut démontrer que le plus souvent c'est sans raison que le genre humain roule dans son cœur les flots amers de ses tourments. Car, semblables aux enfants qui tremblent et s'effraient de tout dans les ténèbres aveugles, nous-mêmes en pleine lumière souvent nous craignons des dangers aussi peu terribles que ceux que leur imagination redoute et croit voir s'approcher dans la nuit. Cette terreur et ces ténèbres de l'âme, il faut donc que les dissipent, non les rayons du soleil et les traits lumineux du jour, mais la vue de la nature et son explication. »⁸¹².

Cette idée qu'Epicure est divin est attestée par le sens même de son nom *Epikourein* signifie secourir, en grec, et *épikouros* signifie l'homme qui va au secours des autres. Le nom de Prométhée a le sens de « prévoyant » (celui qui médite au loin), de « prudent », alors qu'Epiméthée (qui n'a rien prévu pour les hommes) brille par la maladresse, l'irréflexion. Prométhée est le donateur, Epicure est le découvreur. Et dans un sens pratique, il faut nécessairement comprendre que l'acte de découvrir implique aussi le fait de faire don *a posteriori*. D'où l'idée d'utilité qui sourd du terme de « découverte » employé par Lucrèce ; et dans la Sentence XXIX, Epicure déclare bien qu'il ne professe sa découverte que dans le sens

810 *Ibid.*, p. 191. Nous soulignons. Avec Lucrèce, et à la suite de Colotès, l'identification entre Epicure et le Dieu est on ne peut plus complète.

811 Pour Lucrèce, le cœur humain est comparable à un vase qui enferme tous les maux faisant obstacle à la vraie saisie du Dieu.

812 Lucrèce, *De la nature*, livre VI, Alfred Ernout, *op. cit.*, p. 244.

de ce qui est *utile* pour les hommes.

Si le rapt du « feu sacré » de Zeus par Prométhée a été un « bien » pour les hommes, c'est-à-dire un rapt juste et utile, il en va de même de la découverte de la vérité par Epicure. Par ses travaux Héraclès lui-même, héros stoïcien, fait piètre figure en comparaison des vérités découvertes par le philosophe du Jardin car, au rebours d'Epicure, Hercule n'a pas montré les voies qui conduisent à l'ataraxie et au bonheur. Hercule n'a pas appris aux mortels comment vaincre les vrais monstres, la peur et la crainte des astres. Mais l'homme qui a trouvé les remèdes contre les maux des hommes, ne mérite-t-il pas d'être déifié ?

Les monstres de l'homme sont dans son cœur, et Epicure a enseigné comment les extirper, tel Epiménide le sage qui purifia Athènes de ses souillures. « Mais si le cœur n'est point purgé de ses vices, écrit Lucrèce, quels combats, quels périls nous faut-il affronter malgré nous ! De quelles poignantes inquiétudes, de quelles affreuses craintes n'est pas déchiré l'homme que tourmente la passion ? Et l'orgueil, la débauche, l'emportement ? Quels ravages ne causent-ils pas ? Et le faste, et la paresse ? L'homme qui, sans armes, par sa seule parole, a su dompter tous ces monstres et les chasser de nos cœurs, ne sera-ce justice de le ranger, comme il en est digne, au nombre des dieux ? »⁸¹³.

Si Epicure s'apparente à Prométhée, c'est parce que nous savons que lui-même disait que le sage assistera aux spectacles. Il connaissait parfaitement l'histoire des fables et des mythes tragiques représentés sur scène. Le sage peut assister à ces représentations, mais ne fera pas de place dans son enseignement aux histoires tragiques et à la littérature. Le geste de Prométhée a dû très probablement recevoir l'assentiment d'Epicure, car le voleur de feu par son courage a défié Zeus en personne pour donner un présent précieux aux hommes.

Par son geste courageux Prométhée a posé les jalons de la civilisation humaine – d'où le terme, d'invention récente, de « prométhéisme ». Dans *Le Mythe de Prométhée* Louis Séchan écrit que Prométhée « fut par son geste le premier artisan à promouvoir le progrès matériel et moral de notre civilisation. »⁸¹⁴. Nous savons par ailleurs que le philosophe du Jardin souffrait de voir cette race des hommes courir derrière des biens éphémères, sans savoir le véritable bonheur. Prométhée a tellement aimé la race des humains qu'il commit le crime qui lui fera endurer les pires souffrances. Epicure, selon le mot de Lucrèce, souffrait également dans sa chair de voir cette race des hommes donner libre cours à leurs désirs illimités. Il y a sans conteste chez Epicure le souci ardent et la volonté de partager ce « bien » véritable : le bonheur, avec les autres hommes.

Il est permis de penser qu'aux yeux d'Epicure, Prométhée aurait dû être le véritable

813 Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, livre V, *op. cit.*, p. 192-193.

814 Louis Séchan, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, PUF, 1951, p. 15.

théos, en tant qu'il est « juste », « prévoyant », qu'il a eu le souci des hommes, de ce qui est utile pour leur bonheur. Prométhée est le dieu qui s'est révolté contre l'injustice de Zeus. D'où son supplice. Si donc Epicure peut éthiquement souffrir et être compatissant vis-à-vis des maux qui affligent ses concitoyens, notamment cette *deisidaimonia*, comment s'empêcher de ne pas voir que sur un plan politique et religieux, il cherchait à exercer, mieux à fonder une nouvelle *païdeia* pour le citoyen ?

II. B.2. La protreptique épicurienne : retour à une nouvelle *païdeia* ?

André-Jean Festugière nous rapporte cette recommandation du philosophe du Jardin : « Tire ta barque, bienheureux [à Pythoclès] »⁸¹⁵, et dans un fragment de Usener on peut lire : « Et fuis à pleines voiles toute forme de culture »⁸¹⁶. Ceci pour dire que le philosophe du Jardin fut très réticent par rapport à la culture des pseudo-savants qui professaient une *païdeia* juste pour s'attirer les louanges de la foule. Pour les épicuriens, les sophistes, les écoles platonicienne et aristotélicienne n'enseignent pas ce qui est « utile » pour la vie heureuse. Cette remarque incite à penser que ce n'est pas par déficit de connaissance des sciences que le philosophe du Jardin récuse le long *cursus* de l'Académie ou du Lycée, mais parce que justement les disciplines appelées plus tard « arts libéraux » (mathématiques, astronomie, musique, poésie, arithmétique, politique, etc.), sont à ses yeux inessentiels pour celui qui veut savoir les éléments conduisant à l'ataraxie et au bonheur.

Selon ce que nous rapporte le doxographe Diogène Laërce, il nous semble que c'est mal connaître la philosophie du Jardin, que de caricaturer les amis du Jardin et leur maître en ignorants de la science, ainsi que le font ses adversaires de l'époque, d'autant que nous savons qu'un mathématicien, Polyène, enseignait dans le Jardin. Il y a eu manifestement beaucoup de fausses idées véhiculées sur Epicure par ses adversaires. Aussi faut-il comprendre et accepter avec Diogène Laërce que tous ceux qui parlent ainsi des épicuriens sont des « fous ». Comment un « citoyen bien né » que sa patrie a honoré de vingt statues de bronze peut-il être un ignorant, voire refuser absolument la *païdeia* dont Werner Jaeger a si bien montré la prégnance dans la formation de tout Grec ? Mieux, comment un philosophe qui a suivi (paraît-il) les enseignements de Nausiphane, de Praxiphane, de Xénocrate et de Pamphile pourrait-il être un non savant ?

Parmi les amis du Jardin, il y avait des mathématiciens dont le plus connu est Polyène. Le Jardin était loin d'être fermé aux autres esprits, il pouvait recevoir un prestigieux homme politique tel que Mithrès, alors ministre des finances de Lysimaque, et plus, protecteur du Jardin. Il est manifeste qu'Epicure s'est délibérément abstenu dans le Jardin de discussions d'ordre politique. Mais dans le privé, c'est-à-dire chez Ménandre, ou chez lui à Mélite, Epicure n'y voyait pas d'inconvénient d'en discuter. Contrairement à ce que ses détracteurs ont rapporté comme fausses informations, il saute aux yeux qu'Epicure n'était pas un ignorant : ce bon Grec était profondément imprégné de l'histoire de la Grèce antique (archaïque et classique), il connaissait mieux que personne le passé tragique des Grecs, leurs misères et leurs plaintes. D'un mot, leur condition malheureuse. Et les guerres des diadoques venaient encore conforter ses thèses sur la politique de son époque. Le citoyen grec n'avait

815 A-J Festugière, *Epicure et ses dieux*, op. cit., p.51.

816 *Ibid.*.

plus alors que deux solutions, rappelle André-Jean Festugière : « Soit entrer au service de ces nouveaux maîtres, soit quitter la patrie, courtiser les monarques d’Egypte ou de Syrie »⁸¹⁷.

Pour le philosophe du Jardin, les hommes choisissent des occupations qui ne leur procurent pas le vrai bonheur. La conquête du bonheur passe par un « travail sur soi », un effort à dimension herculéenne : triompher des épreuves, tant du point de vue de la connaissance de la nature que du choix des désirs. Face aux bouleversements politiques les diverses écoles ont pris leur liberté, soit de s’afficher politiquement, comme l’école du Portique, soit d’adopter un apolitisme à l’instar du philosophe Jardin, ou simplement de rester indifférent comme les cyniques. Toutefois, nonobstant cette situation attentatoire à leurs anciennes libertés, ces diverses écoles en dernier ressort convergent, sans tomber dans un pessimisme insurmontable, vers un principe commun de ce qu’on pourrait appeler la conquête de l’*autarkeia*, afin de préserver leur liberté. La liberté politique, ou civique ne se retrouve plus dès lors du côté du politique, mais à l’intérieur de soi. Le « souci de soi » (*épimeleia heautou*) devint la règle dans ce nouveau contexte. Le Jardin en cette circonstance douloureuse de la Grèce, apparaît comme la forteresse contre la fortune. Des modes de vie tels que l’*adespotos* du Jardin, ou l’*autarkeia* des stoïciens (l’*apatheia*) devinrent des nouvelles voies pour se prémunir de la *Tychè* (la Fortune). C’est dans le cadre de la recherche de l’autonomie et du bonheur, que les diverses écoles de sagesse hellénistique éduquent leurs concitoyens à se suffire à eux-mêmes. Autrement dit, grâce à ces nouveaux maîtres de sagesse, les individus vont réapprendre à être heureux sans l’apport du politique, à prendre soin d’abord d’eux-mêmes. Partant de cette considération, il est aisé d’avancer que ce ne sont plus les dieux traditionnels, ni astraux qui de toute éternité protégeaient les villes, ni non plus des prières et des sacrifices qui sauveront les citoyens. Dès lors que Démétrios Poliorcète a été consacré dieu au même titre qu’Athéna, l’homme est laissé à lui-même, au sens sartrien du terme, car il est condamné à vivre et à faire un choix.

Etre libre implique ou suppose dans l’optique du Jardin d’avoir des opinions pieuses sur la nature du dieu car celui qui s’exerce à atteindre l’ataraxie doit nécessairement s’éloigner de tout ce qui est cause de trouble de l’âme. Vivre heureux, en cette ère de *deisidaimonia*, c’est vivre caché, loin de la foule, et de la « sordidité » de la vie politique, pour employer le mot de Sénèque. L’angoisse de la vie extérieure invite à préférer le retrait :

« La fin du IV^e siècle, souligne André-Jean Festugière, est un temps de grand désarroi moral.

D’une part la cité ayant perdu le libre exercice de son autonomie, le cadre civique, dont on a pu dire qu’il avait la rigidité d’une église, a moins de force pour maintenir, diriger, fortifier au besoin l’individu ; en outre, le lien familial n’est plus aussi solide en Grèce qu’il n’était auparavant. D’autre

817 A-J Festugière, *Epicure et ses dieux*, op. cit., p. IX.

part, ces cadres se sont relâchés à un moment où une analyse, extrêmement poussée déjà, de toutes les nuances de la pensée et du sentiment avait conduit à une civilisation très raffinée qui ne pouvait que rendre la conscience plus délicate et, pourtant, plus inquiète »⁸¹⁸.

Partant de ce passage, on peut comprendre que nous sommes dans un cadre où les individus sont proches des patients névrosés de Freud. D'où la floraison à l'époque de ce qu'on peut légitimement appeler des « directeurs de conscience » car l'individu a fortement besoin de valeurs morales, de préceptes ou de règles de vie.

Concernant la *païdeia*, nous pensons que nul mieux que le philosophe du Jardin ne fut autant préparé pour cette énorme entreprise salvatrice. Pour rappel, déjà à l'âge de dix neuf ans, Epicure fut chassé de sa maison, obligé de vivre en exil et d'y gagner péniblement son pain. Il lui a fallu sans maître, s'auto-éduquer et s'auto-former pour parvenir à la sagesse.

Aux yeux d'Epicure la *polis* athénienne souffrait d'un besoin criant d'une nouvelle *païdeia*, car l'ancienne, faite de l'enseignement des poètes et des sophistes avait montré ses limites. Mais peut-être vaut-il mieux préciser le sens de ce terme de *païdeia*.

André Devyver écrit dans la préface du monumental ouvrage de Werner Jaeger, *Paideia La formation de l'homme grec* : « La *païdeia* correspond aux méthodes utilisées pour assurer la transmission d'une génération à l'autre des valeurs essentielles, morales, religieuses, qui servent de fondement à la société. Pour ce faire, à une époque où les spécialistes sont rares, on propose à l'admiration des jeunes gens des personnages modèles dont on valorise les attitudes types. »⁸¹⁹ Dans la Grèce classique, jusqu'à l'époque hellénistique, les héros et les dieux d'Homère apparaissent comme les modèles par excellence. Les jeunes Grecs sont très tôt éduqués dans les récits d'Homère, et avec les personnages présentés comme modèles. Mais cette forme d'éducation a eu des effets pernicieux. Que faut-il entendre par modèle⁸²⁰?

Max Scheler avance que « le modèle est la valeur incarnée dans une personne, une figure idéale qui est sans cesse présente à l'âme de l'individu ou du groupe, si bien que celle-ci acquiert peu à peu ses traits et se transforme en elle : son être, sa vie, ses actes, consciemment ou inconsciemment, se règlent sur elle, soit que le sujet ait à se féliciter de suivre son modèle, soit qu'il ait à se reprocher de ne pas l'imiter »⁸²¹. *Païdeia*, signifie aussi soumission, croyance ou attachement aux actes et pensées des modèles, un attachement quasi religieux. Et c'est à partir de ce modèle que se façonne ou se fabrique le caractère de

818 A-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, op. cit., p. 61-62. Nous soulignons.

819 André Devyver, in *Paideia. La formation de l'homme grec*, Werner Jaeger, op. cit., p. IX.

820 Aux yeux des disciples d'Epicure, le maître apparaît évidemment comme le modèle par excellence.

821 Max Scheler, *Le Saint, le génie, le héros*, trad. fr., Lyon, 1958, p. 27, in, Werner Jaeger, *Païdeia. La formation de l'homme grec*, op. cit., p. IX.

l'individu. « Ce qui unit tous les Grecs sans exception, écrit Henri-Irénée Marrou, Grecs de la Grèce propre, émigrants essaimés du désert de Libye aux steppes d'Asie centrale, Barbares enfin récemment hellénisés, c'est le fait de chercher à se conformer à un même idéal d'humanité, le fait d'avoir reçu la même formation orientée à cette fin commune - la même éducation. »⁸²².

Le philosophe du Jardin va s'insurger contre les sophistes, ces nouveaux éducateurs de la foule. Contre cette *païdeia* hybride, il va proposer à la manière des autres écoles hellénistiques une nouvelle *païdeia* dans sens que nous empruntons à André Devyver : le maître, le formateur, ou *païdagogos*, se soucie avant tout d'inculquer des règles de vie, des préceptes de conduites, que Kant nommerait des « maximes », les Ecritures, des Commandements, ou des Lois. Par cette démarche, le philosophe du Jardin, même s'il peut s'apparenter pour certains à un « gourou », est d'abord celui qui par son propre style de vie et son enseignement donne l'exemple, s'autodéfinit comme le modèle, à l'image du chef de guerre qui se met en évidence lors d'une bataille. Dans un passage intéressant de son ouvrage, Diogène Laërce nous rapporte un portrait presque guerrier d'Epicure lorsqu'il invoquait Apollon dans la lettre à Léontia, ou quand, sous forme de métaphore, il se compare en réponse à la lettre à Thémista, à la flèche d'Achille.

Epicure a connaissance de cette histoire des héros et des dieux de la mythologie enseignée par la *païdeia*. Mais il fut dépité par les multiples déformations de la culture, et choqué par la dénaturation du Grec. Pour nous, il est indéniable qu'Epicure ne s'en prend pas à tous les dieux de l'Olympe, sinon comment comprendre cette invocation d'Apollon ? Même si certains auteurs estiment que c'est une habitude de l'époque de s'exprimer de cette manière, comme dans *La République* de Platon où les protagonistes aiment jurer « par Zeus » pour commencer leurs propos, nous pensons que c'est de façon délibérée que le philosophe du Jardin invoque Apollon pour montrer implicitement que dans les mythes et les légendes, il peut s'y trouver des modèles de dieux et de héros enviés et dignes d'être suivis. Lorsque Epicure use du terme de « vent » : « Je serai bien malheureux si vous ne venez me voir et j'irai, croyez-le, rapide comme le vent là où Thémista me dira d'aller »⁸²³, cette métaphore traduit l'espace (l'air) dans lequel les dieux se déplacent. Dans la représentation mythologique, les distances pour un dieu n'existent pas, lorsqu'on voulait accomplir un acte héroïque : se déplacer « comme le vent », c'est en réalité se comporter tel un dieu, ou avoir le pouvoir et la volonté d'aller au-delà des limites du monde. Pour nous, même si Epicure use de

822 Henri Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1950, p. 144, in Werner Jaeger, *Païdeia. La formation de l'homme grec*, op. cit., p. X.

823 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, livre X, tome II, op. cit., p.216.

façon métaphorique des figures des dieux, c'est la preuve aussi que cette *païdeia* traditionnelle est encore vivace dans les esprits, et que les valeurs telles que l'amour, l'amitié, le courage, la sollicitude à l'endroit des autres ne sont pas des valeurs vaines.

Il apparaît que c'est au nom de cette ancienne *païdeia* que le philosophe du Jardin récuse la *païdeia* des sophistes et des autres maîtres de la foule, car dit-il : « Ce ne sont pas des fanfarons, ni des artistes du verbe, ni des gens qui font étalage de la culture (*païdeia*) 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. »⁸²⁴. En d'autres termes, pour Epicure la vraie *païdeia* est l'antithèse même de ce que les poètes, les sophistes et les prétentieux font miroiter à la foule. A la vérité, pour le philosophe du Jardin les nouvelles influences (négatives) ont déconnecté les citoyens des valeurs nobles et authentiques de la Grèce. La critique de ces pseudo-connaissances résulte du fait que les connaissances que les poètes et les sophistes enseignent ne sont pas leurs biens propres, fruit de leurs propres découvertes, mais glanées au hasard des rencontres. D'où il résulte que les sophistes et les poètes racontent des mensonges. Ils donnent des opinions sur les choses et par conséquent enseignent et éduquent mal la foule, rien que pour recevoir des louanges et des prébendes.

Contre l'étagage des *faux savoirs*, Epicure a estimé qu'il faille enseigner la science de la nature aux individus qui sont restés eux-mêmes, qui refusent d'être aliénés par ces marchands de fausses connaissances. Le philosophe du Jardin laisse donc la liberté aux individus de s'approprier ses préceptes qu'ils doivent mémoriser afin d'être intrépides face à l'avenir. La doctrine d'Epicure, ainsi que l'a bien comprise Sophie Van der Meeren, est flexible car le philosophe du Jardin n'est pas comme on pourrait le penser aujourd'hui un méchant gourou omnipotent qui profite de son charisme pour aliéner ses adeptes. Etant donné que sa philosophie se veut thérapeutique, il faut que s'établisse normalement un rapport de type maître-élève, ou du type médecin-patient, en vue de la guérison de l'âme. Epicure estime avoir découvert des vérités élevées non accessibles immédiatement aux néophytes. D'où le passage, voire l'apprentissage des connaissances par le moyen des *épitomés* (lettres résumées de sa doctrine) qui peuvent amener graduellement l'élève à atteindre (à la manière de la dialectique socratique) les connaissances supérieures.

On peut dès lors penser avec raison que la nouvelle *païdeia* qu'Epicure a implicitement proposée, - même si ce concept n'est pas très bien accepté par Sophie Van der Meern -, correspond à la formation du disciple au moyen de préceptes pour sa propre

824 Epicure, *Lettres et maximes*, sentence 45, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 259.

libération. C'est pourquoi cette formation passe nécessairement par un apprentissage, par la pratique de la droite philosophie, qui dans le cadre du Jardin est comprise comme une activité (*energeia*). Dans la *Lettre à Ménécée*, Epicure souligne à l'attention de son élève l'importance de cette pratique constante : « Attache-toi donc à ces idées et à celles du même genre chaque jour et chaque nuit, en y réfléchissant à part toi, et avec un ami semblable à toi, tu ne seras jamais troublé, ni dans tes songes, ni dans tes veilles, et tu vivras parmi les hommes comme un dieu. »⁸²⁵.

A travers ce passage est suggéré aux disciples l'ordre de ne pas écouter les enseignements des fanfarons, des artistes du verbe, et des sophistes, car ils ne professent pas la droite philosophie. Le modèle des dieux dans cette démarche de *katharsis* des mentalités est capital afin de dissiper une foule de craintes. Si en effet la connaissance des préceptes est bien ancrée dans la mémoire, le disciple est assuré d'être sur la bonne voie. En termes clairs, ce que le Jardin visait à inculquer au-delà de son enseignement protreptique, c'était une *païdeia de la sagesse*.

Pour Epicure, le sage ne professe pas des choses pour recevoir des louanges, mais professe des « choses utiles » pour le bonheur des individus. Le sage épicurien donne des « certitudes » et non des « doutes ». De ce point de vue, l'enseignement dogmatique d'Epicure apparaît original pour l'époque, d'où le succès qu'eut sa doctrine bien des siècles après sa mort. Et une des pensées admirables qui peut ressortir de cet enseignement relativement à cette époque, est ce passage de Diogène Laërce : « Les malheurs des hommes viennent de la haine, de l'envie ou du mépris : le sage trouve dans sa raison le moyen d'éviter ces travers. Celui qui a été sage une fois ne peut plus changer d'attitude, ni travestir la vérité, dût-il être plus pesamment opprimé par ses maux, ni rien faire qui s'oppose à sa sagesse. »⁸²⁶.

L'histoire de la *païdeia* antique (authentique), souligne Devyver, est « basée sur une éthique de l'honneur, qui évolue vers plus de liberté, d'égalité, de justice »⁸²⁷. Cette notion d'honneur a été mise en évidence dans l'épicurisme par Lucrèce lorsqu'il décrit Epicure comme le premier Grec à oser faire ce qu'aucun Grec n'avait fait. Et par cette bravoure, Epicure a été grand. Quant à la liberté, à l'égalité, et à la justice, c'est un truisme de le dire, elles sont des valeurs qui fondent le Jardin, et à celles-ci s'ajoutent celle de la culture de l'amitié et de l'altruisme.

825 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, livre X, tome II, *op. cit.*, p. 263.

826 *Ibid.*, p. 256- 257.

827 Werner Jaeger, *Païdeia. La formation de l'homme grec*, *op. cit.*, p. XIV.

II. B.3. De la corruption de la cité-Etat à la fondation d'une culture de l'amitié

L'individu n'est pas qu'un être physique, au sens où il peut développer son corps grâce à des exercices comme la gymnastique qu'appréciaient particulièrement les Grecs, mais l'éducation la meilleure, celle qui améliore son être, qui lui permettra de prendre conscience qu'il n'est pas un animal, c'est l'éducation spirituelle : l'éducation de la raison, de la manière de se conduire vis-à-vis de l'extérieur. Les conditions de la vie heureuse dans le cadre du Jardin sont fonction de cette éducation que les écoles hellénistiques traduisent par le concept d'*askèsis* (exercice). Et dans le Jardin d'Epicure, l'*askèsis* est fondamentalement une *éducation des désirs*, une manière d'amener le disciple à maîtriser et à discipliner ses penchants. S'il y a eu corruption des mœurs dans la cité, nous pouvons raisonnablement l'imputer à cette faillite de la *païdeia* traditionnelle, qui a été corrompue comme les flots de la mer ont corrompu la statue de Glaucos.

Les conquêtes d'Alexandre le Grand, en étendant la puissance de l'empire, ont introduit de nouvelles mœurs, de nouvelles divinités. Athènes s'est vue métamorphosée par l'intégration d'autres peuples. Epicure a constaté cette transformation sociale, religieuse et politique, voire cette déperdition des valeurs au profit des choses matérielles. D'où l'urgence d'une nouvelle éthique : comment vivre bien en cette période de décrépitude de la cité-Etat ?

Dans la cité athénienne qui fut particulièrement son poste d'observation, Epicure au début de son enseignement fréquenta, selon les dires de Diogène Laërce, d'autres philosophes. L'impression du philosophe du Jardin fut sans conteste amère. Il vit avec quelle facilité les discours font l'apologie de la vie matérielle, du succès, de la richesse. Le souci de chacun à vouloir satisfaire tous ses désirs sans discernement a conduit la cité-Etat à une détérioration sans précédent des mœurs. Si la communauté, ou le milieu social détermine le comportement de l'individu par l'acceptation des règles, le respect de ces règles de conduites est fonction aussi de l'état de santé du système politique. Autrement dit, de la vigilance des magistrats pour le bon fonctionnement des lois. C'est en ce sens que Werner Jaeger peut dire que « L'éducation est le moyen par lequel une communauté sauvegarde et transmet ses caractères physiques et intellectuels. Si l'individu passe, le type reste. »⁸²⁸.

Face à cette déliquescence de la cité-Etat, la réaction du philosophe du Jardin a été de se retirer loin du chaos social. Epicure pouvait raisonnablement, face à cette vie morale décadente, choisir l'exil pour aller philosopher dans d'autres Etats plus tranquilles, mais en

828 Werner Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec, op. cit.*, p. 12.

bon citoyen, en bon patriote, - à l'image de Socrate -, il est resté dans sa patrie. « Quand la situation était difficile, dit Diogène Laërce, il continua de rester en Grèce, et n'alla que deux ou trois fois en Ionie, pour voir des amis qui lui arrivaient de tous côtés, et venaient vivre avec lui dans son Jardin qu'il avait acheté quatre-vingts mines. »⁸²⁹.

Il est utile de souligner que l'épicurisme a hérité d'une période où même les philosophes par leurs différentes conduites ont contribué à semer le désordre dans la cité. Nous faisons allusion aux cyniques, qui refusèrent les conventions établies. Et Epicure, croyons-nous, n'a pas cautionné leurs désinvolture vis-à-vis des valeurs traditionnelles. Si l'histoire grecque nous enseigne que ce sont les Grecs qui ont produit, voire créé « le type d'homme supérieur », dans l'optique du philosophe du Jardin, ce type d'homme supérieur s'est étiolé : le Grec que le philosophe du Jardin a côtoyé et fréquenté, est devenu cupide, vénal, envieux, délateur, menteur, comploteur, injuste, assassin.

La particularité du philosophe du Jardin fut d'avoir fondé une nouvelle *païdeia* basée sur la *culture de l'amitié*. Certes, on a souvent bien parlé de la *philia* depuis les récits homériques et hésiodiques, jusqu'au *Lysis* de Platon et *L'Ethique à Nicomaque* d'Aristote⁸³⁰. Mais on occulte très souvent et hâtivement cette amitié *sui generis* de la communauté des amis d'Epicure. Ainsi que l'a bien établi Jean-Claude Fraisse, il y a une véritable culture de l'amitié dans la doctrine d'Epicure. Une communauté qui veut rester stable n'a pas seulement besoin de lois écrites, mais surtout de l'amitié entre les citoyens. Aristote dans *L'Ethique à Nicomaque* (VII et VIII) et dans *La Politique* a bien établi l'importance des valeurs de la *concorde* et de l'*amitié* entre les citoyens pour la stabilité d'un Etat. Aussi longtemps que les citoyens ne sont pas *éduqués*, au sens fort du terme, aux valeurs éthiques - notamment à la *philia* - qui fondent une bonne *politeia*, ils ne pourront pas s'exercer à rendre effectives ces valeurs dans leur coexistence commune.

Il appert donc qu'amitié et concorde politique dans cette optique sont indissociables. Socrate dans le *Lysis* a montré la voie, en enseignant à ses jeunes amis qui est le vrai ami. L'amitié que les parents ont pour leurs enfants n'est pas du même ordre et du même degré que celle que deux amis peuvent avoir l'un pour l'autre. En revanche, chez Epicure et chez les épicuriens, le substrat de l'amitié, c'est le plaisir spécifique qu'elle procure dans le commerce avec les autres. La nouvelle culture qu'Epicure entend fonder consiste d'abord et surtout à renforcer et cultiver cette vertu de la *philia* dans le Jardin. D'où par la suite le nom de « société des amis » que nous retrouvons sous la plume de Carlo Diano. Pour nous en convaincre plus concrètement, Epicure a osé faire rentrer dans son Jardin des esclaves, des

829 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, livre X, tome II, *op. cit.*, p. 218.

830. Voir Jean-Claude Fraisse, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*.

prostituées, afin de montrer qu'il n'y a pas d'âge pour la philosophie, *a fortiori* de discrimination de sexe ou de statut social dans le Jardin.

L'amitié que le philosophe du Jardin a inaugurée va donc inéluctablement entrer en contradiction avec les anciennes conduites, avec les anciennes façons de voir le rapport avec le différent de soi. Car dans cette Grèce où les esclaves sont presque réduits au statut de bêtes de somme, Epicure prône par son exemple la tolérance, l'acceptation de l'autre, de la personne humaine. Il n'y a pas à ses yeux d'incompatibilité, voire d'hérésie de nouer une amitié avec un esclave, et même avec une hétéaire. L'amitié épicurienne transcende les différences, et sa vertu est de consolider la paix dans la communauté des amis sous les feuillages de la philosophie. C'est dans cette optique que se comprend ce panégyrique de la philosophie : « 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. »⁸³¹.

L'idéal d'homme type dont le philosophe du Jardin a fait la promotion pour l'époque, c'est *l'homme-dieu*, en tant que par la connaissance de la nature et de la culture de l'amitié, cet homme peut être comparé au *makarios* – bien différent de cet homme-dieu pseudo-roi divin apporté par la guerre. Pour Epicure, ainsi que nous avons essayé de le faire comprendre à partir de l'apostrophe de la lettre à Léontia : « Par Apollon », fait certainement allusion aux qualités de ce *makarios* : dieu de la mesure, dieu des arts, de la médecine, de la poésie, et de la lumière. Apollon dans la mythologie grecque, à l'opposé de Dionysos (dieu de la démesure) ou d'Arès (dieu de la guerre), apparaît comme une figure noble, autant adulée que crainte. D'où la question qu'on ne saurait s'empêcher de poser : pourquoi alors Epicure qui ne tient pas les poètes et les dieux d'Homère en bonne estime, se donne-t-il dans cette lettre à Léontia la liberté d'invoquer le dieu Apollon ? Comment peut-il s'émouvoir, lui qui n'est pas trop porté sur la poésie ? Est-ce un subterfuge, ou une palinodie vis-à-vis de la poésie ?

Apollon était un dieu vénéré de Delphes à Délos, et tous les quatre ans, rappelle Claude Mossé « des jeux en l'honneur d'Apollon, les jeux Pythiques se déroulaient à Delphes »⁸³². Si les dieux épicuriens sont des modèles d'excellence, des archétypes auxquels Epicure convie ses disciples d'imiter, il n'y a de contradiction dans sa conduite lorsqu'il invoque le dieu Apollon dans la lettre à Léontia. Pour nous, c'est le signe que le philosophe du Jardin est resté attaché à la culture de l'ancienne *paideia*. Epicure met en évidence par cette apostrophe qu'il n'est pas un philosophe inculte, mais qu'il fut éduqué à cette source

831 Epicure, *Lettres et maximes*, Sentence 27, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 254-255.

832 Claude Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, *op. cit.*, p. 50.

commune qu'est la *païdeia* traditionnelle. En revanche, ce qu'il récuse, c'est la fausse opinion sur les dieux.

L'idéal type de l'homme grec qu'Epicure a modelé par le biais de sa protreptique, c'est l'homme-divin. Dans cette approche, il est loisible d'avancer que le dessein du philosophe du Jardin, pour paraphraser Werner Jaeger, est de façonner ses concitoyens à l'image du potier qui pétrit l'argile, ou le sculpteur qui creuse la pierre aux fins d'obtenir une forme préconçue. Epicure est toujours resté attaché à cet idéal de l'homme type pour sa communauté. Contre la foule, contre ses adversaires aussi, il avait la lourde tâche de montrer que sa communauté est le modèle de l'homme bien accompli, respectueux des belles valeurs de l'Attique, qui brille par sa conduite en participant aux cultes des dieux, qui fait ses sacrifices et ses prières (à l'opposé des cyniques), et qui est *en amitié avec la loi*.

S'il est vrai que l'éducation, toute bonne éducation, est destinée à produire un « être accompli », nous estimons que les amis du Jardin par rapport aux autres communautés et à la grande cité apparaissaient comme des « chefs-d'œuvre ». C'est dans cette optique que peut se comprendre le sens de l'expression d'homme bien né qui, par sa conduite, se prémunit de toute aliénation, pour se consacrer à la sagesse : « 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 »⁸³³. En d'autres termes, pour Epicure, « l'homme bien né » est celui qui a les aptitudes et les facultés à suivre la droite philosophie, en vue de vivre tel un dieu dans la sagesse. Lorsque Platon a opéré une distinction de classes sociales dans sa *République*, réparties en classe de magistrats, de guerriers, d'artisans et d'esclaves, il est aisé de remarquer que cette tripartition de la société ne fait pas de l'amitié son credo essentiel, le nerf de l'unité politique. Lorsque Platon parle d'harmonie entre ces trois classes, analogue à celle qui prévaut au niveau de l'âme, ces termes de concorde, d'unité, d'harmonie, de justice seront vains aussi longtemps que l'amitié n'annule pas cette discrimination sociale établie par Platon. L'originalité d'Epicure est d'avoir corrigé cette division sociale de la société au nom de l'*isotês* (l'égalité) entre tous les hommes.

II. B.4. Du citoyen à l'ami : la nouvelle figure du *politês*

Si la démocratie depuis la Grèce de Périclès a eu ses lettres de noblesse pourquoi la *philia* n'aurait-elle pas les vertus appropriées pour la formation du vrai *politês* ?

La démocratie grecque de toute antiquité reconnaît la place du citoyen dans la cité, en tant qu'il a la liberté de parole, d'opinion, et « participait aussi aux délibérations à l'assemblée

833 Epicure, *Lettres et maximes*, sentence 78, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 267.

et aux tribunaux »⁸³⁴. Mais cette démocratie, aux yeux d'Epicure, a commis une grave faute en refusant l'égalité (*isotès*) entre les citoyens et les esclaves, les femmes, et les étrangers. Dans l'optique du philosophe Jardin, cette injustice inhérente à la démocratie athénienne ne peut qu'occasionner des effets pervers, des répercussions sur les institutions, sur la stabilité de l'ordre social. Mais que faut-il entendre par le terme de *politès* ?

Antérieurement aux institutions démocratiques, depuis l'époque d'Homère, le terme d'*astos* peut être considéré comme l'ancêtre de celui *politès* ; *astos*, précise Claude Mossé signifie « membre de la communauté civique »⁸³⁵. Nous savons en outre qu'Aristote concevait la cité comme une communauté de « citoyens », *koinônoia tôn politôn*, autrement dit, seule une portion de la société réelle était considérée comme faisant partie de la cité, aux yeux d'Aristote il n'est pas scandaleux qu'il y eût à côté des citoyens, d'autres individus libres (les femmes des citoyens), les métèques et les non-libres (les esclaves). Le citoyen envisagé du point de vue de la *politeia*⁸³⁶ démocratique est cet individu qui jouit pleinement de l'exercice de ses droits politiques. A Athènes, c'est à partir du V^e siècle av. J.-C. que l'usage du terme de *politès* devint fréquent, chez les tragiques d'abord et chez Aristophane, les historiens, Hérodote, Thucydide, Xénophon, et surtout au IV^e siècle av. J.-C. chez les orateurs et les philosophes⁸³⁷. Aristote dans le livre III de *La Politique* écrit : « Le citoyen au sens strict, aucun caractère ne le définit mieux que sa participation à l'exercice des pouvoirs de juge et de magistrat. »⁸³⁸

Lorsque les démocrates, au rebours des oligarques, accordent plus de libertés et de droits au peuple, notamment au temps de Solon (v. 640- v. 558 av. J.-C.) par ses réformes, pour remédier au sort de la grande masse, même si cette démarche de promouvoir l'équité ou la justice sociale passe pour admirable politiquement, il n'en demeure pas moins, qu'ils n'ont pas tenu compte de ce qui est à prévenir dans une cité : les *staseis* et les *polémoi*. Car une société qui s'étend démesurément, et ne compte plus que sur les guerres de peuplement pour supporter son économie, et résorber sa démographie, tombe inéluctable dans un cycle infernal. Par les diverses guerres propres à Athènes, et ceux induites par les diadoques, d'autres

834 Claude Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, op. cit., p. 108.

835 *Ibid.*, p. 412.

836 Selon Claude Mossé, le terme de *politeia* est plus complexe, car il ne renvoie pas seulement à l'ensemble des pouvoirs observables dans une cité, ou aux structures de la société, au genre de vie, à l'éducation, aux loisirs, etc. A rigoureusement parler, c'est à partir d'Aristote que le terme prend sens : « *Politeia* a le sens de participation à la vie civique. C'est dans ce sens que l'emploient les décrets accordant la citoyenneté à des étrangers. Participer à la *politeia* c'est faire partie du corps des *politai*, des citoyens. En être privé, c'est être exclu de toute activité politique. » (Claude Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, op. cit., p. 410-411). Mais *politeia* a surtout rapport à trois types de régimes : démocratie, oligarchie, et monarchie.

837 Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie*, Paris, Seuil, 1971, p. 16.

838 *Ibid.*

peuples se sont joints aux Grecs. Et au temps de Clisthène⁸³⁹, une tradition rapporte même qu'il aurait attribué la citoyenneté à des étrangers et des esclaves pour se conformer à l'*isonomie* de Solon. En outre, l'ère des tyrans (Pisistrate et ses fils : Hippias et Hipparque) a aussi octroyé le titre de citoyen tant aux étrangers qu'aux esclaves (des *neopolitai*) dans le dessein de s'assurer, comme on pourrait le dire aujourd'hui, des partisans. Démosthène fit le même geste, en demandant à la Boulè (le Conseil) de voter une loi de naturalisation pour les étrangers qui iront prêter main forte à Athènes face à la menace macédonienne. Démosthène estimait que ce n'était pas seulement contre la Grèce que Philippe de Macédoine entrait en guerre, mais contre sa belle constitution qui a fait de la démocratie le « meilleur des régimes ».

Dès lors que la Grèce a changé de physionomie politique, est devenue une partie intégrante d'un royaume, il n'était plus étonnant que certains citoyens ne puissent plus être logés à la même enseigne. En effet, avec les régences de Démétrios de Phalère et de Démétrios Poliorcète, un grand nombre de patriotes athéniens ne se sentaient pas trop liés à la *polis* devenue tyrannique. Nous pouvons comprendre que le façonnage de l'homme grec que Platon avait prévu dans sa *République* ne pouvait pas se réaliser dans les faits, car Platon n'avait pas envisagé ces transformations politiques, ethniques et culturelles de la *polis* athénienne. Dans la perspective du philosophe du Jardin, il est loisible d'avancer que même Aristote théorisait (au temps de Philippe II) en réalité sans le savoir peut-être, sur cette *polis* qui était en train de passer de la cité-Etat à la royauté. La royauté macédonienne a plongé la Grèce dans un gigantesque capharnaüm. Epicure fut selon nous abasourdi de constater que certains Athéniens préféraient s'occuper de gymnastique, de musique, de jeux, de papoter dans des bains publics plutôt que de s'adonner à la philosophie.

Le concept d'ami qu'a introduit Epicure est très subtil, car il permet aux disciples qui viennent dans son école d'appréhender d'un point de vue totalisant la quintessence de l'amitié, au sens où ils sont des citoyens du monde, égaux ainsi que la nature les a créés. Le projet politique de Platon d'éduquer les citoyens par pallier est à la lumière des nouvelles réalités une tâche difficile, voire utopique. Le législateur au temps d'Epicure n'avait plus son rôle et son importance d'antan, car l'individu face aux nouveaux souverains, est laissé à lui-même, tout malheureux, ne se retrouvant plus dans ce nouveau cadre. La question « comment vivre heureux ? », apparaît dès lors primordiale. Elle est devenue, pour mieux dire, la question de l'heure, une nouvelle préoccupation pour le Grec déboussolé.

839 Clisthène d'Athènes est célèbre dans l'histoire politique athénienne pour avoir introduit dans la démocratie l'ostracisme, et s'être appuyé sur les *neopolitai* (les nouveaux citoyens) pour asseoir le pouvoir de la démocratie, et assurer la souveraineté du *démos*. Depuis lors Clisthène est reconnu comme le véritable père de la démocratie.

Si par tradition seuls les Grecs (les *hommes*, pas les femmes) peuvent philosopher, Épicure renverse la tradition, les préjugés et les barrières ethniques ou de sexe. « Ses hétaires, écrit, Festugière, trouvaient dans le Jardin un milieu où on les traitait en égales, où l'on admettait leur dignité de personnes humaines »⁸⁴⁰. En clair, devant une Grèce malade, cette donnée nouvelle apportée par Épicure est simplement bouleversante. Pour ces femmes, des courtisanes, au moins quelqu'un leur reconnaissait une âme, et ne les considérait plus seulement comme un objet de jouissance c'est-à-dire une *peau*. Socialement, la hétaire était vue comme une déviante sociale, au sens moderne du terme. Mais pour Épicure, il est toujours possible de rendre droit ce qui a été tordu grâce à une *païdeia* appropriée. Par les *nomoi* inculqués par le philosophe du Jardin, l'hétaire peut devenir meilleure et être acceptée par le groupe. C'est pour nous une idée courageuse et sage de la part d'Épicure, car celui-ci l'a défendue sciemment contre l'*oikeiotès* de Socrate défendue dans le *Lysis*, qui mettait l'accent sur l'*affinité* ou la *similitude* à soi devant prélude à l'amitié. L'adjectif *oikeios* signifie : propre, personnel, intime, intérieur, aussi bien que proche, c'est-à-dire l'ami, le parent, le compatriote. Dans *Lysis*, Socrate prend un exemple particulièrement éloquent qui dérouterait un épicurien. En effet Socrate soutient que Lysis ne peut prétendre à l'amitié de ses parents aussi longtemps qu'il n'a pas atteint « le savoir », ou ce qui revient au même « le bien » ou qu'il soit devenu « bon ». Rigoureusement, selon Socrate, il n'y a que ce rapport au « bien » qui peut les rapprocher dans l'amitié. Ce qui visiblement n'est pas une exigence fondamentale dans le Jardin. Si de Thrasymaque à Glaucon et Adimante en passant par Calliclès, Socrate peut légitimement, par une fréquentation et des discussions habituelles, les appeler sans ironie ses *philoï* ou ses *hétairoï* (camarades), c'est parce que leur amitié envers le sage témoigne d'une aspiration au bien, au bon, à l'utile que représente Socrate. Cela étant considéré, il n'y a rien de méprisant ni de choquant lorsque le philosophe du Jardin donne la chance à une hétaire dans la même optique.

Par cette coexistence de personnalités hétéroclites dans le Jardin, Épicure a rendu possible une utopie radicale, propre à l'époque : la transformation possible des natures prétendues perverses, corrompues, médiocres dont parlait Aristote dans le livre VIII de l'*Ethique à Nicomaque*. Modeler des âmes humaines ou élaguer des caractères, c'est aussi sévir, enseigner et imposer des règles d'or. Ainsi pourrait se comprendre une des raisons pour lesquelles le Jardin a brillé par la forte présence de la figure du maître. Platon dans *La République* a esquissé de façon idéale cette éducatibilité des citoyens (les enfants, les guerriers, les femmes) sans pour autant dépasser le seuil du virtuel. En revanche, sans passer

840 A-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, op .cit., p. 41.

par des techniques telles que celle la torpille utilisée dans *Ménon*, ou de la dialectique dans *Lysis*, Épicure, lui, passe par des aphorismes simples à mémoriser.

L'éducation ou transformation des caractères est nécessaire effectivement dans la naissance de l'amitié et dans la découverte de l'*oikeiôtès* avec le sage. Werner Jaeger rappelle qu'« une récolte prospère nécessite d'abord un bon sol, ensuite un bon fermier habile, et enfin de la bonne semence »⁸⁴¹. Le sol, dans la perspective d'Épicure, c'est la nature humaine (toutes ces individualités, ces natures protéiformes rassemblées dans le Jardin), avec toutes ses aspérités qu'il fallait s'attaquer, débroussailler, désarçler pour mettre au jour l'humus indispensable à une bonne récolte. Il s'ensuit logiquement qu'une bonne *païdeia* peut venir à bout même des mauvaises natures et les rendre dignes de l'amitié des autres. Par conséquent, ce qu'un sage fermier tel qu'Épicure peut espérer attendre à l'issue de cette longue transformation des natures hétéroclites, c'est véritablement une amitié solide, durable, assortie du plaisir spécifique d'être ensemble.

Le cas de l'hétaïre prouve, du point de vue du philosophe du Jardin, qu'avec une bonne discipline, il est possible de poser les bases d'une amitié solide et, par voie de conséquence, d'aboutir à une *koinônia* plus large. Il apparaît donc clairement, partant de cette *païdeia*, que l'amitié, qui est ainsi mise en acte, est ouverture à l'autre. C'est pourquoi dans le cadre du Jardin, la *païdeia* est un préalable pour que chacun puisse prétendre à l'amitié commune. La grande audience que connut l'école d'Épicure témoigne à n'en point douter des vertus de cette *païdeia*. Elles ont incontestablement un air de famille avec celles que nous retrouvons dans le *Ménon* de Platon où Socrate a montré que même l'esclave peut trouver la vérité, s'il suit la méthode appropriée. Avec Épicure, ainsi que nous venons de le montrer, on va plus loin pour l'époque, car c'est la prostituée qui va à l'école de la philosophie et a droit à l'amitié des amis du Jardin. Beaucoup de paysans et d'ouvriers vont trouver dans l'univers du Jardin ce bien immortel qu'est l'amitié et le bonheur qu'elle procure. André Tullier, citant Eusèbe de Césarée, affirme à juste titre la possibilité de réaliser le bonheur commun sans s'empêtrer dans les dissensions politiques et les tiraillements continuels entre les partis et les institutions.

Par cette démarche, l'épicurisme s'inscrit véritablement, avant son émergence, dans ce beau concept d'*humanitas*. Car le philosophe du Jardin, en partant du modèle divin (*makarios*) restitue dans la pratique politique l'*isotès* entre tous les *politai* (citoyens) qui a manqué dans la démocratie classique. Politiquement, éthiquement, et religieusement, les dieux chez Épicure restent et demeurent les meilleurs modèles pour le façonnage de l'ami, et au terme de ce modelage, l'ami apparaît comme un dieu aux yeux d'Épicure. Dans ses *Lettres*,

841 W. Jaeger, *La Païdeia. La formation de l'homme grec*, op. cit., p. 361.

Epicure traite effectivement ses disciples et amis de « bienheureux ».

Puisque l'éducation des poètes, des législateurs, et des sophistes a lamentablement échoué, il ne reste plus que les écoles de sagesse pour sauver l'homme. Ce sont ces écoles qui vont, à l'image du Jardin, proposer la protreptique, qui deviendra la nouvelle méthode (*technè*) pour éduquer les disciples : les musiciens, les peintres, les sculpteurs, les orateurs n'incarnent plus la *paideia*, ce sont dorénavant les directeurs d'école. De la même façon que l'athlète façonne son corps pour avoir de bons saillis (formes admirables), qui sont les fruits d'exercices, d'efforts physiques, de même Epicure conseille à ses disciples de s'exercer sérieusement s'ils veulent atteindre l'ataraxie qui est le couronnement de la vie heureuse. C'est pourquoi le philosophe du Jardin affirme sans ambages : « 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. »⁸⁴².

Dans cette atmosphère studieuse nous comprenons dès lors pourquoi il n'y a pas de place pour la musique et la poésie dans la formation que doit recevoir le disciple. L'épicurisme, au rebours du long cursus des platoniciens, a opté pour un enseignement abrégé à partir de ce qu'il nomme, les *épitomés*. Le Jardin ne propose pas une philosophie de l'histoire où il faut s'échiner à contredire les thèses des autres savants, son enseignement est axé sur la connaissance de la nature et les conditions du bonheur. Les fausses idées sur les dieux sont donc nuisibles dans le cadre d'une philosophie axée sur l'ataraxie et la félicité. Héraclite n'aurait-il pas contribué à les diffuser ?

II. B. 5. De la palinodie d'Héraclite à la vision erronée du Tout

« Le maître de la multitude est Hésiode. Ils [la foule] le tiennent pour le plus savant, lui qui ne connaissait ni le jour ni la nuit ; car il y a l'Unique. »⁸⁴³, disait l'Obscur.

Epicure ne faisait pas seulement la critique des grands poètes qui avaient malencontreusement affublé les dieux des mêmes passions que les hommes, c'est aussi à Héraclite, que s'adresse sa critique des fausses opinions sur les dieux. L'Ephésien ne soutenait-il pas que « le combat est le père et le roi de tous les êtres. Des uns il fait des dieux, des autres des hommes. Il rend les uns esclaves, les autres libres »⁸⁴⁴. Comment admettre que le dieu qui gouverne le Tout puisse être aussi responsable du « désordre », de la guerre et des *staseis* ? Plus rigoureusement, la notion de guerre qui est matricielle dans la philosophie d'Héraclite est-elle seulement soutenable face à une philosophie épicurienne qui prône

842 Epicure, *Lettres et maximes*, sentence LIV, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 261.

843 Jean Bouchart d'Orval, *Héraclite*, frag. 57, *op. cit.*, p. 218.

844 *Ibid.*, frag. 53, p. 227.

pas moins aux yeux d'Epicure un fabulateur. Car, à bien faire le rapprochement, Héraclite ne fait pas mieux qu'Hésiode, sous l'apparence d'un langage admis unanimement comme « obscur », il rend le Dieu (l'Unique) identique à des contraires. Par cette forme de dissimulation, nous pensons que l'Ephésien, tout en condamnant les poètes, « raconte » aussi des abominations. C'est pourquoi Epicure le traitait de « mélangeur » (Diogène Laërce estime que cette invective contre Héraclite est infondée).

Si nous partons de son approche du Tout comme d'un ensemble uni et plusieurs, donc englobant ce qui est et qui advient, Héraclite a raison de se moquer de la tentative des philosophes de la nature de rendre compte de la cause des phénomènes à partir d'un principe premier. Pour l'Ephésien, la démarche la moins mystifiante est de ramener toute chose à l'Un, qui est un Tout ordonné (le *kosmos*). C'est de cette conception (le Tout signifie le *Logos*, la *Raison*, l'*Intellect divin*, la *Providence*, en tant que *théos*) qu'hériteront les platoniciens et les stoïciens. Mais Epicure (philosophe très porté sur la clarté, il trouve de surcroît que l'Ephésien est très obscur sur certaines choses), s'en prendra à Héraclite à cause justement de son panthéisme. Pour le philosophe du Jardin, il y a ce monde-ci et des intermondes, lieux d'existence des dieux. Ce monde-ci est régi par des facteurs mécaniques, et il est possible de connaître les causes des phénomènes pour le contentement de l'âme. Il n'y a donc pas d'Intelligence ou de Raison cachée déterminant le cours du monde. Pour Epicure, le monde et le Tout se distinguent par conséquent, ce monde-ci est un monde parmi tant d'autres, il est donc limité, tandis que le Tout est l'univers, l'illimité. Le monde (*kosmos*) n'a pas le même sens chez Héraclite et chez Epicure. Epicure met à rude épreuve la prétention d'Héraclite de connaître le monde dans sa totalité. Si Héraclite, et les stoïciens avec lui, conçoivent le monde (*kosmos*) comme un organisme, ou un vivant, pour Epicure le monde n'est pas à proprement parler un vivant. C'est juste par analogie avec un vivant que la ressemblance se tient. Le matérialisme d'Epicure récuse un monde doté d'âme, ou d'un Intellect divin. Pour le philosophe du Jardin, introduire l'idée d'une Raison, d'un Intellect divin dans le cours du monde, c'est priver l'homme de sa liberté. Aussi est-ce au nom de la liberté et pour être fidèle à sa théorie des atomes (le *clinamen* ou déclinaison), qu'Epicure récuse la *pronoia* (Providence). Raison aussi pour laquelle dans son *Traité sur la nature*, plutôt que de parler, comme les physiologues, de physique (*phusikè épistèmè*), Epicure utilisera, pour se démarquer du vocable des physiologues, le nom de science de la nature (*phusiologia*) où il n'y a pas de divin, mais des corps (les atomes) et du vide. Epicure récuse par voie de conséquence le principe universel de la nécessité (*anankè*) au nom du principe de la libre détermination, pour viser sans conteste ici Démocrite, le chef de file de cette doctrine de la

nécessité.

Pour Epicure l'idée de nécessité (*ananké*) est un obstacle à l'action humaine et à l'éthique, elle ruine la faculté qu'a l'homme de juger et de choisir des valeurs (bien, mal, utile, juste, injuste, etc.). Par ailleurs, si nous suivons Jean-François Balaudé, il est aisé de voir que pour Epicure, « le Tout est identifié à lui-même, il est éternel, il se confond à l'être et enfin à l'illimité ; c'est pourquoi il ne saurait être ramené à ce que l'on nomme monde (*kosmos*) d'Héraclite ou des stoïciens. Car le monde est une totalité limitée »⁸⁴⁸.

C'est dans la *Lettre à Hérodote*, souligne Jean-François Balaudé, qu'Epicure donne la signification de ce Tout opposé au Tout héraclitéen : « Ce qui est limité a une extrémité, mais, l'extrémité est observée à côté d'autre chose : de sorte que, n'ayant pas d'extrémité, il n'a pas de limite, et n'ayant pas de limite, il sera illimité et non limité. »⁸⁴⁹. Autrement dit, il faut retenir, avec Jean-François Balaudé, que pour Epicure le Tout est « tout ce qui est ». Par cette conception révolutionnaire de l'univers, Epicure a dissipé cette angoisse qui enveloppait la connaissance de l'univers, l'illimité, l'infini (*l'apeiron*). Dans ses lettres et maximes, il enseignait de ne pas craindre le Tout, l'illimité. Il enseignait à voir que par la pensée, il est possible de connaître tout ce qui est, et de se départir des fausses croyances.

Dans l'héraclitéisme, le cosmos est assimilé à l'univers au sens le plus total, alors que le monde (l'ensemble de ce que nous avons appelé la terre, les astres) est limité dans l'épicurisme. Mais ce monde n'est qu'un monde parmi une infinité d'autres. Pour Epicure, le Tout est éternel et identique à lui-même, et aucun dieu ne l'a créé. Dans la *Lettre à Hérodote* il dit en effet que « le Tout a toujours été tel qu'il est maintenant, et tel qu'il sera toujours ; car il n'y a rien vers quoi il aille changer ; car aussi, aux côtés du Tout, il n'y a rien qui puisse entrer en lui et le changer. »⁸⁵⁰. En revanche Héraclite pense que c'est un principe (*archê*) qui préside à ce monde, « ce monde-ci, le même pour tous, aucun des dieux ni des hommes ne l'a créé, mais il a toujours été, est et sera feu toujours vivant, s'allumant à mesure et s'éteignant à mesure. »⁸⁵¹.

A l'évidence, il se dévoile un curieux parallèle dans l'usage presque à l'identique des expressions « il a toujours été » et « il sera toujours », formules qui sont propres à Héraclite, mais qu'Epicure a réutilisé pour récuser tout finalisme dans la nature. Dans ces deux approches, il ressort que le Tout, ou le monde n'a pas eu de commencement, qu'il est et qu'il restera éternel. Il reste cependant que chez Héraclite à travers ce feu qui s'éteint et se rallume

848 J.-F. Balaudé, « Epicure », *Le Vocabulaire des philosophes. De l'antiquité à la Renaissance*, op.cit., p. 213.
849 *Ibid.*, p. 213.

850 J.-F. Balaudé, « Epicure », *Le Vocabulaire des philosophes. De l'antiquité à la Renaissance*, op.cit., p. 213.

851 Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, frag. 30, op.cit., p. 93. Lucrèce combattra cette conception du feu comme principe premier des choses.

indéfiniment, c'est l'activité même du Dieu qu'il est décrite. Car à travers ce Dieu, Héraclite laisse apercevoir aussi la main du destin qui fait et défait toutes choses comme le feu divin : « Dieu : jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim... ; il se transforme (comme le feu) qui, mélangé d'aromates reçoit des noms divers, selon l'agrément de chacun. »⁸⁵². Le Dieu héraclitéen est uni au feu, au logos, il est l'unité des contraires. C'est à cause de ce panthéisme, de cette omniprésence du Dieu en toutes choses, qu'Epicure rejette la conception cosmo-théologique de l'héraclitéisme. C'est aussi pourquoi la doctrine du quadruple remède peut apparaître comme un réquisitoire à l'endroit de la cosmo-théologie d'Héraclite, et de ses successeurs : le platonisme et le stoïcisme. Au rebours donc de l'héraclitéisme et de ses héritiers, les dieux selon Epicure ne sont principe de rien du tout. L'homme seul est « la mesure de toutes choses ».

Conclusion de la deuxième partie

Dans cette *katalepsis* des *staseis*, le philosophe du Jardin disculpe les dieux, tous les dieux des conflits. Aussi est-ce par une véritable injustice de l'histoire qu'on a longtemps taxé l'épicurisme d'athéisme. S'il y a eu dévalorisation des dieux civiques au profit des nouveaux dieux humains, la faute n'incombe pas à la nouvelle philosophie du Jardin, mais aux *staseis* et aux *polémoi* qui ont fragilisé les institutions grecques, et Athènes en particulier.

Si inexorablement notre présentation historique et politique des divers événements

852 *Ibid.*, frag.67, p. 123.

dont le philosophe du Jardin a été témoin, nous a conduit à donner « vraie raison » à son abstention politique, avec la critique des mythes, qui est matricielle dans sa philosophie, il est loisible de constater, qu'outre le fait que le philosophe du Jardin porte l'estocade contre les platoniciens et les aristotéliens, il règle ses comptes avec les pseudo-dieux de la mythologie, et donc de l'ancienne *païdeia*. En lieu et place à la fois des mythes et des dieux civiques, le philosophe du Jardin repropose de *vrais dieux* : les *makarioi*, dont les qualités sont aux antipodes des traits de caractère des dieux de la tradition.

A partir de cette critique des mythes et des fausses croyances sur les dieux, une idée importante, pas très souvent perçue dans la doctrine d'Epicure, se fait jour : la sécurité (*asphaleia*), voire le pouvoir de protection longtemps concédé aux dieux *poliades* a été transféré délibérément par les Grecs au profit des envahisseurs macédoniens. Ce renversement du pouvoir des dieux civiques est la preuve dans la perspective du philosophe du Jardin que les dieux ne s'occupent pas des affaires humaines. Les dieux, les vrais dieux au sens épicurien, sont apolitiques.

Face à cette nouvelle donne de la Grèce devenue monarchique et despotique, Epicure enseigne à bien voir que la sécurité ne se trouve plus du côté des palais des monarques ou des hommes (la vie politique), mais dans une vie en retrait de la vie politique s'adonnant à l'étude de la nature (*phusiologia*). Tel Prométhée, Epicure a proposé les principes du *tétrapharmakos* afin que quiconque puisse d'atteindre l'état des *makarioi* envié par les amis du Jardin : *leur vie bienheureuse*.

Par analogie en effet avec les dieux épicuriens, il est possible selon la doctrine du Jardin, de devenir « tel un dieu parmi les hommes ». Cette formule que nous trouvons déjà dans *La Politique* du Stagirite, est importante pour l'époque, car c'est paradoxalement en cette période que des hommes de guerre qui n'ont cure des vertus sociales et morales, *a fortiori* irrespectueux des valeurs religieuses, vont honteusement se comparer aux dieux. Si Alexandre le Grand pouvait mériter le titre de grand Roi de la Grèce et d'Orient, au regard des valeurs ou des qualités qui cadrent avec l'*arètè* (vertu) grecque, pour les diadoques, nous dirons dans une optique épicurienne qu'ils n'ont pas agi en vrais dieux, mais en usurpateurs du titre du *théos*, et en cela, ils sont coupables d'impiété et de crime contre la paix collective.

Poussant plus avant l'analyse, il est permis de reconnaître l'échec des diadoques dans la garantie de l'*asphaleia*. Car du moment où ils se sont autoproclamés rois et dieux avec la caution des populations, il va sans dire qu'ils ont eu d'office la lourde responsabilité d'assurer la sécurité, la tranquillité et le bonheur des populations. Or, c'est en face de cet échec et devant le désarroi des populations que les nouvelles écoles de sagesse comme le Jardin, vont

proposer un nouvel *ars vivendi* leur permettant de vivre heureux tels des dieux.

Ainsi compris, l'athéisme et l'apolitisme du philosophe du Jardin cessent d'être surprenants, car Epicure ne part pas en guerre contre la religion en elle-même, mais contre les fausses croyances, les fausses opinions sur la nature des dieux, et sur leur prétendue participation aux maux humains. Par cette démarche cathartique et médicale, la conduite d'Epicure peut être considérée comme un dépassement par rapport à ses devanciers, dans la mesure où en vrai thérapeute il a purifié les cœurs, et a proposé mieux que Platon et Aristote, le remède contre la peur des dieux, de la mort, des objets célestes. De sorte que finalement, en cette période, ce n'est plus la religion, ni la politique qui sauvent les hommes, mais véritablement la philosophie, la droite philosophie. D'où l'urgence d'aller vite au bonheur sans différer le moment.

III. Droit et *asphaleia*

III A. Esquisse d'une pénologie épicurienne

Le procès de la mythologie qui a été l'objet de la deuxième partie de notre travail ne pourrait à notre sens avoir de portée politique si nous ne l'intriquons pas dans ce que nous avons choisi de nommer pénologie épicurienne ». Une telle réflexion politique nous conduit, en considération des deux parties précédentes, à recorriger les faits et les accusations envers les dieux et de voir que, s'il y a possibilité de parler juridiquement et pénalement de sanctions ou

de peines, elles ne peuvent viser que les acteurs humains, à savoir Démétrios Poliorcète et ses courtisans, et en dernière instance Lacharès. Cette présente étude va essayer de montrer les conditions de possibilité d'une « pénologie épicurienne » à la lumière des faits historiques, et, partant, de s'interroger sur les moyens de refonder le contrat sécuritaire, condition *sine qua non* du « vivre bien » et de la sérénité politique.

Notre démarche s'appuiera sur des thèses classiques, qui donnent sens prospectivement à l'idée originale que se faisait Épicure du *summum bonum* dans le registre politique. Face des actes délictueux des nouveaux maîtres macédoniens et de certains citoyens athéniens, Épicure va reposer la nécessité du droit positif et du droit pénal, c'est-à-dire de l'organisation et de l'application du droit. Le nouveau contexte contraint à un retour aux vraies lois des Anciens.

III.A.1. Synopsis des crimes et délits selon le droit positif athénien

Une étude exhaustive des crimes et délits est difficile à établir durant les régences de Démétrios Poliorcète et la tyrannie de Lacharès. Mais, il est possible d'avancer à la suite de Victor Goldschmidt que le philosophe du Jardin a pointé dans ses maximes du droit l'existence d'une *délinquance outrée* induite par le comportement du nouveau roi Démétrios Poliorcète et de ses compagnons. Devant cette licence choquante, le philosophe du Jardin ne put s'empêcher de fustiger l'impunité dont jouissaient les coupables⁸⁵³.

Pour Epicure, les crimes et délits devraient être sanctionnés selon le droit existant, c'est-à-dire les lois athéniennes, car, dès lors que le nouveau roi Démétrios Poliorcète a cautionné la restauration de la démocratie et l'exercice des lois des Anciens, il ne peut déroger aux sanctions. Juridiquement et pénalement, Epicure estimait que les lois démocratiques devraient être appliquées à tous sans exception.

III. A.1.a. Une *polis* victime : esquisse d'une pénologie épicurienne

Pourquoi parler d'une pénologie épicurienne ?

853 Si Epicure fustige l'existence de cette délinquance dans la maxime XXXIV et XXXV, c'est la preuve qu'il manquait à l'époque une véritable autorité juridique pour appliquer les lois, notamment celle des Onze que nous retrouvons dans la *Constitution d'Athènes* : « On désigne aussi par le sort les Onze, qui ont à s'occuper de ceux qui sont dans la prison. Les voleurs, les voleurs d'hommes libres, les voleurs d'effets arrêtés en flagrant délit, sont mis à mort par les soins des Onze, s'ils avouent. Si le prévenu conteste, les Onze introduisent l'affaire devant le tribunal ; acquitté, ils le remettent en liberté ; condamné, ils le font exécuter. » (Aristote, *Constitution d'Athènes*, texte établi et trad. par Georges Mathieu et Bernard Haussoulier, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 54).

La réponse à cette difficulté est entrelacée dans les maximes du droit d'Epicure. Elle est implicite et explicite. Pour mieux dire, la réponse est inexprimée, du fait probablement d'une certaine censure, d'une certaine crainte du despote Démétrios Poliorcète. Victor Goldschmidt a été l'initiateur de cette pénologie sans envisager le procès *post mortem*. Plutarque a rapporté ce que nous pouvons qualifier d'éléments d'incrimination, qui constituent la matière pour des poursuites pénales contre Démétrios Poliorcète et ses acolytes. Cette esquisse pénologique est un procès contre un régime despotique. Le tableau de Plutarque dans *Vie XIII Démétrios*, illustre une période cauchemardesque à la fois pour Epicure, les autres écoles philosophiques, et les populations. Plutarque précise bien que « la décence lui interdisait de tout dire ». Donc les crimes étaient atroces, gravissimes.

Nous pensons qu'il convient de rouvrir cette page criminelle pour comprendre l'état d'esprit d'Epicure, notamment son indignation et sa réprobation. Nous considérons que le philosophe du Jardin fut estomaqué jusqu'au dégoût total. A l'observation, on peut dire que les termes de justice, d'injustice, de lois, la démocratie elle-même n'ont pas les mêmes significations pour les Athéniens et le nouveau souverain, *a fortiori* la notion de sanction pénale.

Une société qui a subi des traumatismes successifs peut en effet sombrer dans un état de crainte, d'angoisse, à cause des humeurs du tyran. La cité est laissée à elle-même, dans un désordre qui dénote le malaise de la population à cause de son Prince et des courtisans tout-puissants qui pouvaient porter atteinte à n'importe quel interdit dans la cité, en toute impunité morale et juridique. D'où effectivement leur impuissance, et l'insécurité.

Mais si justice doit être faite, à qui faut-il confier cette fonction « sanctionnatrice », pour reprendre un mot de Jean Pradel ?

Dans le capharnaüm de délits et de crimes que nous allons présenter ci-après, nous pensons que le philosophe du Jardin avait envisagé au regard de cette sanction pénale l'idée d'une autorité supérieure - une instance de coercition - qui châtierait les malfaiteurs. Epicure souhaitait une autorité judiciaire qui protégerait les lois et les citoyens, à défaut d'un roi protecteur qui brille par la débauche. Epicure fait remarquer qu'il est même bénéfique pour le malfaiteur ou le délinquant de se constituer coupable, de se dénoncer librement, afin d'éviter le remords, ou les représailles de la victime (la vendetta). Aujourd'hui nous pourrions parler de comparution volontaire et immédiate du malfaiteur qui viendrait plaider coupable.

D'un point de vue psychologique, dans la perspective d'Epicure, l'autodénonciation est un acte thérapeutique, et en même temps une réconciliation entre le délinquant ou le criminel et la loi. Epicure renverse ici l'ancienne vision que les Grecs avaient de la sanction

qui fut longtemps l'apanage de la déesse Némésis, divinité de la vengeance, là où les lois échouaient à châtier les coupables. Par cette réconciliation de la loi avec les délinquants, Epicure s'est érigé, comme l'a bien montré Victor Goldschmidt, en apologiste des lois. Pour les délits mineurs - ceux des délinquants - il y a possibilité de les amender, comme nous venons de le voir, via le « repentir ». Mais pour les actes graves, tels que rapportés par Plutarque, la peine doit être proportionnée au crime. A considérer l'essence des maximes épicuriennes sur le droit, il apparaît clairement qu'Epicure ne fait pas l'éloge du pardon, mais de la punition.

La spécificité d'Epicure en matière de droit pénal en cette période est de s'être refusé à ce que nous appelons aujourd'hui la prescription. Pour Epicure la paix et la tranquillité publiques passent par le rétablissement de l'ordre juridique, par le châtement des malfaiteurs. Epicure exhorte les coupables à se confesser devant les juridictions, à ne pas vivre cachés. La prescription peut constituer un déni de vérité historique, de justice, quel que soit la longueur du temps passé : tout crime mérite châtement. Si donc on s'en tient aux faits historiques tels qu'ils sont rapportés par Plutarque, on peut dire qu'il y a eu « crime contre des populations », des crimes qui ont heurté la décence commune et la morale collective. D'où il ressort que ces crimes sont « insusceptibles » de pardon, *a fortiori* d'amnistie.

Il y a, à suivre Victor Goldschmidt, un réel fanatisme du philosophe du Jardin pour le *vrai droit*. Au sens moderne, nous dirons que le philosophe du Jardin a opté pour un droit pénal qui s'appuie sur des textes établis, reconnus et acceptés par tous. D'où pour le coupable, l'inévitable de la loi. Pour nous, il n'y a pas de commune mesure entre les prétendus actes d'impiété d'un Socrate, d'un Anaxagore, ou d'un Aristote, comparés à ceux perpétrés par Démétrios Poliorcète et ses courtisans. Si à l'époque des prédécesseurs d'Épicure, il était facile d'attaquer en procès un honnête citoyen pour impiété, très souvent sur des fondements mineurs et fallacieux, avec l'ère des diadoques, on peut dire que l'impiété est devenue une pratique quasi normale, car le nouveau maître d'Athènes qui devrait représenter la vertu et les lois par excellence, se répand en grossièretés et impiétés sans nombre : débauche dans le temple de la vierge Athéna, transgression du calendrier des Mystères, levée arbitraire d'impôts, viol de jeunes garçons... Pour le philosophe du Jardin, c'est la nouvelle donne de la *polis* qui commande de repenser le système juridique, et d'instituer un nouveau droit, c'est-à-dire, selon le mot de Victor Goldschmidt, un droit positif, dont le terme adéquat est le contrat épicurien.

La justice chez Épicure est liée à la notion de contrat, c'est pourquoi elle ne s'identifie pas à la « justice en soi » entendue comme idée dans le platonisme. L'existence et la nécessité

de la justice sont fonction de son *utilité* pour les hommes, au sens où elle peut empêcher les membres d'un groupe social de ne pas se nuire mutuellement. Il y a dans l'idée du contrat épicurien une plus-value pour tous les individus, pour leur propre protection et leurs biens. C'est dans cette perspective que les lois doivent avoir leur intérêt le plus haut, car elles permettent en outre et très particulièrement de protéger le sage dans n'importe quelle société : « La justice n'est pas un quelque chose en soi, mais quand les hommes se rassemblent, en des lieux, peu importe, chaque fois, lesquels et leur grandeur, un certain contrat sur le point de ne pas faire de tort ou de ne pas en subir. » [*sic*]⁸⁵⁴.

Pénalement entendue, l'utilité du contrat épicurien permet de prévenir – psychologiquement - et de réprimer les actions injustes. De fait, puisque la vie en société est fondée sur le contrat, il appartient à chacun de respecter les lois établies, au nom de l'intérêt collectif. C'est seulement par cette démarche, que sont possibles la tranquillité et la sécurité. Hermarque, ainsi que nous le verrons ci-après, va plus loin en mettant en avant la possibilité d'employer la *force* pour contraindre les récalcitrants et les délinquants. Toutefois, la question qu'on ne saurait éluder est de savoir ce qui, pour Épicure, ce qui occasionne les infractions.

La réponse est sans ambages : « l'illimitation des hommes ». Car, à la différence du sage qui sait se suffire de peu, les autres hommes poursuivent les désirs du troisième ordre qui sont vains, et ne procurent qu'insatisfaction⁸⁵⁵. Les hommes chez lesquels manque cette *phronêsis* du sage, sont semblables à des tonneaux des Danaïdes. D'où la nécessité de la sanction, qui permet au délinquant de s'amender et de s'éduquer au respect des lois positives, s'il veut être libre comme le sage. Il s'ensuit donc que derrière le contrat épicurien, se profile le projet d'une société de « citoyens justes », qui peuvent accéder au statut de « dieu parmi les hommes ». Cette idée n'est pas une vue de l'esprit, ni une profession de foi, mais une possibilité pratique, ainsi qu'en témoigne ce passage de Diogène d'Oenoanda : « Alors, en vérité, la vie des dieux passera chez les hommes. Car tout sera plein de justice et d'amicale réciprocité, et il n'y aura nul besoin de remparts ou de lois ni de tout ce que nous devisons en raison des uns des autres. »⁸⁵⁶. Mais auparavant, quelques questions méritent d'être posées. Pourquoi Épicure a-t-il quitté Lampsaque pour Athènes sitôt après l'arrivée de Démétrios

854 Epicure, *Lettres et maximes*, maxime XXXIII, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 241

855 Dans § 128 de la *Lettre à Ménécée*, Epicure écrit : « Il faut, en outre considérer que, parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires, les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns le sont pour le bonheur, les autres pour l'absence de souffrances du corps, les autres pour la vie même. » (*Lettre à Ménécée*, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 221).

856 Fr. 56 Smith, cité par André Lacks, « Epicure », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996, p. 510.

Poliorcète ? Dans quelles circonstances se sont-ils connus ? Si au départ ils étaient en bons termes, pourquoi cette volte-face ? Démétrios Poliorcète représentait-il l'homme providentiel qui finalement a trahi les espérances d'Épicure ?

Ce que nous pourrions d'abord asserter, ce que depuis la mort d'Alexandre le Grand Épicure ne croyait plus à la fondation et à l'assurance d'une paix définitive. Les cités grecques ne seront plus en sécurité aussi longtemps que les ambitions des diadoques se poursuivraient. Pour preuve, Alexandre le Grand n'avait eu de cesse de combattre les pirates qui attaquaient les villes en bordure des côtes. Or, Démétrios Poliorcète était en contact permanent avec les pirates qui le suivaient, telle une bande d'hyènes lors de chacune de ses expéditions. De sorte que par sa seule présence en Attique, il représentait une source d'insécurité constante.

Épicure connaissait les risques d'être ami d'un chef mégalomane. La vie d'Alexandre et les traitements qu'il infligea à certains de ses compagnons, notamment son lieutenant Lysimaque qu'il jeta dans une fosse aux lions, et l'assassinat de Callisthène, neveu d'Aristote, permettent de comprendre la méfiance d'Épicure vis-à-vis du pouvoir monarchique. Pour nous, il est sans conteste qu'Épicure avait une grande connaissance des mésaventures advenues aux philosophes qui fréquentaient les palais des rois. Au nom de la liberté de parole (*parrhèsia*) qu'il revendiquait, le philosophe du Jardin ne pouvait pas s'encombrer des tracasseries et bassesses du pouvoir.

Dans l'optique du philosophe du Jardin, la condition pour que les États et les individus ne se nuisent pas mutuellement, c'est de fonder de commun accord, une loi supérieure, - au sens moderne des termes -, mieux une cour de justice trans-étatique qui sanctionnera tous les manquements aux lois internes et internationales. Aujourd'hui nous avons ces institutions, à travers les Hautes cours européennes, les instances de l'ONU et les tribunaux pénaux internationaux qui sanctionnent les États et les individus ayant commis un certain nombre d'actes considérés comme des crimes contre l'humanité.

Démétrios Poliorcète à Lacharès ont commis aux yeux d'Épicure des actes atroces contre des populations. Et dans la logique du philosophe, ce n'est que justice de trouver des moyens juridiques légaux de les châtier, dès lors que le châtiment ne peut plus émaner des dieux *poliades*. En considération de la décadence tragique de la vie politique orchestrée par Démétrios Poliorcète et ses courtisans, n'est-ce pas cette fantasmagorique idée de la justice issue du platonisme qui vole en éclats ? D'où l'intérêt de cette esquisse pénologique, qui permettra de projeter une nouvelle lumière sur le concept d'insécurité.

Les exactions multiples et le *sentiment d'insécurité* se sont accrus à mesure des grands

honneurs rendus à Démétrios Poliorcète et à ses amis, devenus par la suite les bourreaux des Athéniens. La *polis* va vivre une nouvelle métamorphose avec cette horde de soldats étrangers et de mœurs orientales qui vont porter atteinte à la morale publique et à la sécurité publique et privée. Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant que les individus allaient rechercher naturellement la sécurité à leur façon. C'est ce sentiment d'insécurité constaté par Épicure, que pourrait bien traduire Robert Philippe dans un contexte moderne du *sentiment d'insécurité* en ces termes : « l'appréhension pour soi ou pour les siens apparaît comme une sorte d'anticipation du risque, d'où sa liaison avec les indicateurs locaux de délinquance enregistrée ou avec les scores de victimation, plus particulièrement d'agression. »⁸⁵⁷.

III. A. 1. b. La mise en évidence de l'insécurité

Sous les tyrans Démétrios Poliorcète et Lacharès, rien n'était assuré : ni les vies, ni les biens, ni la nourriture quotidienne. L'entêtement de Lacharès à s'opposer à Démétrios Poliorcète occasionna le blocus d'Athènes par ce dernier : « Une mesure de sel coûtait 40 drachmes, pour un talent, on avait à peine vingt boisseaux de blé ; la détresse était à son comble ; on mangeait de l'herbe, des racines, des insectes ... », rapporte Plutarque⁸⁵⁸. Et si, selon le même Plutarque, on racontait « qu'alors (...) le philosophe Épicure se nourrissait, lui et ses disciples, en partageant des fèves dont le nombre était compté. »⁸⁵⁹ (Plutarque, *Vies*, tome XIII, *Ibid.*, p.

857 Robert Philippe, *La Sociologie du crime*, Paris, La Découverte, 2005, p. 104. Notons qu'à l'époque du philosophe du Jardin on ne parlait pas « d'indicateurs locaux de la délinquance », c'est-à-dire de statistiques de la délinquance, ni d'enquête de victimation. Mais les faits rapportés par Diogène Laërce, Plutarque et certains doxographes, permettent d'établir aujourd'hui une ébauche approchée de statistiques de la délinquance à l'époque du philosophe du Jardin. Lorsque Robert Philippe fait cas de la notion « d'anticipation du risque », nous estimons qu'Épicure l'a déjà pensée relativement au cas Démétrios Poliorcète et à ses velléités hégémoniques sur la Grèce entière. De ce point de vue Épicure est le Démosthène caché contre les visées de Démétrios Poliorcète. Pour mieux faire comprendre ce sentiment d'insécurité qui rejoint le sens que nous donnent les modernes, c'est Alain Baur que nous suivrons ici : « Traduction maladroite de l'expression anglaise *fear of crime* (peur du crime), le « sentiment d'insécurité » s'est médiatisé en perdant son sens premier. En France le rapport Peyrefitte (1977) et Bonnemaïson (1980) le développent. Individuel et collectif, le sentiment d'insécurité combine le danger réel ou imaginé et la perception de sa gravité. La délinquance fait, en effet, partie de ces éléments perçus collectivement comme menaçants, qui varient d'ailleurs selon le pays, le moment ou les individus ». (*Les 100 mots de la police et du crime*, Alain Bauer, Emile Pérez, Paris, PUF, 2009, p. 9).

858. Plutarque *Vies*, XIII, *Démétrios-Antoine*, texte établi et trad. par Robert Flacelière et Emile Chambry, Paris, les Belles Lettres, 1997 ; *Démétrios*, 34, in J.G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1004)

859. Plutarque *Vies*, XIII, *Démétrios-Antoine*, *op. cit.*, p. 56.

56), il convient de ne pas mettre ce fait seulement au compte de la frugalité du Jardin. Les deux tyrans, Démétrios Poliorcète et Lacharès ont été aux yeux d'Épicure les grands coupables du désastre de la *polis*. Criminologiquement et juridiquement, il nous a paru pertinent d'ouvrir une sorte « d'information judiciaire » comme dans le droit pénal, afin de juger les coupables de cette situation infernale que les Athéniens ont subie. D'où notre préoccupation fondamentale ici : réflexion sur le droit pénal ne permettrait-elle d'accréditer la thèse d'une pensée politique *sui generis* dans la doctrine du philosophe du Jardin ?

Tous les faits rapportés par Plutarque et corroborés à la fois par Johann Gustav Droysen et nombre d'historiens spécialistes de la période hellénistique, permettent d'éclairer cette pénologie épicurienne qui est pendante dans les maximes et sentences. Ce qu'Épicure indique implicitement dans ses maximes et sentences n'était pas excessif, nonobstant le fait qu'il se soit abstenu de tout rapporter à cause de la cruauté, voire l'indécence de certains actes. Nous nous demanderons également si Plutarque était sincère quand il attaquait Epicure et son apolitisme.

Nous considérons rétrospectivement que Plutarque en tant que philosophe et homme d'expérience a eu des raisons valables de condamner intellectuellement le philosophe du Jardin car les faits rapportés par lui inclineraient inéluctablement tout citoyen athénien digne de ce nom à la révolte, à la contestation, à réagir contre les injustices commises dans la *polis*. Selon nous Plutarque, en condamnant Epicure, n'a pas compris le comportement d'Épicure. André-Jean Festugière est parvenu à cerner le sens du vivre caché du philosophe du Jardin, qu'il considère authentiquement et foncièrement comme un *adespotos*, un homme libre de maître ou de tyran. Du point de vue d'une philosophie pragmatique, le philosophe du Jardin a réagi à sa façon en assumant son vivre caché.

Jacques Brunschwig fait à juste titre remarquer que tout ce que les épicuriens demandaient à la cité est « d'assurer la paix et la sécurité, conditions négatives de la recherche du bonheur individuel, et de l'existence tranquille d'une petite communauté amicale dans le sein de la grande »⁸⁶⁰. Mais à cette *force*, au sens d'Épicure doit être subsumée sous la justice, en tant qu'elle pourrait être la réponse à l'insécurité. Dans la perspective d'Épicure le règne des lois, ou de la justice, est de permettre à une société ou un Etat, la tranquillité, la paix, la sécurité et le bonheur. Depuis Platon, l'institution des lois vise à établir la cohésion sociale dans la cité.

Contre l'opinion courante, Platon dans *Les Lois* par la bouche de l'Athénien récuse la thèse selon laquelle la justice ou le juste est ce qui profite au plus fort, thèse que nous

860 Jacques Brunschwig, *Philosophie grecque*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 476.

retrouvons également dans le *Gorgias*. En mettant l'accent sur la valeur et la place des lois dans une société bien organisée, la théorie platonicienne vise à montrer, tout comme chez Epicure, l'utilité des lois pour l'intérêt général. Selon ce que nous dit l'Athénien des *Lois*, toutes les fois que les lois sont laissées au bon vouloir de la foule, d'un seul (le tyran), ou de quelques-uns (les sycophantes), la cité est en insécurité. Elle court un danger de trouble social, de renversement des lois. Cette situation ne profite alors qu'aux injustes et aux méchants, et ouvre par conséquence la porte aux *staseis* dans la cité.

Au regard de ce que nous disent les textes de Platon sur la justice et les conséquences de l'injustice, nous sommes placé dans les réalités mêmes qu'Epicure a observées au IV^e-III^e siècle av. J.-C, avec le règne des Macédoniens et de leurs courtisans. D'où nos interrogations : 1) y a-t-il dans ce contexte des raisons légitimes de désobéir à un tyran qui ne se soucie plus de l'intérêt général ? 2) y a-t-il des raisons morales d'obéir, dès lors que la *polis* est confiée à des flagorneurs ?

Dans *Les Lois* de Platon, l'étranger met en exergue les *sept titres* qui habilent un individu à commander : 1) les parents commandent aux enfants ; 2) les gens de haute naissance commandent ceux qui sont de basse extraction ; 3) aux anciens de commander, aux jeunes d'être commandés ; 4) l'esclave est commandé, tandis que le maître commande ; 5) le plus fort commande et que le plus faible est commandé ; 6) à l'ignorant de suivre, et à l'homme sensé de le guider et de le commander ; 7) que celui-là commande qui aura gagné à cette loterie, tandis que celui qui aura été malchanceux se retire pour être commandé.⁸⁶¹

Partant de cette typologie des commandements, il est possible de comprendre l'attitude d'Epicure vis-à-vis du nouveau roi Démétrios et de son attitude à l'égard des lois de la cité. Des flagorneurs s'estimaient en devoir d'aider le roi dans ses nouvelles charges. Mieux, pour faire plaisir au roi, ils n'hésitèrent pas à promulguer des lois injustes, pensant par là protéger les Athéniens de la colère du nouveau roi, alors qu'ils ne faisaient qu'aggraver leur exaspération. A leurs yeux, la volonté du roi incarnait le juste, plus que la volonté des vrais dieux de la *polis*. Dans les maximes XXXVII et XXXVIII, Epicure récuse cette façon d'agir contre les lois car des lois prises contre le peuple, rien que pour le seul plaisir du roi, est un mépris de l'intérêt général. Sur ce point précis, il serait utile, nous semble-t-il, d'établir un rapprochement entre la vision d'Epicure sur les institutions en place, et ce qu'enseigne l'Athénien des *Lois*. Le lien est, selon nous, manifeste, car pour Epicure les régences de Démétrios de Phalère et de Lacharès furent aux antipodes du règne de Cronos, qui représentait idéellement et idéalement la vraie administration politique pour l'Athénien des *Lois*, pour qui

861 Platon, *Les Lois*, III, 689a-d, *Œuvres complètes* II, L. Robin, M.-J. Moreau, Paris, NRF-Gallimard, 1994, p. 726-727.

tout régime qui n'imiterait pas ce modèle politique n'est pas un vrai régime politique, mais un groupe social, dans lequel certains éléments profitent des circonstances pour s'ériger en despotes. Pour l'Athénien, cette légende, ou mieux la tradition qui la rapporte est la vérité même :

« Ce que nous enseigne donc, même à présent, cette tradition, qui est empreinte de vérité, c'est que tout Etat qui, pour le régir, aura, non point un Dieu, mais quelque mortel, n'offre aux citoyens aucun moyen d'échapper à leur maux non plus qu'à leurs tracasseries ; mais au contraire son sens est que nous devons mettre tout en œuvre pour imiter le genre de vie qui existait au temps de Cronos, et que, pour autant qu'en nous il y a d'immortalité, nous devons, en obéissant à ce principe, administrer, aussi bien dans la vie publique que dans la vie privée, nos demeures comme nos Cités, donnant le nom de loi, *nomos*, à ce qui est une détermination fixée par la raison, *noûs*. »⁸⁶².

Dans la phraséologie platonicienne, nous dirons que Démétrios Poliorcète et ses compagnons ne furent pas des « serviteurs des lois » mais des « usurpateurs des lois ». Démétrios Poliorcète s'est servi des nouvelles lois pour s'adonner à ses vices. De sorte que le salut de la *polis* ne tient plus à ce type de pouvoir qui bafoue les lois établies.

La déception d'Epicure était grande, car si un monarque accepte de restaurer la démocratie des ancêtres, il doit aussi veiller au respect des lois de la *polis*⁸⁶³. Le réalisme d'Epicure est d'avoir montré qu'en partant du sens de la justice, qu'il identifie au droit comme fondement du contrat, elle n'apparaît plus comme une chose immuable, une idée en soi, mais un moyen ou une règle qui permet aux uns et aux autres de ne pas se nuire. Ce contrat est donc fondamentalement positif, au sens où chacun doit obéir, sous peine de sanction. Cette notion de contrat est cependant variable selon les sociétés. D'où son utilité, comme le souligne fort justement Victor Goldschmidt : « La justice est un 'contrat' destiné à assurer ce qu'il y a, dans la vie en société, sinon de plus précieux, du moins, à coup sûr, de plus positif : la protection des personnes et des biens. »⁸⁶⁴.

L'époque d'Epicure est en perte de confiance vis-à-vis des institutions et des lois. Dès lors se pose aux yeux du philosophe la question de la réévaluation, ou plus exactement de l'examen de la vie politique à l'aune des bouleversements advenus : la justice n'est plus un modèle idéal, mais est fonction de l'utilité que chaque société lui accorde. Elle est fondée sur un ensemble de traités correspondant au droit objectif de chaque société. A partir de là, nous pouvons comprendre le sens juridique et pénologique des maximes sur le droit et la place primordiale que le philosophe du Jardin accorde politiquement au concept de sécurité

862 Platon, *Les Lois*, IV, 713e-714a, *op. cit.*, p. 759.

863 Pour plus de détails sur le respect des lois, voir le *Criton*, 50 e, p.196, et *La République* III, 412d., p. 972, in Platon, *Œuvres complètes* I, Léon Robin, M.-J. Moreau, *op. cit.*

864 V. Goldschmidt, *La Doctrine d'Epicure et le droit*, *op. cit.*, p. 79.

(*asphaleia*) dans un Etat. Partant nous comprenons aussi l'importance de la sécurité comme une condition *sine qua non* de l'effectuation de l'ataraxie, et de la pérennité du Jardin. La sécurité (*asphaleia*) est pour employer les mots de Georges Tanesse « le plus vital de tous les intérêts », car cette sécurité est la seule garantie du sage et de ses amis, sous l'égide des lois établies.

III. A.1. c. Du savoir des règles de droit à la sanction pénale

Le terme de « victime », selon le *Dictionnaire de droit pénal* d'Annie. B. Ayache, est entendu comme « l'individu qui a subi un dommage. Pour certains criminologues elle constitue un élément essentiel de la situation pré-criminelle. »⁸⁶⁵. D'où la victimologie qui s'attache aujourd'hui à l'examen des victimes en elles-mêmes.

Toutefois, dans la perspective qui nous intéresse, la victime doit être comprise comme l'individu et la communauté contre lesquels on a porté délibérément atteinte, cas ici de la *polis* athénienne et de ses habitants, et pour lesquels Epicure entrevoyait à notre sens une pénologie spécifique. Cette notion de pénologie pose d'un point de vue du droit pénal l'auteur, le coupable, ou le responsable de l'infraction, et la victime. Paradoxalement,

⁸⁶⁵ *Dictionnaire de droit pénal*, Annie. B. Ayache, collection dirigée par Jean Pierre Scarano, 3e édition enrichie et mise à jour, Paris, Ellipses, 2005, p. 273.

face à tous les crimes perpétrés contre la *polis*, le comportement atypique d'Epicure, ce qui fait qu'il a dérangé la postérité, c'est le fait qu'il n'a pas daigné quitter la *polis*, même durant les moments extrêmes. C'est en cela que pour nous, il apparaît comme un *témoin capital*, qui a laissé des *indices* dans ses maximes.

Si nous partons de l'hypothèse que la *polis* est une (ou a été) « scène du crime », c'est-à-dire au sens criminalistique « le lieu où un crime ou un délit a été commis », il y a toujours un ensemble d'éléments qui nous permettent de remonter à la cause de la commission des faits. En pratique, cela va des lieux aux victimes, aux témoins, aux suspects, et à tout autre objet, qui peut guider l'enquête, pour la manifestation de la vérité. Cette histoire de la *polis* athénienne est liée à l'arrivée de criminels dans la cité. Parler de criminels, c'est mettre en exergue la notion de crime qui lui est consubstantiellement liée. Selon le sens que nous propose Jean Pinatel : « Le crime est classiquement défini aujourd'hui comme un comportement procédant d'un conflit entre un ou plusieurs individus et le groupe. Ce conflit se traduit toujours par une agression contre les valeurs du groupe ; une valeur étant ce à quoi le groupe est capable de se subordonner. ».⁸⁶⁶ Par suite donc, le criminel, ou le scélérat (du latin, *scelus*, crime), car c'est le vocable qui sied bien à nos *despotoi*, est celui qui a commis ou est capable de commettre des crimes.

Relativement à Athènes, Démétrios de Phalère, Démétrios Poliorcète, Lacharès et leurs courtisans se sont conduits de façon scélérate. Même si Epicure n'a pas laissé d'écrits poignants sur cette tyrannie, en termes de preuves matérielles pour corroborer cette pénologie, il est possible grâce aux tableaux précédents, et partant de la déification des Antigonides par les Athéniens, de parler de complicité *co-respective*. Selon la théorie jurisprudentielle, « la complicité co-respective est entendue comme « la participation par juxtaposition. ». Tout coauteur est aussi complice dans la mesure où il aide les auteurs coauteurs dans la commission de l'infraction. La qualification de l'infraction concerne tous les participants même si l'un d'entre eux n'a pris que faiblement à l'action délictueuse »⁸⁶⁷.

Dans une perspective religieuse, on dira que Démétrios Poliorcète, ses courtisans, et Lacharès ont souillé la *polis*. Ils ont porté atteinte aux intérêts fondamentaux de la cité-Etat. Et du point de vue des lois et des coutumes athéniennes, par leurs exactions contre les populations, en oubliant l'intérêt général pour leur seul intérêt égoïste, ils sont pénalement coupables de forfaitures graves. *In concreto*, et si nous suivons bien l'esprit des textes ci-

⁸⁶⁶ Jean Pinatel, *Histoire des sciences de l'homme et de la criminologie*, Paris, l'Harmattan, 2001, p. 26. Au sens large souligné, Annie B. Ayache : « Le crime est un comportement prévu par la loi et puni d'une peine ». (*Op.cit.*, p. 69).

⁸⁶⁷ *Dictionnaire de droit pénal*, Annie B. Ayache, *op.cit.*, p. 47

dessous empruntés à Hermarque, rapportés par Porphyre, ils méritent au regard des lois et coutumes, les peines les plus extrêmes.

En matière de justice pénale, les anciens grecs sont plus expéditifs que les modernes. Car en temps normal, eu égard aux forfaitures de ces scélérats, ils encourraient la peine capitale. Si nous nous appuyons sur nos tableaux des crimes et délits, Epicure dans son mutisme a posé implicitement aux yeux de la postérité, la question de la peine de mort, c'est-à-dire la sanction des dits coupables incriminés. Beaucoup d'auteurs ne condamnent en effet Epicure que par rapport à son opinion sur le droit légal de tuer les animaux. Mais, nous pensons que souterrainement, le philosophe du Jardin ne décharge pas pénalement ses concitoyens, car il entrevoyait comme les anciens législateurs cette alternative de la peine capitale à l'endroit des individus coupables de crimes graves, dont leurs actions ne sont pas aussi éloignées de ceux des êtres sans raison (*alogôn*), les animaux. La différence entre les animaux dénués de raison (*alogôn*) et les hommes dotés de cette raison (*logos*), réside dans le fait que les animaux ne contractent pas de règles de droit. C'est raison pour laquelle à leur endroit il n'y a ni justice ni injustice. En revanche, lorsque des tyrans étrangers et leurs courtisans se comportent vis-à-vis des Athéniens comme s'ils étaient des « animaux », à partir de ce moment, contre de tels tyrans et apparentés, il est juste de leur appliquer les lois des anciens.

En toute justice estime le philosophe du Jardin, lorsque les hommes ont contracté des lois, nul individu dès lors ne peut se soustraire à leur rigueur. Car déroger à ces principes, c'est exposer la *polis* à l'injustice, au désordre et à l'insécurité. Porphyre rapporte que les épicuriens prenaient à témoin l'opinion des anciens législateurs pour expliquer la nécessité de la loi pour une société organisée, d'où est partie l'interdiction de se « nuire mutuellement », ou plus exactement l'origine, si on peut dire, de l'idée du respect pour la personne humaine, respect de l'intégrité physique de la personne.

Pour le philosophe du Jardin - en arrière plan de sa doctrine du droit -, il est possible d'envisager que dans des circonstances exceptionnelles le meurtre d'un homme est permis alors que pour les autres êtres vivants aucune contrainte ne nous limite à disposer facilement de leur vie. Nous pensons que dans la perspective d'Epicure l'acte de tuer le semblable n'est concevable que lorsqu'il coïncide avec l'intérêt collectif, c'est-à-dire lorsqu'il est juste de châtier les criminels selon les lois établies. Dans les sociétés non étatisées, c'est-à-dire « segmentaires », où les lois positives sont quasiment inexistantes, le châtiment du coupable, est repose sur la vendetta, ainsi que le fait remarquer Philippe Robert dans sa *Sociologie du crime* : « Les dommages entre clans ou entre familles se règlent, pour l'essentiel, par un autre

procédé, la vengeance. »⁸⁶⁸. De fait, dans l'impossibilité pour les Athéniens de pouvoir se venger physiquement contre Démétrios Poliorcète et ses compagnons - car militairement la solution est périlleuse, et vouée à l'échec-, Epicure passe par un subterfuge juridique: dès lors que le monarque avait consenti de diriger la *polis*, accepterait-il que les lois démocratiques s'appliquassent à lui et à ses courtisans ?

Telle a été si on pût dire la fausseté, voire l'escroquerie de la prétendue restauration de la démocratie des Anciens par Démétrios Poliorcète, dans la mesure où les lois ne se sont pas appliquées à lui-même ni à ses amis coupables d'injustices. La sanction pénale se justifiait même au regard de nos lois modernes, car la sanction, « prise dans son acception négative », est un « mal infligé à une personne comme conséquence d'un acte contraire au droit. »⁸⁶⁹. Or, la pénologie épicurienne va bien au-delà.

Les épicuriens posent la possibilité du meurtre au nom de « l'intérêt global de la vie organisée. ». Comme le soutenait en effet Hermarque, quiconque commet un crime, ou un délit qui n'a aucun rapport avec cet « intérêt global de la vie organisée » est coupable de crime personnel - de droit commun -, de sacrilège, et encourt par conséquent les sanctions de la loi. Au temps des vraies lois de la *polis* démocratique, les crimes graves *souillaient* la vie organisée, occasionnaient une dysharmonie. Aussi étaient-elles durement sanctionnées. Porphyre nous fournit un intéressant passage sur l'origine naturelle de ce type de droit drastique, qui s'applique à ceux sont « incapables de saisir le sens ». C'est pourquoi nous pouvons comprendre que dans les sociétés « segmentaires » dont parlait Philippe Robert après Durkheim, la vengeance (ou la *vendetta*) fut à un moment donné de l'histoire nécessaire pour rétablir un état d'équilibre.

Cette notion de sanction, ou de la peine chez Epicure est suffisamment éloquente pour signifier dans les faits qu'une bonne société humaine ne peut cautionner que des individus s'adonnent à des crimes contre leurs semblables. Car, à court et moyen terme, c'est la pérennité de la vie collective qui est compromise par de tels actes. Hermarque parle en effet de la « vie organisée », celle qui reconnaît la sacralité de la vie humaine, et donc l'interdiction de tuer l'autre en temps de paix. Hermarque dit ceci : « En effet, ceux dont l'esprit voit l'intérêt de cette prescription s'y tiennent de bon cœur, tandis que ceux qui ne sont pas réceptifs à cette idée le font parce qu'ils craignent les châtements dont la loi les menace. Ces peines furent décrétées à l'intention des gens incapables de raisonner sur ce qui

868 Philippe Robert, *Sociologie du crime*, *op. cit.*, p.16.

869 J.-H. Robert, *Droit pénal général*, Paris, PUF, 6^{ème} éd., 2005, p. 54, « Les finalités de la sanction en droit pénal », in Amandine Chouvet-Lefrançais, *A propos de la sanction pénale*, *op. cit.*, p. 11

est utile, et furent acceptées par la majorité des hommes. »⁸⁷⁰.

Ainsi devant le déficit de saisir cette nécessité du droit pénal⁸⁷¹ de ne pas enfreindre les lois établies, les premières sociétés humaines ont intelligemment confié l'élaboration des lois à des sages législateurs, en vue de persuader ceux qui ne savent pas saisir l'utilité de ces lois, au moyen du *logismos* et de *l'épilogismos*. C'est-à-dire de les amener de la notion commune de l'utilité, à sa prénotion, à sa compréhension au niveau du concept. Dans l'optique d'Hermarque, ceux qui sont en effet obligés de se conformer aux lois à cause des peines lourdes, sont encore au niveau primitif de « l'intuition de l'esprit » ; car s'ils parvenaient seulement à se faire une « opinion droite » de l'utilité, ils n'agiraient plus maladroitement contre les lois et contre autrui. Pour les épicuriens, ainsi que nous le comprenons, il était nécessaire, fondamental, urgent en cette période d'effondrement politique, de re-enseigner la valeur et l'utilité des lois.

Par rapport à ceux qui persistent dans l'ignorance, la démarche d'Epicure a consisté à leur faire voir l'utilité de la loi, et dans la même veine de leur faire saisir les rigueurs de la loi et des peines encourues. Cette prise de conscience des peines est un moyen provisoire de les empêcher de commettre des actes injustes. Porphyre nous rapporte un excellent passage qui pourrait nous aider, après Plutarque et Droysen, à mieux asseoir la légitimité d'une pénologie épicurienne au regard des actes injustes commis par les tyrans de la *polis* athénienne. Porphyre, rapportant la pensée d'Hermarque, avance que :

« Si tout le monde était également capable de voir et de se rappeler ce qui est conforme à l'intérêt, nul n'aurait besoin de lois, mais chacun, de son propre mouvement, se garderait de faire ce qui est interdit et accomplirait ce qui est prescrit. Car la contemplation de l'utile et du nuisible suffit à déterminer le refus de certains actes et le choix de certains autres. Mais pour ceux qui ne voient pas d'avance ce qui est avantageux, il faut la menace de la peine. Suspendue sur eux, elle les force en effet à maîtriser les impulsions qui les poussent à des actes contraires à l'intérêt, et en même temps elle les contraint par *la force* à faire ce qu'il faut. »⁸⁷².

Partant de ce passage d'Hermarque disciple orthodoxe du Jardin, nous sentons la virulence de la peine épicurienne, et sa gradation. Dans la perspective du philosophe du Jardin, les peines peuvent évoluer en fonction des actes posés, considérés comme dangereux

870 Porphyre, *De l'abstinence*, tome I, livre I, 7. 3, introduction de Jean Bouffartigue et Michel Patillon, texte établi et traduit par J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 47.

871 « Le droit pénal est le droit de la peine, donc le droit de la sanction. Cette fonction sanctionnatrice du droit pénal est commune au droit interne, et au droit pénal international dans des conditions spécifiques. » (Corinne Mascala, « Variations sur la sanction », in Préface, *A propos de la sanction pénale*, op. cit., p. 9)

872 Porphyre, *De l'abstinence*, 8.1, op. cit., p. 47. La notion de *force* est centrale dans le droit épicurien. La force contraint, et devant certains cas, elle peut se dialectiser en sanction extrême : la mise à mort, au nom de la paix, et de l'intérêt collectif. Nous avons cette idée de la *force de la loi*, ou du règne de la loi chez Blaise Pascal. Cette notion de la force dans l'épicurisme ainsi que nous le monterons, sera reprise par l'épicurien Jules César pour asseoir l'ordre politique à Rome.

pour « l'intérêt collectif ». En d'autres termes, nous passons de la prévention des actes criminels à leur répression par les lois établies. S'appuyant sur ce que furent les lois et ce que devraient être les peines, les épicuriens rappellent le passé, célèbrent la valeur et l'utilité des lois et des peines. Preuve est ainsi donnée par les épicuriens aux insensés et aux politiques qui violent les lois qu'il y a une plus-value des lois et des peines dans toute cité bien organisée.

Ce passage d'Hermarque est fort instructif, car il exprime une pensée capitale du droit pénal d'aujourd'hui, à savoir les circonstances de l'application de la peine capitale. A l'aune des faits ci-dessus présentés, le sentiment et le jugement pénal du philosophe du Jardin sont sans ambiguïté : la *limite de l'impunité* fut dépassée par Démétrios Poliorcète et Lacharès. Le passage suivant d'Hermarque est une source édifiante pour cette subsumption de la peine capitale dans une doctrine pénale :

« Aussi bien les législateurs ne mirent-ils pas non plus le meurtre involontaire à l'abri de toute peine, d'abord pour ne laisser aucun prétexte à ceux qui, volontairement, choisissent d'imiter des actes commis involontairement, mais surtout pour que ce genre d'affaire ne restât pas exempt de mise en garde et d'attention ; sinon, on aurait vu se multiplier les meurtres réellement involontaires. Car ceux-ci non plus n'étaient pas conformes à l'intérêt, et pour les mêmes raisons que la destruction mutuelle volontaire. Parmi les actes involontaires, les uns proviennent d'une cause que la nature humaine ne peut déterminer et contre laquelle elle ne peut se mettre en garde, mais les autres proviennent de notre négligence et d'une méconnaissance de nos intérêts. Aussi, voulant mettre un frein à une insouciance qui rend l'homme dangereux même pour ses proches, les législateurs ne mirent pas non plus l'action involontaire à l'abri de toute peine, mais grâce à la crainte qu'inspirent les châtiments, ils éliminèrent en grande partie ce genre de faute. Et à mon avis, si même les meurtres admis par la loi sont soumis aux rites expiatoires fondés sur les purifications, il n'y a qu'une raison à cela : ceux qui les premiers eurent le mérite d'introduire ces usages ont voulu autant que possible écarter les hommes de l'action volontaire. Car les gens ordinaires avaient besoin de toute espèce de frein qui les empêchât de commettre trop promptement des actes contraires à l'intérêt. C'est pourquoi les premiers qui en furent conscients ne se bornèrent pas à fixer des peines ; ils firent également planer une autre crainte, d'un caractère irraisonné, en créditant l'idée que les individus ayant causé la mort d'un homme, de quelque façon que ce fût, étaient frappés d'impureté tant qu'ils n'étaient pas soumis à des purifications. Car si la partie non intelligente de l'âme, savamment éduquée, était parvenue à l'état civilisé désormais établi, c'est que les hommes qui, à l'origine, ont instauré l'ordre parmi les foules ont appliqué leur action civilisatrice au mouvement irraisonné des appétits. L'interdiction de s'entretuer sans discernement fait partie de cette action civilisatrice. »⁸⁷³.

Si nous remontons à la tradition grecque de la justice (*dikaïosunè*) et de la peine (*ponos*), dans les heures glorieuses qui ont fait des lois des dieux tout-puissants, les crimes contre la cité étaient sans aucune autre forme de procès passibles de la peine capitale, au regard de la gravité de l'acte. Lorsque des citoyens, et *a fortiori* des étrangers, avaient commis des exactions graves contre les intérêts de la cité ou que par leurs actions ils avaient attenté à

873 Porphyre, *De l'abstinence*, 9.1, *op. cit.*, p. 48-49.

sa sécurité, et reconnus coupables de trahison, voire les peines étaient impitoyables. Hélas, pourrait soupirer de loin dans son Jardin Epicure, le malheur de la Grèce d'aujourd'hui est d'avoir perdu de vue cette pratique du droit hautement répressive, ce respect scrupuleux des anciennes lois de la *polis*.

Lorsque le philosophe du Jardin fustige les injustices ou les mauvaises actions dans les maximes capitales XXXIV et XXXV, c'est la preuve que l'ancienne justice s'est affadie au sens noble du terme. Car, du moment où les nouveaux maîtres sont devenus tout-puissants, c'est dorénavant leurs décrets (rescrits) et non plus les anciennes lois qui décident du licite et de l'illicite, qui décident arbitrairement de la peine capitale ou du bannissement. Ces deux maximes capitales, auxquelles il est possible d'imbriquer les sous-entendus des textes d'Hermarque précités, référés à ce contexte des tyrans, suffisent à révéler dans les propos souterrains du philosophe du Jardin, l'impunité révoltante dont jouissaient le nouveau maître Démétrios Poliorcète et ses amis. Cette impunité est à la base de l'état de dégradation profonde des mœurs. Or, lorsqu'il y a impunité de manière insolente et ouverte, il y a *insécurité*. Dans la maxime capitale XXXVII, Epicure insiste sur l'idée de « contrevenir », qui est exprimée par : « ... ne pas aller dans le sens de... ». Plus exactement, dans cette maxime, il ressort implicitement que Démétrios Poliorcète fut en infraction totale contre les lois établies.

Partant des maximes capitales XXXV, XXXVI, et XXXVII, il est permis de dire sans nous limiter à une lecture en surface, que le philosophe du Jardin s'est érigé en juge de la situation dans laquelle le nouveau monarque Démétrios Poliorcète a englué la *polis* : atteinte à la tranquillité (*hésuchia*), atteinte à la vie heureuse, atteinte à la sécurité de la *polis*. Vue depuis le Jardin, la *polis* présente bien les symptômes d'une *polis* malade, servile, malheureuse et inquiète.

Aussi, inclinons-nous à avancer qu'au regard des actes perpétrés par les différents maîtres qui ont géré la *polis*, et contre l'attitude du « souci de soi », le philosophe du Jardin dérogeait politiquement à cette manière de voir les choses et les acteurs politiques. Même si nous pouvons être d'avis avec Geneviève Rodis-Lewis que face à cette société en proie à des troubles répétitifs le philosophe du Jardin prônait la paix et l'indépendance⁸⁷⁴; devant les actes abominables d'un Démétrios de Poliorcète ou du tyran Lacharès, ses maximes sur l'injustice et son refus de l'impunité ne pouvaient pas être professées sans cibler les coupables du malheur de la *polis*. Ces maximes qu'on doit lire de manière transversale sont sans conteste braquées contre les divers tyrans de la *polis*.

874 « Et nous regardons l'indépendance < à l'égard des choses extérieures > comme un grand bien... » (*Lettre à Ménécée*, § 131, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 223.

La recherche de l'*autarkeia*, ainsi que nous le verrons, ne constitue pas un obstacle définitif à l'intérêt pour la politique. De même manière que Platon a connu des vicissitudes politiques dans sa vie, qui ne l'ont pas empêché de réfléchir sur la politique, bien au contraire, de même, pensons-nous, Epicure a voulu montrer qu'il était possible de recorriger, de soigner cette *polis*, en revenant à la justice selon la droite raison. Cela veut dire d'abord *redresser les torts* commis, c'est-à-dire ne pas laisser les coupables se pavaner dans la cité. Car, si tout le monde consentait à retourner à la vraie justice propre à une *politeia* démocratique fondée sur le contrat, aucun coupable ne vivrait sans être puni par les lois. La loi, substrat du contrat épicurien, permettra de dissuader les potentiels malfaiteurs. Aussi convient-il de se demander si, dans cette circonstance particulière de la Grèce en décadence, le philosophe du Jardin est fondé, pour employer le mot de Marcel Conche à « juger vrai ».

Si on s'en tient au sens du « jugement vrai » proposé par Marcel Conche en lien avec le droit, on peut en effet admettre que « la conscience jugeante est une conscience juridique (de *jus*, *i.e* de droit), lorsqu'il semble que quand je juge vrai, j'ai conscience que mon jugement est fondé. »⁸⁷⁵. Ceci pour dire que même si l'éthique épicurienne s'intéresse aux conditions de possibilité de la vie heureuse, par ricochet elle exhorte à cette réalisation du bonheur d'un point de vue politique. La morale et l'éthique qu'Epicure enseigne, fustigent une *praxis* politique qui est en contradiction avec l'*eu zên* (bien-vivre) considéré depuis chez le Stagirite comme la matrice de toute bonne politique.

Dans l'optique d'Epicure, il y a, tant dans la jouissance des biens ou des plaisirs que dans la sphère du pouvoir, une *limite* à ne pas dépasser. Par conséquent, transgresser les limites de ce que veut le droit, c'est s'exposer aux lois. Or, pénalement, le roi Démétrios Poliorcète et ses amis ont outrepassé les limites de la « permissibilité ». Si à l'époque, Démétrios Poliorcète et ses amis ne pouvaient plus être maudits et châtiés par les dieux civiques qui ont déserté la cité à cause de la présence des nouveaux maîtres - selon la croyance des Athéniens -, Epicure récuse cette juridiction divine pour resituer les forfaits de des tyrans et de leurs acolytes dans le cadre de la conscience psychologique et pénale. En d'autres termes, Epicure refuse de concéder l'idée que les criminels ou les tyrans soient des hommes heureux comme pouvait le penser le Calliclès du *Gorgias*, jouissant d'une impunité totale vis-à-vis des lois. Mieux, Epicure affirme l'impossibilité pour les malfaiteurs de vivre indéfiniment sans souffrir psychologiquement de leurs mauvaises actions.

Epicure, faut-il le rappeler, a longtemps accompagné sa mère dans des visites

875 M. Conche, *Le Fondement de la morale*, Paris, PUF, 2003, p. 67.

d'exorcisme et était suffisamment édifié sur l'impact de telles croyances dans les esprits des hommes. Il a su percevoir très tôt leurs craintes psychologiques. Mais, au-delà de cette atteinte aux mœurs et aux cultes qui ont eu comme conséquence la souillure de la *polis*, cette impiété que les anciens Grecs ne pouvaient pas laisser impunies, c'est la violation des lois au vu et au su de tous et en toute impunité, qui a le plus inquiété le philosophe du Jardin. Si les lois ne protègent plus la cité, *a fortiori* le sage, où trouver la sécurité ? Si en effet les lois sont appliquées au gré des passions et des délations, le sage même dans son indépendance, sa liberté et son *autarkeia* est collatéralement menacé.

L'histoire politique nous enseigne que lorsque des étrangers envahissent un territoire, généralement ils changent structurellement tout : les lois anciennes, les gouvernants, la constitution, les anciens privilèges. Bref, ils mettent en place leur régime et leur administration. La conquête d'Alexandre le Grand est un exemple éloquent. Or, depuis l'avènement de la Macédoine, Epicure a souligné dans les maximes XXXVII et XXXVIII, que son temps était celui de « nouvelles réalités », des réalités opposées à celles de la *polis* antique classique. Sans être un magistrat, mais en pénaliste, il s'est permis de juger ce qu'il voyait avec calme et prudence. Dans la *Lettre à Ménécée*, il dit : « Nous regardons ... » ; « nous observons... ». Ces termes ne sont pas anodins, ils pourraient être comparés à ceux du paysan de l'ancien régime qui se disait à lui-même : « Je vois bien ce qui se passe », mais sans aucun véritable pouvoir d'agir physiquement. Mais au rebours du paysan qui était privé de la liberté de parole au sens moderne où nous concevons cette liberté de parole reconnue par les grands textes fondateurs des droits de l'homme et du citoyen, les Grecs, eux, la nommaient la *parrhèsia*. Cette *parrhèsia* a été le meilleur acquis de la *polis* depuis le VIII^e siècle av. J.-C. Epicure tenait coûte que coûte à la sauvegarder derrière les murs du Jardin.

Cette *parrhèsia* ne doit pas être aliénée, quel que soit le régime en place. L'ôter à un Grec authentique et de surcroît philosophe, c'est sans conteste le ramener à l'état inférieur de la division sociale de la *polis* : esclaves non libres d'un côté, maîtres de l'autre. Or, justement au IV^e-III^e siècle av. J.-C., la *polis* est retombée dans cette structure : les anciens maîtres sont rangés quasiment à la même enseigne que les esclaves et les courtisans - d'où le renversement des statuts sociaux dont se gaussaient dans leurs représentations les auteurs de la Nouvelle comédie. Dans la sentence XXIX, Epicure contre la foule et contre le pouvoir en place, va revendiquer expressément cette *parrhèsia* : « 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. »⁸⁷⁶. En d'autres termes, dans la pensée politique d'Epicure, un régime qui interdit ou confisque cette liberté de parole, n'est plus une *polis* au sens générique du terme, où *polis* signifie indépendance mais s'érige manifestement en tyrannie. Avec le régime monarchique de Démétrios Poliorcète, la liberté de parole est en effet hautement surveillée, les espions sont disséminés dans toute la *polis* : les banquets, les réunions publiques et privées, et les *koinôniai* comme celle du Jardin.

Mais, selon une stratégie qu'il a perfectionnée depuis ses mésaventures de Mytilène où il fut accusé d'athéisme par les péripatéticiens, tout en se cachant derrière la philosophie, Epicure fait un usage prudent de cette *parrhèsia* en élaborant ces maximes du droit. Il y a manifestement un projet implicite de ne pas rendre explicites ses griefs contre les nouveaux acteurs politiques de la cité. Nous ne disconvenons pas de la pertinence de certains commentaires sur ces maximes et sentences, notamment ceux de Jean Bollack, de Marcel Conche, d'Ettore Bignone, d'Usener, et de Victor Goldschmidt, pour ne citer que ceux-là, mais si l'on suit la conduite d'Epicure, c'est-à-dire, lorsqu'on se donne la liberté de « regarder », « d'observer », d'un mot de « porter ses regards » sur ces « autres hommes », on est alors en mesure de dire qu'Epicure est allé au-delà de la simple condamnation éthique de ses concitoyens, mais tente à distance un procès contre ceux qui ont mal agi contre les « intérêts » de la *polis*, contre le « *sumphéron* » (l'intérêt général).

En outre, en revendiquant la *parrhèsia* en cette période de monarchie tyrannique, Epicure a innové politiquement. Si l'on accepte la thèse de Philippe Paraire selon laquelle Epicure fut pro-démocrate à cause d'une certaine relation, voire d'une amitié politique qui unissait Néoclès, son père, et Démosthène; pour notre part, nous pensons pouvoir affirmer qu'au-delà de cet héritage, ou de cette apparence d'obédience politique, le philosophe du Jardin fut surtout partisan de ce que la démocratie a engendré de valeurs irréfragables, à savoir : la liberté (*éleuthéria*) et la liberté de parole (*parrhèsia*), et celle qu'on occulte trop souvent : la justice garante des autres biens et valeurs. Or, de tels biens, même dans une *politeia* monarchique, il est possible d'en jouir, si tant est que le prince, ou le monarque est guidé par le bien de tous, s'il veut bien gouverner avec justice et sagesse.

Dans *Le Fondement de la morale* Marcel Conche rappelle que « les Athéniens considéraient la *parrhèsia*, la liberté de parole comme leur privilège. »⁸⁷⁷. Autrement dit, dans l'optique d'Epicure, un « citoyen bien né », façonné dans les valeurs de la *polis*, ne pouvait pas en toute logique s'accommoder des régimes tyranniques, par nature hostiles à toute

876 *Lettre à Ménécée*, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 255.

877 M. Conche, *Le Fondement de la morale*, *op.cit.*, p. 71.

expression honnête de la pensée et des idées. Et, au nom même de sa théorie de la liberté qui ressort amplement de la déclinaison des atomes, Epicure ne peut que récuser la monarchie despotique de Démétrios Poliorcète. Même si le nouveau roi lui a permis moyennement la liberté de s'épanouir, ce fut à l'observation une liberté surveillée.

La « ré-action » d'Epicure a été de proposer un contrat pour une assise rigoureuse du droit. Contre le Socrate de *La République*, Epicure a bien vu que l'association politique ne suffit plus si elle n'a pour but que la satisfaction d'une foule de besoins. Mais ce dont elle a besoin, c'est de justice et de sécurité. Chacun en cette période recherche la sécurité, et les voies et moyens d'y parvenir. Dans cette recherche des voies et moyens de jouir de la sécurité, Epicure pense que les hommes s'égarent. C'est pourquoi Lucrèce peut dire : ils « errent au hasard », car ils recherchent d'autres biens qui ne procurent que des satisfactions illimitées, besoins infinis d'une foule d'autres besoins, eux aussi infinis. D'où leurs fatigues, leurs souffrances, ne sachant pas ce que veut dire *vivre dans la limitation* des désirs. Dans la sentence XXXIII Epicure avance : « 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 rivaliser <avec Zeus > en bonheur. » ; et dans la maxime XV « la richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer ; mais celle des opinions vides tombe dans l'illimité. »⁸⁷⁸.

Aristote rapporte la méfiance des tyrans à l'égard des philosophes et des cercles de libres penseurs, et la manière dont ils s'y prenaient contre les esprits considérés comme supérieurs dans la cité : s'occuper de la pensée, dans leur entendement, est une activité dangereuse pour le pouvoir. D'où les lois drastiques à leur endroit. L'époque d'Epicure ne fut pas épargnée par de telles mesures qu'expose le Stagirite en ces termes :

« Nivellement des élites et anéantissement des esprits supérieurs ; il faut y ajouter l'interdiction des repas en commun, des hétaires, de la culture intellectuelle et toutes les autres choses de cette nature, mais on se tient en garde contre tout ce qui engendre habituellement deux sentiments, noblesse d'âme et confiance, et on n'autorise la formation ni de cercles littéraires ni d'autres réunions d'études, et on emploie tous les moyens pour empêcher le plus possible tous les citoyens de se connaître les uns les autres. En outre, on oblige ceux qui résident dans la cité à vivre constamment sous le regard du maître et à passer leur temps aux portes de son palais, et on y joindra toutes les autres pratiques tyranniques de même sorte, de type perse ou barbare. Un tyran cherchera aussi de ne pas rester sans informations sur ce que chacun de ses sujets se trouve dire ou faire, mais il emploiera des observateurs, tels qu'à Syracuse les espionnes femelles comme on les appelle, et les écouteurs, que Hiéron envoyait partout où se tenait quelque réunion ou assemblée. »⁸⁷⁹.

En d'autres termes, face à l'arsenal de méthodes qu'on qualifierait aujourd'hui de

878 Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 255, et p. 235.

879 Aristote, *La Politique*, 1313 a-40, 1313 b-15, livre V, 11, J. Tricot, *op. cit.*, p. 406-407.

policières, mises en place par le tyran Démétrios Poliorcète pour asseoir sa servitude, Epicure en sage prudent choisit de « professer des paroles utiles », c'est-à-dire des paroles qui guérissent et qui délivrent les secrets de la bonne vie. Epicure n'est pas sans savoir que des espions du monarque venaient assister aux fêtes organisées par le Jardin. Mais sachant user de la prudence en toutes circonstances, il anticipait les projets du monarque en utilisant contre le tyran ses propres armes, à savoir des courtisanes. Le Jardin regorgeait de courtisanes amies de la favorite du monarque, nommée Lamia. C'est par le truchement de ces dernières que le philosophe du Jardin était informé des opinions de Démétrios Poliorcète sur sa communauté du Jardin. Ce *contre-espionnage* le rassurait car aux yeux du roi le philosophe du Jardin n'était pas un homme dangereux car il ne s'intéressait apparemment pas à la politique. Ce contre-espionnage fut utile, car depuis Mytilène Epicure se méfiait de la foule et de certains philosophes jaloux de sa réputation. D'où son souci de protéger ses amis et ses disciples contre les pouvoirs en place. La sécurité est donc centrale dans cette posture apolitique. C'est la raison pour laquelle Epicure préféra s'éloigner de la foule et des palais pour savourer la sécurité pure. Plutôt que de professer sur la place publique, à cause de la foule qui peut mal interpréter ses paroles, Epicure choisit *l'adespotos* en connaissance de cause car par le passé Socrate, Anaxagore, Diagoras par exemple furent injustement accusés d'impiété.

En considération de ce qui précède, il faudrait alors se demander si Epicure ne s'était pas voulu politique, en ouvrant grandement et démocratiquement son Jardin à tous ? Sa position dans le Jardin n'était-elle pas à tous égards une opposition dissimulée contre la tyrannie ? Par cette ouverture du Jardin à tous, Epicure récusait la soumission et la servitude. Il se refusa à faire les révérences officielles⁸⁸⁰ au nouveau maître. Son mérite a été de donner comme de droit dans une *polis*, la *parrhèsia* aux femmes et aux esclaves. Par cette action, Epicure a rendu justice à une partie intégrante de la population dont le droit de cité n'était pas reconnu effectivement. Même si Marcel Conche atteste l'existence certain d'un franc-parler chez certains esclaves que nous qualifierons de privilégiés, il reste que le grand nombre des esclaves était dépourvu de cette liberté – ce que lui-même reconnaît par ailleurs : « Bien des esclaves, sans doute avaient dans certaines limites, leur franc-parler. Il reste que les esclaves des mines du Laurion, à cinquante kilomètres d'Athènes, qui, y compris femmes et enfants, travaillaient nus, en équipes continues, jour et nuit, à la lueur des lampes, jusqu'à la mort, n'avaient la liberté de parole ni en droit, ni en fait. »⁸⁸¹.

Avec le passage de la *polis* à l'empire de Macédoine, beaucoup d'esclaves avaient été

880 La prosternation (*proskunêsis*) est cette forme d'adoration très prisée par les peuples d'Asie et les Perses qui consiste à s'agenouiller devant le souverain.

881 M. Conche, *Le Fondement de la morale*, op. cit., p. 72.

affranchis, des métèques avaient été naturalisés et en contrepartie de leurs participations aux guerres de libération de la Grèce, certains avaient acquis pour le titre de citoyenneté. Mais, étant donné que beaucoup d'individus erraient au hasard, et sans espoir en l'avenir, la question du bien-vivre et de la sécurité devint une préoccupation centrale. A l'inverse des orateurs qui recherchaient les louanges de la foule, les amis du Jardin sous la conduite du maître charismatique recherchaient la sécurité pure.

De fait, lorsque dans les maximes capitales Epicure aborde la question de la justice et de l'injustice, beaucoup de commentateurs se sont adonnés à une herméneutique en rapport avec les thèses de Platon ou d'Aristote, sans prendre la précaution de baisser le regard, comme Epicure, sur les faits, c'est-à-dire sur les nouvelles réalités que traversait alors la *polis*, athénienne en particulier. Par cette habitude d'interpréter les maximes et les sentences d'Epicure en les braquant systématiquement contre les pensées de ses prédécesseurs, on s'est écarté, selon nous, du sens de sa conception, comme si le philosophe du Jardin n'avait eu pour unique vocation ou préoccupation, que de renverser des thèses, ou de s'adonner à des vaines polémiques. Pour notre part, nous estimons que ce ne sont pas ces éminents penseurs (Platon et Aristote en l'occurrence) qui sont la cible privilégiée du philosophe du Jardin, mais les nouveaux maîtres de la *polis* qui ont instauré par leur présence, une nouvelle crainte : l'insécurité.

Les maximes XXXII, XXXIII, XXXIV et XXXV, pour ne retenir que celles-ci, mettent en exergue une injustice de fait, caractérisée, dont la conséquence désastreuse pour la *polis* fut l'impunité et l'insécurité. La maxime XIV doute fortement de la pérennité et de l'assurance que peut procurer la vie extérieure avec tout son cortège de maux et de faux biens. Acquérir beaucoup de biens, même en cette période, ne prémunit pas le citoyen contre la cupidité, l'envie, ou la menace d'un plus puissant que soit. De fait, lorsque Epicure parle dans les maximes XXXII et XXXIII de l'existence et de la pratique de l'injustice, il ne s'érige pas en apologiste de la loi du plus fort, ou de la légitimation de son exercice dans une tyrannie comme le revendique Thrasymaque dans *La République*, ou Calliclès dans le *Gorgias*. On peut *a priori* tenter de dire qu'Epicure attaque Platon dans certaines maximes, mais en resituant ces pensées dans le contexte des « nouvelles réalités », et le cadre des termes phares qui caractérisent sa doctrine : « le juste » et « l'utile ». Alors il va sans dire que la notion de justice se déplace du monde immuable des idées pour le monde concret des hommes. Autrement dit, dans l'optique du philosophe du Jardin, il ne suffit pas de théoriser sur la justice si on ne se donne pas la volonté de la réaliser concrètement. Eu égard aux nouvelles

réalités de la cité-Etat, l'injustice était devenue une pratique normale, elle faisait partie intégrante des actions politiques et de la foule. C'est assurément dans cette perspective que le philosophe du Jardin conçoit qu'en cette circonstance particulière de la Grèce, l'injustice n'est plus considérée pour certains individus comme un mal, mais un moyen d'aboutir à une fin.

Force est donc d'avancer que le déficit, voire le vide de contrat préalable entraîne inévitablement en politique le laisser-aller et le laisser-faire de la part des tyrans. Sous le couvert d'un retour à la démocratie, Démétrios Poliorcète avec l'aide des flagorneurs a installé sans le vouloir au départ, un régime tyrannique qui est l'opposé de la véritable royauté⁸⁸² dont Aristote a montré les qualités dont les dérives conduisent à la tyrannie. En règle générale, avance Aristote, ceux qui viennent au pouvoir par fraude, ou par violence, sont tout bonnement des tyrans. De tels individus ne méritent pas par conséquent le titre de roi. D'où aussi le danger pour la cité, car ce titre de roi a rendu le jeune roi mégalomane, excentrique, cruel, injuste et impopulaire aux yeux de tous.

Finalement, si Aristote a raison de fonder la royauté sur la base du consentement des sujets, Epicure aussi est fondé à proposer un contrat pour remédier à la question de l'injustice et de l'insécurité. Le contrat épicurien annonce l'établissement de la vraie justice. Les maximes que nous avons considérées ont un relief pénologique, car dans les faits il y a eu des crimes, des injustices qui ne sauraient être pardonnés. Il y a eu une souffrance morale et physique qui ne peut être extirpée que par le moyen d'une sanction capitale à l'endroit des responsables des maux de la cité. Jadis, l'Aréopage surveillait les actes les plus importants de l'administration politique et frappait ceux qui commettaient quelque infraction, ayant plein pouvoir de leur infliger des amendes et des peines corporelles ; il jugeait ceux qui conspiraient pour le renversement de la démocratie.. Pour Epicure, une institution telle que l'Aréopage aurait dû être sauvegardée. Mais au fil des divers bouleversements cette institution avait perdu de sa prépondérance.

Il apparaît de ce point de vue que ces maximes constituent la meilleure des clés pour une interprétation en arrière-plan de la pénologie épicurienne, car elles permettent de réorienter la pensée politique du philosophe du Jardin vers son substrat réaliste. Si en effet on quitte la sphère polémique contre Platon et Aristote, on verra que la condamnation est transversale, qu'elle touche les citoyens dans leurs conduites iniques et les nouveaux

882 « La royauté est le régime le moins fréquemment renversé par des causes venant du dehors, et c'est pourquoi sa durée est si longue : c'est de l'intérieur que viennent la plupart du temps les causes de destruction. Elle périclète de deux manières, l'une par les dissensions de ceux qui ont part à l'autorité royale, et l'autre quand les rois tentent d'administrer leurs Etats d'une façon qui se rapproche par trop de la tyrannie, et qu'ils prétendent décider souverainement d'un trop grand nombre d'affaires et en marge de la loi. ». (Aristote, *La Politique*, livre V, 10,1312 b-40, 1313a-5, trad. J. Tricot, *op .cit*, p. 403-404

gouvernants. On comprendra de surcroît la forme gnomique de certaines maximes, Epicure ne pouvait détailler les horreurs et les abominations des deux grands malfaiteurs de la *polis* : Démétrios Poliorcète et Lacharès.

Si dans ses maximes capitales Epicure revient sans cesse sur la notion d'utilité et d'intérêt commun, c'est pour faire voir que Démétrios Poliorcète n'a jamais tenu compte du *sumphéron*. Et en comparaison des tyrans antérieurs, Pisistrate, Polycrate de Samos, pour ne citer que ceux-là, Démétrios Poliorcète a commis des actes injustes sans commune mesure. Les Athéniens espéraient une sanction, mais comme elle ne venait pas des dieux, ils la voyaient possible dans une éventuelle guerre des rois. En effet, lors de la bataille d'Ipsos qui s'est soldée par la défaite des Antigone, la mort du Borgne et la fuite de Démétrios Poliorcète, les Athéniens jubilèrent, croyant s'être définitivement débarrassés d'un roi devenu encombrant et injuste. Mais le proverbe de ce point de vue a raison d'avancer que les mauvaises natures ont la peau dure et la vie longue.

Si Marcel Conche⁸⁸³ est d'avis qu'il faut châtier pour faire acte pédagogique, nous pensons que pour les Grecs, et pour Epicure, il y a des crimes qui ne doivent pas rester impunis, au nom du principe de la raison gouvernante qui existe chez tout être sensible. Les despotes ont été pour Epicure des ennemis du bien collectif, ils méritent pénalement un châtement capital⁸⁸⁴. Le sage peut certes condamner le suicide d'un homme sensible, d'un autre sage, mais il ne verrait pas d'inconvénient à châtier des criminels, s'ils ont mal agi contre les lois établies. Les despotes que le philosophe du Jardin a vus à l'œuvre mériteraient aujourd'hui des procès du genre de celui de Nuremberg pour les nazis, ou de Tokyo pour les fascistes japonais.

Dans la perspective du philosophe du Jardin, les nouveaux maîtres des cités grecques n'avaient pas signé de contrat avec les populations. D'un point de vue juridique, ils n'étaient pas légitimes. Il n'est donc pas injuste, inhumain d'appliquer à leur égard les lois qui fondent

883 « D'un point de vue moral, il est bon de le punir [le criminel adulte] si le châtement peut aider à la réflexion, à la prise de conscience, à l'amendement, s'il permet au criminel de se faire une mémoire. » (M. Conche, *Le Fondement de la morale, op.cit.*, p. 88).

884 Dans la constitution d'Athènes il existait une loi contre ceux qui collaborent ou concourent à asseoir la tyrannie dans la cité : « Ceci est la coutume des Athéniens établie aussi par les ancêtres : si quelqu'un se révolte pour devenir tyran ou aide à établir la tyrannie, il sera privé de tout droit, lui et sa famille. » (Aristote, *Constitution d'Athènes*, texte établi et trad. par Georges Mathieu et Bernard Haussoulier, *op. cit.*, p.18). En outre « le Conseil avait autrefois le droit souverain d'infliger l'amende, l'emprisonnement et la mort. » (*ibid.*, p. 48). Durant les régences despotiques de Démétrios Poliorcète et de Lacharès une telle loi ne fut pas appliquée contre les acteurs de la tyrannie. Les institutions précédentes, ou plus exactement les lois des ancêtres n'avaient plus leurs fonctions sanctionnatrices d'antan. D'où le désordre et l'injustice dans la *polis*. Ce déclin des Lois dans la période d'Epicure, avait eu des précédents dans les époques antérieures, comme en atteste ce passage de la *Constitution d'Athènes* : « Les Athéniens gouvernaient alors sans accorder aux lois une attention aussi grande qu'auparavant ; toutefois ils ne modifièrent pas le mode d'élection des archontes. » (Aristote, *Constitution d'Athènes, op.cit.*, p. 28-29).

un Etat de droit, c'est-à-dire les lois qui émanent de la volonté générale issue du contrat. Ce qui a uni concrètement les Athéniens avec le souverain Démétrios Poliorcète, ce sont uniquement des promesses, et non un ensemble de règles et de lois reconnues acceptées par tous. Si préalablement, il y avait eu un contrat épicurien, il n'y aurait pas eu toutes ces exactions rapportées par Plutarque. Autrement dit, dans de telles circonstances, le souverain pouvait disposer à son gré des citoyens athéniens et de leurs richesses, autant que les hommes peuvent disposer de la vie des autres êtres vivants (des animaux, par exemple) qui n'ont pas selon Épicure, « contracté » avec nous. D'où le droit naturel des hommes d'user de leur vie comme bon leur semble. Mais, en ce qui concerne les États et les hommes, ce droit est-il justifié ?

Pour les États et les hommes, nous pensons que même si cela ne transparaît pas explicitement dans les écrits d'Epicure, l'allusion au droit d'user comme bon nous semble des animaux, de les tuer, pourrait valoir avec les « humains » en cas d'absence de contrat. Car aussi longtemps qu'il n'y a pas ce type de contrat que propose Épicure dans la maxime XXXI, rien ne peut nous prémunir des passions, et des ambitions d'un souverain et de sa tyrannie. Le contrat est donc un préalable, voire la condition de possibilité de la sécurité publique, de la sécurité globale. Car il établit en filigrane l'interdiction de nuire, de porter atteinte à autrui. Par cette démarche, il est possible, ainsi que Hobbes, Beccaria et Rousseau reprendront l'idée à leur manière, de montrer en quoi il est légitime de punir les individus et même les dirigeants qui ont commis des actions injustes. Rousseau était devenu épicurien lorsqu'il a fait du contrat la condition de la volonté générale et de la Loi, qui contraint tout le monde, car avec le contrat nul n'est au-dessus des lois. Et dans la maxime XXXVII, Epicure montre les garanties d'un tel contrat, à partir duquel personne ne doit aller au-delà de ce que prescrivent les lois, ou agir à contre les lois établies.

Si Épicure est revenu sur cette idée du « contrat » qui fonde le droit et la justice, c'est parce que la période où il a vécu fut très particulière dans l'histoire de la Grèce antique. Si on peut rester fidèle à l'esprit classique de l'administration de la *polis*, il est entendu que quiconque gère mal la *polis* doit rendre des comptes, et être jugé publiquement par les lois.

III.B. Le statut de la sécurité au IV^e-III^e siècle av. J-C.

La question de la tranquillité relativement à la *polis* athénienne est récurrente dans les textes des philosophes du IV^e siècle av. J.-C.. Mais avec le IV^e-III^e siècle, nous passons de la recherche de la tranquillité au souci de soi et de la sécurité. Cette notion de sécurité (*asphaleia*) est matricielle dans la doctrine d'Epicure. La vie du philosophe du Jardin, ainsi que nous le savons, fut tragique : juste à la fin de son *éphébia* survint la guerre de Lamia. Sa vie fut menacée encore du fait des sympathies de son père pour la démocratie, et de son amitiés avec Démosthène. Très jeune, Epicure vécut dans la crainte (d'où la nécessité du vivre-caché). Et comme si la Fortune voulait régler un compte personnel avec lui, à Mytilène il dut se défendre contre une fausse accusation d'athéisme.

Il est donc dans la nature des choses d'avancer que pour les épicuriens, la tranquillité n'est plus du ressort du politique, mais relève désormais du choix de l'individu. Epicure exprime cette recherche dans deux termes clés : tranquillité (*hésuchia*) et sécurité (*asphaleia*) qu'il imbrique d'un point de vue politique, et les sépare pour réintroduire par la suite

exclusivement le concept de sécurité dans le cadre du Jardin, en parlant de sécurité pure (*pollôn asphaleia*). Dans la maxime XIV, Epicure considère la sécurité comme un fruit, le résultat de la constitution, ou de la construction de la tranquillité (*hésuchia*). En d'autres termes, il y a chez Epicure, une relation nécessaire entre la « vie tranquille » et la concrétion de la sécurité. La nouveauté du contexte, c'est que l'extérieur n'est pas tranquille (guerre et *stasis*). En exhortant dans ses maximes et sentences à la fondation de la sécurité, Epicure s'adresse à la foule et aux nouveaux souverains. Dans les maximes XXXVII et XXXVIII, la dégradation des lois (des institutions juridiques) est mise en évidence. De ce point de vue, Epicure est proche de Solon car cette obéissance aux lois de la cité doit procurer à tous, paix, sécurité et bonheur.

Avec la *katalepsis* des *staseis* gréco-hellénistiques, nous débouchons sur cette considération pleine et entière du sens du vivre caché, à savoir que le philosophe du Jardin s'est voulu politique, sans être compris par son époque, et en l'occurrence par ses adversaires : « Certains qui ne comprenaient pas notre doctrine », écrit-il dans sa *Lettre à Ménécée* (§ 132) : politiquement, il nous semble net que le philosophe du Jardin fut incompris, car indirectement Epicure s'est fait l'apologiste de la sécurité contre les troubles de son temps. Selon nous, l'intérêt tout particulier porté à la politique par Epicure trouve son *nec plus ultra* dans la notion de sécurité (*asphaleia*) en cette période du IV^e-III^e siècle.

On est tenté de croire qu'intranquillité et insécurité sont des termes synonymes. Mais historiquement et contextuellement, il est pertinent de les différencier afin d'éviter des amalgames. Nous partirons alors de l'histoire pour resituer (restituer) leurs sens, car aujourd'hui ces deux concepts n'ont pas selon nous les mêmes connotations que dans l'histoire grecque antique, et spécifiquement durant la période du philosophe du Jardin. Le monde hellénistique fut à la recherche d'une tranquillité pure, différente de celle des siècles précédents. Mais, ce qui fut matriciel durant les régences respectives de Démétrios Poliorcète ce fut sans conteste l'insécurité sociopolitique, au sens où le comprenons aujourd'hui, avec son corollaire qu'est le *sentiment d'insécurité*.

Il est possible de décliner l'*asphaleia* épicurienne en trois figures. Mais avant d'en venir là, comment faut-il entendre l'étymologie de cette notion ?

Selon le *Dictionnaire Grec-Français* de Bailly, *aphallon* ou *aphalos* peut se décliner en plusieurs approches : primo, le mot peut s'entendre comme le fait de glisser, ou faire tomber, abattre, renverser ; secundo, il exprime l'idée de faire vaciller, faire changer. Par exemple l'action du vin sur le corps peut induire des actes pouvant aboutir à des situations

dramatiques : un accident, une violence physique sur autrui, etc. ; d'un mot, il y a une action négative sur le corps et l'esprit qui met en danger tant l'agent que l'extérieur ; tertio, il y a l'idée de précipiter, de renverser, de faire tomber dans le malheur : par exemple, le fait d'envahir et détruire une ville, comme ce qui arriva aux cités grecques avec la guerre des rois ; quarto, enfin, le mot renvoie au sens juridique de faire fléchir le droit, mieux, de bafouer et de mépriser les lois établies.

Au bilan, partant de cette perspective étymologique, il ressort que l'insécurité a trait à une foule de situations risquant de conduire à un danger présent, imminent et ou à venir. Et suivant cette approche, il y a aussi insécurité du point de vue de la morale, c'est-à-dire des conduites. De ce fait, même discourir peut entraîner aussi un risque ou un danger dans la façon de raisonner, de calculer, ou d'agir d'une façon déraisonnable, imprudente. Tous les discours, par exemple, contre les institutions en place, contre les religions officielles, les discours ou appels aux guerres ethniques et civiques, etc., peuvent constituer des états divers d'insécurité, comme aujourd'hui on voit l'insécurité en France liée aux violences des jeunes, aux incivilités, aux violences dans les banlieues, etc. Toutes ces formes dites de délinquance induisent dans l'opinion le sentiment d'insécurité.

Lorsqu'on revient à l'autre terme, *aphalos*, il se comprend comme une incapacité physique de mouvement, d'action, ou de liberté tout cours. Le *Dictionnaire Grec-Français* de Bailly définit *aphalos* comme des entraves de bois pour les prisonniers. L'insécurité peut se comprendre dès lors comme une crainte *sui generis*, par exemple dans le cas d'Athènes observé par Epicure, où des délinquants, des débauchés, c'est-à-dire des soldats affûtés à la guerre, au pillage prennent possession de la *polis*, et s'adonnent à tous les vices jusqu'à leur lie complète.

Quant à la sécurité, *asphaleia*, elle peut se comprendre comme un état d'esprit que rien ne peut troubler, et c'est en cela qu'elle approche le sens d'ataraxie. Mais dans l'optique d'Epicure, elle ne peut véritablement prendre forme et racines que dans le Jardin, dans le commerce des amis. Cette forme de sécurité est une garantie pour la vie heureuse en comparaison des maux de la vie extérieure. C'est donc dire que subjectivement le Jardin se croit à l'abri des dangers extérieurs. Le célèbre passage du poème de Lucrèce est suffisamment éloquent pour exprimer cette certitude de la jouissance de la sécurité propre aux épicuriens :

« Il est doux, quand sur la grande mer les vents soulèvent les flots, d'assister de la terre aux rudes épreuves d'autrui : non que la souffrance de personne nous soit un plaisir si grand ; mais voir à quels maux on échappe soi-même est chose douce. Il est doux encore de regarder les grandes batailles de la guerre, rangées parmi les plaines, sans prendre sa part du danger. Mais rien n'est plus doux que

d'occuper solidement les hauts lieux fortifiés par la science des sages, régions sereines d'où l'on peut abaisser ses regards sur les autres hommes, les voir errer de toutes parts, et chercher au hasard le chemin de la vie, rivaliser de génie, se disputer la gloire de la naissance, nuit et jour s'efforcer, par un labeur sans égal, de s'élever au comble des richesses ou de s'emparer du pouvoir. »⁸⁸⁵.

Nous pensons que cet éloge de la suavité dont jouissent ceux qui sont loin des batailles a été compromis au IV^e-III^e siècle, car Epicure et ses amis étaient au cœur de situations potentiellement périlleuses. Si les épicuriens d'alors ont retrouvé la tranquillité et l'ont savourée véritablement dans les termes de Lucrèce, cela n'a pu être possible qu'après le départ et la fin de Démétrios Poliorcète, et le retour de la démocratie vers 287 av. J.-C.

D'un point de vue objectif, la sécurité renverrait dans la perspective du philosophe du Jardin à la fin des *staseis* dans la cité, à la limitation des désirs, et au respect des lois établies sous le regard bienveillant d'une *autorité unique*. Référée à Athènes, on peut convenir que cette sécurité fut vacillante, bancal. Car, même si les guerres entre cités furent définitivement reléguées aux calendes grecques, la guerre des rois exposa durement, longuement, dangereusement les cités à l'insécurité. Athènes particulièrement, à cause de la présence de Démétrios Poliorcète, a été l'objet de plusieurs sièges. De sorte que, d'un point de vue géopolitique, la sécurité de la *polis* fut constamment menacée. Mais y a-t-il sens à assigner une zététique de la sécurité et de l'ataraxie dans une *polis* trouble ? Epicure espérait-il à l'instar de Platon l'avènement d'un monarque vertueux ? Pourquoi a-t-il fortement privilégié le droit et la justice dans ses maximes, au détriment d'une réflexion complète sur la politique ? Ces questions font débat, et loin d'être stériles, elles auront le grand mérite de relativiser la notion de tranquillité (*hésuchia*) telle qu'elle fut analysée par Paul Demont⁸⁸⁶.

Bien qu'il arrive à Epicure d'identifier, comme le pense Paul Demont, tranquillité (*husychia*) et *asphaleia*, contextuellement, il nous semble que les deux termes se séparent de l'exacte mesure où *asphaleia* n'a plus le sens sédimenté propre à *hésuchia*. On peut nous concéder qu'il y a ressemblance sans égalité. L'expression « fuir les affaires publiques » remonte en effet à une longue tradition. Toutefois, l'idéal de tranquillité a changé au profit de l'*asphaleia*. Car, à l'époque d'Epicure, du fait de l'insécurité politique permanente, cette situation ne pouvait que préoccuper le philosophe du Jardin, et susciter une zététique de la

885 Lucrèce, *De la nature*, livre II, Alfred Ernout, *op. cit.*, p.61.

886 Paul Demont dit du philosophe du Jardin que « Dans ses œuvres, aucun titre ne concerne les lois, les constitutions ou "l'histoire" » (Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Les Belles Lettres, 2009, p. 388). Selon nous, ce n'est pas justice que de passer sous silence les œuvres perdues d'un grand philosophe tel qu'Epicure. Aussi longtemps que nous n'avons pas de documents, sur tous les écrits d'Epicure nous ne pouvons travailler qu'avec des marges de réserve sur tout ce qui a été rapporté de-ci de-là. On ne peut pas soutenir aujourd'hui qu'un philosophe qui a écrit environ trois cents textes n'ait pas pu traiter de politique. La logique même nous refuse de cautionner cette position.

sécurité. On pourrait alors dire que tranquillité ne va pas sans sécurité. Partant de la guerre des rois, et des actions nuisibles perpétrées par Démétrios Poliorcète dans la cité et dans le temple de la vierge Athéna, il est possible d'accorder un nouveau sens à la notion de tranquillité (*hésuchia*) qui culmine dans la notion d'*asphaleia*. C'est la raison pour laquelle, pour cette période, il est judicieux de voir à travers cette abstention politique d'Epicure, la revendication d'une sécurité totale pour la cité et les autres Etats.

Au-delà de la vie trouble de la *polis*, confrontée aux difficultés de la mise en place pérenne d'institutions qui se soucieront des lois et de la vie tranquille (la sécurité intérieure), Epicure très tôt opta pour la protection de ses amis en se réfugiant dans le Jardin, en banlieue d'Athènes, en assumant en connaissance de cause tous les périls, les risques et les menaces auxquels la ville fut constamment exposée depuis l'avènement de Démétrios Poliorcète comme libérateur de la ville. Par leur sécession, les épicuriens revendiquent leur statut de citoyens neutres politiquement (en dehors des factions⁸⁸⁷), et leur autonomie vis-à-vis des affaires publiques. Sauf pour les cultes civiques pour lesquels les épicuriens se sentent politiquement et religieusement liés, car leurs conduites entrent dans le cadre de ce qui définit le vrai citoyen de la *polis* athénienne. Toutefois, si l'abstention politique d'Epicure vise à préserver son Jardin des troubles, pourquoi spécialement Athènes qui est devenue très convoitée par les diadoques, au détriment de Lampsaque où il était sous la protection de ses amis politicien, Mythrès et Idoménée ? La tranquillité qu'il recherchait se trouvait-elle absolument à Athènes ?

Lorsque nous lisons les maximes capitales, l'accent certes est fortement mis sur deux concepts importants du droit : la justice et l'injustice. Mais on occulte souvent le fait que pour Epicure l'injustice est source de désordre, car l'injuste ne respecte pas ce que prescrit la loi. L'injuste outrepassé ses droits pour porter atteinte à autrui physiquement et contre ses biens. Epicure n'a pu s'empêcher de critiquer cette réalité de la délinquance et des actions injustes qui ont occasionné l'intranquillité dans la vie extérieure, ce que nous appelons aujourd'hui « sentiment d'insécurité ». Pour nous, Epicure a été témoin de toutes les souffrances, et de toutes les métamorphoses que la *polis* a subies. C'est la raison pour laquelle, pensons-nous, la réflexion sur le droit a été privilégiée au détriment de la politique classique telle que nous la trouvons chez Platon ou Aristote. De sorte que lorsque les auteurs condamnent cette absence de textes politiques dans la philosophie d'Epicure, il faut d'abord s'imprégner de cette

887 Contre une loi de Solon qui stipule que « Celui qui dans une guerre civile ne prendra pas les armes avec un des partis sera frappé d'atimie et n'aura aucun droit politique. » (Aristote, *Constitution d'Athènes*, IX, Georges Mathieu et Bernard Haussoullier, *op. cit.*, p. 9), les épicuriens préfèrent garder leur neutralité, leur indépendance, sachant par ailleurs qu'il n'y a pas une véritable autorité juridique pour protéger les lois et garantir la sécurité collective.

situation sociopolitique, pour comprendre la déception d'Epicure vis-à-vis des institutions, et des nouveaux acteurs politiques qui ont négligé dans la vie pratique, la place fondamentale de la sécurité. Epicure vante le mérite d'une sécurité obtenue sans le politique, mais en même temps il milite, voire exhorte, ceux qui vivent auprès des monarques, ou croient trouver la sécurité grâce aux richesses, de relativiser cette sécurité illusoire, pour la mise en place d'une autorité/institution publique, qui les protégerait des criminels, ou des malfaiteurs.

Si le philosophe du Jardin s'est abstenu de quitter la *polis* malgré les graves troubles sociaux et les changements de pouvoir, c'est la preuve à nos yeux que le philosophe du Jardin se souciait fortement de la sécurité extérieure, dont l'exacte expression au sens moderne est la sécurité intérieure. Le philosophe du Jardin envisageait la fondation d'une tranquillité publique effective, en tant qu'elle est pour la *polis* une condition fondamentale pour vivre heureux et en paix. D'où l'idée subsumée, implicite de la nécessité d'une force publique⁸⁸⁸ pour faire régner l'ordre (le respect des lois) et la tranquillité publique. Si au temps d'Aristophane (vers -445/vers -386 av. J.-C) la tranquillité publique était assurée par un corps d'esclaves (les Scythes), avec la régence de Démétrios Poliorcète, il est difficile de parler de force publique. Nous inclinons à croire que dans un tel climat de désordre dans la *polis*, le philosophe du Jardin aurait envié la tranquillité et la paix que magnifiait Aristophane dans ses textes. Dans *Les Nuées* (v.1003-1019), le comique Aristophane a mis en exergue le mal de la démocratie athénienne : l'indifférence, l'indifférence des jeunes qui préféraient fréquenter les gymnases et le jardin de l'Académie plutôt que de s'occuper des affaires politiques de la cité. Cette indifférence ne traduit-elle pas la recherche d'une tranquillité bien avant la guerre des rois ? N'atteste-t-elle pas de l'inexorable déclin de la vraie politique dans la période classique ?

La vie des hommes qui poursuivent les désirs du troisième ordre, selon Epicure, est faite de maux, de combats, d'intranquillité. Cette vie misérable est celle qu'Aristophane dans *Les Acharniens* pointe du doigt, fustige, condamne ; car ses concitoyens plutôt que de se diriger vers la Pnyx⁸⁸⁹, perdaient leur temps en bavardage sur l'Agora : « Quant aux moyens d'avoir la paix, ils ne s'en soucient guère. »⁸⁹⁰. Il est donc aisé de constater que bien avant l'abstention politique d'Epicure, depuis l'époque d'Aristophane, nous sommes au cœur d'une

888 Au sens moderne, la force publique est entendue comme l'institution de l'Etat dont la mission est d'assurer la tranquillité publique, et la protection des personnes et de leurs biens. Au sens de l'article 12 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, il est stipulé que : « La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique ; cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux à qui elle est confiée. ».

889 La Pnyx est la colline où siégeait l'Ecclésiastion, l'assemblée du peuple. Alors que la Boulè, qui est le Conseil, avait son siège dans le Bouleuterion, au sud de l'Agora.

890 Aristophane, *Acharniens*, 7-36, Alphonse Willens, trad, notes et commentaires critiques, tome IV, Paris, Hachette, et Bruxelles, J. Lebègue, 1919, p. 4.

polis athénienne qui s'éloignait des vraies affaires politiques, au profit de l'intranquillité, de la guerre. Pour Aristophane, la recherche de la paix est préférable aux arguties sur les stratégies pour gagner une guerre. Dès l'*Illiade* d'Homère (Achille refusant l'engagement au combat), nous avons des indices sur cette vertu de la tranquillité considérée comme inaction (sans combat) qui procure la tranquillité, que nous retrouvons à travers le « *suave mari magno* » de Lucrèce qui fustige à sa manière l'inanité des combats pour la gloire, pour les richesses et les honneurs. Pour Epicure, il est clair, depuis la fin de la guerre de Lamia, que la vie de combat ne rend pas immortel.

Rétrospectivement, le philosophe du Jardin ne peut que regretter cette tranquillité que l'époque d'Aristophane avait savourée. Epicure fait partie alors de cette classe de citoyens qui recherchaient la tranquillité, et condamnaient l'activité de ceux qui trouvaient leur bonheur dans l'activisme : les sycophantes, les flagorneurs, et les nouveaux rois. Paul Demont qualifie judicieusement le philosophe du Jardin d'*apragmon*, « celui qui ne s'occupe pas d'affaires. Donc qui aime la tranquillité, celui qui est paisible. »⁸⁹¹. Eu égard à cette nouvelle donne de la politique et de l'activisme politique, les écoles de sagesse hellénistique sont revenues à cet idéal de tranquillité et de loisir (*scholè/otium*), loin des luttes politiques et des guerres. Ce n'est plus via l'activisme (*polupragmosunè*) lié à la guerre qu'il faut rechercher la tranquillité et la paix, mais par la vie en retrait, à l'écart des troubles de la cité. C'est dans ce contexte que le philosophe du Jardin recherche non plus la tranquillité qui est absence de guerre et de *stasis*, mais la sécurité. Il va la revendiquer pour le sage et pour ses disciples. Mais cette revendication n'est-elle pas assimilable à une forme d'activisme dissimulée ?

« Ce qui est sans conteste, c'est qu'Epicure défend la tranquillité et la sécurité, attitude qui le rapproche d'Isocrate. Dans son souhait de voir la Grèce se rapprocher de Macédoine de Philippe II, Isocrate avait en vue la tranquillité de la Grèce, ou exactement la fin des guerres intercités. Epicure, en revanche est partisan, apologiste de la sécurité globale. Il exige que l'homme politique garantisse la sécurité dans l'entité politique, la sécurité des uns et des autres. Car c'est l'unique condition par exemple pour que ceux qui ne s'occupent pas des affaires, puissent vivre en sécurité. D'où il ressort que pour le philosophe du Jardin, la sécurité est le substrat de la tranquillité intérieure. »⁸⁹²

C'est ce qui fait dire à Paul Demont que « la cité évite la *stasis* si les citoyens travaillent tranquillement, si leurs chefs maîtrisent leurs tendances à l'excès et à la démagogie,

891 *Dictionnaire Le Grand Bailly, Grec-Français*, rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2005, p. 353.

892 Selon Paul Demont : « La tranquillité (*hésuchia*) d'une cité s'oppose à la *stasis* » (Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 2^e tirage, 2009, p. 16)

si les sages, les poètes, et les philosophes, lui définissent de bonnes lois. »⁸⁹³.

A partir d'Isocrate et de ses disciples, il est possible d'appréhender une première figure/ébauche de la recherche de la tranquillité revendiquée par une communauté et/ou un groupe d'intellectuels, qui refuse les tracasseries de la vie extérieure. Paul Demont fait remonter cette zététique de la tranquillité jusqu'aux disciples de Platon. Aussi peut-il soutenir qu'Isocrate se place en défenseur de tout un type nouveau de « philosophes dont la marginalité ('ils ne se réunissent qu'entre eux') est rattachée par leur adhésion aux idéaux communs des Athéniens. »⁸⁹⁴. Dans cette perspective peut se comprendre, suivant l'exemple d'Isocrate, le fait que l'occupation (l'activité) philosophique permette de se mettre à l'abri et en sécurité vis-à-vis des événements extérieurs. D'où l'exhortation d'Epicure à fuir les plaisirs futiles et les occupations qui sont sources de souffrances ; notamment dans la *Lettre à Ménécée* où Epicure invite ses disciples à « s'adonner à la philosophie » de jour comme de nuit. Toutefois, au rebours d'Isocrate, Epicure n'éduque pas ses disciples dans la perspective de remplir des activités politiques, ou de diriger la *polis*.

En partant des textes épicuriens sur la sécurité, et sur le fléau de la délinquance, on est tenté d'avancer dans une perspective moderne que contre l'insécurité et l'intranquillité, Epicure appelait de ses vœux l'institution d'un « corps de police », qui aurait les prérogatives de rechercher et de châtier les malfaiteurs. Aussi longtemps que manque une telle autorité judiciaire, ceux-ci continueront à maximiser leur chance de ne jamais être découverts. En s'habillant de la toge du pénaliste, Epicure va montrer la limite du « vivre caché » du criminel car, ne pas être découvert un jour n'est pas une chose envisageable. Epicure le démontre par la preuve pénale du « témoin » qui un jour dénoncera le malfaiteur. C'est donc dire qu'avec Epicure, il est illusoire d'espérer l'impunité.

Le jugement pénal pour Epicure doit s'étendre jusqu'au terme de la vie du malfaiteur. Pour le philosophe du Jardin, le jugement du malfaiteur sous les auspices des lois le délivre de ses troubles. Le malfaiteur retrouvera ainsi une sorte d'ataraxie. Avec Beccaria, nous retrouvons un écho de cette conception de la peine : « Ce n'est pas la rigueur du supplice qui prévient le plus sûrement les crimes, c'est la certitude du châtement, c'est le zèle vigilant du magistrat, et cette sévérité inflexible, qui n'est une vertu dans un juge que lorsque les lois sont douces. La perspective d'un châtement modéré, mais inévitable, fera toujours une impression plus forte que la crainte vague d'un supplice terrible, auprès duquel se présente quelque espoir d'impunité. »⁸⁹⁵.

893 *Ibid.*, p. 16.

894 *Ibid.*, p. 333.

895 Beccaria, *Des délits et des peines* (1764), Paris, éd.fr. par F. Hélie, 1856, §XX, p. 121, in Victor Goldschmidt, *La Doctrine d'Epicure et le droit, op.cit.*, p. 108. Pour Beccaria comme pour Epicure, le châtement

Les diverses guerres que la *polis* a connues et les troubles liés aux luttes de factions, ont transformé une grande partie de la population en vagabonds, qui errent de ville en ville et commettent des délits qui ne sont pas sanctionnés par les lois, ou qui les commettaient sans être découverts. Philippe Laurent fait remarquer lorsqu'on lit les auteurs de la Nouvelle comédie comme Ménandre, il saute aux yeux que la vie extérieure fut alors en proie à l'insécurité induite par la délinquance. Les actes de délinquance les plus visibles étaient le vol, les violences physiques, les viols. C'est en considération de ce tableau de la *polis* malade et laissée aux délinquants en l'absence d'une *force publique*, qu'il est pertinent de situer et de justifier juridiquement le sens du contrat tel qu'il fut prôné par Epicure à partir de la maxime XXXI. Toutefois, l'insécurité dans la période du IV^e-III^e ne fut pas l'œuvre exclusive des citoyens athéniens et de la guerre des rois, car une histoire particulière entoure ce concept d'insécurité que nous retrouvons dans les interstices de l'histoire grecque depuis les siècles éloignés jusqu'à la période hellénistique, qui ne fut pas épargnée par le fléau de la piraterie, laquelle constituait à l'époque une source notable d'insécurité à l'extérieur des frontières, et au-delà des cités.

Si à l'époque antique, piraterie rime avec négoce, par la suite, du fait de certains actes crapuleux et criminels (meurtres, enlèvements de personnes, incendies de maisons, etc.), bref, lorsqu'elle a atteint un niveau où la psychose devint quasi générale, des hommes politiques courageux ont pris la résolution ferme de la réprimer, ou plus exactement pour utiliser le jargon militaire, de la neutraliser. Philippe II de Macédoine, et après lui Alexandre le Grand ont fait de la lutte contre les pirates leur cheval de bataille, afin de ramener la sécurité dans les mers et à l'intérieur des Etats. Après la mort de son père, Philippe II, Alexandre le Grand ainsi que nous le savons, a accompli le grand exploit de fusionner historiquement Grecs et Barbares. Mais ses différentes conquêtes ont aussi été l'occasion pour les pirates de le suivre dans ses expéditions, et d'attaquer les villes pour faire des prisonniers. La vente de l'humain devint dès lors un commerce rentable. Un noble, ou un individu ordinaire qui avait la mauvaise fortune de tomber dans les filets des pirates était vendu comme esclave dans une autre ville. Jusqu'à sa mort, Alexandre le Grand en tant que grand roi, nouveau hégémon des cités grecques et asiatiques, se souciera de la sécurité des Etats de l'empire, raison pour laquelle, dans chaque Etat conquis, il placera des satrapes acquis à sa cause. Hélas, avec l'avènement de Démétrios Poliorkète, les pirates vont voir leur activité prospérer, car le nouveau souverain de l'Hellade, avait tissé des liens étroits avec les pirates des côtes qui permet justement d'éviter l'impunité, et d'amender le malfaiteur. Mais à la différence de Beccaria qui est contre la peine capitale, pour les épicuriens, il y a aussi le principe de l'*utilité* que nous retrouvons chez Hermarque qui ouvre, nous semble-t-il, une clause pour la peine de mort, à condition que la peine capitale corresponde, ou soit proportionnelle au crime commis.

participaient à ses sièges, en vue du butin de guerre. Il est aisé d'imaginer ce qui arrivait aux cités vaincues : hommes, femmes, et enfants étaient systématiquement enlevés de force pour être vendus comme esclaves.

Avec la période hellénistique, nous avons affaire à une piraterie criminelle, que nous retrouvons aussi pendant la régence du fils de Démétrios Poliorcète, Antigone Gonatas. L'époque hellénistique, du fait de la guerre des successeurs d'Alexandre, a favorisé l'essor de cette activité de la piraterie, et a recréé les conditions de cette activité lucrative et criminelle. La prise d'otages devint alors une denrée. Les Etats et leurs citoyens étaient exposés à la menace des pirates.

III. C. Insécurité et guerres intercités

Peut-on parler de *sentiment d'insécurité* à l'époque hellénistique ?

Le sentiment d'insécurité à l'époque hellénistique n'est pas identique à celui que nous avons aujourd'hui dans nos sociétés. Pour nombre d'experts de la criminalité, le sentiment d'insécurité est fondamentalement lié aux actes d'incivilité. Dans le cadre des cités grecques, et Athènes en particulier, le sentiment d'insécurité est duel : lié d'une part aux *staseis* qui explosaient à chaque changement de pouvoir, ou à chaque crise politique, et d'autre part à la piraterie extérieure, et aux menaces de siège de guerre contre la *polis*. Epicure a pointé ce *climat de délinquance*, que corrobore un excellent passage de Victor Brochard :

« Démosthène et Hypéride sont morts ; Léosthènes a succombé, Phocion boit la ciguë. Mais après Démétrius de Phalère, Démétrius Poliorcète s'installe triomphalement dans Athènes, souille le temple de Minerve de débauches sans nom et introduit ouvertement en Grèce la dépravation orientale. Toute la Grèce est en proie à une horde de soldats avides et sans scrupules ; portant la trahison, la fraude, l'assassinat, des cruautés honteuses inconnues jusque-là dans l'Occident. Et, ce n'est pas seulement la Grèce, c'est l'univers entier, livré aux lieutenants d'Alexandre, qui donne ce lamentable spectacle. L'espérance même est interdite. L'avenir est aussi sombre que le présent. »⁸⁹⁶.

896 Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs, op. cit.*, p. 43.

Nous retrouvons donc partant de ces témoignages, des traces, ou pour mieux dire, des traits caractéristiques de ce que les modernes appellent des « facteurs d'insécurité » dans une société. Et pour corser le tableau, c'est Plutarque qui est le meilleur rapporteur de ce vaste climat de peur, d'angoisse existentielle, d'insécurité tous azimuts. La déstabilisation de la sécurité durant le règne de Démétrios Poliorcète, permet de lire à travers les maximes épicuriennes du droit sur la délinquance et la sécurité, la préoccupation et l'inquiétude majeures du philosophe du Jardin, déterminé à porter un jugement pénal sur les actions extérieures, à esquisser souterrainement une pénologie pour un retour à la sécurité civile et politique. Cette pénologie est la preuve que le philosophe du Jardin ne fut pas aussi tranquille dans le Jardin que le célèbrera Lucrèce dans son *De la nature*.

III. C. 1. Le sage épicurien peut-il s'affranchir des troubles politiques ?

La question du sage au cœur des *staseis* n'est pas une inquiétude propre à l'époque hellénistique. Du moment que la *polis* athénienne fut fréquemment secouée par des discordes, se posa la question de la place du sage au centre, au milieu, ou en retrait des *staseis*. Pour Phocyclide, comme l'analyse Paul Demont dans *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, la recherche de la vertu, de l'excellence (*arété*) ne peut se réaliser qu'au « milieu » de la *polis*. Contre l'idée du centrement, nous considérons qu'il y a possibilité du retrait (vivre-caché) comme chez les épicuriens, qui n'est pas un effacement, car le retrait épicurien a deux sens actifs : éthique et politique. Dans l'acheminement vers la vie de vertu, ou de sagesse, Epicure se distingue de la conception antique de « l'acheminement tranquille au milieu de la route »⁸⁹⁷, ou au « centre de la cité ». Le philosophe du Jardin recommande : « Il faut se libérer de la prison des occupations quotidiennes et des affaires

897 « Ne t'irrite pas trop, Cynos, du trouble où la cité est plongée, chemine comme moi au milieu de la route ». (Théognis de Mégare, V. 219-220, in Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, op .cit., p. 45), et plus loin Théognis de souligner : « Marche tranquillement (*hésuchos*) comme moi au milieu du chemin et ne donne pas aux uns, Cynos, ce qui revient aux autres » (V. 331-332, *Ibid.*, p. 45). Au rebours de l'attitude que pourrait afficher Théognis, le philosophe du Jardin, lui s'inquiétait de la vie extérieure, se souciait de la sécurité. Epicure ne pouvait pas faire fi des troubles dans la *polis*.

publiques.»⁸⁹⁸. Dans cette optique, la participation à la vie de sagesse est incompatible avec l'agitation politique.

La situation de la *polis* athénienne à partir du IV^e-III^e siècle nous interdit de parler comme par le passé de tranquillité politique : celle que procure une cité bien gouvernée (*eunomia*). La tranquillité a certes été un idéal commun à toutes les cités grecques depuis la période archaïque jusqu'à la période classique (d'Homère jusqu'au vivant d'Aristote). Cependant, avec le IV^e-III^e siècle, même si cette aspiration demeure, elle restait hypothétique à cause de la guerre des rois. Cette nouvelle réalité de la Grèce ne donne-t-elle pas raison au scepticisme d'Epicure sur la garantie effective de la tranquillité et de la sécurité ? C'est eu égard à cette situation qu'Epicure avance l'amère vérité que la tranquillité et la sécurité ne peuvent se procurer qu'à l'écart de la vie publique. Le Jardin n'est pas un lieu d'oisiveté, ni de jouissance, mais s'inscrit historiquement et politiquement comme une zététique et une défense de la sécurité en face d'un tyran et de ses courtisans.

Historiquement et juridiquement, on peut considérer que dès lors qu'une société est constituée, après la satisfaction des besoins primaires tels que manger, dormir, se vêtir, se loger, la sécurité⁸⁹⁹ apparaît comme le premier des biens. Lorsque les auteurs avancent qu'en ce IV^e-III^e siècle le sage se suffisait à lui-même (*autarkeia*), nous estimons pour notre part que le sage a surtout besoin d'être en sécurité. Certes, comme le soutient André-Jean Festugière, Epicure avait de bonnes raisons de ne pas s'impliquer dans la vie publique, en ayant calculé à l'avance que le salut procuré par l'absence de trouble vaut mieux que l'engagement. Mais, que représenterait cette sécurité ou cette tranquillité au sein du Jardin, si l'extérieur était sérieusement confronté aux troubles ?

Face aux troubles extérieurs, les épicuriens et les autres écoles ont essayé de s'exercer à l'*apathia* (l'insensibilité) version pyrrhonienne. Si les sages hellénistiques se sont préservés des désirs et des affaires politiques - les maîtres du Portique ne se sont pas mêlés de politique, mais s'occupaient de philosophie, selon Sénèque -, du côté de la vie trouble de la *polis*, le bonheur n'était pas effectif, car la nouvelle crainte ne relevait plus des choses de la physique, de la religion, mais de l'agitation politique.

Dans la sentence XXXIII, Epicure résume sous une forme triptyque la nature du bonheur : « Le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui

898 *Epicure, Lettres et maximes*, sentence 58, trad. M. Conche, *op. cit.*, p.261.

899 Selon l'article 2 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la *sûreté*, la résistance à l'oppression. » (*Les Grands textes internationaux des droits de l'homme*, textes présentés par Emmanuel Decaux, Paris, La Documentation française, 2008, p. 15). Nous soulignons.

qui a ces choses, et l'espoir de les avoir, peut rivaliser <avec Zeus> en bonheur. »⁹⁰⁰. Mais se limiter à cette caractérisation éthique du bonheur épicurien est selon nous insuffisant. Pour que ce bonheur épicurien soit total, il faut y adjoindre justement l'*asphaleia*. Car, en cette période de troubles de la *polis* et d'insécurité permanente, un tel bonheur est bancal, sans la garantie politique de la sécurité.

Par son enseignement et par sa conduite, le philosophe du Jardin a montré la possibilité de cette vie heureuse à l'écart des affaires publiques : Epicure, *via* sa propre vie, et dans la lettre à Idoménee, atteste de cette possession du bonheur. Dans la même veine nous retrouvons Diogène le cynique, Cratès sillonnant les villes et dormant de-ci de-là, pour ne citer que ceux-là. Le renoncement peut procurer une vie heureuse. Mais la vie heureuse dans les troubles sociaux est-elle une vraie vie de bonheur ? Si la tranquillité (*hésuchia*), ou la paix (*eirènè*) est un bien suprême (*summum bonum*) que recherche l'âme du sage, ne mérite-elle pas que le sage se batte pour elle ?

La meilleure façon de se battre pour la tranquillité ou de la conquérir, a consisté pour certains sages hellénistiques à s'affranchir des affaires politiques (*apragmosunè*), et pour le philosophe du Jardin à « vivre caché » (*lâthè biôsas*). Les termes qui reviennent dans les propos d'Epicure et de ses commentateurs sont : « loin des tracas » et de « la foule », car, dit Epicure, « Jamais je ne me suis piqué de plaire au peuple. Les choses que je connais ne sont pas approuvées du peuple ; celles qu'il approuve, je ne les connais pas »⁹⁰¹. Autrement dit, dans la perspective d'Epicure, le peuple (la foule) n'aime pas les gens qui aiment la vertu. De fait, dans la perspective du philosophe du Jardin, si les tracas politiques sont difficiles à supprimer dans la *polis* athénienne, il va sans dire alors que c'est la paix de l'âme même qui est compromise. Par conséquent, le sage est condamné à sortir de son *autarkeia* pour s'interroger sur les raisons de ces troubles politiques, et envisager les solutions appropriées. Il s'agit donc pour le sage d'agir, et non de contempler béatement les événements politiques sans rien faire. Epicure *via* ses maximes et sentences va donc « ré-agir » politiquement pour plaider en faveur de la sécurité. Nous atteignons ici la finalité de sa pensée politique, sa profonde motivation, à savoir : l'assise de l'*asphaleia*.

Pour tout un ensemble de raisons que nous allons à présent établir, le philosophe du Jardin se démarque des anciennes façons communes de voir la notion de sécurité. Car si la sécurité intérieure et la sécurité extérieure sont politiquement entrelacées, force est donc

900 Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 255.

901 *Epicurea*, Usener fr. 187, in Sénèque, *Lettres à Lucilius*, texte établi par François Préchac, trad. par Henri Noblot, livre. III, lettre 29, 10, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 127. Il faut comprendre « peuple » au sens de « foule », et non au sens de nation. Epicure ne dédaigne pas sa patrie ni ses concitoyens, mais une certaine masse du peuple qu'il traite de « foule ».

d'accepter l'idée qu'Epicure s'est soucié à sa façon de la politique. Aussi avons-nous tout lieu de considérer qu'il a donné une intentionnalité politique à sa notion de sécurité (*asphaleia*). Par cette démarche intellectuelle, il a défendu à travers son vivre caché (*lâthè biôsas*) la sécurité extérieure même si pour l'époque il n'a pas été compris. Car comment seulement vouloir vivre « tel un dieu parmi les hommes », si la sécurité globale est compromise ? Pour reprendre à notre compte une formule de Jean Salem, demandons-nous si l'expression « tel un dieu parmi les hommes », est sagesse véritable ou prétention en cette période d'instabilité politique.

Dans *La Politique* Aristote nous donne un intéressant éclairage sur le sens de cette expression en la pensant dans le rapport à la vertu (*arètè*) que doivent posséder ceux qui prétendent diriger l'Etat, qu'ils soient de la « race d'or », « d'airain » ou autre. Ces qualités doivent présider à l'octroi du titre de « tel un dieu parmi les hommes » :

« Si cependant il y a un unique individu, ou un groupe d'individus (dépassant l'unité mais suffisant pour remplir complètement une cité), qui se différencient par une vertu transcendante, au point que la vertu de tous les autres réunis, ou leur capacité politique, ne souffre aucune comparaison, soit avec la vertu ou la capacité des hommes exceptionnels dont nous parlons s'ils dépassent l'unité, soit, s'il n'y a en qu'un, avec la vertu ou la capacité de cet unique individu, alors, on ne peut plus traiter ces êtres exceptionnels comme une seule fraction de l'Etat : car ce serait commettre envers eux une injustice que de les admettre sur un même pied d'égalité, eux qui dépassent tellement le niveau commun en vertu et en capacité politique ! Un tel être, en effet, sera naturellement comme un dieu parmi des hommes. »⁹⁰².

Aristote établit qu'il y a des conditions à remplir avant d'être digne de prétendre au titre de « dieu parmi les hommes ». Or, avec les diadoques, ce principe aristotélien a été bafoué tant par les Grecs, qu'en Égypte et en Asie. Dans l'optique du Stagirite, cette expression est en rapport étroit avec la faculté, ou la qualité de gouverner royalement. Or, étrangement, Epicure qui prétendait n'être redevable à personne, emprunta bien cette expression à Aristote notamment dans le dernier passage de la *Lettre à Ménécée* où il disait à son disciple, après avoir réitéré les vertus qui concourent à rendre le bonheur effectif : « Ces choses-là, donc, et celles qui leur sont apparentées, médite-les jour et nuit en toi-même et avec qui est semblable à toi, et jamais ni en état de veille ni en songe, tu ne seras sérieusement troublé, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car il ne ressemble en rien à un vivant mortel, l'homme vivant dans des biens immortels. »⁹⁰³. Pour le philosophe du Jardin, il est clair pour toujours qu'on ne peut pas être à la fois Dieu et monarque.

Pour Epicure, si les hommes souffrent, c'est parce qu'ils ne savent pas mettre de limites à leurs désirs. Or, le Dieu épicurien, lui, ne souffre pas, car il n'a besoin de rien.

902 Aristote, *La Politique*, livre III, 13, 1284 a, J. Tricot, *op. cit.*, p. 231-232.

903 *Lettre à Ménécée*, §135, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 227. Nous soulignons.

Raison pour laquelle il ne dupe pas les hommes, et ne les pousse pas à la guerre. La vie des dieux est concrètement amour et amitié. La figure du monarque fondateur de ville que nous propose l'épicurien Lucrèce renvoie sans doute à Alexandre le Grand qui, en jetant sa lance sur le sol asiatique en signe de possession, fut l'exemple type du héros fondateur de ville. Il s'ensuit qu'Alexandre, par sa propre *arètè*, peut mériter mieux que quiconque le titre de dieu-humain. Quant aux diadoques, ils ne sont que des usurpateurs.

Pour Platon, Aristote et Epicure, la vertu doit présider à la définition du roi. La royauté revient donc de droit aux meilleurs dont leurs qualités intrinsèques doivent les rapprocher des dieux bienheureux. En cette période du déclin des *poleis*, la royauté peut apparaître comme une nécessité pour employer les mots du néopythagoricien Diotogène, en ce sens précis où soutient-il : « Seul [le pouvoir monarchique], il atteint l'harmonie, cette loi du monde, et évite le chaos. Par-là, le roi doit être une image de dieu sur terre ». « Le même rapport unit l'Etat au monde et le roi à l'Etat, commente Michel Humbert. Le roi est à dieu comme l'Etat est au monde, car l'Etat, constitué par l'accord d'éléments nombreux et divers, imite l'organisation et l'harmonie du monde. Le roi, parce qu'il exerce un pouvoir absolu et qu'il est en personne la loi vivante, figure dieu parmi les hommes. »⁹⁰⁴. Le terme de « figure » correspond à celui qu'Epicure appelait « image ». Le roi, comme tout homme en chair, ou mortel, ne peut être dieu, dans la mesure où le dieu pour Epicure doit être pris simplement comme un « modèle », à partir duquel on peut partir pour gouverner sagement et vertueusement.

Or, le modèle dont les diadoques se sont inspirés est sans conteste le roi-dieu belliqueux véhiculé depuis la nuit des temps par les poètes anciens. Un tel roi justement n'a pas de comptes à rendre au peuple. Il jouit des pleins pouvoirs. Aussi longtemps qu'un roi-dieu, et de surcroît belliqueux est aux commandes de l'Etat, il ne peut éviter cette activité du roi qu'est la guerre ; car par elle, le roi est tenu de remporter des victoires afin de pouvoir continuer à légitimer son autorité et sa force aux yeux de tous. Par la guerre et par ses victoires, c'est aussi une manière de renforcer la puissance de son Etat. Tous les monarques savent, comme disait un chroniqueur anonyme rapporté par Michel Humbert, que « ni la nature, ni le droit n'octroient les royautés aux hommes, mais la faculté de commander l'armée et de gouverner l'Etat, comme Philippe et les successeurs d'Alexandre. »⁹⁰⁵. A cette fonction guerrière, s'ajoute celle de la *protection* du royaume. Le roi, il est entendu qu'il est le « *sôter* » : il doit, tel un dieu bienfaisant, ou un chef de famille, pourvoir aux besoins de son peuple. C'est la raison pour laquelle cette prérogative importante ne va pas sans la possession

904 Michel Humbert, *Les Institutions politiques et sociales de l'antiquité, op. cit.*, p. 205.

905 Michel Humbert, *Les Institutions politiques et sociales de l'antiquité, op. cit.*, p. 206.

de la richesse que la guerre permet d'acquérir. Le royaume étant sa propriété, il ne sait pas ce que signifie royalement la reddition de comptes, ni ce qu'est la « la chose publique » (que les Romains appelleront *res publica*). Au reste, il faut dire que des trois critères de la fonction royale que dégage Michel Humbert, la fonction guerrière (le roi comme bienfaiteur du peuple), le royaume comme propriété exclusive du roi, et le roi comme loi vivante (*nomos empsuchos*), seule la fonction guerrière n'est pas propre à la représentation que le maître du Jardin se fait du monarque.

Son disciple Colotès allait jusqu'à se prosterner devant Epicure, et à baiser à ses genoux. Tel Prométhée, Epicure avait fait don des secrets du bonheur à l'humanité. Mais au rebours des rois-divins, Epicure apprit à ses disciples à faire *la guerre intérieure*, contre les désirs et les passions qui occasionnent la souffrance des hommes. Cette guerre contre soi-même est plus importante à ses yeux, que la guerre pour le prestige, la puissance, la domination, et la richesse. La plus grande richesse qui vaille la peine d'être recherchée, c'est l'ataraxie. Celle-là que Sénèque recherchera au tard de sa vie.

Epicure ne risqua pas sa vie tel Socrate, mais sut au regard des troubles du passé et de ceux son époque, que le philosophe digne de ce nom ou le sage ne peut pas aspirer à gouverner dans une *polis* où les valeurs et les mœurs sont sérieusement mal en point. Son *action politique fut indirecte*, elle s'exerça par le truchement de sa protreptique⁹⁰⁶. Mais elle est passée surtout et essentiellement par l'amitié qui est la vertu par excellence qui peut opérer cette transformation des natures corrompues et perverses. Par cette démarche, Epicure reproposa à sa façon et contre le Stagirite, une nouvelle *paideia* philosophique, une éducation philosophique en vue de rendre les individus meilleurs et intrépides face à l'avenir

Pour les épicuriens en effet, les meilleurs à même de diriger les citoyens, ce sont les citoyens vertueux du Jardin; cette petite communauté dirigée comme un petit royaume. Les amis d'Epicure sont tels des dieux bienheureux présents ou éloignés. Les parents d'Epicure aussi sont honorés dignement : leurs dates d'anniversaire sont fêtées, et leurs dates de mort figurent dans le calendrier des fêtes du Jardin. Les amis éloignés aussi ne sont pas oubliés, même ceux qui sont morts, sont divinement commémorés. Métrodore par exemple, bien

906 Du grec *protreptikos*, persuasif, d'où, comme substantif, le sens d'exhortation. Selon Jacqueline Laffitte (glossaire de son commentaire du *Gorgias*), la protreptique est un exercice couramment pratiqué à l'époque de Platon, qui vise non pas à convaincre rationnellement mais à susciter une conversion, à la fois théorique et pratique, par un ensemble de techniques persuasives telles que l'exhortation ou le mythe. Toutefois à la différence de Platon, Epicure écarte le mythe de sa protreptique, et passe pédagogiquement par des lettres et des apophtegmes. La *Lettre à Ménécée* en ce sens traduit cette constance de l'exhortation à suivre les préceptes en présence ou en l'absence du maître, et en toutes circonstances, d'où l'injonction devenue la devise du Jardin : « Conduis-toi toujours comme si Epicure te voyait ». C'est donc dire que pour les disciples des écoles hellénistiques dont les « maîtres » sont considérés comme des gourous ou des guides, les enseignements des « maîtres » avaient pour but de les transformer intérieurement grâce à la mémorisation des préceptes éthiques.

qu'étant mort, est fêté comme un dieu par la communauté.

Au rebours des rois honorés par la foule qui avaient besoin de faire des ponctions fiscales et la guerre pour asseoir leur suprématie, le philosophe Jardin n'avait besoin que de son charisme et de son franc-parler (*parrhèsia*). Mais, ce qui peut nous inciter à dire qu'Epicure a incarné dans le Jardin les traits d'un vrai monarque éclairé, c'est sans conteste, ce long et éloquent testament rédigé à l'article de sa mort rapporté par Diogène Laërce : « Par ce testament, je donne tous mes biens... »⁹⁰⁷, qui traduit qu'Epicure, qui ne s'est jamais trop soucié de la vie de couple, de mariage, a pensé en bon roi de sa petite communauté pour exprimer ses dernières volontés.

Ce testament après lui est devenu comme une sorte de « loi vivante », qui a permis de perpétuer la vie du Jardin, là où les autres écoles à la mort de leurs maîtres, ont connu des problèmes de succession. En dehors de son ami des premières heures Timocrate (le frère de Métrodore), qui n'a pas apprécié le choix d'Hermarque comme successeur du maître, tous ont scrupuleusement respecté ses volontés. On peut justifier ce geste d'Epicure en reprenant à notre compte cette formule de Michel Humbert, qu'« une décision royale est toujours juste. »⁹⁰⁸. Epicure estima avoir bien choisi l'homme qu'il fallait, et a fait ce qui était juste pour l'ensemble de la *koinônia*. Raison pour laquelle ses disciples n'ont pas hésité, comme les Athéniens l'ont fait pour les nouveaux seigneurs, à élever leur maître à la dignité de divin. Lucrèce dans sa grande exaltation disait extatiquement à Memmius : « Oui, il fut un dieu ».

De ce qui précède, force est de soutenir qu'au-delà d'Aristote qui a eu une influence sur la pensée d'Epicure, celle de Socrate n'est pas des moindres. En effet, relativement aux monarchies hellénistiques, Epicure a envisagé et pensé une autre conception de l'Etat, une forme plus subtile et concrète de l'Etat idéal de Platon, par la création du Jardin. Cette concrétisation du Jardin comme « micro-Etat », est conforme à son matérialisme qui ne conçoit de vie heureuse que dans « le monde sensible ». Pendant son éphébie, le jeune Epicure venait suivre avec beaucoup d'intérêts les cours de Xénocrate, le successeur de Platon à l'Académie. Et ma foi, cet intérêt pour le sage Xénocrate est la preuve que le philosophe du Jardin ne pouvait pas être contre le platonisme globalement, c'est-à-dire le platonisme socratique.

Certaines idées de Platon à travers Xénocrate ont forcément intéressé la réflexion politique du philosophe du Jardin sur les nouvelles réalités de la *polis* athénienne. Epicure entendait comprendre rendre sensible, réaliste le Platon politique. Pour reprendre la formule

907 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, op. cit., p. 220.

908 Michel Humbert, *Les Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, op.cit., p. 206.

nietzschéenne, on dira que le philosophe du Jardin a « ruminé » en profondeur ses devanciers. Pénétré de Platon et d'Aristote sur ce qu'est la royauté véritable, et sur les principes qui président à la dénomination « tel un dieu parmi les hommes », Epicure ne pouvait plus voir dans les nouveaux rois des individus aptes à enseigner la justice et les autres vertus. Pour lui, la paix est une chose illusoire aussi longtemps que le souverain lui-même n'est pas un modèle de tempérance, de vertu, et soucieux de la concorde interne entre les citoyens.

Cependant, il est capital de souligner qu'Epicure ne souhaite pas une monarchie idéale telle qu'envisagée par Platon, mais qu'il est plus concret, réaliste, et inclinait, à notre sens, comme Aristote, pour un mixte de démocratie, d'oligarchie, et de monarchie, un peu à l'image de la royauté de Macédoine, afin que les citoyens ne soient pas réduits en esclaves mais considérés en véritables citoyens dotés de liberté de parole et d'autonomie. Alors que Platon, dans *La République*, recourt au concept d'un *Etat éducateur d'âme* - analogie à l'harmonie parfaite entre les parties de l'âme et celles de la cité -, Epicure, lui, parlera de *guérison de l'âme* (extirper la superstition), par le moyen de la *phusiologia*, et du *tétrapharmakos* dans la mesure où il est illusoire, voire prétentieux, de vouloir éduquer des citoyens qui ont une foule de craintes sans cette thérapie préalable. De fait, politiquement, cette catharsis⁹⁰⁹ est primordiale, si une *polis* veut fonder entre les citoyens ces deux vertus capitales dont parlait Aristote, la concorde et l'amitié entre les citoyens. Pour Epicure, concorde et amitié permettent de fonder l'ataraxie politique. L'exhortation d'établir l'unité intérieure, la paix et la concorde intérieure dans l'âme individuelle, doit se refléter et prévaloir à l'extérieur, sur le plan politique.

Selon Lucrèce, c'est grâce à cette philosophie thérapeutique que le Jardin a transcendé les troubles, les agitations politiques, les excentricités et les mégalomanies des seigneurs. L'esprit en effet qui s'est fermé aux troubles extérieurs, qui s'est rendu intrépide grâce aux fruits de la philosophie, ne peut être affecté par les bruits de la guerre. C'est en ce sens que Lucrèce, partant de l'enseignement du philosophe du Jardin, fait bien voir à l'endroit de la foule que si les craintes des hommes, les soucis obsédants « hantent audacieusement les rois et les puissants du monde, s'ils ne respectent ni l'éclat de l'or, ni la brillante splendeur d'un vêtement de pourpre, pourquoi douter que seule la philosophie ait le pouvoir de les mettre en fuite ? »⁹¹⁰.

Pour Epicure, l'ataraxie intérieure est une condition *sine qua non* de l'effectivité de la paix sociale et politique, que les diadoques ne pouvaient jamais garantir, ou établir. Epicure

909 Nous faisons ici allusion au séjour d'Epicure en exil auprès de sa mère prêtresse à Colophon.

910 Lucrèce, *De la nature*, Alfred Ernout, *op. cit.*, p. 63.

rejoint Platon et Aristote quand il dit que l'intempérance des hommes politiques, leur nature dissolue, voire leur illimitation (Socrate parle de tonneaux des Danaïdes) font obstacle à tout projet d'établissement d'un gouvernement divin sur terre. « Aucun naturel humain, écrit Platon dans *Les Lois* n'est apte, quand il est investi d'un pouvoir personnel absolu, à administrer en totalité les affaires qui sont du ressort de l'homme, sans s'exposer à regorger de démesure et d'injustice, Cronos donc, se faisant ces réflexions, mit à la tête de nos Cités, en qualité de rois et de chefs, non point des hommes, mais des êtres plus divins et meilleurs, des Démons. »⁹¹¹.

III. C. 2. De l'éclipse de la démocratie : l'amitié épicurienne comme une subversion de la justice ?

Si le philosophe du Jardin n'appréciait pas la démocratie dans sa *praxis*, il n'en demeure pas moins que les maux de la *polis* démocratique restaient sa préoccupation fondamentale. S'il s'est donné toutes les peines du monde pour quitter ses parents qu'il adorait comme des dieux à Colophon, pour Mytilène, puis Lampsaque et enfin pour venir vivre avec ses amis et ses disciples dans cette *polis* athénienne très souvent agitée par des troubles politiques, n'est-ce pas la preuve qu'il se souciait fondamentalement de la cité athénienne, de la déliquescence des institutions et des mœurs ?

Epicure respectait le principe démocratique de l'*agôn* de l'éristique entre écoles, du fait de la liberté de parole accordée par le régime démocratique. Mais au-delà de cette bonne ambiance philosophique littéraire et artistique qui régnait dans la *polis* athénienne avant l'arrivée de Démétrios Poliorcète et de sa bande, le philosophe du Jardin déplora profondément la perversion des institutions en place. En cette période du IV^e-III^e siècle, la foule athénienne (le *démos*) est devenue si on peut dire, toute puissante. Le fait qu'elle pouvait prendre part aux délibérations des lois, constituait justement un danger pour la bonne justice, pour l'élaboration des lois justes. N'est-ce pas cette même foule à qui les orateurs pouvaient faire gober n'importe quel sophisme, qu'on peut berner à loisir, qui a aveuglement cautionné la mort du sage Socrate, ostracisé de braves et bons patriotes athéniens, qui a par le

911 *Les Lois*, IV, 713.c, Platon, *Œuvres complètes* II, L. Robin, M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1994, p. 759.

passé condamné à l'exil de braves militaires à cause de leurs échecs ? Cette démocratie contenait en son sein un mal incurable.

Pour le philosophe du Jardin, la démocratie ne pourrait être parfaite que si et seulement si les lois étaient laissées à l'appréciation d'hommes compétents, pouvant avec sérénité voter des lois justes. Mais lorsque ceux qui votent les lois sont corrompus, il va sans dire que la *polis* n'est plus un lieu de sécurité, mais le *topos* même des intrigues politiques, des délations, des coups bas, des règlements de compte. D'où cette vie de *staseis* intempestives qui fut le lot quotidien de la démocratie athénienne entre le IV^e et le III^e siècle. Le constat amer auquel Epicure est parvenu, c'est que la *politeia* démocratique a engendré dans la *polis* l'intranquillité, c'est-à-dire la violence et l'insécurité.

Plus spécifiquement, en ces périodes de troubles, la démocratie devint une lutte de classes, d'intérêts de classes, au sens marxiste des termes. Et en face de ces luttes de factions, ceux qui ne prenaient pas parti, ou qui avaient compris l'inanité de telles luttes affichaient tout bonnement leur indifférence, leur apolitisme, ou leur « *apragmosunè* », leur refus de l'activisme. La démocratie a concouru incidemment à déconnecter certains citoyens plus lucides de la chose politique, pour une vie de sagesse loin des tracas.

A cette *stasis* interne s'est ajoutée la guerre entre cités à laquelle Athènes, ainsi que nous l'avons montré, n'a pas échappé. Face à cette vie trouble, qui n'est pas aussi sans rappeler les derniers temps de la république romaine, Lucrèce s'est permis de *poétiser*⁹¹² la *paix* par le retrait du sage loin des conflits et des guerres.

« Ce qui indisposait dans l'épicurisme, écrit Lucciano de Crescendo, c'était le mépris pour les hommes politiques et l'attitude démocratique envers les inférieurs. Epicure pratiquait l'amitié dans un monde où l'on ne concevait ce sentiment qu'entre personnes du même milieu social. »⁹¹³. Autrement dit, eu égard à la tare de la démocratie athénienne, Epicure a proposé une autre façon de voir la démocratie, au sens de la formule de Confucius : « Gouverner, c'est rectifier. »⁹¹⁴.

Par la pratique de l'amitié le philosophe du Jardin s'est érigé en vrai *thérapeutès* (guérisseur) de la démocratie. Si la démocratie s'est toujours soldée par des luttes de factions, sans véritablement assurer de façon pérenne la paix dans la cité, le remède à ses yeux ne pouvait être alors que l'amitié. Si les dieux épicuriens vivent en paix, c'est parce qu'entre eux règne l'amitié, cette vertu divine qui devrait régir la *polis*, à défaut de bonnes lois.

912 Voir Lucrèce, *De la Nature*, livre II, Alfred Ernout, *op. cit.*, p. 61.

913 Lucciano de Crescendo, *Les Grands philosophes de la Grèce antiques*, Paris, Editions de Fallois, 1999, p. 294.

914 France Farago, *La Volonté*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 142.

Etant donnée la nature affectueuse du philosophe du Jardin vis-à-vis de ses esclaves et de ses proches, Platon devait passer à ses yeux comme tyrannique envers les esclaves⁹¹⁵. Pour Epicure, c'est manquer d'humanité et du sens de l'« *isonomia* » que de réduire les esclaves à des êtres inférieurs. L'invective rapportée par Diogène Laërce contre Platon « philosophe cousu d'or » pourrait être comprise dans cette optique. Il faut se prévaloir d'un rang élevé pour oser traiter les esclaves comme des êtres inférieurs. Dans *Les Lois* Platon par la bouche de l'Athénien soutenait fermement ceci :

« Or, ne dit-on pas aussi le contraire ? que, dans une âme d'esclave, il n'y a rien de bon aloi ? que, si l'on est raisonnable, on ne doit jamais se fier en rien à cette race-là ? Le plus sage des poètes le déclare même expressément, quand il dit, en parlant de Zeus, que « les hommes ont été privés de la moitié de leur intelligence par Zeus qui voit au loin, du jour où il en a fait des esclaves. Ainsi donc, comme, dans sa pensée, chacun s'est fait à part soi son opinion, les uns n'ont aucune confiance dans la race des serviteurs, et, tout de même que s'ils avaient affaire à des bêtes, ils façonnent à leurs propres serviteurs, en les aiguillonnant et en les fouettant, non pas trois seulement, mais maintes fois, des âmes serviles ! »⁹¹⁶.

La question de l'esclavage, du sort des femmes et des étrangers, a dû sans conteste rebuter Epicure vis-à-vis de la pratique de la démocratie athénienne et de la façon dont certains platoniciens et aristotéliens prenaient position pour la perpétuation de l'esclavage, et de la manière brutale avec laquelle il fallait les traiter. Aristote demandait à Alexandre le Grand de ne pas être tendre envers les étrangers (les Barbares). Epicure qui avait de l'affection pour ses esclaves, et qu'il traitait comme des membres à part entière de sa famille, ne put éthiquement cautionner de telles idées. Ainsi de manière démocratique, et dans le souci de briser les injustices consubstantielles à la démocratie originelle, telle que pratiquée selon les lois des Anciens, Epicure ouvrit son Jardin à tous, au grand dam des autres écoles. Une façon de dire tel un apôtre chrétien en face de la foule : « Venez à moi écouter la bonne parole ».

Il s'ensuit donc qu'à la différence de nombre de ses prédécesseurs, Epicure avait une autre compréhension de la politique et de la philosophie. La philosophie n'est plus cette recherche de la totalité du savoir, mais elle devient recherche (*zététikos*) de la sagesse, de la tranquillité loin de la foule. Cette zététique du bonheur, et de l'ataraxie conduisit tout naturellement le philosophe du Jardin à se déconnecter de la politique classique. La thèse aristotélienne qui faisait de l'homme un « animal social et politique » et un *politès* (citoyen) devient triviale dans le contexte hellénistique. L'homme, puisque tel fut le mensonge des chantres de la pensée politique, n'est pas toujours un être naturellement porté à vivre en

915 Il faut exclure Socrate dans la polémique entre Epicure et le platonisme.

916 Platon, *Les Lois*, VI, 777a, *Œuvres complètes* II, L. Robin, M.-J. Moreau, *op.cit.*, p.848.

société. Mais l'homme par nature est une « monade », un individu libre tel l'atome épicurien qui n'a besoin intrinsèquement que de l'amitié pour vivre heureux. D'où le sens du « vivre caché » qui est au fronton de l'éthique politique épicurienne. En d'autres termes, le « vivre caché » même s'il a besoin de l'entité politique, de ses lois pour la sécurité de ses membres, n'a besoin dans la pratique rien de plus que d'amitié.

C'est dans cette perspective que peut se comprendre la profondeur de la maxime XXVII qui exprime fort élogieusement cette réalité : « De tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié. »⁹¹⁷. De ce passage, il apparaît que pour les épicuriens, la vie dans l'amitié est politiquement une subversion de la justice démocratique. L'amitié, pour la communauté du Jardin, a la vertu de supplanter la justice des hommes, qui est très instable, livrée aux vicissitudes de la politique.

Pour Epicure, ainsi que nous le comprenons, la démocratie athénienne, en déniait à certains Athéniens leur droit à la citoyenneté, a péché par une sorte d' « *anomia* ». On peut alors dire que le Jardin, par l'institution du « vivre caché », a voulu montrer *in concreto* que l'*isotès* est possible, qu'il est possible de corriger la justice *via* la vertu de l'amitié. A ce niveau de notre analyse, il n'est pas exagéré de soutenir que le Jardin est le prototype même de « l'univers démocratique ». Epicure, contrairement à ce que certains auteurs ont laissé croire, ne refusait pas à ses amis et à ses disciples de faire bourse commune, à l'instar des communautés pythagoriciennes.

La vie démocratique du Jardin est plus raffinée, ou pour employer un terme d'Alain Petit, « plus sophistiquée », comparativement à celle qui se déroulait à l'extérieur. Nous pouvons en effet retrouver dans le Jardin d'Epicure tous les ingrédients qui font une bonne vie démocratique : égalité, liberté, sécurité, amitié, respect de l'autre, entraide, respect des cultes religieux et des lois de la *polis*. La vie du Jardin devient véritablement un bonheur vécu dans le commerce avec les autres et dans l'étude. Lorsque le philosophe du Jardin vilipende la foule, en sus des hommes politiques, dans ses textes, c'est parce qu'elle n'a pas perçu avec les lumières qu'il faut que l'amitié peut transcender les cadres privés et égoïstes pour rassembler tous les individus en vue de la félicité. C'est un message universel du bonheur qu'Epicure célèbre dans la Sentence LII : « L'amitié mène sa ronde autour du monde habité, comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour nous estimer bienheureux. »⁹¹⁸

Ce qu'avance Epicure n'est pas sans lien avec la notion de concorde (*homonoia*) sur

917 Epicure, *Lettres et maximes*, Maxime XXVII, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 239.

918. Epicure, Sentence LII, *Lettres et maximes*, *op. cit.*, p. 261.

laquelle le Stagirite insistait pour la bonne gouvernance de la cité en lien avec l'amitié. Aristote soutient que « La concorde des citoyens n'est pas sans ressemblance avec l'amitié ; et c'est la concorde avant tout que les lois veulent établir, comme elles veulent avant tout bannir la discorde, qui est la plus fatale ennemie de la cité. Quand les hommes s'aiment entre eux, il n'est plus besoin de justice. »⁹¹⁹.

Il apparaît donc clairement que cette conception de la *philia* ne peut être identifiée à la « *Gemeinschaft* » décrite par le sociologue Ferdinand Tönnies, et réinterprétée par Lucciano de Crescendo qui compare cette amitié à une structure pyramidale qui règne au sein d'une société de *mafiosi*, une amitié qui va de la base au sommet :

« Il y a deux types de communautés humaines : les premières fondées sur la justice ou '*Gesellschaft*', et la seconde sur l'amitié ou '*Gemeinschaft*'. La première forme de communauté est de type horizontal : tous les citoyens sont égaux devant la loi⁹²⁰. L'individu n'a pas à recourir à des parentés ou à des recommandations amicales pour obtenir ce dont il a besoin : si son désir est légitime, personne ne le forcera à ramper devant qui que ce soit⁹²¹. La seconde, au contraire, est de type pyramidal : en elle, tous les rapports sont régis par des amitiés. Il se forme des groupes à caractères familial, corporatif, politique et culturel ; chacun de ces clans a un chef au sommet de la pyramide, et entre le sommet et la base, il existe toute une hiérarchie intermédiaire. On avance à force de recommandations et de parentés. Le Midi de l'Italie est le premier exemple de '*Gemeinschaft*' qui me vient à l'esprit. »⁹²².

A la lumière de ce passage, il faut dire que c'est le terme de « recommandation » souligné par Lucciano de Crescendo qui dénature la quintessence de l'amitié, dans la mesure où l'amitié épicurienne n'est pas axée (fondée) sur cette forme de « recommandation » qui a tous les accents d'une amitié intéressée. L'amitié épicurienne est désintéressée, elle est recherche pour le plaisir *sui generis* qu'elle procure, d'où le besoin ou l'utilité de la *philia* comme chez Aristote. Mais, ce qu'il est juste de dire, c'est qu'Epicure a toujours posé une analogie entre l'amitié du Jardin et celle des dieux bienheureux (voir Maxime I). C'est en partant de cette même méthode analogique qu'il est permis de comprendre la politique en lien avec le monde des dieux et la *phusiologia*.

Epicure n'est pas sans savoir, à la suite d'Aristote, que l'amitié vraie a besoin de temps, de durée pour s'implanter. Aussi est-ce la raison pour laquelle Epicure a fondé encore par analogie avec les dieux ce Jardin qui est le cadre par excellence de l'épanouissement de l'amitié. Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* a bien mis en évidence les différentes formes et genres d'amitié en la liant au couple vertu-bonheur, pour lui la fin (*telos*) de l'amitié en tant

919 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre VIII, Barthélemy Saint-Hilaire, *op. cit.*, p. 318-319.

920. Idéalement, c'est ce que postule l'*isotès* démocratique, mais elle est absente dans la pratique.

921. Comme devant un monarque hellénistique.

922 Lucciano de Crescendo, *Les Grands philosophes de la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 297.

que vertu est de tendre vers le bonheur.

En considération des diverses formes d'amitiés que le Stagirite a exposées dans le livre VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*, nous retiendrons pour notre étude, les éléments qui nous paraissent essentiels afin de faire ressortir quelques points de convergence ou de désaccord avec la théorie de l'amitié épicurienne. Dans une espèce d'exorde, Aristote affirme que « l'amitié est une vertu, ou ne va pas sans vertu ; de plus, elle est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre. »⁹²³. Autrement dit, une existence sans amis est comme un « univers dépeuplé », pour nous exprimer tel le poète ; car personne ne peut se passer d'amis : l'homme riche, le commun des mortels, *a fortiori* le philosophe ou le sage. C'est donc dire que la *philia* est au cœur des relations humaines. Personne, pour Aristote, ne peut se prétendre autosuffisant ou vouloir vivre loin des autres. Aussi l'opinion selon laquelle le sage ou le philosophe est l'individu qui a atteint ce niveau d'*autarkeia*, et par conséquent n'a plus besoin des autres, tombe d'elle-même. Aristote va plus loin dans l'explicitation de la *philia* en y joignant le résultat de cette vertu, en tant que bien⁹²⁴ qu'il faut rechercher dans l'association avec autrui. Epicure dira en lieu et place : commerce avec autrui ou fréquentation. En un mot, l'amitié par son association avec autrui est une condition du bonheur. La notion de bonheur étant un concept clé tant dans la philosophie d'Aristote que dans l'éthique épicurienne, aussi ne va-t-elle pas sans la *philia*.

Sur un plan plus pratique, et donc politique, nous dirons que l'amitié est un lien fort qui unit une société, les citoyens entre eux. Toutefois, pour une pleine compréhension de cette notion d'amitié chez Aristote, et afin d'éviter les amalgames et les confusions, il sied de distinguer clairement les objets de l'amitié. Pour le Stagirite, il y a trois objets qui font naître l'amitié : « le bien », « l'agréable », et « l'utile ». Ces termes culminent, dans la pensée d'Aristote, avec la notion de bienveillance, qui est fondamentalement réciprocité de sentiments dans l'amitié, donc la connaissance des sentiments liant les personnes devrait être évidente, c'est-à-dire mutuellement reconnue. C'est pourquoi en caractérisant la nature de « l'amitié parfaite », Aristote la situe au niveau des personnes vertueuses, qui sont semblables en vertu. Ces personnes s'associent en ce qu'elles se souhaitent mutuellement du bien. D'où l'utilité et la nécessité existentielle de l'amitié. C'est cette forme d'amitié selon Aristote qu'il faut indubitablement rechercher car c'est elle qui dure, et par suite conduit au bonheur. Néanmoins, ce que théorise Aristote, qu'il faut initialement et *stricto sensu* une amitié de

923 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 383. Chez Epicure le rapport entre amitié et vertu est central. On comprend dès lors pourquoi cette forme d'amitié vertueuse dans le cadre du Jardin produit un plaisir spécifique, qui n'a rien à voir avec le plaisir des débauchés, ou des cyrénaïques.

924 Le meilleur des biens selon Epicure (voir Sentence LXXVIII).

personnes vertueuses, est justement ce que le Jardin a récusé en ouvrant la porte de l'amitié et de la philosophie à tous.

Même si chez Aristote la vertu est la matrice du bonheur qui nous lie aux personnes vertueuses, il est manifeste que ce n'est pas un bonheur partagé avec n'importe qui. Aristote opère un tri dans nos rapports avec les autres, en prenant comme seul critère la vertu. En restreignant l'idée de bonheur et d'amitié aux seuls vertueux ; Aristote barricade l'amitié et l'érige en une forme d'« élitisme », qui est l'antithèse même de l'amitié épicurienne, qui est démocratique. Aristote à nos yeux a une vision sceptique de la concrétisation de l'amitié chez les gens ordinaires. Ce scepticisme repose sur le fait que beaucoup d'amitiés ne rendent pas heureux, et qu'on ne peut pas s'occuper de tous ses amis.

Nous inclinons à penser que ce pessimisme aristotélicien vis-à-vis de la fondation de l'amitié avec tout le genre humain, a été dissout par Epicure grâce à la création du Jardin. En s'interrogeant alors sur ce qui fait l'objet de l'amitié, Aristote tombe plus ou moins dans le même embarras que Socrate dans le *Lysis*. Si pour Epicure il est très clair que l'amitié a pour commencement l'utilité, pour Aristote tout ne provoque pas l'amitié, mais seulement ce qui est aimable, c'est-à-dire ce qui est « bon », « agréable » et « utile ». Ainsi, dans ce complexe d'objets, Aristote affirme finalement que « l'aimable est l'aimable apparent ». Toutefois, le Stagirite admet par la suite, comme le fera Epicure, que « l'utile » est justement ce par quoi est obtenu un certain « bien » ou un certain « plaisir ». Il ressort donc que chez le Stagirite comme chez Epicure il y a la même approche de l'utilité dans l'amitié au sens où l'amitié est fondée sur le plaisir et non sur un calcul téléologique. « Quand les hommes ont pour l'un et l'autre une amitié partagée, ils se souhaitent réciproquement du bien d'après l'objet qui est à l'origine de leur amitié, dit Aristote. »⁹²⁵. En d'autres termes, ceux qui s'aiment mutuellement (réciproquement) et dont la source est l'utilité, ne s'aiment pas l'un l'autre pour eux-mêmes, mais en tant qu'il y a quelque bien qu'ils retirent l'un de l'autre. La raison de ce lien est donc l'utilité qui n'est pas encore assortie de plaisir. Ce plaisir se précisera au niveau du « *suzein* » (vivre ensemble), ce qu'Aristote appellera la communion d'esprit plus loin. Mais d'abord Aristote clarifie ou élucide, pour utiliser le langage de Wittgenstein, le sens des termes plaisir, utilité, et agréable. En effet, pour Aristote ceux dont l'amitié est fondée sur le plaisir, « aiment pour leur propre agrément », c'est-à-dire en tant que la personne aimée est utile ou agréable.

Chez Epicure, utilité et plaisir dans l'amitié sont traités très spécifiquement, voilà pourquoi ils n'auront pas le même sens. Aristote précise qu'on ne peut rien fonder sur des amitiés fluctuantes, instables au gré des intérêts.

925 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre VIII, 3, 1156a-10, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 388.

Sur un plan politique, il aisé de voir que ces formes d'amitiés intéressées ne sont pas de nature à favoriser la concorde entre les citoyens. Il y a donc un réel problème d'institution de l'amitié dans la grande sphère politique à cause des passions égoïstes des hommes politiques, et de la foule qui ne croit pas à l'amitié vertueuse. Cette caractérisation des formes de l'amitié et de leurs sens est absente chez le philosophe du Jardin. Aristote, en plaçant l'amitié dans la sphère de la vertu, fait de l'amitié vertueuse un bien réservé à des rares individus, considérés comme absolument bienveillants l'un pour l'autre. C'est pourquoi le Stagirite reconnaît clairement cette difficulté : « Il est naturel, dit-il, que les amitiés de cette espèce soient rares. »⁹²⁶. Cette amitié parfaite est en effet assortie d'un certain nombre d'exigences. « Il n'est pas possible, avance Aristote, d'être réellement amis avant que chacun des intéressés se soit montré à l'autre comme digne d'amitié et lui ait inspiré de la confiance. »⁹²⁷. Epicure sous un certain angle souscrit à cette pensée du Stagirite en affirmant ceci : « 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. »⁹²⁸.

S'il y a visiblement prudence chez l'un comme l'autre, il y a lieu de noter que selon Epicure, pour l'amitié, il faut consentir à aller jusqu'au *risque*, à s'exposer dangereusement pour l'ami. La circonspection ou prudence exposée par Aristote se comprend aisément par la personnalité d'Aristote, qui n'est pas athénien et de surcroît n'accorde pas trop d'intérêt à l'étranger (le Barbare), *a fortiori* à l'esclave, d'où l'usage spécifique qu'il fait de l'expression « digne d'objet et de confiance ». L'amitié a besoin selon lui de temps et d'habitudes communes. Dans la perspective du Stagirite, cette forme d'amitié est exclue en ce qui concerne les esclaves et les hétaires car ceux-là ne pratiquent aucune activité vertueuse.

La démocratie athénienne a récusé la possibilité d'une amitié entre maître et esclave. Il a fallu donc les philosophes de la période hellénistique pour dépasser cette conception négative du rapport à l'autre : la *philia* du Jardin et l'*oikouménè* stoïcien sont des innovations. Toutefois, si les stoïciens peuvent être prompts à accorder leur amitié aux monarques et aux tyrans, Epicure s'en dispense prudemment.

En fonction de ce qui précède, il est loisible d'écarter toute confusion sur le sens de la nature prétendument égoïste de l'amitié épicurienne, véhiculée par une certaine tradition philosophique. Si pour les épicuriens l'amitié est le socle même du Jardin, elle ne se réduit pas au calcul, ou au profit ; autrement la communauté du Jardin se serait disloquée après la mort du maître. Le substrat de cette amitié peut se résumer en deux termes clés : bienveillance

926 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, liv. VIII, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 391.

927 *Ibid.*, p. 391.

928 Epicure, *Lettres et maximes*, sentence XXVIII, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 255.

et bienfaisance. Les propos de Philodème de Gadara⁹²⁹ rapportés par Lucciano de Crescendo sont instructifs : « Qu'est-ce qui ruine principalement l'amitié sur terre ? Le métier politique. Observez l'envie portée par les politiciens à ceux qui s'efforcent de se distinguer, la concurrence qui naît nécessairement entre rivaux, la lutte pour la conquête du pouvoir et l'organisation délibérée des guerres qui bouleversent non seulement l'existence des individus, mais celle de populations entières. »⁹³⁰.

Ce passage éloquent de Philodème de Gadara pourrait suffire comme preuve pour attester de la nature politique de la philosophie du Jardin, à savoir la concrétisation de la vie heureuse *via* l'amitié. La vie politique, l'activité politique regorge en elle-même des tares qui font obstacle à la fondation de la vraie amitié épicurienne. La politique n'a aucun charme. Cette conception de la politique comme activisme, dénuée de tout plaisir, apparaît révolutionnaire par rapport aux autres écoles qui enseignent la politique et ses délices à leurs disciples afin d'occuper des charges publiques. Philodème de Gadara est resté fidèle à cette vision orthodoxe du Jardin vis-à-vis des affaires politiques. Ce que le Jardin enseigne en lieu et place de la politique, cette science dite de la cité, c'est l'amitié, qui est un bien incomparable, supérieur à la sagesse même⁹³¹.

Pour le philosophe du Jardin, la politique pourrait s'entendre comme toute organisation de la cité fondée sur l'amitié dont la fin est d'assurer la paix, la sécurité et le bonheur. De cette possible définition, il est aisé de comprendre qu'en politique, la recherche ou la préférence pour une forme de *politeia* type n'est pas une préoccupation essentielle. Les épicuriens n'adhèrent pas *stricto sensu* à un type donné de *politeia*. Epicure lui-même nous entraîne dans une sorte d'embarras : car ce n'est pas tant le modèle politique qui importe que la nécessité d'asseoir une vertu, un élément inaltérable (un substrat politique), lequel, s'il est profondément infusé dans les mœurs, pourrait assurer la stabilité de toute société. Epicure a compris très tôt comment le Stagirite a débrouillé le concept d'amitié, et comment son usage en politique peut être efficace pour toutes les formes de *politeiai*.

Si par ailleurs, et de tout temps les philosophes ont mis en avant la valeur de la justice comme *organon* de l'ordre social, elle ne fut, selon le constat d'Epicure, pas une condition nécessaire et suffisante dans la pratique pour l'épanouissement véritable des citoyens. Car certaines lois votées sans égard à ce que veut la droite raison, contre l'avis de la Boulè par exemple, entraînent inévitablement des conséquences graves pour l'ordre social, c'est-à-dire

929 Philosophe épicurien du 1^{er} siècle av. J.-C.

930 B. Barrington, *Che cosa ha veramente detto Epicure*, Ubaldini, Rome, 1967, p. 158-159, in Lucciano de Crescendo, *Les Grands philosophes de la Grèce antique*, op.cit., p. 304.

931 Voir la sentence LXXVIII.

pour la concorde sociale. La démocratie athénienne a montré depuis le VII^e siècle jusqu'au IV^e siècle les limites de cette justice tant chantée par les poètes et les législateurs. Cette justice a souvent été laissée à l'appréciation du *démos*. A ce sujet, une célèbre anecdote, rapportée par Plutarque, permet de voir les risques inhérents à l'adoption hâtive des lois injustes dans l'histoire sociale et politique de la *polis* athénienne. La corruption de la justice et du droit résultèrent en grande partie de la lutte des factions. Comme on votait à Athènes pour un ostracisme, un paysan illettré pria un homme qui se trouvait à côté de lui d'inscrire à sa place sur son tesson (*ostrakon*) le nom d'Aristide. L'homme ainsi abordé, et qui n'était autre qu'Aristide, demanda au paysan quel mal Aristide lui avait fait ; à quoi il lui fut répondu : « Aucun, je ne le connais même pas, mais j'en ai assez de l'entendre partout appeler 'le juste' ». Sur quoi Aristide écrivit honnêtement son nom, comme on le lui demandait.

Si au départ on peut accepter avec Philippe Paraire qu'Epicure eut des convictions démocratiques et une idole telle que Démosthène, qui appartenait au parti démocrate, et en considération de l'obéissance des clérouques pour ce parti, par la suite, après la guerre de Lamia, nous inclinons à croire qu'il y a eu un renversement d'attitude, car le choc de Lamia a été rude pour l'adolescent Epicure, auquel s'est ajouté le traumatisme du suicide de Démosthène. Selon nous, Epicure par sa *philiakratia* a récupéré les vraies valeurs de la démocratie des Anciens, pour les transférer dans sa communauté.

Nous souscrivons pour une grande part à l'analyse de Philippe Paraire qui lie la politique d'Epicure à la conception qu'il se fait de la physique « la nature des choses » doit ressembler aux affaires politiques. De fait, la justice ne trouve sa valeur qu'en tant qu'instrument (règle, ou moyen) afin que les uns et les autres ne se nuisent pas. Or, dès lors qu'une communauté humaine (*koinônia*) peut vivre sans la contrainte des règles de la justice, rien que sur la base de l'amitié, alors il est juste de dire que la bonne organisation politique est celle qui a l'amitié comme matrice car ceux qui s'aiment tels des dieux ne peuvent se nuire mutuellement, mais œuvrer pour la bienfaisance mutuelle. La justice qu'enseigne le philosophe du Jardin est axée sur l'utilité (*sumphéron*). Aussi se distingue-t-elle de celle de Platon. La maxime XXXIII traduit clairement que la justice n'est pas « un bien en soi » au sens platonicien du terme, mais qu'elle est un « *organon* » (un outil) qui a une finalité pratique. C'est ce qui permet de soutenir contre Platon que « La justice n'est pas un quelque chose en soi, mais, quand les hommes se rassemblent, en des lieux, peu importe, chaque fois, lesquels et leur grandeur, un certain *contrat* sur le point de ne pas faire de tort ou de ne pas en subir. »⁹³².

932 Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 241. [Sic].

Toutefois, cette façon d'entrevoir la justice ne doit pas nous induire hâtivement à forcer un parallèle avec la thèse du Calliclès du *Gorgias* de Platon. Pour Epicure, la justice est certes utile pour la sécurité individuelle, mais elle est surtout la meilleure garantie contre les débordements d'autrui et pour la stabilité des institutions. Epicure n'affirme nulle part qu'elle est inutile, et n'afficher jamais une attitude rebelle contre la loi. Socrate avait un siècle auparavant montré l'exemple par sa fidélité à la loi. Nous pensons pouvoir affirmer que le philosophe du Jardin est arrivé après observation, et partant de sa propre expérience, au respect de ce que dit la loi - la loi, par exemple, qui interdit aux philosophes d'exercer leur fonction à cause de l'accointance avérée à une époque donnée auprès des tyrans (le Lycée du fait de son commerce avec le tyran Démétrios de Phalère), passe aux yeux d'Epicure pour injuste, car elle va contre la liberté. Dans la pratique, précisons que c'est ce type de loi qui a retardé l'implantation de son Jardin à Athènes (la loi de Sophocle). Il a fallu attendre que cette loi d'interdiction des écoles de philosophie soit abrogée pour qu'Epicure et ses amis puissent enfin venir professer la philosophie à Athènes.

Dans les maximes du droit d'Epicure, que Victor Goldschmidt a essayé de décortiquer avec talent et profondeur, il ressort amplement que dans le vote des lois, les législateurs n'ont pas suffisamment usé de la prudence nécessaire pour adopter certaines d'entre elles. Le terme « mais » qui apparaît de manière récurrente dans les pensées d'Epicure à propos du « juste » et de « l'utile », est la preuve que certaines lois ont concouru à nuire à la noblesse de la démocratie. Justice et *phronêsis* de ce point de vue sont indissociables pour toute organisation politique qui voudrait être régie par des lois. Dans la perspective d'Epicure, si la *phronêsis* n'est pas articulée à la justice, la vie politique selon ses termes, « n'est plus une vie de sécurité », mais « de prison » [*politikâ desmôtéria*] (Sentence LVIII).

Avec l'amitié considérée comme le bien par excellence, les épicuriens s'estiment « auto-suffisants » et « heureux » sans la vie politique et ses lois. Dans sa *Lettre à Pythoclès*, Epicure exhorte son disciple - comme le fera Sénèque pour Lucilius - à se couper des « affaires publiques » qui ne peuvent pas lui permettre de mener à bien l'étude de la nature des choses : « ...cet exposé sommaire, [...] doit être utile aussi à beaucoup d'autres, et surtout à ceux qui n'ont que récemment goûté à l'authentique science de la nature, et à ceux qui sont pris trop profondément dans le cercle de quelqu'une des occupations courantes. »⁹³³.

Par ailleurs, si Plutarque dans son *Contre Colotès* peut alléguer que « les épicuriens se gaussent des hommes politiques », c'est pour nous la preuve que le Jardin n'était pas fermé à la vie politique. Epicure est à l'image de Socrate qui prend un malin plaisir à se moquer du

933 *Lettres à Pythoclès*, § 85, Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 191.

prétendu savoir des hommes politiques. Ce que les épicuriens gagnent donc par cette abstention politique, ou « *autarkeia* », c'est sans conteste la liberté, cette liberté des atomes qu'exprime si bien leur physique : « Le fruit le plus grand de la suffisance à soi-même : la liberté. »⁹³⁴.

Comparativement à la démocratie athénienne belliqueuse et corrompue qui n'a pas su garantir la sécurité et la tranquillité, nous estimons à la suite de Philippe Paraire qu'Epicure pourrait accepter, voire suggérer une certaine participation à la monarchie éclairée : celle d'Antigone Gonatas par exemple, qui a redonné une image bienveillante et philosophique de la « figure du bon roi ». Ainsi que nous l'apprend Diogène Laërce, il pourra en effet arriver au sage, « d'obéir au monarque. »⁹³⁵. Mais cette participation est cependant assortie d'une prudence (*phronèsis*).

Ainsi qu'il apparaît clairement, il n'y a pas d'appel à l'abstention au sens strict, mais l'idée qu'il faut lier activité politique et vie de prudence. Mieux, il ne faut pas s'y consacrer « pour avoir une statue, ni faire le chien »⁹³⁶. Lorsque son disciple Lucrèce parle de la royauté, par une sorte de symétrisation des histoires grecques et romaines, n'est-ce pas de cette Macédoine de Cassandre qui a imposé Démétrios de Phalère, qui a permis pendant dix ans à ce dictateur de régenter militairement la cité dans la paix et la sécurité, qu'il parle ? De celle également d'Antigone Gonatas qui a su réussir mieux que son délinquant de père ?

Démétrios Poliorcète n'a pas su se contenter de ce qu'il possédait, mais toujours l'envie et la cupidité le poussaient à assiéger d'autres villes. Lucrèce évoque éloquemment « l'illimitation » des nouveaux rois :

« Les hommes ont voulu se rendre illustres et puissants pour asseoir leur fortune sur des fondements solides, et pouvoir au milieu de l'opulence mener une vie paisible : ambition vaine, car les luttes qu'ils soutiennent pour arriver au faite des honneurs en ont rendu la route pleine de dangers. Et même tiennent-ils ce sommet, que souvent, semblable à la foudre, l'envie les frappe et les précipite ignominieusement dans l'affreux Tartare. Car l'envie, comme la foudre, embrase de préférence les sommets et tout ce qui dépasse le niveau commun. Aussi vaut-il bien mieux obéir paisiblement que de vouloir soumettre le monde à son empire et occuper la royauté. Laisse-les donc suer le sang et s'épuiser dans leurs vaines luttes sur l'étroit chemin de l'ambition, puisqu'ils n'ont de goût que par la bouche d'autrui, et règlent leurs préférences sur les opinions reçues plus que sur leurs propres sensations. Et ce qui en est aujourd'hui, ce qui en sera demain, il en fut de même autrefois. »⁹³⁷.

934 *Ibid.*, Sentence LXXVII, p. 267.

935 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, R. Genaille, *op. cit.*, p. 258. Il est utile de préciser : un monarque éclairé, philosophe, juste, honnête, prudent, différent du tyran. Bref, un monarque avec toutes les qualités morales auxquelles adhère le philosophe du Jardin, au sens de la maxime V.

936 Philippe Paraire, *Autour d'Epicure*, *op. cit.*, p. 54.

937 Lucrèce, *De la nature*, livre V, A. Ernout, *op. cit.*, p. 232.

A cause de l'ambition et de la démesure suscitées par ce titre qu'est la royauté, les conquérants finissent non pas tels des dieux, ou des bienheureux dans un monde meilleur, mais crûment dans le Tartare qui est leur dernière demeure. Par ce passage, Lucrèce platonise une vie après la mort, qui n'est plus pur néant, mais souffrance. D'où l'image du Tartare empruntée aux platoniciens⁹³⁸.

Beaucoup d'Athéniens, et même le Stagirite, ont manqué de recul pour comprendre ces « nouvelles réalités » advenues à la *polis*. Il n'est pas difficile de deviner à partir des maximes XXXVI et XXXVII, que les Athéniens n'ont pas compris ces « nouvelles réalités ». Cette expression revient en effet dans les maximes d'Epicure comme un signal fort annonçant un danger imminent pour les cités.

Les Athéniens longtemps habitués à leur liberté politique, à l'autonomie de la *polis*, ont du mal à accepter le passage de la *polis* dans l'empire. Ils ont eu l'amère l'impression de vivre dans un autre monde humain où les dieux sont absents, ou ont fui devant la puissance des étrangers. Face alors à cette « nouvelle réalité » où les citoyens ne sont plus maîtres de leur cité, les écoles hellénistiques ont proposé en lieu et place d'un appel à la révolution, ou à un réveil de patriotisme de type démosthénien, des préceptes de bonheur afin quiconque puisse supporter cette souffrance, cette vie douloureuse, qui est exactement de la servitude.

Au lieu de vouloir retrouver le passé vaille que vaille, le Jardin recommande de se suffire de l'instant. Car ce qui fut utile par le passé, c'est-à-dire la vie sous les lois des ancêtres ne l'est plus. Et pour employer une formule de Droysen, « ces formes frêles et étriquées de leurs constitutions autonomes » n'ont plus de consistance véritable en face des diadoques. Le retour toujours souhaité à la démocratie, son utilité pour la liberté est une lutte vaine, pour qui a compris comme Epicure, qu'on ne peut pas aller à contre-courant de l'histoire. Dans l'optique du philosophe du Jardin, ce n'est ni la Providence, ni le Destin qui sont responsables de cette prodigieuse transformation de la *polis* athénienne, mais simplement l'œuvre de non-Grecs, des hommes concrets : Philippe II, Alexandre le Grand, ses diadoques. De sorte que, face à cette « nouvelle réalité » il ne convient pas de renier les vraies valeurs de la *polis*, mais d'accepter courageusement le mélange, le brassage introduit par les conquêtes des Macédoniens. Dans l'optique d'Epicure, la domination de la Macédoine n'aurait pas dû pousser les Athéniens à renier leurs valeurs et leurs dieux, car ce cosmopolitisme forcé n'est pas une déperdition de soi, mais un enrichissement.

Cette ouverture de la Grèce à l'Orient doit être acceptée comme un *mal nécessaire*, un

938 Le *Gorgias* et *La République* nous décrivent le sort qui attend les mauvais, les mauvaises âmes après la mort.

nouveau rapport du « donner et du recevoir » : la découverte et l'acceptation de l'étranger. L'ancien ennemi, le non-Grec, le Barbare, est devenu grâce aux « nouvelles réalités » membre à part entière de la Grèce. Autrement dit, si la démocratie n'a pas pu empêcher malgré toutes les luttes des vrais patriotes de la *polis* la domination de la Macédoine, c'est la preuve aux yeux du philosophe Jardin que la démocratie ne pouvait plus être considérée comme le modèle politique à même de sécuriser la *polis*. Aussi est-ce la raison pour laquelle, en lieu et place des stratèges, les nouveaux rois placèrent dans les *poleis* des satrapes-tyrans afin d'éviter les luttes politiques auxquelles la démocratie les avait habitués.

La royauté macédonienne de ce point de vue pouvait être comprise – au moins provisoirement – comme le seul moyen de sécuriser les cités, mais elle ne saurait être une garantie pour la vie heureuse, aussi longtemps que le roi manque de toutes les qualités vertueuses, justice, tempérance, sagesse... Face aux guerres des rois, aux événements extérieurs, nous sommes enclin à penser que le philosophe du Jardin s'est rebiffé, a dévié si on peut dire de son *autarkeia* pour repenser cette vie de combats et de batailles. Mieux il a accueilli des étrangers qui fuyaient de partout la guerre des rois pour trouver la sécurité dans le Jardin. Le souci majeur du philosophe du Jardin en cette circonstance particulière de la guerre des rois n'était pas de s'occuper des affaires politiques, mais de sauver les individus en proie à la superstition et à l'insécurité. A cause de cette préoccupation essentielle, on peut dire, même maladroitement, pour donner sens aux propos rapportés par Sénèque, que le philosophe du Jardin avait en quelque sorte différé sa participation aux affaires politiques : « Epicure dit : le sage ne mettra point la main aux affaires, à moins d'une circonstance exceptionnelle », écrit Sénèque. Zénon disait : « Il mettra la main aux affaires, à moins d'une circonstance qui l'en empêche »⁹³⁹. La découverte de l'efficacité de l'amitié est celle-là même que Lucrèce nous a décrite partant de l'état de nature. D'où vient-il en effet que naturellement la vie des premiers hommes ait été paisible ?

La réponse de Lucrèce est sans ambages : leur vie, tout comme celle des *makarioi* était faite d'amitié. En ce sens, on peut dire que la *philia* (non la *justice*) est la première forme de *contrat humain*. La *philia* évite que les uns et les autres ne se nuisent. D'un point de vue médical, la *philia* apparaît comme un *pharmakos*, un bouclier face à l'agression. Epicure dans la maxime LII comme plus tard Lucrèce célèbre l'efficacité de la *philia* surtout en temps de troubles. « La plus belle des créations épicuriennes, écrit Jean-François Balaudé, est le monde de l'amitié considérée comme la forme la plus haute de toute communauté, puisqu'elle se fonde sur le libre choix de l'individu, et se constitue comme un empire à part des

939 Sénèque, *De Otio*, III, 2, in *Les Philosophes de l'antiquité au XX^e siècle*, sous la dir. de Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 223.

communautés naturelles, politiques ou familiales.»⁹⁴⁰.

A la vérité donc, et surtout après Chéronée et Lamia, les Athéniens auraient dû se rendre compte que les Macédoniens n'étaient que des envahisseurs⁹⁴¹, certainement pas des amis. Mais la misère, la surpopulation, l'instabilité politique, la vénalité ouvraient naturellement la voie à cette invasion-domination.

Ce siècle avec ses soubresauts n'a pas empêché le philosophe du Jardin à méditer et à découvrir ce précieux graal que Lucrèce appelait « la sagesse ». Le sage, tel que Socrate en est la parfaite incarnation, n'est pas un exilé de son monde. Le Jardin, au-delà d'une certaine « *atopia* » (étrangeté), est en réalité une réponse contre la tyrannie. Plus exactement, le Jardin même s'il resitue la question du *souci de soi* en termes de *sécurité*, l'envisage globalement, c'est-à-dire dans l'entité cité-Etat, et au-delà, dans toutes les cités où la sécurité fut absente ou compromise. « Le Jardin, dit Diogène Laërce, accueillait de plus en plus de gens, à tel point que la petite villa ne pouvait plus les abriter ». Si, du fait de son matérialisme et de son atomisme, les adversaires d'Epicure le taxaient de copiste de Démocrite ou de Leucippe, nous estimons en revanche que du point de vue d'une histoire de la philosophie politique, les faits assertent qu'Epicure fut un homme nouveau, comme il l'a toujours revendiqué. Aussi la question est de savoir comment Démocrite percevait la chose politique. En cette matière, Epicure est-il encore redevable à son supposé maître ?

Nous estimons que ce n'est pas rendre justice à un philosophe de la qualité et de l'envergure d'Epicure, que de le définir toujours en partant de Démocrite, et de l'attitude de certains atomistes. Pour nous, si véritablement on veut se faire une claire compréhension de sa personnalité, c'est dans cette histoire de la Grèce des diadoques qu'il faut le comprendre. Selon Diogène Laërce, Démocrite était plutôt un sage et un mystique, qui a séjourné bizarrement à Athènes, sans que personne n'eût pu établir son identité véritable. Preuve est donc donnée que Démocrite ne s'est pas intéressé aux affaires politiques, étant constamment en voyage. On peut dire qu'il fut apolitique.

Selon Pierre Hadot, les écoles hellénistiques ne s'occupaient que « d'exercices spirituels ». Cette activité (*energeia*) est admise de tous. Mais, il y a selon nous l'autre face, les maîtres de ces écoles, Epicure et Zénon, sont, à distance, des « experts » de la politique, sans la pratiquer. D'un mot, ils furent, sans s'engager dans les affaires, des *méditateurs du politique*. Si Démétrios Poliorcète s'est pas astreint en vrai tyran, à faire surveiller le Jardin

940 J.-F. Balaudé, *Les Philosophes de l'antiquité au XX^e siècle*, op. cit., p. 226.

941 Si on suit cette approche, selon Epicure les Athéniens n'auraient pas dû donner leur amitié tout de go à des envahisseurs dont ils ne connaissaient pas les vraies intentions. Le temps ainsi que nous l'avons montré, a donné raison à cette prudence. Car le nouveau roi Démétrios Poliorcète qui fut accueilli comme un ami, devint durant sa régence, aidé en cela par certains Athéniens, un mauvais roi et un despote.

jusqu'à y envoyer des espions, n'est-ce pas la preuve que les épicuriens discouraient sur le politique ? Si initialement, le philosophe du Jardin voyait d'un mauvais œil cette activité politique, il apparaîtrait avec les circonstances nouvelles, que la philosophie, en tant que liberté de penser et de dire, ne peut s'empêcher de dire son mot sur les affaires de la *polis*. De ce point de vue, on peut alors avancer que même si le sage ne participe pas aux affaires publiques, rien ne l'empêche de donner son avis sur les affaires publiques en tant que citoyen libre dans son enceinte. En clair, au nom de la philosophie qui est sa vraie vocation, le philosophe du Jardin ne peut s'interdire de penser sur les « nouvelles réalités » de la *polis*, qui peuvent se résumer d'un seul mot : l'insécurité.

Dès lors, n'est-ce pas la signification première du « souci de soi » (*épimeleia heautou*) qui change du tout au tout ? Autrement dit, le « souci de soi », ne serait-il pas la conséquence d'une réalité politique : l'échec de la sécurité extérieure ? Mais avant d'en arriver à la saisie concrète de ce « souci de soi » balloté dans les intempéries politiques, un détour par la thématique du souverain bien (*summum bonum*), permettra d'atteindre la conviction que le bonheur entendu comme souverain bien d'un point de vue des plaisirs, fut transposé, mis en balance avec la situation politique à l'extérieur des murs clos du Jardin. Il y a eu un risque qui a plané politiquement sur l'effectivité du bonheur, d'où ce que nous pouvons appeler la plurivocité du *summum bonum*.

III.D. La plurivocité du *summum bonum* dans la doctrine d'Epicure

A lire en effet les textes des épicuriens sur le bonheur, entendu comme *summum bonum*⁹⁴², on est désaxé par les diverses connotations, qui ont trait soit à la jouissance pleine et sereine des plaisirs, soit à la connaissance de la *phusiologia* qui conduit aussi au bonheur, identifié à l'ataraxie. De plus, nous avons une dernière occurrence de ce bonheur entendu comme *summum bonum*, lié à la *philia*, le bien immortel par excellence selon Epicure. En fonction de ces dimensions du bonheur, il est possible de dégager une transivité entre la *phusiologia*, l'éthique et la politique. Sur fond de cette diversité de connotations du souverain bien corrélé au bonheur, n'y a-t-il pas une idée subtile qui se cache derrière cette conception de *summum bonum* ?

Nous introduisons ici une hypothèse, pour envisager un autre *summum bonum* non dévoilé dans la doctrine d'Epicure, qui est subsumé dans ses maximes et sentences, et dont le maître mot est la sécurité (*asphaleia*). Dès lors, ne serait-il pas tentant de postuler qu'à travers la philosophie politique d'Epicure, se loge une zététique, voire une *constitutio* de l'*asphaleia* au cœur des troubles politiques?

III.D.1. La fausse vision du *summum bonum*

942 Selon Diogène Laërce, Epicure dans son livre *Du Souverain bien* avait écrit : « Pour moi, je ne sais pas ce que je pourrai appeler bien, si j'ôte les plaisirs de la table, de l'amour, de la conversation, et des belles choses. » (*Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op.cit.*, p. 216). Le flou persiste encore ici, car bien, ou souverain bien étant entendu comme une suite finie de ces quatre termes, à s'en tenir à cette énumération, on risquerait d'occulter le fait que la pensée mieux d'Epicure a certainement évolué au regard de la crise politique que traversait la *polis* athénienne. Ainsi est apparue, nous semble-t-il, la réflexion sur la sécurité qui inaugure le *summum bonum* en politique.

Dans l'ordre moral, en effet, la question du souverain bien occupe une place d'importance tant dans les éthiques grecques classiques que chez les auteurs romains. Dans le *De Finibus*, Cicéron nous réinvite par le moyen d'une discussion amicale entre épicuriens et nouveaux académiciens, à remonter à Platon et aux écoles hellénistiques pour situer le sens du souverain bien qu'il désigne, à l'instar des anciens Grecs, comme *telos*, en tant qu'il est envisagé comme le terme de tous les autres biens que nous poursuivons. Si les hommes agissent, c'est bien entendu en vue d'un certain bien qu'ils estiment juste de poursuivre, si tant est que ce bien leur permettra d'atteindre le bonheur. Dans cette approximation, souverain bien peut être identifié au bonheur compris comme tel.

Toutefois, lorsque nous quittons la *Lettre à Ménécée* pour pénétrer dans la doctrine du droit d'Epicure structurée à travers ses maximes et sentences, le souverain bien a une relecture politique, qui n'est plus l'« *eu zen* » aristotélien, mais l'*asphaleia*. Dès la maxime capitale XXXI qui inaugure ce que Victor Goldschmidt appelle la « théorie du droit » d'Epicure, l'accent est fortement mis sur la condition pour fonder une communauté ou un Etat stable. Dans la kyrielle de biens⁹⁴³ qu'un Etat peut accorder à l'individu, en termes de ce que nos contemporains appellent droits et libertés, Epicure a tôt érigé en politique la *sécurité* comme le bien suprême (*summum bonum*). En effet, l'existence d'une série de maux : corruption, injustice, impiété, méchanceté, flagornerie, *stasis*, *polémos*, etc., nous incite à penser que dans l'optique du philosophe du Jardin, à côté des autres biens utiles pour la vie publique (liberté de penser et de parole, prospérité...), il existe un bien absolu - inaliénable, comme diraient nos constitutionnalistes modernes -, le plus recherché par l'individu vivant en communauté, à savoir la sécurité. Autrement dit, même dans les murs clos du Jardin, Epicure et ses amis ne se sont pas sentis en sécurité aussi longtemps que la sécurité dans l'Etat politique ne serait pas assurée par les moyens nécessaires. De ce point de vue, il convient de soutenir que les philosophes de cette époque, nonobstant leur impassibilité vis-à-vis des phénomènes extérieurs, furent, comme le commun des mortels, vulnérables.

S'il est naturel à tout individu et à tout être vivant de rechercher le plaisir et de fuir la douleur, il est aussi naturel dans une perspective politique épicurienne, en l'occurrence selon le droit naturel épicurien, de rechercher la sécurité pure - sécurité parfaite, ou totale.

943 En France la loi d'orientation et de programmation relative à la sécurité du 21 janvier 1995 stipule que : « La sécurité est un droit fondamental et l'une des conditions de l'exercice des libertés individuelles et collectives. L'Etat a le devoir d'assurer la sécurité en veillant, sur l'ensemble du territoire de la République, à la défense des intérêts nationaux, au respect des lois, au maintien de la paix et de l'ordre, à la protection des personnes et des biens. » (Alain Bauer, Christophe Souleuz, *Les Politiques publiques de sécurité*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2011, p. 3).

Concrètement, et d'après les nuances qu'Epicure a essayé d'apporter dans ses maximes sur la sécurité, comment seulement l'être humain peut-il persévérer dans son être, pour employer le lexique de Spinoza, s'il lui manque la sécurité ? Politiquement parlant, le « bien-vivre », « le vivre apolitiquement » et le bonheur sont-ils seulement possibles si la sécurité extérieure est hypothéquée ?

Dans le *De Finibus*, Torquatus, représentant de l'école épicurienne, rappelle avec politesse à Cicéron qu'il n'a pas suffisamment débrouillé la nature du « souverain bien ». Nous partons donc de l'exposé de Torquatus sur le « souverain bien », afin de montrer sa déclinaison et sa connotation dans la sphère politique. Reprenant à son compte la pensée d'Epicure, Torquatus affirme que : « Cela [le souverain bien] se sent, dit Epicure, comme on sent que le feu est chaud, la neige est blanche, le miel est doux, toutes impressions qu'il n'est pas nécessaire d'appuyer de raisonnements compliqués, qu'il suffit de signaler par un simple raisonnement. »⁹⁴⁴. Autrement dit, il y a dans l'optique d'Epicure, des évidences qui participent de la simple sensation, et d'autres qui ont besoin du raisonnement, en raison de leur nature enveloppée, et que le raisonnement permet de ramener à la lumière. Mais auparavant, et eu égard aux nécessités d'une démonstration sur le caractère nodal de l'*asphaleia*, il nous importe de montrer d'où est partie cette fausse vision sur le « souverain bien ».

D'un point de vue éthique, il faut dire que lorsqu'on parle du « souverain bien »⁹⁴⁵ chez Epicure, il faut le distinguer à la fois des autres biens (« *agathoi* ») et des « faux biens ». Et du point de vue de la pensée, il y a évidemment autant de théories du « souverain bien », qu'il y a de philosophes. Platon, Aristote, Epicure pour ne citer que ceux-là, et bien d'autres moralistes nous fournissent des théories explicites sur la vie heureuse. Mais dans l'approche épicurienne du « souverain bien », ce dernier est conçu comme le terminus de tous les biens.

944 Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, livre 1, 23, texte établi et traduit par Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 23.

945 Dans la *Lettre à Ménécée* Epicure décrit cette réalisation du « souverain bien » dans les § 127 et 128. Nous suivons la traduction de Marcel Conche : « Il faut, en outre, considérer que, parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires, les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns le sont pour le bonheur, les autres pour l'absence de souffrances du corps, les autres pour la vie même. ». « En effet, une étude (« *thêoria* ») de ces désirs qui ne fasse pas fausse route, sait rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence de troubles (« *ataraxia* ») de l'âme, puisque c'est là la fin (« *télos* ») de la vie heureuse. Car c'est pour cela que nous faisons tout afin de ne pas souffrir et de n'être pas troublés. Une fois cet état réalisé en nous, toute la tempête de l'âme s'apaise, le vivant n'ayant plus à aller vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose par quoi rendre complet le bien de l'âme et du corps. Alors, en effet, nous avons besoin du plaisir quand, par suite de sa non-présence, nous souffrons, < mais, quand nous ne souffrons pas >, nous n'avons plus besoin du plaisir. Et c'est pourquoi, nous disons que le plaisir est le principe (*arkhê*) et la fin (*télos*) de la vie bienheureuse ». (Epicure, *Lettres et maximes*, introd., trad. M. Conche, *op. cit.*, p.60-61). Autrement dit, dans cette approche éthique, pour Epicure, le plaisir dans sa réalisation ultime se confond au « souverain bien ». Mais nous estimons pour notre part qu'Epicure ne se limite pas au bonheur éthique, car il a en vue une autre lecture du souverain bien, qu'il entrevoyait à travers l'*asphaleia*.

S'il est permis de parler d'un ordre des biens épicuriens, le philosophe du Jardin avance clairement que la vie bienheureuse est « le bien premier et connaturel » (*Lettre à Ménécée*, § 129). Partant du rapport intriqué entre le plaisir et l'amitié qui sont au fondement de son eudémonisme, comment situer véritablement le « souverain bien » ? Autrement dit, peut-on être heureux dans tous les plaisirs ? Comment seulement l'amitié⁹⁴⁶ peut-elle être un plaisir, et de quel type ? Plus clairement, comment l'épicurisme concilie-t-il amitié et plaisir dans le cadre de la réalisation de l'ataraxie ? Qu'est-ce même que le bien (« *agathon* ») chez les épicuriens ? Peut-on l'envisager sans le « mal » ? Les insensés agissent-ils selon le « bien », ou cherchent-ils par leurs actions d'autres biens, qui ne sont pas le bien véritable ? Comment dans une optique épicurienne faut-il apprécier leurs actions éthiquement et juridiquement ?

La philosophie morale en effet a été longtemps ballottée dans cette fluctuation du bonheur⁹⁴⁷, que nous retrouvons des siècles après avec Thomas Hobbes et David Hume. Quand nous choisissons notre action, en bien ou en mal, n'y a-t-il pas « maximisation » de l'intérêt ou de l'utile ?

L'amitié reste est meilleur des biens, dit Epicure dans la maxime XXVII⁹⁴⁸. Elle est un don divin car pour les épicuriens les dieux vivent en amitié et non dans la guerre. C'est pourquoi « les dieux sont amis des sages, et les sages amis des dieux ». Dans l'*Illiade*, il est dit aussi que les dieux peuvent avoir des affections pour les hommes avec les humains. Cette origine divine de la *philia* fait d'elle une valeur sacrée, un bien sans équivalent. L'amitié dans cette optique est une composante essentielle du « souverain bien » entendu comme bonheur, ou *eudaimonia*. Aussi est-ce la raison pour laquelle la *philia*, telle une terre arable, a besoin d'être cultivée.

L'insensé n'a pas le même rapport, la même *katalepsis* de l'amitié que l'homme vertueux. Et de ce point de vue le Stagirite avait raison d'établir cette différence. Dans *Euthydème*, Platon, quant à lui, se demandait ce que nous cherchons ardemment : « Est-ce que, en vérité, nous ne souhaitons pas tous, nous autres hommes, avoir du bonheur ? »⁹⁴⁹.

946 Cette modalité de la *philia* est pertinente, car dans la sentence LXXVIII et la maxime XXVII, Epicure sublime la *philia* par rapport à tous les biens que nous recherchons. Si le lien humain - non intéressé - est fait entre plaisir et *philia*, si la fréquentation assidue est effective entre soi et les autres, le sage alors avant de mourir peut en effet se dire, soutient Epicure « heureux » et « bienheureux ».

947 Selon Diogène Laërce chez Epicure il y a deux types de bonheur : « Le bonheur suprême que possède la divinité, et qui n'admet pas d'augmentation, et celui qui admet une augmentation et une diminution. » (*Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op. cit.*, p. 258).

948 « De tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié. » (Maxime XXVII, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 239).

949 Platon, *Euthydème*, 278-279, *Œuvres complètes*, tome I, trad. et notes Léon Robin, *op. cit.*, p. 570.

Personne, sauf si elle est atteinte d'un certain trouble, ne voudrait vivre malheureux. Cette évidence est à l'image de ce que dit en substance Epicure : sachant en effet ce qu'est le plaisir en son essence, personne ne souhaiterait la douleur - considérée comme le mal à fuir -, à moins que par ce choix, la douleur permette d'atteindre un autre plaisir. Or cette relation symétrique entre plaisir et amitié, ne peut pas s'épanouir, s'objectiver dans une *politeia* tyrannique. Est-ce raison la pour laquelle le cadre de l'*eudaimonia* est choisi par prudence dans le Jardin ? Car, aucune existence douloureuse (servitude et tyrannie) ne peut être considérée comme un état de vie heureuse.

L'intérêt de cette approche, qui associe amitié et plaisir, est de montrer que la vie heureuse n'est pas forcément vie de jouissance, de luxure et de débauche, comme le pensaient les insensés et les déréglés. Une société est celle où les mœurs sont bien ordonnées, respectueuse des règles morales. C'est la raison pour laquelle Epicure ne sépare pas le bonheur ou la vie heureuse de l'Etat et de la vie morale. Cependant, là où les philosophes tels que Platon ou Aristote parlent de moralité, les philosophes hellénistiques eux parlent de vie éthique qui correspond à un *ars vivendi* entendu comme une zététique, ou une recherche sur la vie bonne. En d'autres termes, cette notion d'*ars vivendi* introduit la question cruciale qui a préoccupé longtemps les écoles hellénistiques : comment vivre heureux ? Comment réaliser le « souverain bien » ? Mais quel souverain bien ?

Les philosophes hellénistiques ne conçoivent pas le bonheur d'un point de vue idéal, ou idéal, mais concrètement comme une œuvre (une action) de l'instant, une pratique continuée. Ce n'est pas sans raison que le portrait du sage à cette époque était devenu un *symbole* de conduite. Le sage, disent les écoles hellénistiques est heureux, parce qu'il n'aspire plus au bonheur, mais veut être heureux dès maintenant. Avec les philosophes hellénistiques le bonheur n'est plus, en outre, l'apanage d'une classe de vertueux, d'une élite, mais professent que chaque individu par sa conduite, par l'intériorisation des préceptes de bonne vie, peut atteindre la vie bienheureuse. C'est pourquoi, vis-à-vis du bonheur comme effectivité de la félicité, il y a eu chez les philosophes hellénistiques, pour employer le mot d'Henri Joly, un « renversement platonico-aristotélicien », car même si l'eudémonisme est possible sur le plan théorétique, en tant que l'homme heureux est celui qui a mené une vie exemplaire, vertueuse, et moralement accomplie, qui aspire à une autre vie après la mort, le meilleur des bonheurs, n'est-il pas en dernière instance celui que chacun peut savourer en toute sa suavité dès ici-bas et en sécurité?

Les interlocuteurs de Socrate, Polos et Calliclès dans *Gorgias*, Thrasymaque dans *La République*, pouvaient avancer de façon empiriste que l'homme heureux, à tout prendre, c'est

l'homme injuste, méchant et tyrannique, qui n'a d'autres lois que ses désirs, que suivre des règles morales ne conduit pas nécessairement au bonheur. Contre ces insensés Platon et Epicure objecteront qu'aussi longtemps qu'on n'est pas assuré de jouir en toute tranquillité des biens d'ici-bas, on n'est pas dans le bonheur véritable.

En dehors de la thèse des philosophes eudémonistes qui conçoivent la réalisation de la vie vertueuse d'un point de vue téléologique, il y a cependant nécessité de dire que pour certains individus (en fait, le grand nombre), le souverain bien est fonction de la considération que nous accordons aux objets, et de la manière dont nous nous employons à les satisfaire. Sous cet angle, le souverain bien en tant qu'il s'identifie au bonheur devient une action humaine et affaire individuelle. Ainsi compris il cesse d'être ambigu, et s'inscrit fondamentalement dans la philosophie de l'action.

Dans un article sur le bonheur Monique Canton-Sperber écrit : « Le bonheur est la fin ultime dont il est superflu de demander 'pourquoi ?' »⁹⁵⁰. Autrement dit, le bonheur, ou sa réalisation, est l'unique source de l'action et de la moralité. C'est pourquoi le jugement sur nos actions, sur la moralité, est fonction de l'appréciation que nous faisons du bien (le plaisir) et du mal (la souffrance), de la mauvaise ou de la bonne conduite d'un point de vue éthique. En d'autres termes, et dans une formule moderne, nous dirons que chacun « maximise son bonheur » en fonction de son utilité, ou de son intérêt. Ainsi la question que Polos et Calliclès pourraient se poser est légitime, à savoir : si le bonheur est la fin de la moralité des actions, pourquoi y renoncer même si elles s'avèrent être immorales ? A partir de quel critérium faut-il les juger immorales ?

Depuis l'Antiquité cette scission entre l'aspiration à la vie vertueuse et l'immoralité de l'action est centrale dans les théories morales. Il est clair que pour l'insensé ou le méchant l'immoralité de son action ne doit pas être jugée à l'aune de l'action morale, car le bonheur pour lui ne consiste pas à agir vertueusement. Héraclès lui-même n'a-t-il pas hésité entre la vertu austère, sans joie, et le vice paré de tous les attraits de la vie heureuse ? Devant la difficulté d'être vertueux, l'insensé ne peut opter que pour le bonheur au détriment de la morale. Il y a donc d'un côté le bonheur, et de l'autre la moralité. Mais qu'est-ce « être heureux » ?

Les animaux connaissent les plaisirs, mais on peut dire qu'ils ignorent ce qu'est être heureux, qui est spécifique à la nature humaine. Le bonheur, semble-t-il, est un *bien* inhérent à la nature humaine. Ce qui suppose que le bonheur peut couvrir l'ensemble de la vie humaine. D'où la question, liée à la précédente, de savoir jusqu'à quel moment on peut se dire heureux.

⁹⁵⁰ *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canton-Sperber, Paris, PUF, 1996, p.166.

Dans l'instant ? Dans la durée ? A la fin de l'existence ?

Le Stagirite, en la matière, est le plus compétent pour apporter une réponse à ces diverses questions. Dès le début de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote réfute plusieurs définitions du bonheur : bonheur en lien avec le plaisir, dans l'acquisition des richesses, et des honneurs. Mieux, il critique la thèse philosophique qui fait de la vertu la condition du bonheur. La meilleure preuve, dit-il, c'est qu'on peut voir une personne vertueuse passer sa vie à finasser, ou à subir des infortunes. Aussi faut-il envisager, d'après lui, le bonheur comme suit :

« Puisque toute connaissance, tout choix délibéré aspire à quelque bien, voyons quel est selon nous le bien où tend la Politique, autrement dit quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême. Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux. Par contre, en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus, et les réponses de la foule ressemblent à celles des sages. Les uns, en effet, identifient le bonheur à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur ; pour les uns c'est une chose et pour les autres une autre chose ; souvent le même homme change d'avis à son sujet : malade, il place le bonheur dans la santé, et pauvre, dans la richesse ; à d'autres moments, quand on a conscience de sa propre ignorance, on admire ceux qui tiennent des discours élevés et dépassant notre portée. Certains, enfin, pensent qu'en dehors de tous ces biens multiples il y a un autre bien qui existe par soi et qui est pour tous ces biens-là cause de leur bonté. ».⁹⁵¹

Il y a selon, le Stagirite, une kyrielle de biens que les hommes poursuivent, et chacun y croit trouver son bien ou son bonheur. De ce point de vue, on peut avancer que le bonheur est d'une nature particulière qui n'a pas besoin de mélange, comme ce niveau catastématique du plaisir pur chez Epicure : ni diminution, ni augmentation. Pour Aristote nous recherchons le bonheur - d'où l'activité qui est liée à cette poursuit - en tant qu'il est la fin ultime de nos actions : « On voit donc que le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même, et il est la fin de nos actions. ».⁹⁵² En d'autres termes, le souverain bien chez Aristote est identifié ici au bonheur. Aussi est-il perçu comme un tout : « Le Souverain Bien est, de toute évidence, quelque chose de parfait. Il en résulte que s'il y a une seule chose qui soit une

951 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre I, 2, 1095a 15-25, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 40-41. La nature du bonheur, et donc du souverain bien, est fonction de l'appréciation que nous portons sur les objets poursuivis. Cette idée se retrouve chez Epicure dans la *Lettre à Ménécée* quand il écrit : « Pour cette raison aussi nous ne choisissons pas tout plaisir, mais il y a des cas où nous passons par-dessus de nombreux plaisirs, lorsqu'il en découle pour nous un désagrément plus grand ; et nous regardons beaucoup de douleurs comme valant mieux que des plaisirs quand, pour nous, un plaisir plus grand suit, pour avoir souffert longtemps. Tout plaisir donc, du fait qu'il a une nature appropriée < à la nôtre >, est un bien : tout plaisir, cependant, ne doit pas être choisi ; de même aussi toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas telle qu'elle doive toujours être évitée. Cependant, c'est par la comparaison et l'examen des avantages et des désavantages qu'il convient de juger de tout cela. » (*Epicure, Lettres et maximes*, § 129, trad. M. Conche, *op.cit.*, p. 223). Il se dégage ici la nécessité et la prudence de bien employer le *logismos* dans la recherche du plaisir qui conduit au bonheur parfait.

952 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre I, 5, 1097b 20, p. 56-57.

fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons, et s'il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d'entre elles. »⁹⁵³.

Par conséquent, en tant qu'activité, l'*eudaimonia* doit être vécue conformément à la raison et en accord avec la vertu : « Pour ceux qui prétendent que le bonheur consiste dans la vertu en général ou dans quelque vertu particulière, notre définition est en plein accord avec eux, car l'activité conforme à la vertu appartient bien à la vertu. »⁹⁵⁴. C'est par cette démarche, que les vertus de sagesse, de tempérance, de courage, de justice constituent des dispositions stables à agir dans des circonstances appropriées, au terme d'une délibération, et avec les sentiments qui conviennent ; mais elles restent en dernier ressort sous la dépendance de la sagesse pratique, la *phronêsis*⁹⁵⁵. Autrement dit, la vie heureuse ne serait pas une vie heureuse si elle n'était pas soumise à ce contrôle rationnel. Ce n'est donc pas sans raison profonde que la vie meilleure est considérée comme celle de l'homme prudent (le *phronimos*). Aristote légitimement envisage cette vie heureuse dans un temps minimal, au terme duquel il peut véritablement s'accomplir. D'où sa métaphore, devenue proverbe, à savoir qu'« Une hirondelle ne fait pas le printemps ».

Vu donc sous cet angle, le bonheur est donc une réalité quasi divine et accessible à la plupart des hommes au terme d'un perfectionnement moral. Mais il exige des efforts pour être atteint. C'est pourquoi, le Stagirite exclut de cette activité constante et rigoureuse les enfants, les femmes, les esclaves et les animaux. Aristote est conscient que la vertu morale ne va pas sans plaisirs et sans peines. Il conclut logiquement alors, que le bonheur ne va sans le plaisir. Cependant, il nuance ce rapport entre l'amitié et le plaisir pour le cas des méchants : « L'amitié des gens vertueux est imprégnée de vertu et elle se développe de jour en jour par leurs fréquentations. Ils s'améliorent aussi, semble-t-il, à force de déployer leur activité et en se corrigeant réciproquement. On se modèle les uns les autres sur les points où on se complaît. »⁹⁵⁶. Ce passage exprime, de manière indirecte et parallèle, qu'Aristote et Epicure convergent dans le cadre de la réalisation de la vie heureuse, au sens où le Stagirite reconnaît la condition indispensable de cette forme « d'association d'amis » qui peut conduire au bonheur-agrément.

Dans une perspective platonicienne, ou socratique, la recherche du bonheur constitue

953 *Ibid.*, livre 1, 1097a 25, p. 55. De fait si nous suivons Aristote, nous découvrons la clé de la compréhension de ce concept de « souverain bien » chez Epicure au niveau politique, car dans la kyrielle de biens qui conduisent au bonheur, le plus parfait se trouve être la sécurité pour la totalité de l'entité politique. Cette sécurité entendue comme bien et souverain bien, détermine tous les autres biens.

954 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre I, 9, 1099a 30, *op. cit.* p. 65.

955 *Ibid.*, livre I, 13, 1103a 5, note 3, p. 86. *Sophia* est la sagesse théorique : un sage est aussi un savant ; *phronêsis*, qu'on traduit généralement par prudence, est la *sagesse* pratique.

956 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre X, chap. 12, J. Voilquin, *op. cit.*, p. 258.

la fin ultime qui permet d'expliquer nos actions et nos désirs. Ce que les moralistes modernes appellent des raisons morales d'agir. Est-ce la raison pour laquelle le bonheur est vu comme la bonne pratique (*eupragia*) comparé à l'activité technique qui ne peut manquer de réussir lorsqu'elle est guidée par le savoir ? Dans *La République* en effet (livre I, 353d), Platon met en exergue le rapport entre désir et raison, en tant que celle-ci est l'instance suprême qui doit gouverner les désirs et les volitions. La justice dès lors, qui prévaut dans l'âme, est cause immédiate de bonheur.

Le texte de *Gorgias* nous fournit une belle illustration de l'homme heureux qui gouverne son âme : « L'homme le plus heureux est donc celui qui en son âme, ne possède point de méchanceté, puisqu'il nous est apparu que c'est là le plus grand des maux. »⁹⁵⁷. Par conséquent si fait le lien entre *Gorgias* et *La République*, notamment sur la question de savoir si le sort du juste est meilleur et plus heureux que celui de l'injuste,⁹⁵⁸ on voit Socrate répondre : choisir la vie de vertu, c'est choisir la vie de bonheur. Dans *La République*, la vertu est considérée comme une forme de savoir, c'est-à-dire le savoir du Bien, seul le philosophe qui a fait l'effort de la contempler désire l'imprimer dans la cité et dans son âme car sa possession est source de bonheur véritable. Dans *Philèbe*, Platon réitère cette particularité du bonheur comme Bien : « Toute créature qui en jouirait sans cesse, jusqu'à la fin, en tous sens et de toutes manières, n'aurait plus jamais besoin de rien d'autre et serait on ne peut plus parfaite. »⁹⁵⁹.

De ces considérations, nous pouvons déduire que la bonne vie n'est ni une vie de plaisirs ni la sagesse, mais une vie mixte où certains plaisirs - non pas les plaisirs violents, mais les plaisirs les plus purs -, plaisirs vrais, relatifs au bien, objet des désirs issus de la partie rationnelle de l'âme et qui ne laisse aucune frustration, sont associés à la sagesse. Les stoïciens, qui héritent de cette conception, conçoivent que le bonheur, ou la fin de l'homme, est de « vivre en accord » avec la raison (l'âme). Ils inscrivent alors la *pratique de la vertu* comme condition nécessaire et suffisante pour atteindre le bonheur alors que pour le platonisme la vertu est pratiquée sans égard pour le bonheur, mais pour elle-même. Vertu et bonheur sont les constituants d'une même réalité, il y a un rapport dialectique entre eux. Et à ce niveau, l'épicurisme, pensons-nous, est plus explicite, pragmatique, car les épicuriens ont compris mieux que leurs prédécesseurs et leurs adversaires immédiats, que l'amitié est un « bien immortel » qui protège contre la vie extérieure, contre le déclin de la *polis* démocratique. C'est en considération de cette vertu de l'amitié, que les épicuriens ont choisi

957 *Gorgias*, 478-e, in Platon, *Œuvres complètes* I, L. Robin, M.-J. Moreau, *op. cit.*, p. 420.

958 Platon, *La République*, I, 352 d, *Œuvres complètes* I, *op. cit.*, p. 894.

959 Platon, le *Philèbe*, 60 c, Auguste Diès, Paris, Gallimard, 1992, p.155.

la vie de *koinônia*, *topos* du bonheur. Nous savons que ce choix éthique et politique du bonheur, restreint à un cercle d'amis, a eu ses lettres de noblesse dans la société romaine avec les épicuriens romains.

Au-delà donc de la thèse de leurs prédécesseurs, les épicuriens pensent, tout comme les stoïciens, que le bonheur n'est pas dans la durée, mais dans l'instant. Chaque instant de la vie doit être célébré, savouré. C'est pourquoi ce bonheur, dans l'optique du Jardin, a besoin de l'amitié, du commerce des autres avec lesquels on partage ces instants uniques⁹⁶⁰. Epicure, selon Diogène Laërce, a vécu ces moments de bonheur passés en compagnie de son ami Idoménee. Malgré les douleurs atroces de sa maladie, il parvenait à les supporter grâce aux souvenirs des bons moments passés en compagnie d'Idoménee et des autres amis. Toutefois, même si l'objection de Monique Canto-Sperber est judicieuse, qu'il est difficile de dire qu'un *seul moment* de la vie suffit à combler toute une vie de bonheur au sens où le bonheur est entendu comme une qualité jamais fixe, absolument réalisée, mais sujette à variation, il reste que pour Epicure la réalisation du bonheur était possible grâce à l'observation constante de certains préceptes qui ont pour vertu de nous élever au rang de « dieu parmi les hommes »⁹⁶¹.

Jean Salem rappelle que les épicuriens, face à l'effondrement des institutions et des mœurs, sont restés fidèles aux préceptes du philosophe du Jardin, car leur amitié fut plus forte que les bouleversements de la vie extérieure. Cette cohésion des amis du Jardin aux plus forts moments des tensions politiques et des sièges contre Athènes, a si fortement touché Numenius⁹⁶² qu'il ne put s'empêcher de rapporter cet esprit d'*homonoia*, d'entente qui régnait entre les épicuriens, et qui devrait être analogue à celle qui régnerait « dans une véritable république, sans la moindre sédition, animée d'un même esprit, d'une seule volonté. »⁹⁶³. Pour

960. Afin de mieux faire voir cette possibilité du bonheur épicurien de l'instant, nous relatons cette histoire vraie qui touche notre société : trois SDF vivaient depuis quelques années dans les bois de Boulogne à Paris. Pendant l'hiver, certaines nuits, le froid descendait jusqu'à moins dix degrés. Le plus ancien, chef de la petite tribu des amis, avait contracté une pneumonie et atteint d'une forme avancée d'asthme. A trois, ils ont reconstruit leur vie, en marge de la vie sociale, de la grande ville. Ils vivaient de tout ce qu'ils pouvaient glaner, ici et là, jusqu'au jour où la chaîne de télévision France 2, grâce à l'émission « Envoyé Spécial », a braqué sur eux la compassion des autres. Le troisième compère a été reconnu par sa famille qui ne savait pas qu'il vivait dans les bois, et qui est partie le chercher pour lui proposer un abri décent et loin du froid. Or, pour les trois compères, le bonheur c'était pouvoir tous les jours déjeuner et dîner à trois avec un bon vin, et se raconter des histoires avant d'aller se coucher. Or, depuis que le troisième ami est parti, l'ambiance n'a plus été la même. Certains Parisiens touchés par cette émission leur ont proposé de bon cœur un meilleur toit. Mais eux ont préféré cette vie de liberté, cette forme d'autarcie épicurienne. Le point d'orgue de cette histoire, c'est lorsqu'ils reçurent leur prime de Noël et purent se faire un bon barbecue, et boire plus que de coutume. En cette occasion, ils furent dans la plus grande des félicités. D'un mot, ils ont vécu cet instant comme le meilleur de l'année, qui permet de subvertir toutes les souffrances.

961 Dans la lettre à Idoménee, Epicure à l'article de la mort lui certifie qu'il était en train de vivre un moment heureux.

962 Néo-platonicien du II^e siècle.

963 Numenius, *Fragments*. 24 Des Places : *Εοικέ τε ἐ ἐπικουρού διατρίβη πολίται τίνι ἀλήθει, ἀστιάστωτᾶ, κείνον Ἐνα νουν, μίαν γνώμην Ἐκχούσῃ* ; in *L'Éthique d'Epicure*, Jean Salem, *op.cit.*, p. 133.

nous, cette observation d'un néo-platonicien comme Numenius n'est pas étonnante, car les épicuriens ne faisaient pas semblant dans l'amitié, ils la cultivaient, l'entretenaient comme un bien, comme on entretient une flamme précieuse afin qu'elle ne s'éteigne pas. Ainsi, tels des dieux bienheureux, ils restaient inébranlables face aux troubles extérieurs. Avec la tyrannie qui s'imposait, les Grecs ne demandaient plus de salut aux dieux, ni aux hommes politiques, mais aux philosophes. Les philosophies hellénistiques devinrent donc des disciplines thérapeutiques, car l'individu veut être sauvé de ce monde écartelé, angoissant, et aspire à vivre en sécurité. Et au rebours d'un Robespierre qui dans son rapport du 18 floréal an II (7 mai 1794) estimait préférer « l'enthousiasme vertueux et l'héroïsme des sages stoïciens à la lâche indifférence de ceux qui, conformément aux principes d'Épicure, laissèrent jadis opprimer leur patrie. »⁹⁶⁴, nous pensons pouvoir dire que les épicuriens ne furent pas des « lâches », qu'ils ont fait un choix politique et une zététique de vie conformes à leur philosophie. Ce n'était ni lâcheté, ni indifférence, mais *prudence* au sens aristotélicien du terme. Il est juste de faire remarquer, contre Robespierre, qu'en vérité le désengagement des épicuriens des affaires politiques participe de ce que les Grecs appellent la technique de l'esquive, propre à leur école. Et si on se réfère à propos, déjà cité, de Sénèque, la participation des épicuriens aux affaires politiques est conditionnelle. C'est donc dire qu'il n'y a pas de refus systématique de s'engager dans les affaires politiques⁹⁶⁵ ; il ressort de cette conditionnalité le principe du « calcul prudent » qu'il importe d'appliquer en toutes circonstances. C'est la raison pour laquelle nous souscrivons à la pensée de Benjamin Farrington qui dit en substance que ce n'est pas la restauration de la démocratie et de la liberté qui aurait motivé la participation d'Épicure aux affaires politiques. Lucrèce dira que la politique, c'est, la fatigue, « *durum suffere laborem* », au sens où c'est « l'amour des richesses, l'aveugle désir des honneurs qui poussent les misérables hommes à transgresser les limites du droit, parfois même à se faire les complices et les serviteurs du crime, et nuit et jour s'efforcer par un labeur sans égal d'émerger jusqu'au faite de la fortune... »⁹⁶⁶.

De fait, si les épicuriens voient d'un mauvais œil l'activité politique, c'est parce qu'elle constitue un obstacle à l'ataraxie, et de surcroît, ils estiment que si les hommes politiques s'adonnent avec pugnacité aux affaires politiques, c'est parce qu'ils ne savent pas jouir des plaisirs naturels et nécessaires qui sont faciles à se procurer, mais recherchent ardemment gloire, richesses, honneurs, et autres biens qui ne procurent qu'insatisfactions,

964 M. de Robespierre, *Textes choisis* par J. Poperen, Paris, Editions sociales, 1974, t. III, p. 170, cité in Jean Salem, *L'Éthique d'Épicure*, op. cit., p.141.

965 Diogène Laërce atteste que : « C'est par excès de modestie qu'il ne prit pas part au gouvernement. » (*Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, op. cit., p. 218).

966 Lucrèce, *De la nature*, livre III, Alfred Ernout, op. cit., p. 107.

terreurs de l'âme. Dans l'ordre des désirs épicuriens, ces biens sont considérés comme des « opinions vides », des inanités qui participent de l'illimitation. Il n'est donc pas étonnant que la Sentence LXVII fustige cette recherche effrénée des richesses en ces termes : « 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. »⁹⁶⁷.

L'abstention épicurienne a été éloquemment mise en évidence par Lucrèce au livre V de son poème en rapport avec les principes directeurs de la doctrine, dont le principe capital est le contentement de « l'esprit de peu de choses ». Celui qui persévère dans cette direction possède la plus grande des richesses, et n'envierait plus autre chose. Ce principe du non-engagement (apparent) est central également dans la pensée de Sénèque, lorsqu'il invitait son ami Lucilius (procureur) à se retirer de la vie politique : « Soustrais-toi, si tu peux, au tracassage de ces affaires ; sinon arrache-toi de là. »⁹⁶⁸. Par un tel enseignement protreptique, Sénèque devient épicurien, et s'accorde bien avec la même exhortation du philosophe du Jardin à l'endroit de son ami Idoménee (ministre du roi Lysimaque) à fuir la vie politique, si rien ne fait obstacle à cette retraite.

L'épicurisme n'est pas fondamentalement rétif à la participation politique ; puisque nous savons que des épicuriens, des amis du Jardin occupaient des charges politiques auprès des monarques. Mais pour les tirer de cette activité harassante, Épicure les exhortait à *fuir* les affaires *au moment opportun*. Autrement dit, on doit entendre par là qu'il n'y a pas d'interdiction stricte qui planerait sur la tête des disciples-amis. Plutarque est plus radical vis-à-vis de cette injonction de la non-participation aux affaires prônée par Epicure. Selon Plutarque, Epicure conseillait d'éviter « dès le commencement d'entrer de gré et volontairement. »⁹⁶⁹. De ce point de vue on peut en effet soutenir que pour Épicure, la recherche de l'ataraxie est incompatible avec une vie politique.

Si Plutarque et Cicéron, pour ne citer que ces deux éminents détracteurs, comprennent trop exagérément l'abstention politique d'Épicure et de certains épicuriens orthodoxes, que dire alors des cyniques ? N'est-ce pas méjuger une philosophie que de refuser de la juger à l'aune des autres philosophies ? Pour nous la comparaison de l'abstention politique des

967 Épicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 265.

968 Sénèque, *Lettre à Lucilius*, Lettre 19, 1, livre I-IV, texte établi par François Préchac, traduit par Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 76-77.

969 Plutarque, *Adv. Colot.*, 1127 e, in Jean Salem, *L'Éthique d'Epicure*, *op. cit.*, p. 145. Nous estimons, à la suite de B. Farrington, que cette injonction participe d'une réelle connaissance de la politique et de ses tracas. L'injonction, à notre sens, est un conseil de prudence à l'ami.

épïcuriens avec l'attitude des stoïciens est partielle, et bancale. Comparativement au cynique, par exemple, l'épïcurien est plus sage tant du point de vue de l'éthique, que par la morale professée. Nous n'en voudrions pour preuves que quelques préceptes d'inceste et d'anthropophagie véhiculés par leurs représentants, répugnants pour le premier épïcurien venu (« On s'unira avec sa mère, sa fille, sa sœur ». « On mangera ses enfants, ses amis, ses parents, son épouse, morts. ») ainsi que leur mépris pour la pudeur (Hipparchia et Cratès faisaient l'amour en public)⁹⁷⁰.

Ces remarques nous incitent à souscrire aux propos de Benjamain Farrington qui soutient relativement à l'abstention politique du philosophe du Jardin, qu'il y a à tout prendre un air de famille avec Socrate, car Epicure « dans son attitude à l'égard de la politique, a suivi Socrate avec une fidélité qui a fait défaut à Platon. »⁹⁷¹. Toutefois, à la différence de Jean Salem, nous considérons qu'il n'y a pas « d'impolitique » dans l'abstention politique d'Epicure. Taxer l'abstention politique d'Epicure « d'impolitique », c'est occulter, ou refuser de situer les choses dans leur contexte.

Ce qu'il faut souligner fortement et qui d'ailleurs paraît assez méconnu aujourd'hui, c'est que l'époque d'Épicure ne permettait pas les mêmes bravoures, les mêmes audaces politiques, le même patriotisme que les siècles précédents, c'est-à-dire aux temps de Thémistocle, ou de Socrate qui combattirent bravement contre l'ennemi, lorsque la vie de la *polis* était menacée. Or, nonobstant cet affadissement du patriotisme, Epicure en 322 sous les ordres de Léosthène, combattit pour Athènes contre la Macédoine. Cet acte citoyen et cette bravoure furent passés sous silence par les commentateurs de sa doctrine.

On est en droit de récuser les allégations d'un Sénèque qui prétend que les épïcuriens sont d'un certain point de vue, responsables de la déconnexion des citoyens de la vie politique. Une retraite de la vie politique n'est pas une mesure d'auto-ostracisme, mais un choix de vie politique. Mieux, nous savons que, selon le mot d'André-Jean Festugière, le philosophe du Jardin n'était pas un « bourru insociable », mais un citoyen bien né, qui invitait ses disciples et ses amis à assister aux fêtes de la cité. Il serait plus juste d'observer et de juger, que relativement à cette époque, les cyniques par leurs conduites dans la cité, passaient aux yeux des épïcuriens pour des êtres socialement répugnants, et de surcroît rétifs aux lois. Alors que les épïcuriens nonobstant leur retrait, respectaient les lois de la cité car ils ne demandaient que la tranquillité qui permettait justement cette vie joyeuse et plaisante dans la compagnie d'amis. Et à ce propos Carlos Diano à juste titre fait remarquer que « La première

970 Jean Salem, *L'Éthique d'Epicure*, op. cit., p. 147.

971 B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, op. cit., p. 14, in Jean Salem, *L'Éthique d'Epicure*, op. cit., p. 147.

société d'amis qu'on connaisse dans notre histoire d'Occident a été créée à Athènes au début du III^e siècle av. J.-C. par un philosophe, et [que] ce philosophe est Épicure. La première parce que, pour la première fois, le principe qui rassemblait les membres de cette société n'était plus ni religieux, ni social, ni même politique⁹⁷². ». Si nous pouvons nous inscrire dans une perspective socratique, on dira que l'épicurien en face de la cité défigurée, exposée aux extravagances et excès de son nouveau seigneur Démétrios Poliorcète, a appris à « prendre plaisir à vivre », tout en respectant cependant les valeurs⁹⁷³ qui ont toujours fait la grandeur de la *polis* au rebours du dédain affiché par certains philosophes.

III. D. 1. a. Les Cyrénaïques et la perception du souverain bien

Ce qu'on peut d'emblée avancer concernant les cyrénaïques dont le maître est Aristippe de Cyrène, c'est qu'ils viennent de l'école de Socrate. Aristippe a été disciple de Socrate, même si dans la pratique il n'applique pas les principes moraux du vieux maître. Son approche des plaisirs est très éloignée de la *sôphrosunè* (modération) enseignée par Socrate relativement aux plaisirs. Ce qualificatif de « cyrénaïque » a été à tort appliqué aux épicuriens et à la Nouvelle Académie.

En substance voilà ce qu'on peut dire relativement à la conception cyrénaïques du souverain bien : Aristippe enseigne que le but de la vie (*telos*) est le plaisir (*hèdonè*) qui accompagne la sensation. Pour les cyrénaïques, le critère de la vérité réside dans les affections internes : ils soutiennent, souligne Plutarque, qu'« on est affecté par le doux, l'amer, le froid, la chaleur, la lumière, l'obscurité, étant donné que chacune de ces affections (*pathè*) possède en elle-même une *évidence* qui lui est propre et qui ne peut être contestée. »⁹⁷⁴. Autrement dit, pour les cyrénaïques, seules les affections ont un sens car les opinions sur les affections ou sur les choses extérieures conduisent à des représentations embrouillées sur la réalité. Les affections en tant qu'elles sont telles des évidences nous permettent de nous mettre à l'abri de l'erreur.

Tout comme les épicuriens, les cyrénaïques affirment l'existence de deux affections (*pathè*) : la peine ou douleur (*ponos*), et le plaisir (*hèdonè*). Selon eux, le plaisir est un mouvement doux (*leia kinèsis*), tandis que la douleur est un mouvement violent et pénible

972. C. Diano, « Épicure : La Philosophie du plaisir et la société des amis », *Les Etudes philosophiques*, 1967, n°2, p. 173-186, cité in Jean Salem, *L'Éthique d'Épicure*, op. cit., p. 149.

973 La maxime V met en exergue ces valeurs cardinales en ces termes : « Il n'est pas possible de vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice, < ni de vivre avec prudence, honnêteté et justice > sans vivre avec plaisir. Celui à qui manque ce à partir de quoi vivre avec prudence, honnêteté et justice, il n'est pas possible que celui-là vive avec plaisir. » (*Épicure, Lettres et maximes*, trad. M. Conche, op. cit., p. 233). Il y a donc une surdétermination réciproque entre cette triade de vertus et le plaisir, dont le *telos* est la vie bienheureuse.

974. Plutarque, *Contre Colotès*, 24, 1120.

(*trakheia kinèsis*). En gros, les sentiments de peine et de douleur conduisent aux sensations. D'où l'absence de différence qualitative, seule leur quantité qui peut varier. De sorte que, pour les cyrénaïques, véritablement tout plaisir est à rechercher, tout plaisir est bon, même s'il est obtenu de honteuse façon⁹⁷⁵. Le point commun avec les épicuriens, c'est que tous conçoivent le plaisir comme le but (*telos*) de la vie, un objet de désir pour tout être vivant, tandis que la douleur est objet de répulsion naturelle. Mais pour Épicure, le plaisir a un optimum : l'absence de trouble ou de douleur, c'est un plaisir *katastématikè*, stable, en repos.

Le plaisir est entendu par les cyrénaïques d'abord comme plaisir du corps au détriment des plaisirs de l'âme⁹⁷⁶, et le plaisir est conçu comme une vive impression. La réponse qu'ils donneraient aux épicuriens serait la suivante : « Être sans douleur, c'est être comme dans l'état d'un homme qui dort »⁹⁷⁷. En conséquence de quoi, les cyrénaïques posent la différence entre le but de la vie, qu'est le plaisir, et le bonheur, *eudaimonia*, qui s'évalue à la somme mathématique des plaisirs vécus jusqu'à maintenant et à venir. C'est pourquoi le sage est selon eux celui qui se consacre exclusivement à cette vie du plaisir. Toutefois, le sage usera de sa raison pratique, pour savoir ce que sont le plaisir et les moyens d'y parvenir.

Si par nature, rien n'est juste, ni bon, ni mauvais (comme pourraient dire les sceptiques), cela ne l'est pas par la loi, et par la coutume. Le sage cyrénaïque, à la différence du cynique, se retiendra de faire ce qu'interdisent les règles sociales et politiques. Il s'ensuit aussi que pour les cyrénaïques une vie de plaisir ne peut se réaliser pleinement sans la possession de la richesse (voir l'amitié intéressée d'Aristippe avec le tyran Denys), et les amis⁹⁷⁸. Épicure a pris des éléments de cette doctrine (Cicéron confirmera cet héritage aristippien), mais sans adhérer au mode de vie de son fondateur : Aristippe menait une vie fort dissolue et aimait le plaisir. De sa courtisane Laïs, il disait, mot devenu légendaire : « Je la possède, mais elle ne me possède pas. »⁹⁷⁹.

Dans l'optique d'Épicure, le vivre ensemble, et la vie heureuse sous les auspices des lois, exigent l'adhésion de tous aux normes établies. Et en cela, pour le philosophe du Jardin, les cyrénaïques, et les cyniques en particulier, ont affiché une désinvolture outrageante, une

975 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome, 1, liv. II, Robert Genaille, *op. cit.*, p. 135.

976 *Ibid.* p. 134.

977 *Ibid.*, p. 135.

978 Luc Brisson, *Philosophie grecque*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1997, p.164.

979 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome 1, livre II, R. Genaille, *op. cit.*, p.130.

attitude incivile. Leurs comportements ne relèvent-ils pas d'ailleurs d'une forme de trouble à l'ordre public ?

III. D. 1. b. Les cyniques et la *polis* : un faux apolitisme

Tout comme les cyrénaïques, les cyniques, dont le maître emblématique est Diogène de Sinope, furent l'élève d'Antisthène. L'étymologie du terme résulte d'une moquerie qui les assimile à des *chiens* à cause de la franchise et de la simplicité de leurs comportements, et à cause de leur indifférence (*adiaphoria*) et de l'impudeur de leur mode de vie (par exemple le fait naturel pour eux de se masturber en public, ou de faire l'amour en public, de dormir dans des tonneaux ou au coin des carrefours) qui les assimilent à des êtres pervers et immoraux.

Si un tel mode de vie a pu s'épanouir depuis le IV^e jusqu'au III^e siècle, n'est-ce pas la preuve que la *polis* athénienne était entrée dans une phase de dégradation des mœurs? Les cyniques revendiquaient ce mode de vie contre les institutions politiques qui n'œuvrent pas, selon eux, pour la vie bienheureuse. L'époque hellénistique, à cause du désarroi général, permettait un tel mode de vie, et même lui ouvrait grandement la porte. C'est pourquoi Marie-Odile Goulet-Cazé peut soutenir que « Si la philosophie des 'chiens' a pu s'épanouir dans l'Athènes du IV^e siècle, c'est parce que la société hellénistique avait impérativement besoin d'une *technê* morale, d'une méthode susceptible de conduire l'individu au bonheur. »⁹⁸⁰.

Le mode de vie cynique, qui se veut aussi apolitique, passe pour « insipide » comparativement à celui du Jardin. Il peut se comprendre du fait qu'en cette période l'homme hellénistique vivait dans la peur, car s'estimant abandonné par les dieux, et croyant être le jouet de la *Tyché* (la Fortune), qui du jour au lendemain pouvait le livrer soit aux mains des pirates, et le vendre comme esclave, soit le contraindre à prendre le chemin de l'exil⁹⁸¹.

980 « Les Cyniques », Marie-Odile Goulet-Cazé, in *Dictionnaire des philosophes (A-Z)*, Denis Huisman, Paris, PUF, 2^e éd, 1993, p.708.

981 Telle pourrait être la raison irrationnelle avancée par Marie-Odile Goulet-Cazé. Mais, nous sommes contraint de dire que le motif est lâche, car les épicuriens, eux, ont résisté à la *Tyché* en adoptant une bonne

Sur un autre plan, la dichotomie entre riches et pauvres constituait aussi un motif valable pour s'adonner au désordre. Pour subvertir cette misère sociale, les cyniques s'érigèrent alors en coryphées d'une autre société libre, dévergondée en face des riches. Ils revendiquaient et professaient une autre philosophie du bonheur loin des palais et des riches. Aussi pouvons-nous dire qu'à cette époque, le cynisme, à la différence encore des écoles platonicienne, aristotélicienne, épicurienne, et stoïcienne, doit être perçu comme un mouvement philosophique perturbateur et « impopulaire ». N'ayant pas une école sérieuse à eux, ils sont instables et errent tels des « chiens ». Mais au-delà de leur mode de vie rebutant, il n'en demeure pas moins que les guides de cette philosophie, furent de grands esprits : Diogène de Sinope et Cratès sont les grands représentants de ce mode de vie.

La suffisance de Diogène de Sinope a fortement impressionné Alexandre le Grand, qui enviait son *autarkeia*. La philosophie cynique s'appuie sur des actes, des gestes, des « dits » qui sont plus utiles que des grandes théories. Le cynique enseigne de revenir à la vraie nature, à une vie quasi animale. Ce que récuse justement le sens du « droit de nature » épicurien, qui ne signifie pas une régression, un retour à la nature primitive ou sauvage, mais une règle, une limite à appliquer dans la jouissance des biens. Au rebours du cynique, l'épicurien ne récuse pas les lois de la cité ni les cultes religieux. Contre les cyniques, Épicure ne peut que ré-agir, en mettant en exergue l'amitié comme socle de la vie heureuse, valeur qui laisse les cyniques sceptiques, ou rétifs. Au nom de la préservation de la justice et de la pérennité de la *polis*, et essentiellement au nom de l'ordre qui fonde la sécurité véritable, Épicure ne peut que s'opposer à cette forme de philosophie du désordre social.

Toutefois, force est de reconnaître que nonobstant cette opposition de vie éthique, épicuriens et cyniques se rejoignent du point de vue de la non-participation aux affaires publiques. Pour les cyniques, il existe un court chemin conduisant au bonheur : une vie tranquille, loin des affaires publiques, qui consiste à vivre naturellement et frugalement. Il existe un apolitisme ferme dans le cynisme, et une invitation à la vie primitive. Son éthique s'apparente à celle d'Épicure lorsqu'il fustigeait l'inanité des biens terrestres et la souffrance des hommes : « Crésus court après son or, Alexandre après les conquêtes, l'esclave après l'affranchissement, l'artiste après la gloire, autrement dit tout le monde court après de vaines chimères. »⁹⁸². Pour les cyniques, le remède aux souffrances, aux aléas, à la fortune, c'est de

conduite. Et d'un point de vue aristotélicien, il y a bien de leur part délibération rationnelle à agir contre les lois et les mœurs. Le vrai apolitisme, selon la démarche du philosophe du Jardin, est respect fondamental des valeurs de la *polis*. En ce sens, le mode de vie cynique est socialement et politiquement condamnable. Il produit des vices dans la cité, et ne constitue pas une éthique à suivre pour des disciples qui veulent aspirer à la sagesse, à s'exercer à la vertu.

982 Marie-Odile Goulet-Cazé, « Les Cyniques », in *Dictionnaire des philosophes (A-Z)*, op. cit., p. 712-713.

revenir à une vie selon la nature. Mieux, il faut s'exercer durement chaque jour afin de faire face aux malheurs, s'adonner à tout type d'exercice qui peut rendre le corps et l'esprit inébranlables. Par de tels exercices, l'individu peut atteindre l'impassibilité qui confine à l'ataraxie, l'absence de trouble de l'âme. Mais l'accessibilité à l'impassibilité cynique exige un renoncement, qui est l'antithèse de l'ataraxie épicurienne. D'un point de vue sociopolitique, il n'est pas exagéré d'avancer que l'attitude cynique relève tout bonnement d'un « faux apolitisme ».

Primo, chez le philosophe du Jardin, l'apolitisme n'est pas un renoncement systématique à toute la vie politique, car il pourrait arriver (selon que les circonstances l'exigent) que le sage épicurien occupât une charge⁹⁸³. Nous savons que dans la *polis* grecque, la politique n'a de sens, d'âme, que lorsqu'elle est imbriquée dans le religieux. De sorte que l'individu qui ne se sent plus inféodé aux valeurs religieuses et respectueux des lois, est rien de moins qu'un étranger, ou un asocial. Or, l'apolitisme d'Epicure est assorti d'attention, d'observation, d'intérêt pour la vie extérieure. Il s'ensuit donc que comparativement à l'épicurisme, et politiquement parlant, le cynisme par son « faux apolitisme » se dévalue, se met en marge des lois et des coutumes.

Secundo, le comportement cynique est indécent, immoral et condamnable civilement, pénalement et religieusement⁹⁸⁴. En niant toute vie morale faite de tempérance, de respect de

983. Cette réserve épicurienne, ainsi que nous le savons, a été battue en brèche par Cicéron, qui considère cette attitude comme de l'antipatriotisme relativement à son époque : « Pour moi, comme je pense que 'les immenses villes qui dominent les autres', selon l'expression d'Ennius, sont à mettre au-dessus des bourgades et des fortins, je juge de même que les hommes placés à leur tête en raison de leur intelligence et de leur prestige dépassent de beaucoup, même en sagesse, ceux qui restent à l'écart de toute activité politique. Nous qui nous enthousiasmons surtout pour accroître les ressources dont dispose le genre humain, nous qui avons le vif désir d'augmenter la sécurité et la richesse de la vie humaine grâce à nos intelligences et à nos efforts, nous qui sommes aiguillonnés et poussés vers cette joie par la nature même, restons fidèles à la carrière à laquelle se consacrèrent toujours les meilleurs citoyens et refusons d'écouter le signal de retraite que l'on fait retentir, pour rappeler même ceux qui sont déjà partis en avant. » (Cicéron, *La République*, livre I-3, tome 1, texte établi et traduit par Esther Bréguet, Paris, « Les Belles Lettres », 1980, p.196-197). Nous considérons, relativement au contexte de la Grèce hellénistique, que le jugement de Cicéron est bancal. Il a instruit contre l'abstention politique d'Epicure, - qui est un principe commun aux maîtres des écoles hellénistiques -, un procès anachronique. Nous savons que le nouveau contexte de la Grèce hellénistique, l'absorption des cités-Etats dans de vastes empires, a conduit inexorablement certains individus, dont les philosophes, à adopter le repli sur soi, ou au « souci de soi ». La politique ne constituait plus un intérêt comme aux belles heures de la cité-Etat. Avec la domination macédonienne, l'individu prend son destin en mains. En outre, nonobstant l'injonction d'Epicure de ne pas s'adonner à la politique, il reste que les amis du Jardin ne se désintéressaient pas de la *polis*.

984. Dans son étude sur « Les Cyniques », Marie-Odile nous brosse ce tableau de l'attitude des cyniques dans la *polis* : « Le cynique n'hésite pas en effet à braver toutes les conventions sans se soucier de l'opinion d'autrui, assumant de la sorte les pires impudeurs et les pires impudences. Ses armes sont le rire, non point un rire franc mais plutôt le sarcasme qui laisse démuni et penaud, la franchise, cette *parrhésia* dont ils ont fait leur cheval de bataille, et surtout la provocation. Celle-ci se manifeste bien sûr d'abord dans leur accoutrement : petit manteau crasseux (le *tribôn*), bâton du voyageur et du mendiant, besace, cheveux longs et barbe longue, pieds nus, mais aussi dans l'attitude sociale : le cynique se comporte comme un parasite, puisqu'il mendie sa nourriture ; volontairement indécent, il accomplit en public des actes que l'homme ordinaire accomplit en privé ; enfin véritable chien, il aboie sans cesse, invectivant sans ménagement leurs interlocuteurs, espérant les réveiller tel Socrate. » (Marie-Odile Goulet-Cazé, « Les Cyniques » in *Dictionnaire des philosophes (A-Z)*, op. cit., p.712-

l'autre, de décence, le pseudo-apolitisme des cyniques se révèle en dernière analyse comme une remise en cause de l'État et de ses institutions, pour la défense d'une cité cosmopolite sans politique. En se comportant tels des « chiens », les cyniques rompent le pacte social, revendiquent un retour à la vraie nature où l'on est libre de ses actes et sans avoir de compte à rendre à personne. Cette liberté naturelle qu'ils revendiquent aux mépris des lois et des valeurs sociales est justement ce que réprovoque le philosophe du Jardin. Le libre arbitre qui dans l'épicurisme caractérise l'autonomie de l'individu n'est pas une licence, ni un droit au désordre, et *a fortiori* à porter atteinte à la liberté des autres.

Sur la conduite des cyniques, il n'est pas exagéré d'avancer que par leurs attitudes, et du fait de l'impunité patente sous le règne de Démétrios Poliorcète, ils concoururent à propager la mauvaise vie dans la *polis* athénienne. En commettant des actes contraires aux lois et à la morale publique, les cyniques se comportaient en fait comme les compagnons de Démétrios Poliorcète. Pour Épicure il est indigne du philosophe, ou du sage, de donner une mauvaise image de soi dans la foule. Une expression peut-être chère aux épicuriens, « faire le chien » auprès des rois et des hommes du pouvoir, renvoie aux cyniques. Dans la perspective du philosophe du Jardin « faire le chien » est un rabaissement de la dignité du vrai philosophe, tant dans le social qu'au niveau politique.

Même si le cynique renonce aux choses et veut vivre frugalement et quasi naturellement, sa façon de vivre immodeste⁹⁸⁵, immorale, remplie d'impiété, l'éloigne de l'image du sage ou du dieu épicurien, dans la mesure même où il lui manque ce respect dû aux choses du divin et aux lois. Son attitude est un déni manifeste de la possibilité pour l'homme de vivre vertueusement et d'aspirer à une vie à la ressemblance de la divinité. Dans *Théétète* Socrate soutient que : « La justice consiste à se rendre, dans la mesure du possible, semblable à la divinité ; et se rendre semblable à elle, c'est être devenu juste et pieux avec l'accompagnement de la pensée. »⁹⁸⁶. Autrement dit, pour Socrate⁹⁸⁷ tout comme pour Épicure⁹⁸⁸ l'individu ou le philosophe digne de ce nom qui veut aspirer à la vie bonne et juste,

713.

985. Voir la fameuse parole de Socrate à l'adresse du chef de file des cyniques : « Diogène, je vois ton orgueil à travers les trous de ton manteau ».

986 *Théétète*, 176b, Platon, *Œuvres Complètes*, II, Léon Robin, *op. cit.*, p.135.

987 « De la part de la divinité, nulle injustice, d'aucune manière, mais elle est au contraire tout ce qui peut être le plus juste et il n'est pas possible que rien lui ressemble davantage que celui d'entre nous qui, de son côté, sera devenu le plus juste qu'il le peut ; c'est aussi par rapport à cela que se mesurent authentiquement l'habileté d'un homme, ou bien sa nullité, l'absence chez lui de ce qui fait un homme. » (*Théétète*, 176-c, *Œuvres complètes* II, Léon Robin, *op.cit.*, p.135).

988 « L'être bienheureux et incorruptible n'a pas lui-même de soucis et n'en cause pas à autrui ; de sorte qu'il n'est sujet ni à la colère ni à la bienveillance : car tout ce qui est tel est le propre d'un être faible. » (Épicure, *Lettres et maximes*, Maxime capitale I, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 231).

c'est-à-dire à celle de la divinité faite de justice et de bonté, ne saurait dans sa conduite mal se comporter. Même si la cité est gouvernée par des médiocres et des débauchés comme Démétrios Poliorcète, les lois interdisent aux citoyens de mal agir.

Mais nous inclinons à penser que les guerres et l'instauration de régimes tyranniques ont nourri fortement cette conduite scandaleuse des cyniques. Les Grecs en effet étaient habitués à être dirigés par des archontes ou des magistrats⁹⁸⁹. Cette éclipse des magistrats athéniens au profit des administrateurs du roi peut expliquer cette licence flagrante des mœurs. La démocratie s'est toujours opposée à la licence, certains comportements qui portaient atteintes aux mœurs étaient sévèrement sanctionnés par les lois des Anciens. Face aux abus abominables perpétrés par les monarques, et devant le mode de vie dégradant et incivique des cyniques, il fallait dans l'optique d'Epicure revenir aux anciennes lois, qui étaient justes et égales pour et contre tous. Euripide disait fort à propos que : « Quand les lois se trouvent écrites, pauvres et riches ont les mêmes droits. Le faible peut répondre à l'insulte du fort, et le petit, s'il a raison, vaincre le grand. »⁹⁹⁰

La conduite nocive des cyniques vis-à-vis des valeurs de la *polis* pourrait résulter de ce bouleversement de la vie sociopolitique induite par les généraux macédoniens. Les cyniques, comme les autres écoles se retrouvèrent dans une société sortie de ses gonds. Ils se sont sentis en droit de revendiquer une autre société, où les individus ne sont pas contraints de vivre sous des lois, ou sous la domination d'un monarque, mais dans une *cité cosmopolitique*, où il n'y aurait pas des raisons de se faire la guerre. Une vie cosmopolitique où chacun pourrait vivre comme il le voudrait, et chercher le bonheur à sa façon. Par cette démarche, les cyniques sont politiquement apolitiques et révolutionnaires, mais socialement et juridiquement, ils demeurent des fauteurs de troubles au sens épicurien du terme car ils se sont braqués contre des valeurs et des institutions. Dans la perspective du philosophe du Jardin, un tel comportement fait d'indifférence et d'arrogance ruine l'harmonie et la cohésion sociales. Et d'après Diogène Laërce, Épicure aurait traité les cyniques d'« ennemis de la Grèce. »⁹⁹¹.

III. D. 2. Sécurité et ataraxie

Au IV^e-III^e siècle av. J.-C, après l'éclipse des orateurs et des hommes politiques, la fortune a amené sur la scène politique athénienne des courtisans qui sans vergogne se mettent

989 Au sens latin *magister/magistratus*, désigne l'homme compétent digne de gouverner, par opposition à *minister/ministratus* qui lui est inférieur en valeur.

990 Euripide, *Les Suppliantes*, v. 433-441, in Antoine Leca, *Histoire des idées politiques, des origines au XX^e siècle*, Paris, Ellipses, 1997, p. 26.

991 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome I, livre X, Robert Genaille, *op. cit.*, p. 217.

au service du nouveau tyran Démétrios Poliorcète pour régler des comptes aux hommes politiques, et à certains concitoyens. Dans ce nouveau contexte, force est de reconnaître qu'il n'y a véritablement pas d'action politique au sens classique du mot. L'action politique est limitée, corrompue au profit du bon plaisir et de l'unique intérêt du nouveau monarque.

Dans la tradition grecque, l'action politique doit être inscrite dans la place publique, ou ce que nous moderne appelons l'espace public. L'isolement, ou le retrait ne constitue pas un engagement *stricto sensu*. Car agir en politique, c'est être capable de s'exposer physiquement dans l'espace public, de proposer des idées nouvelles, ou des lois au nom de la *polis*. Dans cette première acception de l'action en tant que *praxis*, il n'y avait pas un tel engagement, ni une exhortation à l'activité politique tant dans l'enseignement du Jardin que dans la vie propre du philosophe du Jardin. Mais si nous nous reportons aux discours et aux actes d'un éminent politique tel que Périclès, il y a lieu de compliquer la notion d'action politique, quand il assertait dans son *oraison funèbre* cette rupture d'avec les anciennes pratiques politiques. Les lois, constatait Périclès, n'ont pas pu rendre les « hommes meilleurs »⁹⁹².

Avec le règne de Démétrios Poliorcète, les citoyens sont devenus des sujets. Seuls les courtisans avaient le pouvoir de proposer et d'imposer des lois au profit du roi. Le philosophe du Jardin savait par avance que le tyran macédonien n'était pas venu pour « gouverner », c'est-à-dire rendre les Athéniens plus vertueux mais pour régenter. De fait, les Athéniens sont devenus couards, vénaux, cupides, courtisans, pire, injustes. Avec la régence Démétrios Poliorcète, l'action politique n'est plus la prérogative de l'homme bien né, de l'homme compétent. Démétrios Poliorcète n'était pas un bon politique, pour lequel il eût fallu se risquer dans l'action politique. Mais les institutions grecques, notamment sous l'autorité du *démos*, avaient infligé de mauvais traitements à leurs meilleurs hommes politiques (Périclès, Cimon, Thémistocle, Miltiade). Cette évidence était connue de Cicéron qui malgré tout condamnait l'abstention politique. Nous nous demanderons si l'apolitisme d'Épicure dans sa revendication de la sécurité et de l'ataraxie du sage en cette période de tyrannie ne s'apparente pas à un acte politique majeur. Rigoureusement parlant, n'est-il pas une politique dissimulée ?

992 Socrate demandait à Calliclès : « Est-ce que, grâce à Périclès, les Athéniens passent pour être devenus meilleurs ? Ou bien, tout au contraire, passent-ils pour avoir été corrompus par lui ? » (Platon, *Gorgias*, 515, in *Œuvres complètes I*, trad. nouvelle et notes établies par Léon Robin, coll. de M.-J. Moreau, Gallimard, 1984, p. 472-473). Toutefois, dans le *Ménon* (93 a), Socrate atténue sa critique véhémement contre les dirigeants politiques, en témoignant qu'il y eut en effet de bons dirigeants : « Mon avis, Anytos, c'est aussi qu'il existe chez nous des hommes de valeur en matière politique, et encore, qu'il n'en a pas existé moins qu'il n'en existe : ont-ils cependant réussi à être des maîtres de valeur en ce qui concerne leur propre vertu ? » (*Ménon*, in Platon, *Œuvres complètes I*, Léon Robin, M.-J. Moreau, *op.cit.*, p. 547).

III. D. 2. a. La « déclinaison » philosophique d'un apolitisme *sui generis* ?

Le désintéret d'Épicure pour les affaires publiques ne participe pas d'un choix de vie exclusivement destiné à l'activité philosophique. Nous avons pu montrer précédemment que la cause déterminante de cette abstention politique remonte à la guerre de Lamia. Partant de là, se comprend donc aisément la *politiphobie* réelle et apparente d'Épicure. En nous appesantissant sur le cas de Socrate, et en le comparant à l'attitude du philosophe du Jardin, nous aboutissons à la compréhension que l'engagement philosophique - sa vocation philosophique - ne va pas sans un engagement politique.

Les nouvelles réalités politiques de la Grèce hellénistique directement et indirectement ont contraint, « décliné » philosophiquement et politiquement le philosophe du Jardin vers la réflexion politique. Socrate alléguait le statut particulier du philosophe par rapport aux autres citoyens, en ceci qu'il possède la connaissance des vraies valeurs, et est digne politiquement de commander les citoyens. D'où il suit que le philosophe, ou le sage, mettra ses connaissances au service de l'amélioration de ses citoyens et de l'État. Mais alors, pourquoi vivre dans le Jardin, en marge de la cité ?

Les nouvelles réalités ont commandé ce retrait. La foule, les nouveaux maîtres de la cité, la guerre des rois, l'insécurité dans la vie extérieure, etc., autant de causes ou de raisons qui légitiment en cette période une abstention politique pour celui qui a compris d'avance que le bonheur et la sécurité ne relèvent plus de la vie extérieure, ou de la compétence du politique. Une action politique directe, polémique et frontale, à l'instar de Socrate, était manifestement périlleuse en face d'un monarque étranger. Mais cette impuissance n'empêcha pas le philosophe du Jardin de fustiger souterrainement les actions injustes du roi et des autres acteurs de la nouvelle vie politique. Pour nous, force est de dire que le philosophe du Jardin a surmonté sa *politiphobie* pour s'impliquer indirectement, en revendiquant la sécurité politique.

Partant de la concaténation des maux qui ont secoué la Grèce en général, et Athènes en particulier, force est d'admettre qu'Épicure relativement à l'insécurité criante qui régnait dans la vie extérieure, s'est « décliné » inexorablement comme dans un mouvement atomique, vers la réflexion politique de son temps. Par cette démarche, son apolitisme n'est-il pas aux antipodes de l'apolitisme d'un Pyrrhon, qui en son temps fut le modèle par excellence de l'apolitisme absolu, de l'indifférence totale de la chose publique ?

On se représente habituellement l'épicurisme politique comme une négation de la politique. Or, ainsi que nous avons essayé de le montrer, il nous semble que c'est sciemment qu'on a occulté le fait essentiel de la doctrine politique d'Épicure, à savoir que le vrai apolitisme n'est pas une négation *stricto sensu* des affaires publiques ni *a fortiori* un doute

systématique sur la possibilité de l'homme politique de garantir à la fois les libertés, la concorde sociale, la prospérité, la sécurité, etc., toutes choses qui relèvent des missions régaliennes d'un État digne de ce nom. Dans une optique sceptique l'apolitisme négatif, c'est l'attitude de celui qui répondrait que « rien n'est vrai de ce côté-là » : le bonheur au sens politique est illusoire.

Si prenons Adelmo Barigazzi comme guide, il est loisible de soutenir que le philosophe du Jardin ne combattit pas le scepticisme uniquement d'un point de vue gnoséologique, c'est-à-dire son anti-sensualisme, mais il récuse également son scepticisme sur la possibilité de la vie heureuse. D'un point de vue éthique et politique, l'apolitisme d'Épicure peut être dit la *forme pure* des autres attitudes apolitiques : celles des cyniques, des cyrénaïques, des sceptiques. Pour Adelmo Barigazzi, que nous suivons, il est plus judicieux de dire, au-delà de la thèse d'Ettore Bignone qui soutient que le philosophe du Jardin s'est formé dans la confrontation avec les idées de Platon et d'Aristote, que l'épicurisme en cette période du IV^e-III^e siècle av. J.-C. s'est fondamentalement frotté au scepticisme pyrrhonien, et s'en est éloigné. Un passage de l'épicurien Colotès est hautement révélateur de ce climat d'opposition : « Mais qui sont ceux qui nourrissent un mépris irrationnel de nos opinions les plus familières depuis l'enfance, mépris qui entraîne les maux les plus graves » ? (Col. XXIIIb, 7-XXIV a2) ». ⁹⁹³. Pour les sceptiques en effet, la relativité est la « mesure de toute chose », ainsi que l'atteste une belle formule de leur philosophie : « Rien n'est plutôt comme ceci que comme cela. » ⁹⁹⁴. Ainsi que nous pouvons le comprendre, cette formule ne pouvait pas être adéquate à la réalité désastreuse de la Grèce hellénistique. Autrement dit, il n'était pas séant aux yeux des épicuriens d'adopter un tel principe de vie relativement à ce siècle en décomposition, d'être indifférent face aux événements sociopolitiques affectant la Grèce en général. Selon Barigazzi, Épicure n'a eu de cesse de s'opposer au scepticisme : « Épicure eut la constante préoccupation de combattre le scepticisme. » ⁹⁹⁵.

Le vrai sceptique, souligne Victor Brochard, « n'est pas celui qui doute de propos délibéré et qui réfléchit sur son doute ; ce n'est pas même celui qui ne croit à rien et affirme que rien n'est vrai, autre signification du mot qui a donné lieu à bien des équivoques : c'est celui qui de propos délibéré et pour des raisons générales doute de tout, excepté des phénomènes, et s'en tient au doute. » ⁹⁹⁶. En politique, comme dans les autres domaines du savoir, l'épicurisme s'est opposé à la prétention des sceptiques de tout ramener au doute, à

993 Adelmo Barigazzi, « Épicure et le scepticisme », *Actes du VIII^e congrès*, *op. cit.*, p. 288.

994 Aulu-Gelle, IX, V, 4, in *La Doctrine d'Épicure et le droit*, Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 175.

995 A. Barigazzi, « Épicure et le scepticisme », in *Actes du VIII^e congrès*, *op. cit.*, p. 289.

996 Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, J. Vrin, 1969, p. 2.

l'incertitude de la possession de la vérité. Nous savons en effet d'après Lucrèce, que si le philosophe du Jardin fut vénéré tant par ses disciples grecs que romains, c'est parce que *primo* Epicure fut le vrai architecte du bonheur et *secundo* que c'est lui qui découvrit cette science que les hommes appellent « la sagesse ». Dans l'épicurisme, le vrai existe -indubitablement -, et sa possession n'est pas illusoire. En bon médecin de l'âme, et ayant découvert les remèdes pour la vie heureuse, Épicure entreprit de même de trouver des remèdes au mal politique.

Si nous regardons et admettons de près le lien entre sa philosophie et la médecine, force est de reconnaître que tout en affichant un apolitisme discret, le philosophe du Jardin a travaillé indirectement à proposer une voie pour un retour à la paix et à la sécurité. Au-delà de la détresse, de l'angoisse existentielle de l'époque, qui peuvent certes inciter à adopter une attitude de résignation, ou d'indifférence, le philosophe du Jardin interdit de baisser les bras, de désespérer même devant la décomposition des mœurs, ou de la corruption politique de certains philosophes tels que Théophraste, ami du dictateur Démétrios de Phalère, ou d'Ariston, flagorneur d'Antigone Gonatas.

Dans la recherche de leur quiétude, les épicuriens croyaient en l'avenir, surtout aux vertus que procure l'étude de la philosophie pour traverser ce monde trouble dont la Tychè aux yeux de l'opinion, est la divinité toute-puissante. La vie heureuse est possible, c'est la raison pour laquelle les épicuriens ne sont pas restés sceptiques vis-à-vis des événements, mais se sont adaptés aux troubles.

Historiquement, le scepticisme⁹⁹⁷, sous les traits de Pyrrhon, qui est son meilleur représentant, a pris surtout forme dans une période de bouleversement politique : la mort d'Alexandre le Grand en 323 av. J.-C. C'est pourquoi, Victor Brochard peut dire que : « Les hommes qui vivaient alors avaient été *témoins* des événements les plus extraordinaires et les plus propres à bouleverser toutes leurs idées. Ceux d'entre eux surtout qui avaient, comme Pyrrhon, accompagné Alexandre, n'avaient pu passer à travers tant de peuples divers sans s'étonner de la diversité des mœurs, des religions, des institutions. »⁹⁹⁸. En d'autres termes, contrairement au cynique qui végète dans le vice et l'immoralité, le sceptique de l'époque du philosophe du Jardin, souligne Victor Brochard « renonce à toute espérance, comme à toute ambition. Se replier sur soi-même, afin de donner au malheur le moins de prise possible, vivre simplement et modestement, comme les humbles, sans prétention d'aucune sorte, laisser aller

997 Son apparition ne s'explique pas seulement à partir des thèses des précurseurs tels Parménide, Zénon d'Elée, ou de Xénophane. Au III^e siècle av. J.-C., face à l'effondrement de la *polis*, beaucoup de citoyens grecs furent sceptiques sur le retour de la vraie démocratie, et surtout sur la protection des dieux *poliades*.

998 Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs, op. cit.*, p. 41-42.

le monde, et prendre son parti de maux qu'il n'est au pouvoir de personne d'empêcher, voilà l'idéal du sceptique. »⁹⁹⁹. D'un mot, ce qui caractérise fondamentalement le sceptique, ce sont la résignation et le renoncement.

Pyrrhon¹⁰⁰⁰, qu'Épicure apprécie, était d'un naturel austère et irréprochable. Plus exactement, il était indifférent et apathique face aux spectacles de la vie quotidienne faite de disputes entre philosophes, et de tensions politiques. Il fut, paraît-il, inébranlable, imperturbable, affichant pour corser le tout, cette insensibilité proche de celle du gymnosophe hindou. Or, eu égard aux maux dont souffrait la *polis*, et aux guerres auxquelles faisaient face les cités grecques, l'indifférence serait-elle une posture à encourager ou à adopter ?

Le sceptique soutiendra en face de cette façon épicurienne de considérer la situation que le sage ne doit pas se laisser émouvoir. Mieux, sur le plan strictement politique, le sceptique mettra effectivement en pratique le principe du « Tout m'est égal ».¹⁰⁰¹ Or, pour le philosophe du Jardin, on ne saurait, si vraiment on est un philosophe sérieux - Sénèque pense qu'il y a des philosophes non sérieux -, cautionner ce principe sceptique du « Tout m'est égal » face aux maux quotidiens des Athéniens gouvernés tyranniquement.

Toutefois, au rebours du cynique, le sage pyrrhonien n'est pas un nihiliste des valeurs. Timon, le continuateur du pyrrhonisme, ne disait-il pas que « nous ne sortons pas de la coutume. »¹⁰⁰² ? Si avec Pyrrhon¹⁰⁰³ le scepticisme a plutôt bonne prestance, en ce que le sage pyrrhonien recherche la vie tranquille dans le renoncement, avec Timon, son successeur, le scepticisme a brillé par des railleries, des invectives, en l'occurrence envers les autres philosophes. Nous pensons qu'Épicure avait plus d'amitié pour Pyrrhon que pour Timon le railleur. Une convergence d'attitude est possible entre Pyrrhon et Epicure, car du point de vue de l'abstention politique, les deux philosophes recherchent l'ataraxie, et la fin des troubles politiques.

Pour Pyrrhon, l'ataraxie est envisagée en vue d'éviter les troubles occasionnés par l'incertitude dans les connaissances (la fluctuation du vrai). Quant à Épicure, il combat le long programme des écoles platoniciennes et aristotéliennes qui ne conduisent pas au bonheur.

999 *Ibid.*, p. 44.

1000 Nausiphane maître d'Epicure a été son familier, pour certains, son auditeur.

1001 V. Brochard, *Les Sceptiques grecs, op. cit.*, p. 73.

1002 *Ibid.*, p. 59.

1003 Il était un modèle de paroles et de gestes, un peu à l'exemple du sage Socrate. De l'avis de V. Brochard, Pyrrhon a joint « la sagesse grecque à l'indifférence orientale, et la résignation revêt chez lui un caractère de grandeur et de gravité qu'elle ne pouvait avoir chez ceux qui furent ses modèles. » (V. Brochard, *op. cit.*, p. 75). Épicure, à la suite de son maître Nausiphane, admire Pyrrhon, notamment sa manière de vivre, mais pas son scepticisme *stricto sensu*.

Par la *phusiologia*, et l'observation des principes du *tetrapharmakos*, Epicure enseigne que l'ataraxie et la vie bienheureuse sont possibles. De ce point de vue, contrairement à Pyrrhon, il ne fut pas sceptique du point de vue gnoséologique et éthique. Adelmo Barigazzi fait remarquer que le philosophe du Jardin s'est effectivement démarqué de Pyrrhon car Epicure a articulé l'ataraxie à l'étude de la nature, et en cela, il est resté fidèle à la tradition des anciens philosophes grecs qui faisaient de l'étude de la *phusis* leur préoccupation centrale. Dans la *Lettre à Hérodote* et dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure réitère à l'attention de ses disciples et amis, cette accessibilité au rang du divin, grâce à la droite philosophie et à l'étude de la nature. Il ressort donc de cette considération que la philosophie du Jardin combat l'attitude de ceux qui se résignent face à la Tychè, et qui diffèrent l'espérance de vivre heureux dans un monde chaotique et hypothétique.

Timon était le philosophe injurieux par excellence. Il admirait, selon Victor Brochard, Parménide, Zénon d'Elée, et Xénophane. Tout comme son maître Pyrrhon, il était apolitique. Toujours suivant Victor Brochard, « c'est par dégoût de la vie active, par fatigue de la dispute, dont il [Pyrrhon] aura reconnu la stérilité, par esprit de renoncement qu'il arriva au doute. »¹⁰⁰⁴. Timon¹⁰⁰⁵ intéresse cette comparaison entre l'apolitisme d'Épicure et celui de Pyrrhon, car il fut le contemporain d'Épicure contre lequel il n'a pas ménagé ses railleries. La vénération de Timon pour Pyrrhon ressemble à grands traits à celle dévolue par Colotès à l'endroit d'Épicure, ou par Lucrèce des siècles après. C'est partant de ses railleries mordantes que nous pouvons montrer en quoi l'attitude de Timon est irrévérencieuse, et anarchiste.

A l'époque, pour certains disciples des écoles hellénistiques, les insultes contre les maîtres des écoles adverses furent des pratiques admises de manière tacite. Il n'y avait pas suffisamment de quoi faire l'objet de poursuites pour diffamation, ou injure. La liberté de parole et l'éristique permettaient de salir ses adversaires avec des propos tendancieux. Cette façon de Timon d'attaquer les philosophes, en particulier Arcésilas et les autres hommes, a exposé le scepticisme mais pas le maître Pyrrhon à l'incrimination de l'épicurisme. Même si Victor Brochard a de bonnes raisons d'excuser le scepticisme et les sceptiques de n'être pas les responsables d'une certaine dégradation des mœurs publiques, contre l'avis des historiens, nous pensons que pour Épicure la responsabilité des philosophes sceptiques aussi indiscutable que celle des cyniques. En cette période les sceptiques ont contribué aussi à piétiner ce qui restait encore de valeurs dans la *polis*, à désespérer les individus, à les désespérer là où Épicure cherchait justement à les sauver et à les rendre heureux.

1004 V. Brochard, *Les Sceptiques grecs, op. cit.*, p. 18.

1005 Timon de Phlionte, vers -325/v.-235.

Si nous insistons sur le fait que les cyniques et les cyrénaïques sont les cibles privilégiées de l'épicurisme, c'est parce que, comme le faisait remarquer Polystrate (successeur d'Hermarque), leur *attitude est contagieuse*, et incitait la foule à s'engager dans le même mépris des règles sociales. Dans la vision épicurienne du droit, les cyniques, les cyrénaïques et les sceptiques ne se sont pas conformés à la prénotion du droit, dans la mesure où comme pourrait le dire Victor Goldschmidt, ils ne se sont pas astreints à l'étalon de mesure de cette prénotion, qui se comprend comme « l'idée que se font de l'intérêt commun les citoyens de telle cité (ou tel territoire) donné(e). »¹⁰⁰⁶.

Le philosophe du Jardin ne désespérait pas de porter secours à ses concitoyens en proie à la superstition, et à la tyrannie des nouveaux maîtres d'Athènes et de la Grèce. Il combattait toutes les formes d'idées qui annihilèrent l'espoir de vivre heureux dès ici-bas. Politiquement parlant, l'épicurisme se veut clairement un antipyrhonisme et un antiscepticisme, en montrant la possibilité de la sécurité extérieure, et celle d'une vie heureuse sous les auspices d'une autorité judiciaire. En accueillant de plus en plus de gens dans son Jardin, Épicure se voulait *sôter*, et bienfaiteur. Il agissait souterrainement en philosophe politique prudent. Par cette démarche il a opéré un tournant important dans sa doctrine, en l'habillant d'ingrédients politiques, dont le plus notable fut la revendication de la sécurité (*asphaleia*) pour l'État et pour tous les citoyens.

III. D. 2. b. De l'indétermination politique à la zététique de la sécurité (*asphaleia*)

Pour Épicure, la politique n'est pas une science exacte, une chose connaissable et maîtrisable. Elle participe plutôt des choses contingentes, car les problèmes qu'elle pose souvent, et les moyens de les régler sont fonction des circonstances ainsi que l'a établi Philodème de Gadara :

« Que [la politique] ne possède pas de règles méthodiques et telles qu'elles puissent garantir la *certitude*, eux aussi sont d'accord avec nous ; mais quant au fait de ne pas être non plus une recherche qui conjecture en partant du critère du 'la plupart du temps', du vraisemblable, Épicure l'a écrit dans le premier *des Vies* et dans son œuvre *de la rhétorique* et Métrodore dans son œuvre contre ceux qui affirment que la science de la nature nous rend bons rhéteurs : on ne peut pas dire, affirme-t-il, qu'il y ait des experts en cette capacité, parce que ce n'est pas une recherche qui aboutisse la plupart du temps. »¹⁰⁰⁷.

Il est loisible de montrer par l'exemple d'Épicure que c'est même l'histoire de la philosophie antique qui regorge de figures emblématiques qui ont pris leur distance d'avec les affaires politiques, en tant qu'elles ne peuvent être un objet fiable d'étude et de connaissance

1006 Victor Goldschmidt, *La Doctrine d'Épicure et le droit*, op. cit., p. 193.

1007 M. Gigante, Philodème « Sur la liberté de parole », in *Actes du VIII^e congrès*, op. cit., p. 205.

véridique. Au sens moderne du terme, on dira simplement que la politique est une science humaine, par essence non exacte, qu'elle est de l'ordre des passions humaines, de la variabilité des actions, et de leur imprévisibilité. D'où la difficulté de déterminer des règles applicables à toutes les sociétés, à tous les États, à tous les événements. Il n'y a donc pas en politique de règles standard.

Partant de cette considération, nous pensons que le refus d'Epicure de s'intéresser physiquement à la politique, montre de façon oblique que le philosophe du Jardin a tourné en dérision les programmes de l'Académie, du Lycée et du Portique, qui faisaient de la politique une activité centrale dans la formation de leurs disciples. Pour les épicuriens, un tel art n'est pas fiable car la politique n'a pas de règles fixes. D'où il résulte que la politique ne permet pas aux individus d'atteindre la vie heureuse. D'Anaxagore de Clazomènes à Héraclite d'Éphèse, jusqu'à Socrate, pour ne citer que ceux-là, nous avons autant de formes d'apolitismes en lien avec les régimes précédents. De fait, lorsque Cicéron dans le *De Finibus* traite les épicuriens d'incultes, nous pensons qu'il n'est pas dans le vrai. Les épicuriens orthodoxes du Jardin, à la suite de leur maître, ont fait une sorte de « vœu d'abstinence » pour ne pas s'intéresser à la politique, car ils trouvaient leur mode de vie plus enviable que les modes des autres écoles.

Lorsqu'Epicure avance qu'il peut arriver que le sage occupe une charge politique, il fait sûrement allusion à des cas d'extrême nécessité, comme celui de Solon qui fut invité par ses concitoyens à proposer des lois pour la cité. Il en va de même pour les autres sages, même si les circonstances ne sont pas les mêmes. La nécessité de participer au pouvoir pourrait correspondre dans l'optique d'Épicure à un devoir civique. C'est pourquoi son apolitisme ne doit pas être vu comme une « négation absolue » de la politique. Epicure estima en effet que le philosophe ou le sage qui est en surplomb sur les affaires de la cité, est le mieux placé pour savoir ce qui est « juste » et « bien » pour l'intérêt de tous.

Sur ce plan, nous considérons que l'attitude d'Héraclite vis-à-vis de ces concitoyens n'est pas sans valeur pédagogique pour une réflexion philosophique et politique sur l'abstention politique du philosophe du Jardin. Pour bien cerner de près l'expression « participation par nécessité », il faut rappeler qu'Héraclite devant l'inconduite de ses concitoyens qui passaient leur temps à s'entredéchirer et à vivre dans la démesure, a opté pour le *retrait* dans le temple d'Artémis, où il s'adonna au jeu des osselets avec les enfants. Devant la stupéfaction des Ephésiens, il leur répondit en ces termes : « Imbéciles, qu'est-ce que cela a d'étonnant ? Ne vaut-il pas mieux s'occuper à cela, plutôt qu'administrer l'État en votre compagnie ? »¹⁰⁰⁸. Ce passage montre clairement le même « mépris », remarquable tant chez

1008 *Les Présocratiques*, Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, 1995, p. 129. Pour approfondir la comparaison entre Héraclite et Epicure, voir notre ouvrage, *Héraclite et Epicure, l'un explique-t-il l'autre ?* Ed. Edilivre,

Épicure que chez l'Ephésien, pour les hommes politiques et la foule à cause de leur enfantillage : discordes, *hubris*. Le roi Darius qui avait Héraclite en estime, l'invita un jour à venir lui enseigner sa grande sagesse incomprise par la foule. L'Obscur lui répondit : « Tous les gens qui vivent sur terre s'écartent, autant qu'ils sont, de la vérité et de la justice : ils ne sont attentifs qu'à la cupidité et à la vanité, tant leur âme est sottie et méchante. Mais moi qui ignore ce que peut être la méchanceté, et qui évite le faste toujours suivi de l'envie, et qui veut aussi éviter l'orgueil, je ne saurais aller en Perse, et je me contente du peu qui satisfait mes goûts. »¹⁰⁰⁹.

Ainsi Héraclite par le même principe de limitation des désirs, qui est aussi central dans l'éthique épicurienne (voir les maximes XX et XXI), s'est-il refusé les luxes du palais perse afin de savourer le bonheur et la paix dans une vie frugale. Cette vie faite « de peu » ne se rapproche-t-elle pas de l'hédonisme ascétique du Jardin ? Mieux, ne convient-il pas d'avancer que l'approche politique d'Héraclite qui fait de la guerre la matrice des cités grecques, préfigure les événements advenus pendant la période hellénistique?

Pour Héraclite en effet, la guerre est inséparable des sociétés dynamiques. Autrement dit, pour reprendre l'expression de Kostas Axelos, c'est la guerre en tant que « puissance suprême » qui unit les contraires. Et d'Héraclite à Épicure, c'est de la guerre (*polémos*) que se joue le devenir des institutions et des rapports entre les hommes : esclaves et maîtres, dominants et dominés, rois et sujets. L'avènement de la Macédoine en -338, est l'illustration de la fonction de la guerre comme « puissance suprême ». Épicure après la guerre lamiaque a reconnu cette réalité de la guerre qui fait des uns des esclaves, des sujets, et des autres des maîtres, des hommes libres.

Dans sa retraite de Colophon, Épicure a eu grandement le temps et l'occasion de s'imprégner des textes d'Héraclite. Un passage du livre X de Diogène Laërce fait allusion à Héraclite ; mais nous doutons aussi qu'Épicure puisse qualifier Héraclite de « trublion », là où même Socrate avait beaucoup de respect pour l'érudition de l'Ephésien. En revanche, ce qui est sans conteste, c'est qu'au sortir de sa retraite de Colophon, le regard d'Épicure a complètement changé par rapport à la guerre et à la politique, et à toutes formes de troubles. Car la vérité reste pour Épicure comme pour l'Ephésien que « la structure de la vie sociale des hommes, la cité, existe de plein droit, et il sait que cette cité est constamment secouée par des luttes, il ne peut, lui, rien changer. »¹⁰¹⁰.

Ici se perçoit la valeur de cette « limitation » enseignée par Épicure à la suite

2011.

1009 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op. cit.*, p. 167-168.

1010 Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1962, p. 151-152.

d'Héraclite. Si en effet, maints auteurs ont accepté sans réserve la thèse de l'apolitisme de l'épicurisme, c'est parce qu'ils se sont appesantis sur les critiques des adversaires de l'épicurisme, sans faire l'effort de jeter un regard critique sur l'attitude d'Épicure qui n'est pas sans rapport avec des philosophes célèbres de l'antiquité qu'il a lus et dont il s'est inspiré. Un présocratique tel qu'Anaxagore, du fait de l'injustice qu'il a subie dans une *polis* démocratique, ne pouvait que toucher la sensibilité d'Épicure, très rebelle vis-à-vis des injustices commises sur des philosophes de cette envergure. Il y en va de même avec la condamnation de Socrate. Selon une anecdote que nous rapporte Lucciano de Crescendo, un compatriote d'Anaxagore se lassait et s'indignait de ne pas comprendre son attitude, tout comme plus tard Cicéron vis-à-vis d'Épicure. Le compatriote demanda à Anaxagore pourquoi il méprisait tellement sa patrie. La réponse que donna Anaxagore fut sans ambages : « Il n'y a rien de plus faux : j'adore ma patrie ! » et en guise de preuve, il lui montre avec le doigt, le ciel ». ¹⁰¹¹ Mais, Épicure à la différence d'Anaxagore, n'était pas un citoyen céleste. Il aimait foncièrement sa patrie terrestre. Pour preuve, Diogène Laërce établit bien que même au plus fort de la crise de la *polis*, Épicure ne quitta pas Athènes. Selon nous, Épicure savait ce qui était arrivé à Anaxagore, car le tort de celui-ci fut d'avoir été le précepteur et l'ami de Périclès, et en plus, il avait des amitiés avec le roi perse, Xerxès. Pire, ses opinions religieuses l'exposaient aux ennemis de Périclès.

Mais, en lieu et place de la mort physique, Périclès impuissant, offrit l'exil à Anaxagore. L'exil a sans doute entraîné la fin d'Anaxagore, qui mourut à petit feu. A l'examen, nous sommes tenté de croire qu'Épicure, après cette tragédie contre la philosophie, ajoutée à celle commise à l'endroit de Socrate, a définitivement pris ses distances vis-à-vis des lois démocratiques qu'il considère à tout prendre comme de mauvaises lois fomentées par des citoyens véreux contre d'autres citoyens innocents. D'où la colère et le mépris du philosophe du Jardin à la fois contre la foule et contre les hommes politiques.

Au regard d'une analyse des événements historiques et politiques de ce monde en déclin, le philosophe du Jardin offre deux façons libres de voir les « affaires publiques » : un refus systématique d'activité politique (abstention) qui confine à l'apolitisme de Pyrrhon, et que Paul Demont qualifie d'*apragmosunè* ; une participation conditionnelle (« *en kairò* »).

Cette considération permet de dire que face à la monarchie de Démétrios Poliorcète, et à défaut de la contester absolument, la *phronèsis* d'Épicure a consisté à faire profil bas, à s'éloigner des « affaires politiques », au détriment de la lutte déclarée contre le pouvoir

1011 *Les Penseurs grecs avant Socrate*, Jean Zafiropoulo, in *Les Grands philosophes de la Grèce antique*, Lucciano de Crescendo, Paris, Editions de Fallois, 1999, p. 137.

monarchique. La prudence, cette sagesse pratique, différente de la lâcheté, commande donc de choisir la vie tranquille. Autrement dit, en cette période, les amis du Jardin n'avaient pas besoin d'un « *despotos* » pour vivre heureux. Ils pouvaient bien se rassembler sans contrecarrer l'activité du monarque, sachant en retour qu'ils bénéficieraient de sa protection, tout comme l'ensemble de la *polis*. N'est-ce pas de fait cette nouvelle stratégie de vie politique à l'obéissance, à la soumission intelligente et prudente, qui inaugure et définit le credo du « souci de soi » (*épimeleia heautou*) ?

Il résulte de ce qui précède, que cette tradition de l'anté-apolitisme à travers les attitudes d'Anaxagore, d'Héraclite et de Socrate, nous livre un aperçu d'importance sur une première figure d'un Épicure politique, lecteur sans conteste des philosophes présocratiques. Si en effet on peut accepter avec Diogène Laërce qu'Épicure a lu de nombreux livres, il est juste de considérer que ces « monuments » de l'apolitisme antique ont eu quelques influences sur son propre apolitisme. Plus exactement, il n'y a rien qui vienne à l'existence *ex nihilo* si l'on s'en tient à l'un des principes de son matérialisme. C'est véritablement à partir de la tyrannie de Démétrios Poliorcète que peut se comprendre le message profond de son « *silence politique* ». A l'instar d'Héraclite, Epicure n'avait pas jugé nécessaire de « bavarder » pour signifier clairement ce qu'il cherchait à enseigner politiquement. Les discours sont souvent vains si les gestes peuvent suffire à exprimer la quintessence d'une vision des choses. En face des *despotoi*, ne fallait-il pas employer ce style héraclitéen : se taire et montrer la vérité par des gestes, par une conduite appropriée ?

Partant de cette attitude pédagogique du philosophe du Jardin, il n'est pas sans intérêt de montrer par un passage du livre VII de *La Politique*, le lien avec la pensée du Stagirite :

« Quand on se dispose à procéder à une recherche bien conduite sur la constitution idéale, il faut nécessairement déterminer d'abord quel est le mode de vie le plus désirable. Si ce point, en effet, est laissé dans l'ombre, la meilleure forme de constitution reste forcément elle aussi dans l'obscurité, puisque enfin il est normal que ceux qui jouissent des plus parfaites constitutions politiques dans des conditions données, mènent aussi la vie la plus parfaite à moins de quelque circonstance inattendue. C'est pourquoi nous devons d'abord nous mettre d'accord sur le mode de vie le plus digne d'être choisi par tous les hommes pour ainsi dire, et après cela, voir si ce mode de vie est le même pour la communauté et pour l'individu pris isolément, ou s'il est indifférent. »¹⁰¹².

De fait, par rapport à la monarchie macédonienne, et aux tyrans qui ont traumatisé la *polis*, le mode de vie choisi par les épicuriens fut le *lathè biôsas*. Aristote lui-même reconnaissait la qualité de cette forme de vie qui appartient par essence au *makarios*¹⁰¹³ : car

1012 Aristote, *La Politique*, livre VII, 1,1323a 15-20, J. Tricot, *op. cit.*, p. 465-466.

1013 Qui est l'équivalent chez Aristote de l'*eudaimôn*, c'est-à-dire le bon génie, ou le bon divin si *daimôn* est entendu comme divin dans un registre socratique.

ceux qui n'ont véritablement plus besoin des biens extérieurs qui sont la préoccupation de la multitude vivent dans la félicité, tels les dieux bienheureux d'Épicure. Aristote en effet écrit : « La vie heureuse (qu'elle consiste pour l'homme dans le plaisir, ou dans la vertu, ou dans les deux réunies) est l'apanage de ceux qui ont reçu une culture exceptionnelle des dons du caractère et de l'intelligence et sont médiocrement favorisés dans la possession des biens extérieurs, plutôt que de ceux qui possèdent les biens extérieurs au delà de leurs besoins et à qui les autres biens font gravement défaut. »¹⁰¹⁴. Pausanias dans la même veine réagit en montrant dans sa *Description de la Grèce*, par l'exemple de Démosthène, l'inanité d'une vie consacrée à la politique, qui ne rapporte comme, l'a bien établi Épicure par son apolitisme, que déchéance et vie malheureuse : « A mon sens, on a raison de dire qu'un homme qui s'est adonné sans compter à la politique, et qui a ajouté foi aux sentiments du peuple ne trouve jamais une fin heureuse. »¹⁰¹⁵.

Au bilan, les apolitismes présocratiques constituent en amont des paliers pour la saisie de l'abstinence politique d'Épicure. Cependant, avant de montrer le lien avec l'apolitisme de Pyrrhon, comme suggéré par Marcel Conche, nous voudrions d'abord ouvrir une double digression critique vers Cicéron.

Dans le préambule de son livre I de *La République*, Cicéron ouvre la polémique avec l'attitude des amis du Jardin qui ont choisi la vie de la douceur et de la sagesse, l'étude, au détriment de la politique. A l'encontre de l'apolitisme des épicuriens, Cicéron brandit des exemples d'hommes politiques et militaires grecs et romains qui ont fait la grandeur de leurs cités par leurs talents politiques. Il voudrait montrer par ce préambule qu'on ne peut pas être un homme illustre sans accomplir dans sa vie une action politique éclatante. Cicéron cite en exemple Caton pour mieux se gausser de l'apolitisme des épicuriens :

« Quant à Caton, il est comme un modèle qui nous entraîne tous à l'action et à l'énergie, nous qui avons le même idéal ; encore inconnu et homme nouveau, il aurait eu sans doute le droit de prendre du bon temps, loin des affaires, à Tusculum, endroit à la fois salubre et proche de Rome. Mais il fut un fou, aux yeux de ces gens-là : bien qu'il n'y fut pas contraint par aucune obligation, il préféra être ballotté jusqu'à la plus extrême vieillesse au milieu des flots de nos tempêtes plutôt que de vivre dans les délices de cette calme retraite. »¹⁰¹⁶.

Seulement on ne peut pas, si on est raisonnable du point de vue de la sagesse pratique, vouloir des « activités dangereuses » telle que la politique, en comparaison des biens que nous propose la sagesse. Dans l'optique d'Épicure, on peut dire que ceux qui s'engagent dans une

1014 Aristote, *La Politique*, livre VII, 1, 1323, b-5, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 468. Le lien ici avec la vie du Jardin apparaît lumineusement.

1015 Pausanias, *Description de la Grèce*, tome 1, introduction générale, livre I, *L'Attique*, texte établi par Michel Casevitz, trad. Jean Pouilloux, commenté par François Chamoux, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 37.

1016 Cicéron, *La République*, livre I-1, tome I, Esther Bréguet, *op. cit.*, p. 195.

telle vie (la politique) ne se soucient pas de leur sécurité véritable. L'exemple de Sénèque contredit le point de vue de Cicéron. Sénèque, si on peut le dire en des termes cinglants, a sombré dans le troisième ordre des désirs épicuriens, c'est-à-dire dans l'attitude de ceux qui s'adonnent à la recherche des « plaisirs ni naturels ni nécessaires » : honneurs, richesses, gloire, qui ne rapportent selon Épicure, que souffrance, envie, trouble de l'âme.

Contre Cicéron, nous estimons judicieux d'opposer à sa thèse le cas éloquent de la grandeur et de la décadence du philosophe stoïcien Sénèque auprès de son disciple Néron, non pas que le cas d'Aristote vis-à-vis d'Alexandre le Grand ne soit pas lui aussi édifiant, mais parce que la figure de Sénèque est politiquement très éloquente du fait de son engagement marqué auprès de Néron.

José Kany-Turpin dans sa traduction de Lucrèce, nous propose un tableau assez édifiant de la situation de Rome dont Lucrèce a été témoin, qui peut avoir un curieux parallèle avec la Grèce du IV^e-III^e siècle av. J.-C :

« Rome entre 90-88 a connu des guerres sociales, des rivalités criminelles, répressions de peuples alliés de Rome (*socii*) dont l'aristocratie dirigeante refusait les revendications ; massacres de Marius ; proscriptions et dictature de Sylla (82-79) : dès 88, il était entré avec son armée dans Rome et avait fait assassiner un grand nombre de ses adversaires ; révoltes de Spartacus, qui entraîna avec lui des milliers d'esclaves (73-71) ; guerres en Orient : après plusieurs expéditions très meurtrières et coûteuses, elle s'acheva par la victoire de Pompée sur Mithridate en 63 ; menées subversives de Catilina (63-62) ; guerre civile résultant des ambitions des triumvirs : plusieurs milliers d'hommes tués sur le forum durant un après-midi d'émeute. »¹⁰¹⁷.

Les stoïciens en cette période de troubles politiques, eurent une grande audience dans l'empire romain en prônant les valeurs de courage, de devoir, de loyauté et de modération. Mais c'est aussi sous le couvert des mêmes valeurs, au nom de leur idéal de *virtus* (vertu), qu'ils occasionnèrent la dégradation de l'empire : paupérisation des paysans du fait de la guerre et de la passion d'enrichissement de la classe dirigeante. Lucrèce disait dans le chant III que « du sang des citoyens ils s'engraissaient, avides, ils doublent leur fortune, entassant crime sur crime, féroces, ils jubilent aux tristes funérailles d'un frère, ils haïssent et craignent la table de leurs proches »¹⁰¹⁸.

Le cas politique et philosophique de Sénèque corrobore la dangerosité des affaires publiques. Il faut par ailleurs rappeler que tout ce qu'Épicure a su bien dire à propos du manque de « sécurité » auprès des monarques, avait trouvé confirmation par le passé avec Anaxarque, et des siècles après avec Sénèque auprès de Néron. Partant de Sénèque, l'abstention politique d'Épicure apparaît sous un jour nouveau. Si le « souci de soi », ainsi que

1017 José Kany, Lucrèce, *De la nature*, Aubier, 1993, p. 9-10.

1018 *Ibid.*, p. 185.

nous le montrerons, est central dans la thèse du « *lâthè biôsas* », force est de constater que ce « souci de soi » est partagé avec ceux qui souffrent auprès des monarques. En clair, le philosophe du Jardin de manière oblique encourage ceux qui peuvent entendre ses paroles sacrées, à rechercher la sécurité pure, au lieu de l'illusoire sécurité que miroitent les palais des monarques.

Dans *De la vie heureuse et de la brièveté de la vie*, Sénèque affirme ceci : « Vivre heureux, mon frère Gallion, tout le monde le désire ; mais pour voir parfaitement en quoi consiste ce qui rend la vie heureuse, personne n'y voit clair ; et il est si peu facile de parvenir au bonheur que chacun s'en éloigne d'autant plus qu'il s'y précipite avec plus d'ardeur, pour peu qu'il s'écarte de la bonne voie ; et lorsque la nôtre nous mène en sens opposé, notre hâte même accroît la distance. »¹⁰¹⁹. Par cette pensée de Sénèque, il est aisé de voir que lorsqu'il avance une telle assertion, il n'avait probablement pas encore compris suffisamment, et très tôt les belles pensées du philosophe du Jardin sur le bonheur. Épicure ne disait-il pas dès les premières Maximes capitales que « le bien est facile à se procurer » ?¹⁰²⁰ Autrement dit, contre l'attitude de Sénèque, Épicure enseigne qu'il est facile d'être heureux, pour autant que nous sachions distinguer ce qu'il faut chercher et ce qu'il faut fuir.

Pour Epicure le bonheur est à portée de main, et non du côté du pouvoir. Mais ce qu'il faut s'efforcer de faire, c'est de « s'éloigner de la prison des activités quotidiennes ». Cette pensée vise clairement ici les stoïciens. Sénèque dira les raisons qui ont déterminé son engagement politique :

« J'ai résolu de suivre la mâle énergie de nos maximes et de me mêler à la vie publique ; je décide de rechercher les honneurs et les faisceaux, non certes que la pourpre ou les baguettes du licteur me séduisent, mais pour être en mesure de mieux servir mes amis et mes proches et tous mes citoyens, et finalement l'humanité entière ; avec une ardeur de novice je m'attache à suivre Zénon, Cléanthe, Chrysippe, dont chacun à vrai dire, n'a pris part aux affaires publiques, mais qui tous y conviennent leurs disciples. »¹⁰²¹.

A la lumière de cette pensée, il apparaît manifeste que Sénèque a fait montre de cupidité. Or dans *Lettre à Ménécée*, Épicure avait donné les principes élémentaires ou les fondamentaux qu'il importe de mémoriser et d'appliquer si on veut vivre heureux et se prémunir des palais. La connaissance des éléments du *tetrapharmakos* est donc ici essentielle.

1019 *La Vie heureuse*, I-1, in Sénèque, *La Vie heureuse, La Providence*, A. Bourgery et René Waltz, introduction et notes de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 3.

1020 Maxime capitale III, in Epicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 231. Cette même idée est réitérée dans la *Lettre à Ménécée*, § 131, p. 223.

1021 *Histoire de la philosophie politique. La liberté des anciens*, tome 1, sous la direction d'Alain Renaut, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 48.

Sénèque lui-même n'accuse pas ses maîtres stoïciens, mais justifie cette participation à la vie politique, pour paraître aux yeux de ses proches et de ses amis : l'image de « paraître important » à côté d'un empereur donne plus de prestige que le fait de remplir politiquement un devoir civique, ou d'*humanitas*. Son engagement politique est sans conteste pécuniaire et reflète sa mauvaise moralité, son manque de sagesse et de prudence politique.

Partant du cas Sénèque, il est permis de voir que dans la recherche du souverain bien, ou ce qui revient au même, le bonheur que les stoïciens plaçaient dans la vertu, la richesse et les honneurs, n'est pas contradictoire avec l'activité philosophique. De telles recherches vont à l'encontre de la protreptique du Jardin. Car pour Épicure la richesse ne réside pas dans les biens extérieurs, ou ceux que permet d'obtenir la vie politique. Epicure enseigne à voir que même dans la pauvreté on peut vivre heureux en sachant se limiter de peu. La foule ou la multitude erre au hasard à la recherche du souverain bien, car elle met le bonheur dans la jouissance des désirs vains. Sénèque après son retrait du pouvoir est revenu sur certaines vérités épicuriennes, notamment lorsqu'il apprit *via* les textes d'Épicure, que la guérison de l'âme est fonction de notre *fuite* vis-à-vis des affaires publiques, et des désirs vains. Il s'ensuit donc que le bonheur n'est pas du côté de l'assentiment de la foule, mais du côté de la voie tracée par le philosophe, afin de vivre dans la félicité éternelle, c'est-à-dire comme un dieu parmi les mortels.

Néanmoins, Sénèque malgré son adhésion à la philosophie du Portique se donne des libertés pour apprécier certains faits de son propre point de vue ; et c'est lorsqu'il opine librement (atomiquement) qu'il devient consciemment ou inconsciemment épicurien. Car pendant sa retraite du pouvoir, ses réflexions en dernière analyse rejoignent la critique du philosophe du Jardin sur les biens superfétatoires du pouvoir, dans la mesure où Sénèque n'hésita pas à caractériser ceux qui courent vers le pouvoir, les richesses, qui flattent le crédit, ou louent l'éloquence, non de « fous », mais d'ennemis, au sens où ils ne sont pas rigoureusement parlant des amis dans ces formes de recherches. L'expérience du pouvoir l'habilita après coup à parler en toute vérité. L'envie des choses vaines, avance Sénèque, pousse inéluctablement les individus à être jaloux les uns des autres, d'où les délations et les assassinats qui ont émaillé son ministère.

« Une vie heureuse, conclut Sénèque, est donc celle qui s'accorde avec sa nature et on ne peut y parvenir que si l'âme est d'abord saine et en possession perpétuelle de cet état de santé, puis courageuse et énergique, ensuite très belle et patiente, prête à tout événement, soucieuse sans inquiétude du corps et de ce qui le concerne, industrieuse enfin à se procurer d'autres avantages qui ornent la vie sans en admirer aucun, prête à user des dons de la fortune,

non à s'y asservir. »¹⁰²². Cette pensée ressemble à tout point de vue à celle du philosophe du Jardin exprimée dans le premier paragraphe de la *Lettre à Ménécée*. Nous pouvons entrevoir la manière très politicienne dont Sénèque procède pour donner son point de vue sur le bonheur sans heurter ni les épicuriens ni les stoïciens, lorsqu'il avance : « Qu'est-ce qui empêche en effet de dire que le bonheur, c'est une âme libre, élevée, intrépide, constante, inaccessible à la crainte comme au désir, pour qui le seul bien est la beauté morale, le seul mal, l'avilissement, et tout le reste un amas de choses incapables d'enlever ou d'ajouter rien au bonheur, allant et venant sans accroître ni diminuer le souverain bien ? »¹⁰²³. Autrement dit, pour Sénèque le bonheur consiste finalement en cette liberté retrouvée grâce à notre effort personnel de nous détacher des choses qui occasionnent des craintes, des terreurs, d'adopter *in fine* cette indifférence ou impassibilité vis-à-vis des coups du sort.

Or Épicure, en adoptant son apolitisme, conçoit la liberté d'abord comme une possession personnelle ; mais ce qu'il faut rechercher, c'est la liberté intérieure, la paix de l'âme non du côté de la vie politique, mais dans le Jardin, la société des amis. Par conséquent, les coups du sort ou le destin n'ont rien à faire dans le cadre du Jardin. Les épicuriens par leur « vivre caché » veulent montrer aux autres écoles qu'ils sont par leur mode de vie parvenus à la vérité d'une existence heureuse, qui est tout le contraire d'une vie voluptueuse telle que présentée par Aristippe et ses disciples (l'école des cyrénaïques), ou par Horace des siècles plus tard. Et à ce niveau de notre analyse, Sénèque est très proche d'Épicure lorsqu'il célèbre la valeur du bonheur dans l'instant : « Être heureux, c'est avoir un jugement droit [opinion droite, disait Epicure] ; être heureux, c'est se contenter de son sort présent, quel qu'il soit et aimer ce que l'on a ; être heureux, c'est laisser à la raison le soin de donner son prix à tout ce qui constitue notre existence. »¹⁰²⁴.

Dans la *Lettre à Ménécée*, Epicure disait en substance qu'on ne peut pas être heureux ou sage si on n'est pas « juste et honnête », « ni être honnête et sage sans être juste ». Il s'ensuit donc qu'être honnête et juste participe d'un travail de réflexion sur soi-même et sur les choses. Le sage heureux, en clair, est celui-là qui a compris que le souverain bien au sens éthique ne réside pas dans la vie de palais, ni dans les voluptés, mais dans la jouissance frugale de ce que la fortune nous a accordés : vivre de peu, et comprendre les limites de la nature, c'est avoir un jugement droit sur les choses qui procurent du plaisir. La *phronèsis* épicurienne elle-même participe de cette réflexion. Et cette *phronèsis* est une *praxis* de la vertu. Et dans le cercle d'Épicure cela s'entend comme : se conduire en toutes circonstances

1022 *La Vie Heureuse*, III-3, in Sénèque, *La Vie heureuse, La Providence*, op. cit., p. 9.

1023 *La Vie Heureuse*, III-3, in Sénèque, *La Vie heureuse, La Providence*, op. cit., IV-3, p. 13.

1024 *Ibid.*, VI-2. p. 15.

comme si Épicure te voyait. Rigoureusement, vivre heureux, c'est, dans la démarche du Jardin, vivre selon la nature, selon la droite raison. La vie heureuse est tout simplement une vie calme et sereine, contrairement à ce que pensent les adversaires du Jardin. C'est pourquoi il faut reconnaître *in fine* que les propos de Sénèque sont malgré son égarement politique, fort élogieux à l'endroit du philosophe du Jardin lorsqu'il affirme avec clairovoyance que « ce n'est pas Épicure qui les pousse à la débauche, mais adonnés au vice, ils cachent leur débauche dans le sein de la philosophie, et ils courent à l'envi où ils entendent dire qu'on fait l'éloge de la volupté. »¹⁰²⁵. Autrement dit, dans la problématique de la vie heureuse qui a opposé épicuriens et stoïciens, nous pensons que Sénèque a délivré le sens cohérent et correct de la volupté chez Épicure, en précisant que « c'est une volupté sobre et sèche ». Comprendre ainsi la volupté, c'est accepter aussi avec Sénèque que « les préceptes d'Épicure sont vénérables, droits et, pour peu qu'on y regarde de près, sévères [...] ». »¹⁰²⁶.

Il est donc clair de ce point de vue, que le bonheur épicurien qui a son acmé dans l'ataraxie, et qui fait fi des biens procurés par la vie politique, n'est pas un leurre. Car en nous inscrivant toujours dans la lucidité retrouvée de Sénèque, il faut considérer cette ataraxie comme un moyen de parvenir à la vraie félicité. Si ce bonheur lié à l'ataraxie est possible éthiquement, c'est-à-dire à l'échelon individuel, il n'est pas difficile, ou titanesque, ainsi que nous le verrons, de le proposer pour la vie politique, pour la grande entité.

Il ressort partant de ce qui précède, que l'épicurien authentique n'est pas le disciple d'Horace qui donne tout son assentiment au *carpe diem* : « Cueille l'aujourd'hui, sans te fier à demain ». Pour les disciples d'Horace, proches des cyrénaïques, vivre, c'est vivre l'instant présent sans se soucier de demain, ni de la Tychè. Pour un épicurien authentique cette formule peut être interprétée comme un appel à la volupté, à la jouissance excessive, qui est tout le contraire de la sagesse épicurienne qui prône la mesure. Et à ce niveau également, Sénèque est serein pour affirmer à l'encontre de cette fausse opinion que : « Quiconque appelle bonheur l'absolue oisiveté et les satisfactions alternées de l'estomac et de l'instinct sexuel cherche un bon garant d'une affaire mauvaise, et, tandis qu'il y vient attiré par un nom flatteur, il poursuit la volupté, non pas celle qu'il entend décrire, mais celle qu'il a apportée avec lui ; une fois qu'il s'est mis à identifier ses vices avec les préceptes, il cesse de s'y abandonner timidement

1025 *La Vie heureuse*, XIII-2, in Sénèque, *La Vie heureuse, La Providence*, op. cit., p. 29.

1026 *Ibid.*, XIII-4, p. 31. Dans la lettre XVIII à Lucilius, Sénèque avoue la frugalité d'Épicure : « Épicure le grand théoricien du plaisir, avait ses jours marqués où il apaisait sa faim chichement, pour voir s'il y aurait diminution du plaisir plein et parfait, de combien serait cette diminution et si le complément vaudrait le gros effort qu'il en coûterait. Du moins c'est ce qu'il déclare dans ses lettres à Polyænos écrites sous l'archontat de Charinos. Et même il se vantait de se rassasier avec moins d'un as, tandis qu'il faut à Métrodore, moins avancé que lui, l'as entier. » (*Lettres à Lucilius*, lettre XVIII, 9, livre I, texte établi par François Préchac, traduit par Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 74).

et en cachette, il se débauche même dès lors au grand jour. »¹⁰²⁷. En d'autres termes, Sénèque s'insurge en tant que stoïcien contre cette caricature de mauvaise foi, qu'une certaine opinion s'est faite de la secte d'Épicure, en la taxant de cercle de perdition, ou de lieu de débauche. Parmi tous les philosophes de l'antiquité, Épicure fut le seul philosophe pour lequel les Grecs ont érigé une vingtaine de statues pour l'honorer¹⁰²⁸.

Toutefois, Sénèque dans *La vie heureuse*, fait voir nonobstant la critique d'Épicure sur l'incompatibilité entre la zététique de l'ataraxie et la vie politique, que la recherche de l'argent ou de la richesse, qui sont des biens que l'épicurien exhorte de fuir (à voile déployée), n'entame en rien la sérénité du sage stoïcien. Le secret de cette participation ou adhésion à la richesse réside dans l'exercice constant de la vertu. Au milieu de la richesse, il importe de ne pas fléchir, ni se laisser déprimer, mais d'user de tempérance, de discernement. Les richesses de ce point de vue, et surtout l'exercice du pouvoir qui permet son acquisition facile, ne sont pas des obstacles pour la tranquillité de l'âme. C'est pourquoi Sénèque peut soutenir que « Les richesses donnent au sage la même impression joyeuse qu'au navigateur un vent favorable ou qu'une belle journée, un lieu ensoleillé dans les froids de l'hiver. »¹⁰²⁹. Ainsi pour Sénèque, ou pour un stoïcien, la richesse n'est pas une chose indifférente, mais ils la classent parmi les avantages préférables. Qu'est-ce à dire ?

Un stoïcien tel que Sénèque estime en effet qu'il ne faut pas être prisonnier ou esclave des richesses, car elles sont des choses éphémères, dans son vocabulaire, ce sont des « choses qui s'écoulent », aussi ne devrions-nous pas être tristes ou malheureux à l'idée de les perdre, ou quand elles viendraient à s'épuiser. Les richesses font partie des choses qui ne dépendent pas de nous, raison pour laquelle, lorsqu'elles s'épuisent, « elles n'emporteront qu'elles-mêmes ». Epicure condamnait la richesse en affirmant qu'« aimer l'argent en enfreignant la justice est impie, sans l'enfreindre est laid : car il est malséant d'épargner sordidement, même en respectant la justice. »¹⁰³⁰, alors que Sénèque estime pour sa part qu'une richesse gagnée honnêtement ne nuit pas à l'exercice de la sagesse. C'est pourquoi il peut affirmer que « Le sage ne refusera pas les faveurs de la fortune, son patrimoine honnêtement acquis ne lui inspirera ni vanité ni honte. »¹⁰³¹. En d'autres termes, pour Sénèque, la richesse n'est pas un bien, sinon elle aurait transformé ceux qui les possèdent en gens de « bien ». Elle est juste utile, et apporte à la vie comme il le souligne « de grandes commodités. ».

Ainsi à en croire Sénèque, le sage peut vivre dans le luxe le plus raffiné, sans pour

1027 *La Vie heureuse*, XIII-5, in Sénèque, *La Vie heureuse, La Providence*, op. cit., p. 31.

1028 Diogène Laërce, livre X, *Vie, doctrines et sentences des philosophes*, tome 2, op. cit., p. 217.

1029 *La Vie heureuse*, XXII-3, in Sénèque, *La Vie heureuse, La Providence*, op. cit., p. 53.

1030 Epicure, *Lettres et maximes*, sentence XLIII, trad. M. Conche, op. cit., p. 259.

1031 *La Vie heureuse*, XXIII-1, in Sénèque, *La Vie heureuse, La Providence*, op. cit., p. 55.

autant s'empêcher d'œuvrer dans la vertu. La richesse, dit-on souvent, nous écarte de la vertu, aveugle la raison et la conduite. C'est pourquoi, l'exercice de la vertu n'est pas chose aisée ; elle ne se donne pas sans quelques peines. La richesse pour celui qui est faible d'esprit, qui manque de tempérance, peut tomber dans l'illusion qu'elle peut tout. Or justement, pour Sénèque, le sage qui est parvenu à distinguer ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, s'efforcera dit-il « à s'entraîner surtout à la pauvreté quand il se tient au sein des richesses. »¹⁰³². Autrement dit, le sage doit s'attendre au revers de la fortune, aussi apprend-il à se suffire de ce qui est en son pouvoir, s'il veut vivre joyeux, c'est-à-dire reconnaître en dernière analyse avec Épicure que la pauvreté peut être une grande richesse en cas de revers de la fortune.

De ce qui précède, il apparaît que pour Sénèque l'activité politique n'est pas séparable de la doctrine stoïcienne, même si par ailleurs elle a des moments de grandeur et de déclin. Le stoïcisme l'a aidé seulement à supporter les affres de l'exercice du pouvoir, mais non pas à l'acheminer vers l'ataraxie. Marc Aurèle par exemple, après de dures journées de campagne militaire, dira ne retrouver le repos de l'âme qu'en s'adonnant à la lecture des philosophes et à des méditations personnelles¹⁰³³. Autrement dit, aussi longtemps que Sénèque est impliqué dans le pouvoir de Néron, qu'il assume les destinées de tout un empire, il lui est difficile de rester sans trouble, d'éprouver constamment cette sérénité qui fut le propre du philosophe du Jardin.

Pire, lorsqu'on a fait la politique pour être destiné à l'exercice du pouvoir, il est difficile de se départir des honneurs, de la gloire, et des richesses. Depuis *La République*, nous savons que Platon avait rêvé de cette relation harmonieuse du philosophe avec le pouvoir, mais ce rapport est fort difficile, car il est rare de voir un prince à qui tous les pouvoirs ont été donnés ne pas les exercer sans faire du mal, ou commettre des injustices¹⁰³⁴. Le sage tout comme l'homme ordinaire n'est pas à l'abri de la corruption du pouvoir, parce que le pouvoir change la nature de l'homme. Dans la même perspective, il faut dire que l'empereur Marc Aurèle pendant son règne a effectivement essayé d'épandre sa bonté, sa justice, sa sagesse sur son peuple, d'améliorer le sort des esclaves et des gladiateurs, d'être tolérant, clément ; mais devant certaines situations, il fut obligé de sévir, de sortir le glaive, d'être comme les autres. La vertu stoïcienne qui dit respecter tout être humain comme membre de la cité cosmique, de l'aimer comme son proche, a du mal à s'appliquer dans certaines conditions humaines, ou

1032 *Ibid.*, p. XXVI-1.

1033 Le quotidien de l'*imperium* de Marc Aurèle a été fait de guerres, de calamités, de révoltes de généraux, d'épidémies, etc. Bref, autant de souffrances (au sens épicurien) pour qui recherche la paix de l'âme.

1034 Voir l'histoire de l'anneau de Gygès dans *La République* de Platon.

devant certaines décisions juridiques.

A la faveur de cette analyse, il apparaît que la sagesse qui peut se développer dans le cadre strict du pouvoir, n'est pas assimilable (comparable) à celle qui conduit le sage épicurien retiré de la cité à savourer une béatitude *sui generis*. Car il y a un rapport aux « maux » qui chiffonne un épicurien : comment savourer la paix si on est constamment ballotté par les vents (événements) du pouvoir ?

Selon Pierre Grimal, il faut entendre « la sagesse comme une participation à la cité », cette sagesse dans l'optique du philosophe du Jardin nous commande de rechercher l'ataraxie pour la cité. Visiblement, et la pratique politique des maîtres du stoïcisme donne raison à Épicure, la zététique de l'ataraxie n'est pas envisageable du côté du pouvoir sans un changement dans l'être du politique. L'école stoïcienne laisse certes la voie libre à ses disciples pour exercer le pouvoir, mais au temps des stoïciens de la première génération, curieusement aucun, nous semble-t-il, n'a franchi le Rubicon. Elle a théorisé sur des principes dont elle n'a pas confirmé l'idée avec l'expérience. Il a fallu l'époque de la République romaine pour voir ses idées transposées et réussies, mais assorties de lacunes, car l'exercice de la vertu a été fortement mis à mal par les soubresauts de la vie politique.

Si dans le *De Finibus* et dans certains de ses autres textes, Cicéron s'en est toujours pris âprement aux épicuriens à cause de leur refus de s'engager dans la politique, c'est parce que, pour un épicurien, les paroles du maître étaient sacrées et incarnaient la vérité elle-même (et non la vérité en soi) vis-à-vis des faits. Et l'activité politique fait partie de ces réalités que le philosophe du Jardin conseillait de fuir, si on était partie prenante de sa doctrine du bonheur : le sage ne fera pas de la politique. Dans son traité *De l'amitié*, Cicéron faisait cette remarque à son ami épicurien Atticus. Selon Pierre Grimal, si en effet l'ataraxie est aussi comprise comme ce travail de vie intérieure, on peut soutenir que ni l'un (Sénèque) ni l'autre (Cicéron) ne pouvaient envisager de s'adonner exclusivement à la recherche de l'ataraxie à l'écart de l'agitation politique.

Toutefois, Marc-Aurèle ne fut pas épris du pouvoir qui lui a été imposé, au rebours d'un Sénèque ou d'un Cicéron, car s'il lui avait été permis de choisir entre vie politique et ataraxie, il aurait laissé le pouvoir à son frère adoptif Lucius Verus ; car ainsi que nous l'avons compris, Marc-Aurèle fut insensible, en vrai stoïcien, aux séductions du pouvoir et de la volupté. Ce qui le motivait à exercer le pouvoir, c'était le devoir. Avec Mario Meunier, il est aisé de percevoir l'amertume de l'empereur : « Aux soucis inhérents à la charge qu'il assumait sans l'avoir recherchée, mais qu'il remplit en s'y dévouant tout entier et en y apportant toute la confiance d'un chef dont la pensée s'était depuis longtemps nourrie des maximes de toutes

les sages, vinrent bientôt s'ajouter les tristesses qu'amènent les deuils, les calamités, les épidémies et les guerres. »¹⁰³⁵.

C'est donc dire que même dans une optique stoïcienne, la sérénité *stricto sensu* est difficile avec et dans les affaires publiques. Et Sénèque lui-même le reconnaît implicitement, lorsqu'il affirme que « Si ni Cléanthe, ni Chrysippe, ni Zénon n'administrèrent les affaires publiques, c'est qu'ils n'étaient pas nés dans les conditions ni la situation sociale qui permettaient de le faire. »¹⁰³⁶. Cet argument des « situations » et des « conditions » n'est pas soutenable ; Sénèque voudrait par cet argument « paresseux » faire la part belle au stoïcisme, et fonder par là la possibilité de l'ataraxie dans le cadre du pouvoir, alors que les faits même récuser une telle possibilité effective. Car c'est seulement à Rome que les conditions, ou mieux les circonstances furent possibles pour adapter le stoïcisme à la politique. Selon Sénèque, « le sage dit qu'il faut mépriser ces biens extérieurs (la fortune et les autres avantages) non pour en refuser la possession, mais pour les posséder sans angoisse. »¹⁰³⁷. En d'autres termes, pour le stoïcien Sénèque, il y a des choses extérieures pour lesquelles le sage peut donner son assentiment, sans qu'elles constituent des entraves pour la santé de son âme. Plus clairement, en restituant la quintessence de leur doctrine sur les *katakonta* (les préférables) à laquelle Sénèque est resté peu ou prou fidèle, il y a selon les stoïciens des préférables parmi les biens extérieurs, tels que la richesse ou le pouvoir, par exemple, qui même par leur jouissance ne constituent pas des freins dans l'exercice de la vertu. D'un mot, la vie politique en tant qu'elle est considérée comme un devoir pour le sage, n'est pas incompatible avec la sagesse ou la vertu. Pour le stoïcien, souligne Pierre Grimal, « la vie, comme la fortune et les honneurs, est un indifférent, aussi ne doit-elle être ni trop aimée ni méprisée. »¹⁰³⁸. Mieux, si nous nous inscrivons dans le style de vie des stoïciens, nous pouvons dire que Sénèque a tâché de rester près du sage stoïcien qui assume ses actes par sa participation au pouvoir, et que des conséquences il n'est pas maître.

Mais pour un épicurien, nonobstant la grande volonté d'un Sénèque et l'honnêteté d'un Marc-Aurèle d'appliquer les principes de la doctrine du Portique, il reste que le pouvoir est une autre réalité, qui a ses contraintes, ses impératifs qui contrastent souvent avec l'idéal de sérénité du portrait du sage du Portique. Car, face à certaines réalités telles la cruauté de Néron, qui a été l'élève de Sénèque, nous pouvons dire que les préceptes ne furent pas suffisants pour empêcher Néron de tomber dans le vice et le crime. Néron a été l'homme des

1035 Mario Meunier, Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Paris, Flammarion, 1965, p. 15.

1036 Pierre Grimal, *Sénèque*, Paris, Fayard, 1991, p. 15.

1037 *Ibid.*, p. 19.

1038 Pierre Grimal, *Sénèque, op. cit.*, p. 148.

forfaits et des crimes par excellence, nonobstant tout le mal que Sénèque s'est donné pour le rendre vertueux. C'est pourquoi nous pensons que face à cet échec de son enseignement, Sénèque n'a pas hésité à comploter pour le détrôner, acte qui lui a valu justement sur ordre de l'*imperator* de se donner la mort¹⁰³⁹. Dans *De la tranquillité de l'âme*, Sénèque reconnaissait que « sa vie n'a pas été conforme à ses idées. »¹⁰⁴⁰. Pour nous, Sénèque a été par sa cupidité et son intempérance vis-à-vis des biens du pouvoir un représentant infidèle du stoïcisme. Il montre que le pouvoir n'est pas le *topos* de la sécurité pure.

Socrate, c'est connu depuis son enfance a été sous la conduite de la divinité intérieure qui lui interdisait de faire de la politique, mais de moraliser ses concitoyens. Il soutenait fermement cette forme d'apolitisme devant ses juges : « Que, d'un autre côté, je sois, moi un homme dont la qualité est d'être un cadeau qui a été fait par le Dieu à la Cité, voici qui vous permettra de le comprendre : elle n'est pas en effet dans les manières d'un homme, cette négligence que j'ai à l'égard de l'ensemble de mes affaires personnelles, ma patience à supporter, depuis tant d'années, les suites de ma négligence pour tout ce qui me concerne proprement, tandis que d'autre part je m'occupais de ce qui vous regarde, m'approchant de chacun de vous en particulier, à la manière d'un père ou d'un frère aîné, pour l'engager à avoir du souci de ce qui est un mérite véritable. »¹⁰⁴¹. Socrate a été injustement condamné par les lois de la cité démocratique. Cette mort injuste a choqué son disciple Platon qui s'exila d'Athènes pour Syracuse, où il espérait convaincre les tyrans de Syracuse à devenir des rois philosophes, c'est-à-dire à gouverner droitement. Mais cette démarche n'a malheureusement pas abouti, car entre la théorie et la pratique, le fossé est immense. Exhorter des tyrans à la vertu est une tâche herculéenne, même Critias et Alcibiade qui sont passés par l'école de Socrate sont devenus des tyrans au contact du pouvoir, pendant la régence des Trente.

Sur un autre plan, Alexandre le Grand a certes tout au long de ses campagnes commis bien des atrocités, mais la pire, pourrions dire dans une optique épicurienne, est celle qu'il a commise en donnant la mort au neveu de son précepteur Aristote, Callisthène, en 327. Cet acte abominable aurait normalement dû mettre un terme aux rapports entre les philosophes et les souverains. Mais nonobstant ce crime commis contre la philosophie, des philosophes continuèrent au péril de leur sécurité à offrir leurs services aux souverains. Cette histoire est

1039 Le cas de Sénèque est pour nous la preuve qu'on ne peut pas être tranquille lorsqu'on a les mains souillées par un meurtre. Les spécialistes sont d'avis que Sénèque fut co-commanditaire du meurtre d'Agrippine (la mère de Néron). Pour Paul Veyne, cela est sans conteste qu'il rédigea de sa main la justification officielle du meurtre d'Agrippine (Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, précédé d'un essai de Paul Veyne, trad. du latin par Colette Lazam, Paris, Petite bibliothèque rivages, 1988, p. 11). D'un mot, pour notre auteur, Sénèque passe pour « ceux qui contredisaient leurs maximes par leur conduite ».

1040 *Ibid.*, p. 15.

1041 Platon, *Apologie de Socrate* (30c), in *Œuvres complètes* tome 1, L. Robin, M.- J. Moreau, *op.cit.*, p. 167-168.

connue de tous les philosophes hellénistiques et postérieurs.

Épicure a fait voir par son enseignement et son propre mode de vie la séparation entre l'activité philosophique, qui est « *énergeia* », et la politique, qui est souffrance et tracas. Le sage-philosophe ne doit pas faire la cour aux souverains de tout acabit, comme Platon et Aristote l'ont fait auprès des souverains. Dans l'optique d'Épicure, il revient aux rois de chercher les philosophes pour leurs lumières, mais ces derniers doivent garder leur liberté, et leur *parrhèsia* vis-à-vis des rois, sous peine de devenir leurs « chiens ». Le siècle des Lumières qui a vu assez de philosophes et de penseurs être les amis, ou les privilégiés des rois montrera la justesse de l'attitude d'abstention du philosophe du Jardin pour la politique. Dans son avant-propos sur le livre de Jean-Toussaint Desanti, *Le Philosophe et les pouvoirs*, Blandine Barret-Kriegel rapporte l'avertissement qu'adressait Malesherbes à Diderot sur qui planait une menace de la part du pouvoir : il le persuadait en effet de bien « vouloir déposer chez lui ses livres et manuscrits qui devraient être brûlés par ordre royal. »¹⁰⁴².

Cependant, une difficulté demeure : s'il est établi que les écoles hellénistiques s'occupaient plus d'elles-mêmes que des troubles politiques, au sens où elles s'adonnaient préférentiellement à des « exercices spirituels » selon l'excellente formule de Pierre Hadot, pour nous la question du « souci de soi » n'a pas été suffisamment examinée, car toutes les voies n'ont pas été explorées relativement au comportement particulier d'Épicure et de son Jardin, car une autre inquiétude s'était présentée, celle de la sécurité de la vie extérieure à laquelle font allusion ses maximes et sentences. Si en effet nous oublions le sens initial du souci de soi, qui caractérise l'attitude des diverses écoles hellénistiques, nous constaterons aisément *via* le *lâthè biôsas*, que ce « souci de soi » que Michel Foucault a décortiqué va au-delà de l'acception générale pour connoter, à notre sens, le souci de l'*asphaleia*, ou plus correctement la zététiq ue de l'*asphaleia*. N'est-ce pas justement Aristote qui donne encore raison à Épicure comme par une espèce d'onde entre les périodes, quand il disait : « L'étude scientifique du plaisir et de la douleur incombe à celui qui étudie en philosophie la politique puisque c'est celui, qui, tel un architecte, fixe le but sur lequel nous jetons les yeux pour proclamer, d'une façon absolue, qu'une chose est mauvaise ou bonne. »¹⁰⁴³ ?

Après Platon et Aristote, la *polis* athénienne est redevenue un centre d'intérêt pour les écoles hellénistiques, nonobstant son immersion dans la monarchie. Ainsi lorsque les stoïciens célèbrent le cosmopolitisme, les épicuriens, eux, célèbrent, peut-on dire, « la *philiakratia* », dans la mesure où l'on peut d'un cosmopolitisme de la *philia* étendu depuis la Grèce jusqu'au

1042 J.-T. Desanti, *Le Philosophe et les pouvoirs*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 42.

1043 Aristote, *Ethique de Nicomaque*, liv. VII, chap. XI, trad., préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p.196.

monde barbare en passant par l'Italie, jusqu'à la fin du II^e siècle apr. J.-C. Au rebours de ce qu'on affirme communément sur le Jardin, il faut dire que ce n'est pas le symbole d'un retour à une vie primitive, mais c'est un lieu (*topos*) de tranquillité, un havre de paix pour les amis. Le Jardin en cette période enseigne en effet que bien-vivre, c'est vivre avec sagesse, c'est-à-dire en réglant la jouissance de ses désirs en conformité avec ce que veut la nature. Dans cette limitation des désirs, il ressort que la vie du Jardin en matière de jouissance des biens est fondamentalement ascétique ; car ceux qui s'adonnent à la bombance, aux excès ne se préoccupent pas de leur santé. « Il ne faut pas faire semblant de philosopher, dit Épicure, mais philosopher pour de bon ; car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé, mais de l'être vraiment. »¹⁰⁴⁴.

Dans la perspective du philosophe du Jardin, l'homme, à la différence de l'animal, dispose du *logismos* pour discerner ce qui est utile et bon pour son équilibre corporel et mental. Le bonheur humain est lié à ce savoir des choses qu'il faut rechercher et qu'il faut éviter. D'où ici la séparation du Jardin d'avec l'image dégradante du « pourceau du troupeau ». Si on peut faire le lien avec Aristote, notamment lorsqu'il disait dans *La Politique* que l'homme est un « animal logique » en tant qu'il est « le seul animal à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales... »¹⁰⁴⁵, il y a cependant disjonction, car pour Épicure, la société tout comme la loi découle d'une convention humaine. La communauté, ou la sociabilité est un pur hasard : une rencontre d'atomes libres. La loi dès lors ne peut avoir de justification, de nécessité que dans la mesure où elle est *utile* pour régler les comportements entre les individus. Sa nécessité, comme chez Thomas Hobbes, vient du but d'assurer la sécurité dans la cité afin que les uns et les autres ne se nuisent pas. Toutefois, contre Thomas Hobbes, il faut dire que pour Épicure, l'homme n'est pas naturellement un « loup pour l'homme » (*homo homini lupus*), mais il est naturellement un individu porté vers l'amitié avec son prochain.

A l'origine, comme nous l'apprend Lucrèce au livre V de son poème, les hommes sont sortis de la terre, et d'elle sont nées toutes les autres créatures vivantes. Au départ les premiers hommes vivaient de façon sporadique dans les campagnes, à l'état de bêtes sauvages, se nourrissant de tout ce que leur fournissait la fortune. A cette époque, ils n'avaient pas cette conscience spontanée de l'association politique de la vie en commun dont parlait naturellement Aristote. L'association a été nécessitée par des facteurs tels que la menace des bêtes fauves et les aléas climatiques. Lucrèce ajoute que Venus aussi a concouru à rapprocher

1044 Épicure, *Lettres et maximes*, sentence LIV, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 261.

1045 Aristote, *La Politique*, livre I, 2, 1253, 5-10, J. Tricot, *op. cit.*, p. 29.

les amants, en favorisant les accouplements dans les bois. Il apparaît donc qu'aux premières heures de l'humanité, les hommes « n'avaient ni coutumes ni lois pour régler leurs rapports. »¹⁰⁴⁶. Ce sont des contraintes d'environnement qui ont poussé aux premières formations humaines, dont le socle, souligne Lucrèce, fut l'amitié, et non la loi¹⁰⁴⁷. L'amitié qui a présidé à ces rapprochements a permis de sécuriser et de protéger tous ceux qui ont accepté de s'assembler. D'où l'utilité de l'amitié pour une communauté, en tant qu'elle peut sécuriser la vie sociale même en l'absence des lois positives. En érigeant le « vivre caché » comme mode ou modèle de vie le Jardin était dans sa forme proche de cette vie limpide, de cette amitié primordiale qui est sécurité et protection. Est-ce la raison pour laquelle Épicure dans sa Sentence XXIII met à l'origine de la *philia* la *khréa*, le besoin ? Par analogie, elle est encore sublimement plus proche de cette amitié pure dans laquelle baignent les *makarioi* car cette forme de vie des dieux ne va pas sans le plaisir pur et le bonheur qui lui est consubstantiel. Dans la même veine, le Stagirite soulignait que le verbe *kairein* d'où découle *makarios*, signifie : éprouver du plaisir. Selon nous, toutes les fois qu'on parle de la *philia* épicurienne, il y a nécessairement le sens et la parabole toujours possibles des dieux épicuriens, qui permettent au philosophe du Jardin d'appeler ses amis des immortels, des bienheureux, ou des impérissables.

Historiquement, la mort d'Alexandre le Grand a provoqué la grande débandade des cités grecques. Épicure a vécu très tôt la réalité de l'insécurité, tant à Athènes même où il fut contraint de se cacher presque un an, qu'à Mytilène. Avec les troubles de la cité, et les menaces constantes de sièges d'Athènes, Epicure apprit à se protéger contre les dangers de l'extérieur. Selon Geneviève Rodis-Lewis, c'est en cette période des luttes des rois que le « vivre caché » peut avoir sa compréhension la plus large comme *bouclier/protection* contre les troubles de l'extérieur : « On impute souvent au climat incertain de cette époque la tendance nouvelle des philosophes à se replier sur soi, pour s'assurer, sans secours extérieur, et dans les pires circonstances, ce qui demeure l'idéal de la morale hellénistique : 'bien vivre', c'est-à-dire avoir un sort heureux (*eudaimônia*) en dépit des vicissitudes de la fortune. Le génie (*daimôn*) propre à chaque individu s'intériorise alors, en aménageant ce qui dépend de lui, sans chercher à intervenir sur le contexte politique qui lui échappe. »¹⁰⁴⁸.

Depuis Colophon, Épicure fut en contact avec des gens qui n'étaient pas en sécurité dans leur corps et leur âme, mais en proie à la peur, à la fausse représentation de la vie après la mort. En clair, ces individus, qui sont nombreux, meurent leur vie par leur ignorance sur la

1046 Lucrèce, *De la nature*, livre V, Alfred Ernout, *op. cit.*, p. 225.

1047 *Ibid.*, p. 227-228.

1048 Geneviève Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, *op. cit.*, p. 36.

vraie nature des choses. Même Cicéron admettra que le philosophe du Jardin est pratiquement « l'architecte du bonheur » en ce qui concerne la recherche des choses utiles pour la félicité. Car si le bonheur réside dans un état d'équilibre stable et sans mélange, ni diminution, ni augmentation, du point de vue de la vie publique, Epicure met surtout l'accent sur la recherche de la sécurité qui peut conduire à cette effectivité du bonheur : « 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. »¹⁰⁴⁹.

Pour Épicure les peurs dont il faut guérir, ce sont, outre les dieux ou la mort, véritablement l'insécurité du dehors¹⁰⁵⁰, celle apportée par la guerre des rois. Si pour les troubles de l'âme cela passe par la connaissance du *tétrapharmakos* et de la *phusiologia*, pour la politique, le remède réside dans le « vivre caché ». Et dans le contexte de la tyrannie macédonienne, pour guérir de l'extérieur, pour vivre tranquille, il fallait comme le dit Épicure à travers ses aphorismes et dans la *Lettre à Ménécée* (§ 130) opter pour l'*autarkeia*, pour la vie de suffisance. Si on peut admettre en effet que la philosophie du Jardin accorde une place primordiale au « bien-vivre », ce mode de vie heureuse ne va pas sans un équilibre ataraxique entre l'intérieur (l'âme) et l'extérieur (la sécurité). En d'autres termes, par cet enseignement de la vie heureuse qui traverse la philosophie d'Epicure, on remarque que le « vivre caché » n'est pas égoïste, qu'il se préoccupe de la sécurité extérieure. Toutes les fois que la cité fut agitée par des conflits politiques, ou que la menace de guerre fut réelle contre la cité, la vie du Jardin fut aussi menacée de manière collatérale. Et le philosophe du Jardin en ces moments de difficultés extrême, notamment lors du blocus d'Athènes par Démétrios Poliorcète, apprenait à ses disciples à vivre de peu, à supporter les moments de famine et de disette, en les nourrissant de fèves.

On peut en effet estimer avec Épicure que l'insécurité occasionnée par la guerre des diadoques doit être considérée comme une cause fondamentale de trouble politique, dont la résolution devrait aboutir à un cinquième principe du bonheur. Car il ne sert à rien de prôner l'ataraxie du point de vue des plaisirs et des phénomènes célestes, si dans l'espace politique la crainte des guerres et des *staseis* demeure un souci primordial. Nous pensons donc que la recherche de l'ataraxie traverse toutes les dimensions de la philosophie épicurienne. Les concepts d'injustice et de justice n'ont pas été selon nous suffisamment articulés au contexte brûlant des diadoques.

Dans son *tétrapharmakos* qui présente les éléments ou les principes du bonheur,

1049 Epicure, *Lettres et maximes*, maxime XIV, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 235.

1050 Selon nous le fameux *tétrapharmakos* a occulté cette dimension de l'insécurité, mais fort heureusement les maximes permettent de la réintégrer en tant que zététique de la sécurité.

Épicure a-t-il sciemment choisi de faire l'impasse sur la crainte des nouveaux maîtres ? La question n'est pas sans quelque difficulté. Disons que la réflexion sur les nouveaux maîtres est immanente au Jardin, qu'André-Jean Festugière qualifie d'*a-despotos* (sans maître). En s'installant à Athènes, le projet est déjà fixé de ne pas vivre dans la grande entité politique, ou de s'adonner aux discussions vaines de l'*agora*. Par cette démarche, Épicure se sépare de Socrate, qu'on rencontrait constamment à l'*agora*. Les difficultés qu'Épicure a connues à Mytilène à cause de la jalousie de ses adversaires platoniciens et péripatéticiens, et la frayeur qu'il a eue en bravant la mer, l'ont incliné à adopter une attitude prudente. Les platoniciens et péripatéticiens, à cause de leur accointance avec les pouvoirs de Mytilène, ont failli porter atteinte à sa vie et à celle de ses amis. Aussi, sitôt arrivé à Athènes, Épicure opta pour une vie en retrait de la vie politique. Si par le passé on peut exorciser les démons qui hantent les esprits et les maisons des humains, et la peur de l'au-delà par des prières et des sacrifices, Épicure, en professant sa philosophie (qui n'est pas, comme certains le pensent, une théologie, mais une médication de l'âme), se proposait d'apporter des remèdes contre les troubles de l'âme, condition *sine qua non* de la réalisation de l'ataraxie.

Face à la situation politique, sachant que les citoyens et les politiques sont corrompus, aveuglés par la recherche des biens superfétatoires, plus prompts à assouvir leurs désirs par tous les moyens que de s'accorder sur des préceptes éthiques, Épicure substitua aux traités exhaustifs et vains sur la politique, le *geste* et la *simplicité*, montra l'évidence par le geste. D'où la double approche qu'il fit des lois : d'un côté l'utilité des lois pour une société juste, où chacun reconnaît l'importance des lois comme au temps des vrais législateurs (Dracon, Solon Clisthène, Lycurgue...), de l'autre, le philosophe et le sage, ne peuvent vivre tranquilles si dans la sphère politique il n'y a pas une « autorité » chargée de faire respecter les lois (Lycurgue en son temps établissait ce constat d'échec, en pointant l'absence, et la nécessité de l'autorité judiciaire : « S'il n'y a pas *quelqu'un* pour leur déférer les coupables. »¹⁰⁵¹). Autrui peut attenter à la vie du sage (la mort injuste de Socrate est un exemple éloquent) de sorte que si dans la *polis* il y a incapacité de la part des gouvernants à créer les conditions véritables de l'exercice des lois et de la sanction des délits, le sage peut alors s'estimer libre de se passer des lois politiques du fait de leur inutilité, pour choisir la « sécurité » dans une communauté (*koinônia*) sans les lois positives. Le sage ne commettra pas d'injustice vis-à-vis des lois, mais pourra remettre en cause leur « utilité » présente, c'est-à-dire dans les circonstances particulières où les lois sont mal élaborées et appliquées.

¹⁰⁵¹ Lycurgue, *Contre Léocrate*, § 4, in *La Doctrine d'Épicure et le droit*, Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 96. Dans la maxime XXXVII, une idée semblable semble faire écho à la nécessité de ce « *quelqu'un* » pour l'assise des bonnes lois. Ces deux dimensions des lois sont propices à la fondation d'une *concorde politique* dans la perspective ouverte par Alexandre le Grand.

Lorsqu'en effet dans une *politeia* (allusion à la tyrannie de Démétrios Poliorcète) n'importe quel citoyen à cause de la parcelle de pouvoir qu'il a auprès du monarque peut faire adopter, imposer, et décréter des lois injustes contre ses concitoyens, Épicure nomme un tel climat, insécurité et État délictueux, ou *État délinquant*¹⁰⁵² au sens moderne du terme. De telles lois n'ont pas selon Épicure « la nature du juste ». C'est la raison pour laquelle le philosophe du Jardin appelle nuisibles de telles lois pour la paix intérieure car elles détruisent le contrat ou pacte préalable qui fonde la vie en commun.

De fait, lorsque nous disons dans notre introduction que le concept du « vivre caché » est un concept novateur dans l'épicurisme, c'est parce que sous lui est subsumée la compréhension de cet apolitisme *sui generis*, qui fait de la sécurité (*asphaleia*) une revendication, voire une exigence politique, seule à même de fonder dans ces cités agitées, l'ataraxie politique. Si les pauvres gens jadis avaient peur des dieux de la cité et des phénomènes célestes, avec les nouveaux tyrans, il y a lieu de dire que châtiments et récompenses relèvent dorénavant de la prérogative des nouveaux princes. Il n'était plus rationnel de demander des richesses ou des couronnes aux dieux, dorénavant tout est possible avec les tyrans. Épicure faisait très justement cas de cet état de fait dans la maxime VI : « Pour s'assurer la sécurité du côté des hommes, le bien du pouvoir et de la royauté est un bien selon la nature, pour autant qu'à partir d'eux on puisse se la procurer. »¹⁰⁵³. Autrement dit, pour Épicure une telle vie, n'est pas le « bien » que procure la vie libre et indépendante loin des monarques, mais par cette vie de courtisans, de flagorneurs, les individus sont contraints pour gagner des richesses et des couronnes, de courber l'échine devant les tyrans, de faire le « chien » ; terme qui peut s'entendre comme allant jusqu'à commettre des actions infâmes et injustes rien que pour le plaisir du monarque, ou pour arranger ses propres intérêts.

De plus, les propos d'Épicure, même s'ils sont protreptiques, ne visent pas moins les courtisans des pouvoirs que le pouvoir monarchique lui-même. Nous sommes en mesure de pouvoir dire qu'Épicure resitue la conception aristotélicienne de la justice dans une *politeia*, à savoir que : chez un gouvernant, qu'il soit monarque étranger reconnu ou un simple citoyen tel Lacharès devenu tyran, la justice n'est pas d'essence divine, mais elle est facile à fonder en partant de l'utilité commune. Dans une cité où le roi est au-dessus des lois, un « tel individu »

1052 Voir notre ouvrage, *La Dialectique d'une insécurité : la piraterie somalienne, nouveau bellum ou défi sécuritaire ?*, Paris, Edilivre (2012). La Somalie est aujourd'hui qualifiée d'Etat voyou, au sens où des bandits armés ont pris en otage l'Etat et les populations. La déliquescence extrême de l'Etat somalien fait qu'aujourd'hui la Somalie est devenue un capharnaüm de banditismes : criminalité classique, et banditisme d'Etat, et à la clé la piraterie, qui est devenue la meilleure des activités lucratives. Pour nous, le cas somalien, avec ces nouveaux seigneurs de guerre, pourrait constituer rétrospectivement une grille de lecture intéressante pour comprendre les méfaits de Démétrios Poliorcète et de ses compagnons.

1053 Epicure, *Lettres et maximes*, maxime VI, trad. M. Conche, *op. cit.*, p 233.

- Épicure ne le désigne pas nommément, mais désigne le coupable par le terme de « si quelqu'un » -, qu'on peut désigner de façon drue par le terme de « scélérat », ne peut pas tenir ses engagements, *a fortiori* tenir compte des anciennes lois et autres coutumes de la cité. Aussi faut-il lire les mots « si quelqu'un » de la maxime XXXVII comme « si un scélérat » ; et le terme « clandestinement » de la maxime XXXV comme « malveillamment ».

Avec l'avènement de la Macédoine et des diadoques, le philosophe du Jardin, estimons-nous, a cessé de voir les choses et de les juger uniquement à l'aune du religieux et de l'éthique, mais il a regardé avec intérêt les nouvelles réalités. Si on peut dépasser le sens de l'injustice des maximes XXXIV et XXXV tel qu'il a été dégagé par d'éminents commentateurs des textes du philosophe du Jardin, au niveau psychologique, ou à celui de la conscience morale, nous pensons qu'il est plus instructif de les intégrer dans le même ensemble que les trois maximes suivantes, XXXVI, XXXVII, et XXXVIII, afin d'apprécier globalement ces aphorismes, qui prennent des tournures dialectiques dans leur exposition. Si les deux premières mettent l'accent sur la crainte des sanctions relativement aux actions de « l'homme injuste » qui pense pouvoir jouir indéfiniment de ses actes contre les lois, sous le prétexte qu'il n'a pas été vu par un tiers, Epicure pense que même réfugié en lui, l'homme injuste, c'est-à-dire le délinquant, n'est pas en sécurité car il sera torturé par les remords (« *métanoia* »), dans la mesure où l'individu, n'étant pas un animal qui ne connaît pas les remords et le trouble de l'âme, il n'est pas certain qu'un tel individu puisse vivre (tranquille) jusqu'à la fin de ses jours sans être traumatisé par la somme de ses actes commis. Dans la maxime XXXV Épicure emploie une expression quantitative, « dix mille fois », qui exprime indubitablement l'excès des actes d'injustice commis par le tyran et ses acolytes. La psychologie et la psychanalyse permettent de donner raison à ces maximes d'Epicure, à savoir que lorsqu'on commet une injustice, un crime, un délit punis par les lois, on n'est jamais en sécurité psychologiquement.

Ainsi compris, Épicure montre la raison, ou les raisons pour lesquelles, certains individus commettent délibérément l'injustice, ou la font subir aux autres, sans égard des conséquences indirectes, psychologiques, sur eux-mêmes. Épicure enseigne véritablement à ne pas commettre l'injustice, sachant véritablement par avance la frivolité de l'idée d'une « justice en soi », ou d'une « injustice en soi ». Car l'injuste, pour employer la phraséologie de David Gauthier, se réfugie toujours dans une « action de maximisation » de l'intérêt, sans savoir que la justice qui vise l'optimisation des avantages communs réprimera « l'action injuste » quelle que soit la durée. Le temps et la justice ont rattrapé, ainsi que nous le savons, les accusateurs de Socrate. Dans l'optique d'Epicure, on comprend aisément que si par la

meilleure intelligence du monde un individu peut échapper aux lois de la cité, il n'est pas « certain », tel est le mot d'Épicure, pour le coupable d'échapper, d'une part au remords, et d'autre part à la mort. Et à ce propos le message disputé de Métrodore, ou d'Épicure est d'une évidence absolue : « A l'égard de toutes les autres choses, il est possible de se procurer la sécurité, mais, à cause de la mort, nous, les hommes, habitons tous une cité sans murailles. »¹⁰⁵⁴.

Aussi longtemps qu'il y a injustice des lois, ou venant de ceux qui doivent appliquer les dites lois, il y a inéluctablement insécurité dans la vie politique. Dans les maximes XXXVI à XXXVIII, et auxquelles il faut joindre les trois autres qui ouvrent la doctrine du droit, à savoir : XXXI, XXXII, XXXIII, le philosophe du Jardin fait voir la limite des lois injustes, qui nécessairement portent elles-mêmes les conditions de l'établissement d'un *ordre nouveau*. Aussi, afin qu'il n'y ait pas injustice, et que nul ne se croie au-dessus des lois, Épicure, fidèle à sa *phusiologia*, prône le retour à un exercice du pouvoir qui s'accordera à ce que veut le « droit de nature » : gouverner justement sans dépasser les limites de ce qui permet le vivre bien, sans exalter la volonté de puissance, ni s'éprendre du pouvoir. Car en dernière instance, le dessein de tout gouvernant, même le tyran dans son palais, n'est-ce pas la tranquillité, la sécurité ? Le tyran lui-même ne vit-il pas dans la crainte perpétuelle qu'un proche ne l'assassine ?

Ainsi donc que nous pouvons le comprendre, Épicure se démarque de la conception platonicienne de la justice comme « chose en soi », et de l'injustice dans le même registre. Il préféra partir plutôt du terme de « droit de la nature » qui ouvre sa maxime du droit. Ce droit est dit « objectif » car il allie la pratique de la justice à l'effectivité des lois. L'injustice dans la perspective du philosophe du Jardin apparaît lorsque nous outrepassons ce que veut le droit de la nature tel qu'il l'établissait vis-à-vis des désirs simples à satisfaire. L'injustice est donc cause de trouble de l'âme, d'insatisfaction et d'illimitation. C'est-à-dire que toutes les fois qu'un individu outrepassé les limites du nécessaire, il s'expose de lui-même à des souffrances. Et du point de vue psychologique et pénal, il va sans dire que commettre une infraction, un délit, ou toute action considérée juridiquement comme injuste, c'est s'exposer au remords, au *pathos*. Partant, enfreindre les lois établies et acceptées par tous, c'est méconnaître son utilité pour la sécurité de tous. Dans l'optique d'Épicure, lorsqu'un individu désire les choses sans limitation, il devient par ses actes son propre tyran, sans la sanction extérieure que représentent les lois positives.

Dans l'histoire des législations grecques antiques, certaines lois furent extrêmement

1054 Épicure, *Lettres et maximes*, sentence 31, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 255. Pour Arrighetti, *Ep*, p.562, la sentence serait d'Épicure, alors que d'autres l'attribuent à Métrodore - voir Stobée).

cruelles à l'égard des malfaiteurs. La peine est d'office connue de tous : la mise à mort des individus reconnus coupables d'actions injustes. C'est raison pour laquelle la crainte de la mort¹⁰⁵⁵ qu'allègue Épicure dans la maxime XXXV est présentée aux malfaiteurs pour les décourager de s'adonner à l'injustice. Car même si les lois existent, il n'est pas certain que les « punisseurs » remplissent véritablement à chaque fois leur fonction. De sorte que pragmatiquement, si les lois sont raisonnablement faites pour l'intérêt collectif, il n'est pas bien que certains individus se placent au-dessus d'elles, et agissent injustement. Par de telles actions, ils leur ôtent toute utilité. C'est pourquoi, pensons-nous, dans les maximes XXXVII et XXXVIII, Épicure use des tournures « si », « et même si », « là où, mais là où », pour montrer que si dans la pratique les lois sont laissées à la libre appréciation de chacun, il y a à coup sûr, inéluctablement, risque de chaos juridique et politique, des *staseis in fine*.

Epicure pousse la comparaison de cette importance des lois jusqu'au niveau du meurtre des animaux. Car, soutient-il, même dans certaines sociétés qui tuent les animaux, ce n'est pas n'importe quel animal qu'on tue. Autrement dit, il existe encore des lois à respecter même vis-à-vis des animaux, quand bien même nous avons le droit de disposer de leur vie. Victor Goldschmidt est fondé à dire que « les épicuriens comme les stoïciens sont contre les crimes de sang. »¹⁰⁵⁶.

A partir de cette analyse, on perçoit avec une lumière nouvelle que le vivre caché (*lâthè biôsas*) des épicuriens n'a rien de commun avec le vivre caché des malfaiteurs : les épicuriens vivent à découvert, ils ne sont pas des hors la loi, mais des honnêtes citoyens qui aspirent à l'ataraxie que peut et doit leur assurer l'effectivité des lois positives. Dans l'optique du philosophe du Jardin, la vie dans la clandestinité et dans la malveillance ne procurent pas la joie de vivre, ni la sécurité.

Il ressort de cette analyse que la question de l'éducation politique est centrale dans la pensée politique du philosophe du Jardin. En cette période de désarroi politique et social, on peut dire qu'en retrait dans leur Jardin, Épicure et ses élèves peuvent se targuer d'être les seuls à véritablement se consacrer à l'art politique, pour employer une expression de Socrate. Même si le retrait des épicuriens comparativement à Socrate qui se mêle à la foule et interpelle dans la rue les hommes politiques, peut paraître « incivilisé », le « vivre caché » connote l'idée que la vie du Jardin prend en compte la souffrance extérieure, cette souffrance de la foule et de la vie de bataille. D'où il résulte, ainsi que nous le percevons, une véritable

1055 Une double lecture de l'expression « la mort n'est pas craindre » : d'une part, et qualitativement, pour celui qui n'a rien fait de mal durant son existence, et qui meurt en paix ; d'une part, négativement, pour le malfaiteur, qui craint l'échéance finale. Mais Epicure lui donne la chance de se sauver en avouant son crime, ou délit, afin de mourir en paix.

1056 Victor Goldschmidt, *La Doctrine d'Epicure et le droit, op. cit.*, p. 88.

méditation sur la vie politique subsumée dans les maximes et les sentences d'Épicure.

Selon la logique de transformation des *politeiai*¹⁰⁵⁷, la tyrannie procède de la dégénérescence de la monarchie. Mais la tyrannie au IV^e-III^e siècle av. J.-C. ne pouvait pas ne pas advenir à cause des guerres qui l'ont fait renaître. L'ambition des généraux d'Alexandre, leurs désirs de richesses et de gloire ne pouvaient qu'engendrer des tyrannies, et non des royautés dignes de ce nom. Antérieurement, dans la bonne tradition de la *polis* athénienne, pour prétendre diriger la *polis*, il fallait être bon orateur ou bon stratège. Mieux, si on s'inscrit dans une optique platonicienne, il fallait être reconnu unanimement comme sage ou vertueux. Or, les diadoques et leurs collaborateurs sont loin de remplir de tels critères. La guerre a été leur seule vie, leur seule éducation. Seule la guerre pouvait en ce siècle amener un homme ambitieux au pouvoir. Cette nouvelle modalité de la prise du pouvoir est un renversement des thèses platonicienne et aristotélicienne. La guerre des rois donne raison à l'Ephésien qui en faisait l'alfa et l'oméga de toutes choses. Nous sommes donc complètement en dehors du critère de la compétence, de la possession du savoir et du savoir-faire dont parlait Socrate dans *Les Helléniques* de Xénophon. Avec les tyrans macédoniens, nous sommes de plain-pied dans la *praxis* et non dans la théorie ou l'idéalisation de la gestion de l'État. Mais dans le *Ménon*, Socrate réaffirmait cette vérité de la pratique du pouvoir, qui n'est pas forcément et absolument inféodée à la théorie politique au regard justement des échecs des anciens responsables de la cité. Car selon Socrate on n'a pas besoin d'avoir la science politique pour diriger les hommes, l'opinion droite suffit. S'il est admis qu'il n'y a pas de science de la vertu, et de maître pour enseigner la vertu, il va sans dire alors que dans l'ordre de la pratique, l'opinion droite a même valeur que la science. « On n'a pas besoin d'être sage pour gouverner les cités. »¹⁰⁵⁸, notamment en cette période de monarchie macédonienne.

Lorsque nous suivons l'esprit des maximes capitales sur la justice et l'injustice, Épicure nous reconduit soit au débat entre Socrate et Calliclès sur le rapport entre le pouvoir et son exercice par la force, soit sur l'idée de la justice comme matrice de *l'homonoia* (la concorde) développée par le Stagirite dans *l'Éthique à Nicomaque*. Épicure épure le sens de l'« en soi » de la justice pour le replacer dans le contexte particulier de la tyrannie des nouveaux maîtres d'Athènes : la justice, ou le juste dans ce nouveau cadre est fondée sur le droit de la guerre, sur le droit du plus fort.

Dans ce délitement de la vie sociale et politique, et dans ce nouveau rapport de force, Épicure savait d'avance qu'un affrontement, une exposition frontale contre les tyrans était

1057 Dans *La Politique*, III, 7, le terme *politeia* est entendu comme constitution, ou organisation politique.

1058 Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 24.

périlleux. Si Socrate a profité en son temps de la liberté que permettait la *politeia* démocratique, pour le cas des tyrans macédoniens, la liberté était surveillée : tout propos contre les nouveaux souverains pouvait entraîner soit un ostracisme, soit une élimination physique. Certains patriotes zélés l'ont payé au péril de leur vie. Ce qui peut en revanche sauver dans ce contexte, c'est ce que le philosophe du Jardin a brillamment et intelligemment appliqué : la *phronêsis*¹⁰⁵⁹. Au-delà du sens immédiat¹⁰⁶⁰ que nous donne Platon, on peut dire qu'Épicure par son attitude, s'inscrit dans la droite ligne des grands philosophes qui l'ont précédé : Thalès et Anaxagore, dont Aristote disaient d'eux qu'ils étaient des sages : « C'est pourquoi nous disons qu'Anaxagore, Thalès et ceux qui leur ressemblent, possèdent la sagesse, mais non la prudence, quand nous les voyons ignorer les choses qui leur sont profitables à eux-mêmes, et nous reconnaissons qu'ils ont un savoir de pair, admirable, difficile et divin, mais sans utilité, du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains qu'ils recherchent. »¹⁰⁶¹.

Mais peut-être n'est-il pas sans pertinence de nous appesantir un tant soit sur leurs différentes approches afin de montrer l'originalité de la démarche du philosophe du Jardin en matière de *phronêsis*, en lien et en rupture avec ses prédécesseurs.

En prenant Pierre Aubenque comme guide, il faut comprendre la *phronêsis* platonicienne comme relevant de l'ordre de la sagesse contemplative, du savoir immuable, en considération du fait que chez Platon il y a deux mondes, celui du sensible et celui de l'intelligible. La vraie *phronêsis* est le contraire de l'opinion et de la sensation, qui sont fluctuantes. D'où le terme de *sophia* qui signifie la sagesse, c'est-à-dire la connaissance des choses idéelles. Platon s'inscrit dans une perspective héraclitéenne pour admettre le caractère changeant des choses du monde sensible. Seule la vraie *phronêsis* à ses yeux reste identique à l'idée. Car même le sage n'est pas assuré toute sa vie durant de rester *phronimos*. La politique à cet égard montre que même le sage n'est pas immunisé contre la corruption du pouvoir. Plus clairement, il y a dans l'optique platonicienne possibilité de dénaturation de la *phronêsis* acquise ici-bas. Dans le *Philèbe*, Socrate affirme le caractère hautement élevé de cette forme de savoir : « Ailleurs se trouvent, à notre avis, la fermeté, la pureté, la vérité et, comme nous disons, l'intégrité, à savoir en ces réalités qui demeurent toujours dans le même état, de la même manière, sans aucun mélange, ou bien en celles qui leur sont le plus possible

1059 Chez Aristote, *phronêsis* est entendue comme sagesse pratique. *Phronêsis* est donc la vertu de la partie calculatrice ou opinative de l'âme (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, *op. cit.*, notes 5 p. 284)..

1060 Pour Platon, *phronêsis* relève de la sagesse trop élevée pour le commun des mortels, elle est du domaine de l'immuable, du contemplatif. D'un mot, Platon montre tant dans le *Ménon* que dans le *Philèbe* sa dimension non pratique. Approche dont se détacheront Aristote et Épicure, en replaçant *phronêsis* dans l'ordre de la sagesse pratique, à l'action.

1061 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre VI, 7, 1141 b, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 291-292.

apparentées ; quant à toutes les autres choses, il faut les déclarer secondaires et inférieures. »¹⁰⁶².

Pour le philosophe du Jardin, le raisonnement droit en toutes les occurrences de la vie nous permet d'exercer effectivement la *phronèsis* et de tendre vers l'état du *makarios*. Dans cette approche, la prudence devient un moyen pour acquérir les connaissances sur les choses sensibles ; et par la méthode de l'analogie, elle nous conduit suivant Epicure à la connaissance des choses « inévidentes », invisibles, comme les dieux et leurs intermondes. Épicure reprend à son compte cette notion de *phronèsis/logismos* qu'il articule à son matérialisme, et qui a permis heuristiquement et épistémologiquement cette découverte majeure nommée le *tétrapharmakos*. Si *phronèsis* correspond dans la démarche d'Épicure au *logismos*, il y a nécessairement correspondance avec le sens de *phronèsis* comme savoir ou comme pensée dans le *Phédon*¹⁰⁶³.

En partant de la conception dualiste de l'âme, en tant que l'une des parties est douée de raison, et l'autre dépourvue de raison, c'est-à-dire en tant que la première nous permet de saisir par l'intelligence les principes immuables, et l'autre touche les objets qui admettent le changement, on peut tirer la conclusion que la *phronèsis* selon le philosophe du Jardin se démarque de la première forme, qui par sa nature envisage les choses dont les principes sont immuables. Selon nous, il n'y a pas de doute que la *phronèsis* d'Epicure fut au départ calquée sur celle du Stagirite, car dans l'action (*praxis*) éthique comme en politique, Aristote enseigne à appliquer la prudence. Par cette démarche, Épicure se démarque tout comme Aristote de l'approche platonicienne, où *phronèsis* est entendue comme science/sagesse, connaissance des réalités parfaites. Or, Aristote avance une chose importante qui écarte Platon : « A des objets de nature différente, correspond une partie différente de l'âme, chacune étant adaptée à son objet, puisque toutes deux peuvent connaître ces objets, en raison d'une certaine ressemblance et d'une certaine affinité. »¹⁰⁶⁴. Autrement dit, par la voie empirique, en partant des choses contingentes, le philosophe peut atteindre les mêmes objets que le sage qui a contemplé les réalités immuables. D'Aristote à Épicure, c'est *via* la délibération et le raisonnement sur les choses contingentes que l'individu peut apprendre à devenir vertueux et prudent, et à persévérer dans cet état. Par leurs in conduites, les diadoques n'entrent pas dans la définition de l'homme politique proposée par le Stagirite, « la preuve en est que nous appelons *prudents*

1062 Platon, *Philèbe* (59cd), A. Diès, *op.cit.*, p. 154.

1063 Dans le *Phédon*, 69a-b, Socrate met en exergue la relation de la *phronèsis* à la vertu, en tant que la vraie *phronèsis* est une somme de qualités acquises dès ici-bas qui nous purifient avant que nous méritions notre statut de privilégiés auprès des dieux et des bienheureux. La *phronèsis* peut se passer des idées immuables, mais il faut s'initier dès ici-bas à la tempérance, à la justice, au courage, etc. (Cf., *Phédon*, Platon, *Œuvres complètes*, tome I, L. Robin, *op. cit.*, p. 782).

1064 Aristote, *Ethique de Nicomaque*, livre VI, chap. I, J. Voilquin, *op. cit.*, p. 154.

en quelque domaine ceux qui, par calculs exacts, atteignent une fin honorable dans les questions où l'art n'intervient pas, de sorte que l'homme bien doué de réflexion serait la prudence même. »¹⁰⁶⁵. En d'autres termes, les diadoques n'ont pas été capables de déterminer ce qui est éminemment avantageux pour eux-mêmes et pour les autres hommes. Pour dire éthiquement les choses, ils n'avaient pas les dispositions morales pour exercer le véritable art politique. Et en cela Épicure pourrait être d'accord avec Aristote qui avance que « celui qui est égaré par le plaisir ou la peine cesse immédiatement de voir clairement le principe et le but de la raison qui doivent l'engager à choisir et à agir en toutes circonstances. Le vice, en effet ruine le principe moral. »¹⁰⁶⁶. C'est dans cette optique que le Stagirite affirme l'inséparabilité entre l'exercice du pouvoir et le « faire-usage » efficient de la prudence : « En ce qui concerne le gouvernement de la cité, la prudence envisagée sous son aspect architectonique, est législatrice ; l'autre aspect a, comme les choses particulières, une appellation courante et porte le nom de politique. »¹⁰⁶⁷. Autrement dit, la prudence doit présider tant à l'élaboration et à l'adoption des lois, qu'à l'exercice concrète du pouvoir politique. D'où la nécessité d'accorder la bonne délibération à l'action politique. Les nouveaux princes n'ont pas fait preuve de *phronimos*.

Épicure, en revanche, a fait preuve de *phronimos* en prenant toujours soin de sa petite communauté, tel un père à l'égard de sa famille. Attitude qu'un chef politique digne de ce nom devrait nécessairement assurer. En ce point précis, Épicure adhère à la conception platonicienne du chef ou du roi qui doit être un pasteur du peuple.

En fonction de ce qui précède, on peut affirmer que dans la perspective du philosophe du Jardin, Platon tout comme Aristote a raison de soutenir la thèse selon laquelle on ne s'improvise pas homme politique, *a fortiori phronimos*. Si le philosophe du Jardin est parvenu à cette évidence, c'est partant de l'observation de cas concrets dont il fut témoin, de cette histoire troublée de la Grèce depuis le IV^e siècle jusqu'au III^e siècle qui n'a occasionné que l'insécurité.

On peut soutenir qu'Épicure et Aristote font recours à la tradition populaire pour donner plus de consistance au concept de *phronèsis*. Dans la vie éthique comme dans la vie politique, le lien avec la *phronèsis* est indissociable. Dans la *Lettre à Ménécée*, Epicure fait du *logismos*, et donc de la *phronèsis*, le principe cardinal de toutes les actions. En suivant Marcel Conche, on peut aisément voir la similitude d'approche avec le Stagirite, dans le sens où chez Épicure la *phronèsis* est envisagée comme faculté délibérative, en lien avec le *logismos*. Dans

1065 *Ibid.*, livre VI, chap.V, p. 157.

1066 *Ibid.*, p.158.

1067 Aristote, *Ethique de Nicomaque*, livre VI, chap. I, *ibid.*, p. 161.

la *Lettre à Ménécée*, Épicure soutient que « le principe de tout cela et le plus grand bien est la prudence. C'est pourquoi, plus précieuse même que la philosophie est la prudence, de laquelle proviennent toutes les autres vertus, car elle nous enseigne que l'on ne peut vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice, < ni vivre avec prudence, honnêteté et justice > sans vivre avec plaisir. »¹⁰⁶⁸. En d'autres termes, d'Aristote à Épicure, la prudence (*phronèsis*) est de l'ordre de la *praxis*, et de la contemplation, car c'est elle en tant que disposition qui nous apprend constamment à choisir ce qui est bien et fuir ce qui est mal.

Face aux nouveaux maîtres de la *polis*, cette même prudence est requise. Elle est devenue un moyen pratique et efficace pour se protéger de la tyrannie. Car de la même manière que le philosophe du Jardin a montré qu'elle nous permet de raisonner sur la mort, sur les plaisirs, sur la « nature des choses », de même par l'exercice de la *phronèsis*, Épicure s'est protégé contre la vie extérieure. On peut en effet dire, pour reprendre le mot de Benthoul, que le philosophe du Jardin a « fait usage » efficace de la *phronèsis* en cette période. C'est la raison pour laquelle dans la perspective du Jardin la *phronèsis* est apparue comme la charpente et la locomotive des autres vertus, dans la mesure où vivre sagement, c'est vivre « honnêtement », « vivre avec plaisir », « vivre avec justice » - toutes choses qui peuvent se résumer par l'expression « vivre intelligemment », qui est l'équivalent de « vivre avec prudence »¹⁰⁶⁹.

Contrairement aux diadoques, le philosophe du Jardin, par le soin qu'il a apporté à la sécurité de ses disciples en ces périodes de turbulences politiques, s'est comporté mieux que les tyrans macédoniens, en pasteur de son troupeau, en guide vivant pour l'exercice de la bonne vie politique. Les auteurs sont unanimes sur ce point, pour reconnaître la bonne organisation qui régnait dans le Jardin sous l'égide du maître charismatique et autoritaire. A l'inverse, les tyrans n'ont pas été de bons « pâtres pour les troupeaux sans cornes » dont parlait l'étranger du *Politique*. A ce niveau de notre analyse, il est loisible de souscrire aux propos de l'étranger du *Politique* qui affirmait que : « Lorsque le chef unique agit sans tenir compte ni des lois ni des coutumes et, contrefaisant le chef compétent, prétexte qu'il faut se résoudre à violer la lettre écrite si le plus grand bien l'exige, alors qu'en fait c'est la possession et l'ignorance qui inspirent son imitation, est-ce qu'un tel chef ne mérite pas, toujours et partout, et le nom de tyran ? »¹⁰⁷⁰.

Dans *Le Politique*, Platon faisait dire par l'étranger que la nature du roi participe de la

1068 *Lettre à Ménécée*, §132, in Épicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 225

1069 La *phronèsis* épicurienne se distingue foncièrement de la vie vertueuse des stoïciens et des platoniciens, tournée vers la contemplation. Pour Épicure cette forme de vie ne procure pas de plaisir.

1070 Auguste Diès, Platon, *Le Politique*, 301c, *op.cit.*, p. 69.

légende (du mythe). La promptitude avec laquelle les Athéniens ont accueilli et déifié les nouveaux maîtres, participe de la survivance en la croyance au « bon pasteur » des hommes, dont les nouveaux rois seraient ou auraient pu être l'incarnation. Mais l'erreur des Athéniens fut d'avoir oublié les leçons de Platon qui enseignait à voir que le « bon roi » est une denrée rare. Pour Platon n'importe qui ne peut se prévaloir du titre de roi, car « cette figure du pasteur divin est encore trop haute pour un roi : nos politiques d'à présent, beaucoup plus semblables à leurs sujets par la naissance, s'en approchent davantage aussi par les leçons et l'éducation qu'ils reçoivent. »¹⁰⁷¹. Autrement dit, le statut, voire la dignité de roi nécessite la possession de grands talents.

Si la thèse d'un antiplatonisme épicurien est incontestablement établie par la plupart des auteurs, par rapport à la physique, la canonique et l'éthique, nous pensons en revanche pouvoir affirmer et soutenir que du point de vue politique, le philosophe du Jardin a voulu à sa façon rendre hommage à ses prédécesseurs, tout particulièrement Platon et Aristote qu'il considérait comme des maîtres sûrs de la philosophie politique grecque. Si les éléments de son matérialisme s'opposent à « l'idéalisme » de ses prédécesseurs, il n'en demeure pas moins que sa pensée politique est fortement redevable des enseignements de Platon et d'Aristote. Car, lui-même par rapport aux théologiens et aux diseurs des mythes, préférait ces philosophes (Platon et Aristote) au nom de la philosophie, et contre le destin des physiciens, il préférait également suivre ces mêmes philosophes qui adhéraient aux mythes sur les dieux.

Il apparaît donc clair que le philosophe du Jardin avait connaissance approfondie des idées de ces grands maîtres de la philosophie politique, même si par ailleurs la tripartition de sa philosophie en physique, canonique et éthique se veut une démarcation par rapport au long programme de l'Académie et du Lycée, étant entendu que selon Epicure certaines matières ne conduisent pas au bonheur. Les trois philosophes ont un point focal commun : la place et le rôle du philosophe politique seul capable d'enseigner ce qui est bien éthiquement et politiquement pour une vie heureuse des individus et pour une cité.

Si en outre l'on souscrit au fait que loin d'être des individus grossiers et injurieux, les épicuriens étaient des philosophes courtois et respectueux de leurs adversaires comme le soutenait l'épicurien Torquatus dans le *De Finibus* de Cicéron (« Lorsque les stoïciens professent cette doctrine [celle du bonheur], nous ne la combattons pas, nous allons jusqu'à les applaudir. »¹⁰⁷²), on peut dire qu'au-delà de tout ce qu'on a rapporté d'infondé sur la personnalité du philosophe du Jardin, dans les faits, Epicure fut très admiratif de Platon et

1071 *Ibid.*, p. 35.

1072 Cicéron, *La Philosophie d'Épicure, in De Finibus*, Livre 1, trad. du latin, M. Stiévenart, révision de la trad, notes et postface Cyril Morana, Paris, Mille et Une Nuits, 2002, p. 52

d'Aristote. Olivier Bloch écrit :

« De façon générale en effet, ni dans les textes du corpus transmis par Diogène, ni dans ceux du *Péri phuséôs*, Épicure ne paraît s'en prendre volontiers à des adversaires désignés : s'il le fait, c'est par allusion plus au moins précises, visant moins une philosophie particulière comme telle que des thèses définies chaque fois pour la circonstance, en sorte que, bien plutôt qu'un amateur de polémiques excessives et inconsidérées, Épicure pourrait apparaître comme un penseur capable de reconnaître les mérites de ses adversaires, et d'apprendre d'eux. »¹⁰⁷³.

Épicure ne s'en prend pas vertement aux maîtres respectables des écoles, mais à leurs disciples qui ignorent la doctrine du Jardin. Si en matière politique, il s'est abstenu de traiter de constitutions comme Platon et Aristote, c'est, nous semble-t-il, parce qu'il est parvenu à la claire évidence que la résolution des maux de la cité ne se trouve pas dans des théories idéales (ou idéelles), mais que c'est partant de l'éthique, au sens aristotélicien du terme, qu'il est possible de déterminer ce « qui est bon et mauvais », afin de fonder la vraie vie politique et la vie de plaisir.

On peut donc affirmer que la philosophie d'Épicure n'est pas seulement une médication de l'âme comme le dit excellemment André-Jean Voelke, mais une *médication politique*. Partant du concept de « vie de plaisir », Épicure réintroduit une nouvelle considération du plaisir, qui n'est plus restreint à l'éthique, en tant que le plaisir est « commencement et fin de la vie heureuse » ; le philosophe du Jardin pose des préalables à cette réalisation sur le plan de la pratique politique. Car, de même que par le biais de la *phronèsis* nous aboutissons au savoir de ce qui est de l'ordre du désirable et du nuisible, de même, au moyen de la droite raison, nous sommes capables de voir que l'action juste est préférable à l'injustice. Par conséquent cette *phronèsis* qu'Épicure applique à l'éthique est applicable également à la politique, notamment dans la détermination de « l'utile » qui équivaut politiquement à « l'intérêt général ». Par cette démarche, Épicure se démarque de la sagesse théorique de Platon et d'Aristote, et fait de la *phronèsis* le principe primordial sur lequel on doit régler toutes nos actions. En cette période qui est en train de voir le passage de la cité-Etat à la monarchie/royauté, il n'y avait pas de pertinence, voire d'intérêt pour les épicuriens à théoriser sur un modèle de gouvernement politique capable d'assurer la « vie de plaisir » dans une *polis* constamment agitée par des crises incessantes. Raison pour laquelle relativement à son époque, et pour la sécurité de ses disciples Épicure avait opté pour l'*adespotos* : la sécurité pure. Cette vie en commun des amis philosophant (*sumphilosophountès*) n'est-elle pas justement une proposition du Stagirite qui articulait la

1073 « Le Contre-platonisme d'Épicure », in *Contre Platon*, Olivier Bloch, textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, J. Vrin, 1993, p. 86.

concorde politique à la justice et l'amitié ?

Dans la perspective du Stagirite, tant dans la grande association que dans la petite, l'amitié est inséparable de la justice. C'est la raison pour laquelle Épicure, partant de la conception aristotélicienne de l'intérêt général (*sumphéron*), recommande en matière politique d'exercer le pouvoir en respectant scrupuleusement les lois établies. Et en cela Epicure ne s'éloigne pas d'Aristote qui affirmait que : « L'association politique n'a évidemment en vue que l'intérêt commun, soit à son principe en se formant, soit en se maintenant plus tard. C'est là uniquement ce que recherchent les législateurs ; et le juste, selon eux, est ce qui est conforme à l'utilité générale. »¹⁰⁷⁴. Autrement dit, dès lors que les lois ont été faites par les législateurs pour l'utilité commune, il n'appartiendra plus à personne de les transgresser. Or, avec les nouveaux rois, les lois des anciens furent bafouées par des décrets, et des édits.

Par translation avec la grande entité politique, il est loisible de considérer le Jardin comme le peuple en miniature qui, par son mode de vie, apparaît comme un modèle pour la grande cité. Par sa structure et sa forme de vie, Épicure ramène Platon au niveau sensible. Son modèle de cité idéale est restitué à son expression la plus naturelle, en économisant l'utopie. Plus exactement, le Jardin démontra par son organisation et son mode vie qu'une société politique fondée sur l'amitié et la justice peut se passer du modèle des gardiens de la cité idéale de Platon. Depuis la défaite de la guerre de Lamia, on peut en effet dire qu'Épicure a longuement mûri sur l'importance des gardiens de la cité, en l'occurrence sur la formation militaire que le jeune Athénien devrait recevoir. Car de la même façon que le philosophe du Jardin mésestima l'importance des mathématiques, de la poésie, de la musique, de la dialectique, etc., de même il est arrivé à l'évidence que cette formation militaire (éphébie) n'avait en cette époque aucune utilité pour le bonheur. C'est pourquoi, à mon sens, le philosophe du Jardin préféra exhorter ses disciples à des activités spirituelles plutôt qu'aux arts de la guerre ou à la politique. Une anecdote rapportée par Plutarque met en évidence les conseils moqueurs d'Epicure à l'égard des hommes politiques et des rois :

« Il conseille aux rois amateurs de lettres de se faire plutôt lire des ruses de guerre, et d'entendre des bouffonneries et des plaisanteries à leurs tables que non pas des propos et disputes de la musique, ou de l'art poétique : car ainsi l'a-t-il écrit dans son livre de la *Royauté*, comme il écrirait à un Sardanapale, ou à un Naratus, qui fut jadis satrape et gouverneur de Babylone. »¹⁰⁷⁵.

Or, étant donné que le Jardin n'est pas en son essence une association homogène de gens de bonne famille triés sur le volet, mais un univers hétéroclite (un microcosme) de gens de milieux et d'horizons divers, il va sans dire que la recherche du *kalokagathos* concerne

1074 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre VIII, chap. IX, § 5, Barthélemy Saint-Hilaire, *op. cit.*, p. 340.

1075 *Les Œuvres morales, et Meslees* de Plutarque, tome 1, traduites du Grec en Français par Jacques Amyot, Paris, Vascosan, 1961, p. 283.

beaucoup plus des gens cousus d'or que des gens simples vivant de peu pour être heureux. Mais par la culture de l'amitié et des autres vertus qui lui sont liées (bienveillance, justice, sagesse, tempérance, plaisir), le Jardin va transposer, subvertir le concept de *kalokagathos* en celui de *makarios* (le bienheureux) qui n'a plus besoin des biens illusoire du monde extérieur. Par ce procès implicite qu'il fait aux politiques de son époque, Épicure, partant des enseignements de Platon et d'Aristote, est arrivé à l'évidence que les différents tyrans qui ont régenté la cité-Etat ne pouvaient plus être poursuivis par les lois de la *polis*. Car aucune instance supérieure n'existait pour châtier les criminels, et au premier chef les tyrans et leurs courtisans. En d'autres termes, les nouveaux maîtres de la *polis* avaient tout bonnement perverti l'art politique. Car il existe un « art du roi » bien différent de leur pratique du pouvoir. Et si on suit la terminologie platonicienne, on dira que les nouveaux maîtres ont « imité » maladroitement l'« art du roi », qui s'est perverti inéluctablement en tyrannie. N'ayant pas le « savoir » qui définit le véritable roi, ils ont « gouverné » la *polis* en ne pensant qu'à assouvir leurs désirs et leurs passions en toute impunité. Leur piètre régence donnerait raison à Platon qui interdisait de confier la gestion de la cité à des gens incultes. Pour Platon, la gestion de la *polis* relève d'un art. Autrement dit, on ne gouverne pas un État sur la base des passions et de l'ignorance.

La *polis* dans laquelle vivait Epicure était en proie à des souffrances de tous ordres : superstitions, manque de repères, pauvreté, pratique politique tyrannique, affairisme, cupidité, délation, délinquance, insécurité... Bref, tous les symptômes d'une *polis* malade et qui a besoin de remèdes. C'est au vu de cette situation pitoyable que le philosophe du Jardin n'a pu s'empêcher de quitter son *autarkeia* pour proposer le remède au mal politique : le retour au contrat.

En traitant de la politique et des mœurs à travers ses maximes et sentences sur l'injustice, Épicure donne raison au Socrate de *La République* et du *Gorgias*, qui a montré si éloquemment que la justice en tant que vertu est supérieure à l'injustice, qu'on a plus à perdre dans l'injustice qu'à y gagner. Épicure dirait qu'il n'y a pas de sécurité dans l'injustice. L'injustice ne profite jamais à son agent. En revanche, il y a avantage à agir avec justice. Ceux qui vivent dans la justice, et donc dans la vertu, vivent comme des amis et des êtres exceptionnels, comparativement aux insensés et aux méchants. Tel paraît être donc le message délivré par cet ensemble de maximes du droit qui peut constituer juridiquement un réquisitoire contre l'injustice.

De ce qui précède, nous pensons pouvoir déduire qu'Épicure, loin de la thèse d'un hédonisme égoïste, envisage la possibilité de la vie de plaisir au niveau de la cité-Etat. Et

comme le souligne Cyril Morana, la doctrine d'Épicure se soucie au plus haut point du bonheur politique, de l'ataraxie politique, qui ne va pas sans la paix et la sécurité dans la *polis*. « Comment donc une âme qui n'est pas en accord avec elle-même, commente Cyril Morana, pourrait-elle goûter un plaisir pur ? Tant que des passions ennemies se la disputeront, il n'est pour elle ni paix ni repos. »¹⁰⁷⁶.

En clair, la justice, l'ordre qu'elle assigne dans l'âme de l'individu (exhortation à revenir à ce que veut la nature), Épicure les voudrait aussi, comme Platon et Aristote, pour la cité déchirée par des *staseis* et les passions des hommes. Ceux qui s'adonnent à la vie politique sont atteints de maladie de l'âme, par ces désirs turbulents qui agitent l'âme des hommes tels les flots de la mer, à savoir : la richesse, les honneurs, les passions amoureuses, la gloire, la domination, etc. Or pour Épicure, tous ces désirs relèvent des désirs du troisième ordre, « ni naturels ni nécessaires ». Le contentement de l'âme, le plaisir pur passent nécessairement par l'ascèse des désirs, qui permet à l'homme politique de persévérer dans son « naturel modéré », au cas où il en posséderait un.

Mais vouloir, voire souhaiter établir un sage-philosophe en cette période passerait pour un aveuglement en face de la « nouvelle réalité » de la *polis*. Épicure s'est placé philosophiquement en surplomb sur tous les événements, pour penser les moyens de la sortir de cette « tragédie existentielle et politique ». A travers ses maximes et sentences, il a su avec talent et profondeur proposer une esquisse de réponse à la manière héraclitienne, c'est-à-dire une sorte de contrat eudémoniste contre l'acceptation de la tyrannie.

Ce qui a déterminé secondairement l'abstention politique d'Épicure, c'est sans conteste le souci de la sécurité. Mais nous voudrions préalablement caractériser les figures de l'*asphaleia* épicurienne. De l'examen des trois *Lettres*, des maximes et des sentences, il est possible de décliner sommairement le concept de sécurité (*asphaleia*) chez Épicure en trois éléments dialectiquement solidaires. A partir de quoi, on verra plus clairement la portée politique de la notion d'*asphaleia* en cette période de terrible désarroi.

III. D.2. b. 1. La première figure de la sécurité : la limitation des biens

Dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure, après Platon (*La République* et *Philèbe*), et Aristote (*Ethique à Nicomaque*), est revenu sur la distinction des plaisirs. Pour Épicure, les richesses ou tous les autres biens ne procurent qu'insatisfactions, désirs infinis d'une foule d'autres désirs, et ainsi à l'infini. Or, celui qui suit, ou se conforme à ce que veut la nature n'a plus de crainte vis-à-vis des biens superfétatoires, et n'ira pas faire le « chien » auprès des

1076 Cicéron, *La Philosophie d'Épicure, De Finibus*, livre 1, trad. du. Latin par M. Stiévenart, révision de la trad., notes et postface, par Cyril Morana, Barcelone, Mille. Et. Une. Nuits, 2004, p. 49.

monarques ou des autres hommes. Mieux, celui qui sait limiter ses désirs et se contenter de ce qui suffit pleinement pour ses besoins élémentaires, est juste avec lui-même¹⁰⁷⁷, et agit de fait conformément au droit de la nature. La sécurité vis-à-vis des biens extérieurs en ce sens ne s'acquiert qu'au terme d'une discipline des désirs, des besoins, de leur connaissance, et surtout au moyen d'une abstinence et d'une ascèse rigoureuse. Si nous pouvons nous appesantir sur Porphyre, il est possible de montrer, partant de la doctrine d'Épicure, les vertus dont regorge une vie adonnée à la discipline des désirs, de leur calcul en vue d'une jouissance sereine conduisant à la plénitude.

En effet suivant Porphyre¹⁰⁷⁸ dans *De l'abstinence*, l'alimentation carnée compromet l'ascèse, parce que la viande est une nourriture riche et lourde (quantitativement), et qualitativement, elle est intrinsèquement mauvaise quelle que soit la quantité absorbée, elle communique une souillure. Cette approche de la condamnation de la nourriture carnée fait allusion à Pythagore, et surtout à Plotin que Porphyre a connu pour avoir refusé de se soigner avec des médicaments à base d'ingrédients d'animaux. Dans *De l'abstinence* Porphyre part de la critique de cette alimentation carnée pour montrer avec évidence les bienfaits d'une nourriture végétarienne à l'image de l'école du Jardin, car la vie de sagesse que professe le philosophe du Jardin ne va sans une vie végétarienne. Et dans l'optique de Porphyre, le sage qui se consacre à la vie contemplative se prive naturellement de nutriments carnés. Chez Épicure, il n'y a pas que l'abstinence qui est mise en évidence si l'on veut atteindre la sécurité intérieure, mais la frugalité extrême qui débouche sur l'ascèse des désirs. Les quelques textes de Porphyre que nous allons présenter sont en lien avec les idées avancées par le philosophe du Jardin, ils montrent comment l'accès à la sécurité intérieure est possible si nous suivons la nature, c'est-à-dire, si nous appliquons la limitation, la mesure, le discernement dans toutes les occurrences de la vie :

« Lorsqu'on s'est habitué à se satisfaire du minimum, on peut se trouver affranchi non pas d'une mais de mille formes de servitude : surabondance de richesses, nombre excessif de domestiques, pléthore d'ustensiles, état somnolent, maladies virtuelles et fréquentes, besoin de médecins, incitation aux désirs amoureux, exhalaisons épaissies, abondance d'excréments, épaisseur du lien qui nous enchaîne, vigueur qui pousse à l'action pratique, bref une iliade de maux. La nourriture sans chair animale et frugale, que tout le monde peut aisément se procurer, nous délivre de tous ces maux en procurant la paix au raisonnement qui nous fournit les moyens du salut. »¹⁰⁷⁹.

Dans la troisième formule du *tétrapharmakos*, Épicure annonce que « le bien est facile

1077 La maxime capitale XVII est explicite à ce propos : « Le juste est le plus exempt de désordre, l'injuste rempli du plus grand désordre. » (Épicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 237).

1078 Porphyre, né à Tyr en 234, a travaillé aux côtés de Plotin.

1079 Porphyre, *De l'abstinence*, 47. 2, tome I, livre I, Jean Bouffartigue et Michel Patillon, texte établi et traduit par J. Bouffartigue ; Paris, « Les Belles Lettres », 1977, p. 79-80.

à se procurer », et dans la *Lettre à Ménécée* l'exhortation est constante pour s'atteler à toujours rechercher les plaisirs dont le manque ne constitue pas une cause de souffrance de l'âme, d'angoisse. De fait Épicure, fait la distinction entre deux formes de préoccupations : la satisfaction du corps qui n'a besoin que des désirs naturels et nécessaires, et ceux qui constituent des causes réelles de souffrance de l'âme : les désirs ni naturels et ni nécessaires. Le texte ci-après de Porphyre met en exergue ce souci du « minimum » qu'il faut donner au corps pour son équilibre normal. Quant aux désirs du deuxième et du troisième ordres, désirs naturels et non nécessaires, et ceux qui ne sont ni naturels et ni naturels, c'est encore Porphyre dans ce second texte qui nous en donne la meilleure illustration ; ces désirs sont, selon les termes d'Épicure, vides, et la foule a sur la recherche et la jouissance de tels désirs des opinions fausses. Ainsi reprenant à son compte l'esprit de la maxime XV d'Épicure, Porphyre écrit :

« La richesse selon la nature, dit Épicure, est limitée et s'acquiert facilement, tandis que la richesse selon les opinions vaines est sans limite et s'acquiert difficilement. Car les tourments que le manque fait subir à la chair sont très bien et très suffisamment supprimés par des denrées faciles à acquérir, qui ont la nature simple des corps humides et secs. Mais au-delà¹⁰⁸⁰, dans la mesure où l'on tombe dans le luxe, le désir qu'on peut en avoir n'est pas, disent les épicuriens, un désir nécessaire ; il ne naît pas d'une façon nécessaire à la suite d'une souffrance réelle, mais il naît d'un chagrin ou d'un tourment qui ne sont en fait qu'absence de plaisir, soit au contraire d'une impression réjouissante, soit, d'une manière générale, des opinions vaines et mensongères. Un tel désir ne remonte pas à un déficit physique ni au manque d'un élément qui entraîne la dissolution du composé organique. »¹⁰⁸¹.

Autrement dit, tous les biens que les humains poursuivent, à l'exception de ceux du premier ordre, sont des désirs superfétatoires, non nécessaires pour la vie de plaisir. Cette vie de plaisir qui est la vie heureuse, est faite de frugalité, de simplicité, de restriction. Et à ce niveau, Épicure n'est pas si éloigné des grands sages, communément appelés dans l'antiquité des chamans : par exemple, Epiménide, Pythagore, pour les Grecs, et les rishis ou les gymnosophistes en Inde. Dans *Lettre à Ménécée*, Épicure précise si bien que :

« Quand nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine, ou ne lui donnent pas leur accord ou l'interprètent mal, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir, pour l'âme de n'être pas troublée. Car ni les beuveries et les festins continuels, ni la jouissance des garçons et des femmes, ni celles des poissons et de tous les autres mets que porte une table somptueuse, n'engendrent la vie heureuse, mais le raisonnement sobre cherchant les causes de tout choix et de tout refus, et chassant les opinions par lesquelles le

1080 L'illimitation épicurienne.

1081 Porphyre, *De l'abstinence*, 49.1-3, *op. cit.*, p. 81.

trouble le plus grand s'empare des âmes. »¹⁰⁸².

En d'autres termes, le secret de la bonne vie, de la vie heureuse, c'est comme le disait Sénèque, résumant la pensée des épicuriens : « Du pain, de l'eau, voilà ce que la nature demande. »¹⁰⁸³. Frugalité et sobriété sont également mises en évidence par ce passage de Diogène Laërce qui témoigne de la conduite ascétique du philosophe du Jardin : « Va me chercher un fromage de Cythnos, afin que je puisse faire un meilleur repas, quand m'en prendra fantaisie. »¹⁰⁸⁴. La vie heureuse est facile à satisfaire aussi longtemps qu'il est possible de se procurer les denrées simples en temps de paix.

Porphyre brosse le portrait élogieux des épicuriens qui apprennent aux autres à s'éloigner des richesses et des luxes, et à rechercher la richesse intérieure, qui seule par la médiation de la philosophie peut conduire à la tranquillité de l'âme (*summa pax*) :

« Le plaisir que procure le luxe est bien loin d'égaliser celui que l'autarcie procure à qui en a l'expérience. Il est bien agréable en effet de se rendre compte de l'étendue exacte de ses besoins. Et si l'on supprime le luxe, si l'on supprime la passion pour les plaisirs amoureux, si l'on supprime la recherche des honneurs extérieurs, quel besoin reste-t-il d'une richesse inerte qui ne peut plus nous être d'aucune utilité mais qui ne fera que nous alourdir ? Car on se trouve en état de plénitude, et le plaisir qui naît d'une telle satiété est sans mélange. Mais il faut encore, autant que possible, déshabituer le corps du plaisir né de la satiété - de la satiété, et non de la plénitude que l'on obtient par la suppression de la faim. Il faut manger pour pouvoir traverser toutes les vicissitudes de l'existence, mais il faut poser comme limite à la nourriture le nécessaire plutôt que l'illimité. »¹⁰⁸⁵.

Partant, lorsqu'Épicure avance à travers son *tétrapharmakos* que le « bonheur est facile à se procurer », il ne fait pas de la propagande contre les écoles adversaires pour s'attirer davantage de disciples. Le bonheur qu'il professe est objectif, existentiel, non fantasmagique, mais pratique. Ainsi que le rapporte Diogène Laërce, le philosophe du Jardin avant de mourir a témoigné à travers la lettre à Idoménee¹⁰⁸⁶ pour la possibilité de la vie heureuse. Il est loisible donc d'admettre que la philosophie du bonheur qu'enseigne Épicure est sans commune mesure avec celle des autres écoles, car il y a dans l'épicurisme une métrétique des désirs qui fait sa spécificité. Toutefois, nonobstant le rigorisme hautement recommandé, il y a possibilité de faire bombance lors de certaines occasions, sans être esclave de la démesure. Conscient de la variété des désirs qui peuvent assaillir un individu qui ne s'est pas exercé à la tempérance, Épicure résout cette difficulté intérieure en apprenant à ses

1082 *Lettre à Ménécée*, §132, in Épicure, *Lettres et maximes*, trad., M. Conche, *op. cit.*, p. 223-224.

1083 Sénèque, *Ep.* 25, 4, in Épicure, *Lettres et maximes*, trad., M. Conche, note 5, *ibid.*, p. 223.

1084 Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*, *op. cit.*, p. 218.

1085 Porphyre, *De l'abstinence*, 54, 4, *op. cit.*, p. 86.

1086 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, *op. cit.*, p.222.

disciples et ses amis l'*askèsis*. Par le moyen du *logismos*, il est possible de vaincre les désirs vides, causes du trouble de l'âme. D'où l'exhortation à savoir se limiter et se contenter de peu.

Il ressort donc clairement que la condition de tout ce beau programme de la sécurité intérieure passe par la médiation de la philosophie, qui permet de savoir les prérequis pour le choix autarcique d'une vie de limitation, de suffisance à l'image des dieux bienheureux. Seule la philosophie en tant que médication de l'âme permet de se délivrer des causes de troubles. Cette lutte entre l'âme et les choses extérieures est aussi centrale dans la philosophie de Platon. Mais par une démarche différente, Épicure lie cette délivrance à la connaissance de la nature : la *phusiologia*. Pour le faire bien voir, on peut proposer deux pensées illustrant la notion d'insécurité psychique ou intérieure. Épicure dit en effet : « 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. » (Sentence LXXXI). La garantie, voire l'assurance, ou la confiance résident dans la sécurité : « Celui qui a mieux contrôlé les éléments de trouble qui viennent du dehors, celui-là s'est fait un allié de ce qui peut l'être, et ce qui ne peut l'être, au moins il ne s'est pas aliéné ; quant à tout ce vis-à-vis de quoi il n'a pas même eu un tel pouvoir, il a cessé d'avoir des relations avec, et il a écarté de sa vie tout ce qu'il lui était avantageux de traiter ainsi. » (Maxime capitale XL).

Le principe de la limitation, de la simplicité, de la mesure, du calcul des désirs, de l'infime quantité qu'il faut pour contenter la nature est central dans l'éthique d'Épicure. Dans ses textes protreptiques Épicure exhorte ses amis et ses disciples à « s'abstenir », à s'éloigner et à fuir les biens qui causent des troubles de l'âme. Cette théorie de la recherche des biens et de leurs jouissances, s'oppose à tout point de vue à l'attitude des cyrénaïques et d'Horace. Selon nous, Horace est le parfait exemple du déviant de la sagesse épicurienne.

Sénèque partage la sévérité du régime épicurien. Lorsque les adversaires d'Épicure le caricaturaient comme un « porc qui mange et qui boit jusqu'à vomissement », ce trait n'a rien à voir avec la réalité des faits. La vérité était qu'à l'époque Épicure aurait été en proie à sa maladie, la pierre (la gravelle), qui ne lui permettait pas de bien digérer, d'où ses vomissements lors des banquets que le Jardin organisait pour fêter les anniversaires des amis disparus, ou celui du maître.

Les épicuriens n'ont besoin que du juste nécessaire, tant pour les richesses¹⁰⁸⁷ que pour

1087 La sentence XXV dit ceci : « La pauvreté, mesurée à la fin de la nature, est grande richesse ; la richesse sans limite est grande pauvreté. ». La sentence LXVII abonde dans le même sens, de façon plus explicite : « Une vie libre ne peut 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. ».

les nourritures :

« Il ne faut, disent-ils [les épicuriens], s'assurer d'abord du nécessaire puis recourir accessoirement à l'aide de la philosophie ; il faut au contraire procurer d'abord à l'âme l'assurance, et s'occuper des besoins quotidiens. Nous confions nos affaires à un mauvais intendant si nous nous privons de l'aide de la philosophie pour évaluer la quantité des denrées nécessaires à la nature, et pour les préparer. Pourvoir à ces nécessités doit donc être aussi un acte de philosophie, et ne doit pas dépasser la mesure accordée par ces philosophes, pour qui ce problème fait l'objet d'un vif souci. Mais dans la mesure où certains biens sont interdits par eux, parce qu'ils ne peuvent garantir l'assurance parfaite, il ne faut pas les admettre lorsqu'on se prépare des richesses et des nourritures. C'est avec l'aide de la philosophie qu'il faut toucher aux richesses et aux nourritures, et l'on trouvera très vite qu'il est infiniment préférable d'y rechercher la plus faible quantité, la simplicité et la légèreté. Car très faible est le désagrément que peut causer une quantité très faible. »¹⁰⁸⁸.

A partir de ce qui précède, on est en mesure de montrer la relation entre cette métrétique des plaisirs, et la connaissance de la nature, qui est aussi utile pour la paix de l'âme.

III. D. 2. b. 2. La deuxième figure de la sécurité : de la médiation de la philosophie à la connaissance de la nature

Épicure enseigne dans sa logique¹⁰⁸⁹, qu'il « y a deux affections, le plaisir et la douleur, qui sont un don commun à tout être vivant. L'un conforme à sa nature, l'autre lui est étranger. C'est par là que l'on fait le départ entre ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut fuir. »¹⁰⁹⁰. Autrement dit, Épicure pense avoir suffisamment réfléchi sur les choses qui causent des troubles de l'âme tant du côté des choses sensibles, des affections, que du côté des choses extérieures ou invisibles, qui sont aussi des causes majeures d'insécurité.

Il y a un lien étroit entre cette connaissance des biens et des phénomènes qui ressort dans le *térépharmakos*. A travers celui-ci, Épicure met en exergue la compénétration des deux sécurités intérieures dont la réalisation permet au sage de vivre en autarcie, indépendant des affaires publiques. Car par la médiation de la droite philosophie, il est en effet possible, une fois la connaissance des choses célestes réalisée, d'atteindre l'ataraxie¹⁰⁹¹. En d'autres termes,

(Épicure, *Lettres et maximes*, trad., M. Conche, *op. cit.*, p.253 et p. 265).

1088 Porphyre, *De l'abstinence*, 50.1, *op. cit.*, p. 82.

1089 Dans la philosophie d'Épicure, la logique, c'est aussi la canonique, elle s'intéresse aux critères de la connaissance. Dans le Canon, souligne Diogène Laërce, Epicure avance « qu'il y a trois critères de la vérité : les sensations, les anticipations ou concepts, et les affections. » (Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op. cit.*, p. 224).

1090 *Ibid.*, p. 226.

1091 Le souverain bien dans la doctrine d'Épicure, c'est également d'un point de vue éthique l'ataraxie. Sa possession est le meilleur des biens, le bien le plus haut. Pour Aristote, le souverain bien « engendre un sentiment de satisfaction qui s'étend à l'ensemble de l'existence du fait qu'elle s'ordonne de façon continue à sa recherche. » (*Histoire de la philosophie morale et politique, le bonheur et l'utile*, sous la direction d'Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, La Découverte, Paris, 2001, p.17). Or, ce que théorise le Stagirite, Epicure

la seule connaissance des désirs qu'il faut choisir et de ceux qu'il faut éviter ou fuir ne nous garantit pas de la peur des phénomènes célestes. La connaissance de la nature est donc un supplément nécessaire au contentement de l'âme. Si ces deux conditions sont réalisées, l'individu ou le disciple ne peut plus rien vouloir de l'extérieur que la sécurité que procure une vie tranquille et sans troubles.

Dans l'optique d'Épicure, l'individu qui a réalisé ces deux conditions est comparable au *makarios*. Mais nous devrions admettre que les absences de la *Lettre à Ménécée* et des autres *Lettres* ont été compensées par les maximes et les sentences qui sont revenues pour statuer sur l'importance de l'*asphaleia* dans l'entité politique. Si on suit bien l'inquiétude d'Épicure, en langage stoïcien nous dirons que la sécurité n'est pas une chose indifférente. L'insécurité qui régnait à l'extérieur ne pouvait pas ne pas affecter la tranquillité du Jardin.

III. D. 2. b. 3. La sécurité politique comme *summum bonum* des sécurités partielles

Il est possible de partir d'abord de quelques considérations connues de tous pour débrouiller un tant soit peu le sens que nous voudrions donner au concept de *summum bonum* dans une optique politique épicurienne. Lorsque vous entrez dans un supermarché et que vous voyez défiler des images sur un barbecue, ou quand le même écran vous présente une belle villa avec tout le confort qu'il faut pour un mortel, vous êtes tenté d'emblée de dire que tout ce que nous racontent les philosophes antiques et les sagesse hellénistiques à propos du bonheur est tout simplement illusoire, voire fantasmagique. Car dans l'entendement du commun des mortels, le bonheur n'a pas besoin de préceptes, de théories sur la vertu mais il est là à portée de main. Son acquisition est donc possible à force de volonté, et de travail. Certaines conditions de vie matérielles permettent justement de donner raison à cette façon de voir le bonheur, ou ce qui revient au même : le souverain bien. Mais est-ce véritablement le « souverain bien » politique ?

En cette période du IV^e-III^e siècle, la pensée de Blaise Pascal trouverait toute sa quintessence quand il affirmait que « Tous les hommes recherchent d'être heureux : cela est sans exception ; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre, et que les autres n'y vont pas, est ce même désir, qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. »¹⁰⁹². Kant pareillement dans la

selon Lucrèce l'a découvert via la *physiologia*, et il le nomme sagesse, qui conduit à la béatitude. En des termes analogues, Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement* voit en le souverain bien le moyen qui conduit effectivement à « la joie suprême et continue ». En clair, chez Epicure, c'est *via* la connaissance de la nature que le souverain bien (propre à l'âme) est possible.

1092 Blaise Pascal, *Pensées*, [377], in *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jacques Chevalier,

Métaphysique des mœurs reprendra à son compte l'idée du bonheur comme *telos* effectif et réalisable dans l'optique épicurienne, en ces termes : « Il y a cependant une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables [...] un but qui n'est pas pour eux une simple possibilité, mais dont on peut simplement admettre que tous se le proposent effectivement en vertu d'une nécessité naturelle et ce but est le bonheur. »¹⁰⁹³. Il apparaît donc que le bonheur est un *telos*, le terme d'une activité ou d'une recherche. Pour Épicure ainsi que nous essayerons de le montrer, le bonheur ne se limite pas seulement à l'*hédonè* (plaisir), mais qu'il a une extension plus large. Car, le souverain bien, du point de vue de sa pensée, culmine dans l'ataraxie, ce même souverain bien est envisagé au niveau politique, pour la *polis*. C'est dans cette optique que nous inclinons à croire que le sens du *summum bonum* a une résonance politique dans la doctrine d'Épicure. Mieux, qu'il y a intrication entre politique et sécurité (*asphaleia*).

D'aucuns en effet pensent que le « souverain bien » ou le « Bonheur »¹⁰⁹⁴ se réduit à certains biens superfétatoires. Par exemples, gagner le gros lot à la loterie, passer des vacances sur un paquebot luxueux, faire l'amour tous les jours avec des femmes multiples, se promener au gré de la fortune tel un SDF, faire le tour du monde à voile, à vélo, etc. Autant de figures/images (fausses représentations) qui peuvent en effet exprimer le « souverain bien », si on manque de clairvoyance. Bref, les formes que prend le bonheur entendu comme souverain bien peuvent inciter le vulgaire à penser que le bonheur, c'est ce que nous pouvons savourer librement si les circonstances et la fortune le permettent. Chaque individu fait de chair (désirs, passions, sensations) a sa propre façon de se représenter le « souverain bien » sans aucun recours à des règles morales. C'est donc dire que du point de vue de l'empirie, on peut bien se passer de théories morales, ou de protreptiques pour se représenter le « souverain bien ». Mais savoir ce qu'est « le souverain bien » et quelle conduite permet d'y accéder, cela ne relève-t-il pas de l'enseignement des philosophes, et des écoles de sagesse hellénistique ?

Epicure a enseigné les conditions éthiques du bonheur dans la *Lettre à Ménécée*, et elles sont corroborées par Lucrèce. Force alors est de reconnaître qu'Épicure, loin de nier sa *polis*, ne fut pas un sceptique politique du point de vue de la fondation de la sécurité, gage d'une existence heureuse. La sécurité politique fut sa préoccupation centrale. Ne faut-il pas alors admettre que les événements précités ont concouru de près ou de loin à ce qu'il se

Paris, La Pléiade, 1976, p.1184.

1093 *Métaphysique des mœurs*, in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, sous la direction d'Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, Paris, La Découverte, 2001, p. 15.

1094 Nous identifions ici le bonheur avec grand « B » au « souverain bien », car il y a plusieurs modalités du bonheur qui conduisent au grand bonheur, avec grand « B », qui signifie dans notre démarche : la sécurité ou la tranquillité de l'âme.

souciât de la sécurité politique, voire de la sécurité publique au sens moderne du terme?

III. D. 2. c. Le besoin de sécurité

Les spécialistes de la doctrine d'Épicure n'ont pas suffisamment accordé d'importance à l'aspect politique de la notion d'*asphaleia* dans la doctrine d'Épicure. Il est vrai que d'importantes études mettent l'accent sur cette histoire hellénistique, sans s'interroger fondamentalement sur les raisons pour lesquelles le philosophe du Jardin dans ses maximes et sentences défend cette notion de sécurité contre vents et marées. Dans maints passages, Épicure parle de sécurité, ce qui excède le cadre de l'éthique, pour la revendiquer politiquement comme un droit - au sens moderne de droit à la sûreté -, une exigence existentielle. Plusieurs passages de ses maximes et sentences, témoignent de cet intérêt du philosophe du Jardin pour la sécurité collective, « parfaite » et totale.

Avec la dextérité d'un géomètre, à l'image d'un Hippodamos de Milet¹⁰⁹⁵, Épicure a tracé une éthique de vie qui ne se limite pas à la jouissance du bonheur obtenue par la connaissance des plaisirs, mais ce bonheur trouve force et suavité dans la jouissance parfaite de l'*asphaleia*. Lorsque beaucoup d'auteurs sont enthousiastes devant le *suave mari magno* de Lucrèce qui célèbre la tranquillité, nous sommes au contraire sceptique à l'idée que le philosophe du Jardin ait pleinement et réellement joui de cette tranquillité à Athènes entre la période de Démétrios Poliorcète et celle de la courte régence de Lacharès. Il est raisonnable d'avancer qu'Épicure s'est fortement inquiété, tant pour lui que pour ses amis. Courageusement, il va prendre le risque de séjourner tout comme son ami Ménandre, à Athènes. Alors qu'ils avaient espéré la liberté et la tranquillité avec la restauration de la démocratie, Epicure et ses concitoyens n'obtinrent que troubles et insécurité. Comment dans de telles conditions le « souci de soi » (*épimeleia heautou*) pourrait-il être effectif, si la vie à l'extérieur est angoissante et dangereuse ?

Face à cette situation, Épicure et les autres philosophes, vont professer et adopter le retrait, ou ce que certains appellent le renoncement d'un point de vue éthique et politique. Mais quelle valeur accorder à cette retraite des affaires publiques, si politiquement le sage n'est pas libre de professer ses idées politiques?

C'est André-Jean Festugière dans *La Vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, qui à notre sens a employé le terme approprié à cette époque, sans avoir décodé toutefois dans une perspective politique et géopolitique, ce que son expression « monde inquiet »¹⁰⁹⁶ permet

1095 Aristote, *La Politique*. II, 8, 1267.25-30, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p.124.

1096 A.-J. Festugière, *La Vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique, ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*. A. et J. Picard, Paris, collection Empreinte, 1977.

fondamentalement de faire voir, à savoir dans une optique épicurienne : le besoin de sécurité. A l'époque, les gens étaient prêts et prompts à s'enrichir coûte que coûte pour échapper aux sorts de la Tychè. La richesse devint alors une recherche, un subterfuge de sécurité. L'image de la forteresse (*purgos*) cadre bien avec cette zététique de la sécurité. La forteresse est un puissant symbole dans l'inconscient collectif. Pour preuve, lors de l'attaque d'Athènes par Sparte, Périclès qui s'est refusé à combattre sur terre, préféra édifier des hauts murs, pour mettre les populations à l'abri. Lors du siège d'Athènes par Cassandre, Démocharès appliqua la même stratégie.

La sécurité fut une préoccupation majeure de l'époque, ce que confirme la conduite de philosophes tels que Crates : « Né vers 365, il avait vu en 334, à l'âge de trente et un an, sa ville complètement détruite par Alexandre. Quand, quelque vingt ans plus tard, Cassandre, restaurant Thèbes, lui proposa d'y vivre à nouveau, il refusa : 'A quoi bon ! Un autre Alexandre la détruira à nouveau' et de soutenir plus loin : 'Je n'ai pas qu'une seule forteresse comme patrie, je n'ai pas qu'un seul toit : c'est en tout lieu de la terre que ville et maison me sont préparées pour que j'y vive'. »¹⁰⁹⁷. En d'autres termes, le seul endroit où naturellement et socialement un individu peut s'estimer être en sécurité, à savoir la patrie, ou la *polis*, n'est plus une garantie solide pour sa sécurité, *a fortiori* pour son bonheur. Aussi est-ce la raison pour laquelle les philosophes de cette période sont devenus les champions de cette zététique de la sécurité tels Épicure, Zénon, ou Crates. Contre les événements extérieurs (guerres et *staseis*), ils recherchaient la sécurité intérieure, ce qu'on appelle couramment l'*autarkeia*, qui s'oppose à la *menapsimoiira*¹⁰⁹⁸.

Nous montrerons par la suite *via* le cas de Philodème de Gadara, qu'en réalité l'épicurien par excellence n'adopte pas une attitude amorphe, d'indolence en face de la chose politique. Dans la *polis*, l'épicurien est prudent, et ne s'implique pas. Mais relativement aux conflits qui ont agité celle-ci à chaque changement de pouvoir, et devant les menaces intempestives de guerre contre la *polis* du fait de l'illimitation de Démétrios Poliorcète, le philosophe du Jardin à l'aune du droit de nature, a resitué la notion de sécurité dans un Etat de droit. La question qu'il s'agira alors d'examiner est celle de savoir ce que fut finalement le destin de la sécurité dans cette *polis* devenue tyrannique.

Selon Jacques Brunschwig, « La philosophie politique de l'épicurisme a eu plutôt mauvaise presse, dans les temps anciens comme dans les temps modernes : les gens bien intentionnés trouvaient dangereux de déclarer que l'injustice n'était pas mauvaise en soi, et de

1097 A.-J. Festugière, *La Vie spirituelle en Grèce, ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, op.cit., p. 141-142.

1098 Selon A.-J. Festugière, « le fait de se plaindre de son sort », *ibid.*, p 154.

ne fonder le lien social que sur une convention qui, faite par les hommes, pouvait théoriquement être défaite par eux. »¹⁰⁹⁹. Autrement dit, Épicure à travers son vivre caché, aspirait à une vraie justice, d'où sa condamnation de l'injustice. A exactement parler, le philosophe du Jardin souhaitait voir la fin des troubles dans la *polis*. Mais comment fonder la sécurité ? Voudrait-il que le pouvoir eût pour substrat un contrat ?

En revendiquant la sécurité, Epicure se fait-il critique du politique, ou utilitariste ? Si nous suivons les propos de Jacques Brunschwig, il est possible d'affirmer qu'Epicure est un penseur critique du politique, au sens où il a eu un regard froid et lucide sur les institutions. C'est ce qui fait dire à Jacques Brunschwig les propos suivants : « Le sage, à la différence de l'homme ordinaire, n'a pas besoin de l'appareil des lois pour ne pas faire tort à autrui ; mais il est signataire du pacte social, parce qu'il a besoin d'être à l'abri des agressions, réelles ou virtuelles, pour pouvoir jouir de l'*asphaleia* (la sécurité) physique et mentale indispensable à sa béatitude et user de sa liberté de philosopher. »¹¹⁰⁰.

La preuve qu'Epicure s'est préoccupé du sort des individus en cette période est donnée par Jacques Brunschwig qui soutient que le Jardin comme « contre-société », « ne se pose pas en contre-modèle » : « en admettant des femmes et des enfants dans son école, par exemple, Epicure choque volontairement les préjugés sociaux, et il donne aux adversaires de sa morale du 'plaisir' des occasions de plaisanteries faciles ; mais il ne milite pas en faveur des droits politiques des femmes et des esclaves ; au contraire, il prend acte du fait qu'ils ne jouissent pas de ces droits, et il signifie, en leur ouvrant sa porte, que la philosophie n'en a cure. »¹¹⁰¹. Nous débouchons donc sur le problème décisif : si la stabilité est envisageable au niveau des plaisirs, en tant qu'elle constitue un gage de sécurité et d'ataraxie, n'est-il pas alors possible de l'appliquer aussi en politique ?

Le modèle, pensons-nous, à partir duquel Épicure s'est appuyé est sans conteste la nature des dieux, leur félicité, leur existence tranquille. Cette vie des dieux est exempte de violence et de guerres. Par la méthode analogique, Epicure a essayé de pointer virtuellement un modèle, voire un projet théologico-politique, dont le chef sera un monarque sage, et qui œuvrera pour la sécurité et le bonheur des citoyens. Par cette démarche, il apparaît que l'épicurisme, dans sa zététique du bonheur comme de la sécurité, pose le Dieu comme modèle. Et dans cette perspective, il est aisé d'affirmer qu'une monarchie vertueuse coïnciderait effectivement avec son aspiration politique.

1099 *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris, PUF, 1996, p. 215.

1100 *Dictionnaire de philosophie politique, op.cit.*, p. 212.

1101 *Ibid.*, p. 211.

Nous comprenons sous une lumière nouvelle que ce type de projet politique ne cautionne pas les injustices, les désordres, l'instabilité des institutions, les conquêtes inutiles et interminables. Mieux, le prototype du prince épicurien s'attellera à éduquer¹¹⁰² éthiquement ses citoyens afin qu'ils ne se nuisent pas réciproquement. Epicure est venu de Lampsaque pour s'installer à Athènes et enseigner sa doctrine, entouré de ses disciples et de ses amis. Il est revenu dans une démocratie qui a perdu son âme, qui s'est éclipsée au profit de la tyrannie.

Dans le recueil des quarante Maximes capitales, qui constitue une sorte de catéchisme, selon le mot de Jacques Brunschwig, un groupe de maximes (XXXI-XXXVIII) met en évidence la quintessence de la doctrine politique d'Epicure : la justice, l'injustice, la loi et son application, sa variabilité, et les conditions de l'ordre politique. Si la sécurité est posée comme un bien, c'est qu'elle ne peut trouver son effectivité qu'en l'absence de troubles politiques. D'où son utilité politique. Il s'ensuit donc qu'au-delà de la condamnation des *staseis*, il y a implicitement dans la pensée politique d'Epicure, le désir de revoir la paix, l'ordre, la sécurité se concrétiser sous les auspices d'un monarque éclairé.

Aristote dans un passage crucial, fait ressortir les traits désastreux de l'octroi d'un tel titre de roi à des individus qui ne peuvent pas remplir les fonctions du dirigeant divin, c'est-à-dire celui de roi¹¹⁰³ au sens noble du terme : « La tyrannie ne porte aucune attention à l'intérêt public à moins que ce ne soit pour en tirer un avantage personnel. Le tyran d'autre part, ne vise qu'au plaisir, tandis que le roi vise à ce qui est noble. De là vient que jusque dans leurs désirs insatiables d'amasser, ce sont les richesses qui attirent plutôt le tyran, et les honneurs le roi. Enfin la garde d'un roi est composée de citoyens, et celle d'un tyran de mercenaires. »¹¹⁰⁴. Le Stagirite a bien vu que la tyrannie est une déviation des autres formes de constitutions (monarchie, aristocratie/oligarchie, et démocratie).

A l'évidence donc, tous les généraux d'Alexandre le Grand qui se sont accaparés les

1102 Socrate dans *Gorgias* mettait en exergue la valeur primordiale de cette éducation des citoyens.

1103 Aristote fait remarquer les conditions pratiques qui président à ce mérite. Il est aisé de comprendre à partir du passage ci-après que le mérite est plus endogène qu'exogène, c'est-à-dire que généralement le titre de roi revient à des citoyens qui reçoivent à titre de bienfait le mérite de gouverner les affaires publiques au nom de l'intérêt général : « La royauté est à mettre au rang de l'aristocratie, car elle est basée sur le mérite, qu'il s'agisse de la valeur personnelle d'un individu ou de celle de sa famille, ou sur les services rendus, ou sur tous ces titres à la fois, en y joignant la puissance de faire le bien. Car tous ceux qui ont rendu, ou étaient susceptibles de rendre, des services à leurs cités ou à leurs nations ont obtenu la dignité royale : les uns comme Codrus, ont préservé leur peuple de l'esclavage qui suit toujours une guerre malheureuse, les autres, comme Cyrus, l'ont délivré de la servitude, ou ont fondé une ville, ou ont été des rassembleurs de terre, comme le roi de Sparte, de Macédoine ou des Molosses. Et le roi a toujours tendance à être un protecteur, de façon à empêcher à la fois les détenteurs de la richesse d'être victimes d'aucune mesure injuste, et le peuple de subir aucune exaction. » (Aristote, *La Politique*, V, 10, 1310b 40, J. Tricot, *op. cit.*, p.393). Ainsi, de ces critères qui peuvent concourir à l'érection de la royauté, seul « le service rendu » à la *polis* avait poussé spontanément les Athéniens à acclamer Démétrios Poliorcète (l'assiégeur de villes) comme *sôter*, puis *théos*.

1104 *Ibid.*, V, 10, 1311a 5, p. 393-394. Cette pensée est fort juste, et parfaitement applicable au contexte de la Grèce des aux nouveaux princes.

cités grecques ont régné tels des despotes, et non pas comme des rois¹¹⁰⁵ bienfaiteurs. Ils furent pour certains, objets de crainte, de haine, et de mépris de la part des populations des cités administrées, et pour d'autres dans une moindre mesure, assez bienveillants, tels Ptolémée et Séleucos 1^{er}.

Pour Angel Sanchez de la Torre, c'est justement face à leur despotisme, contre la confiscation de la liberté de parole, contre le risque d'atteinte à l'intégrité physique que le Jardin a préféré la vie à l'extérieur de la *polis* athénienne, plutôt qu'au milieu de la foule. Angel Sanchez de la Torre fait remarquer que « Nombre de citoyens qui vivaient dans un pays exposé à la *tyrannie* émigraient et demandaient l'*asile politique*. Un tel secours que les penseurs épicuriens offraient à tout citoyen qui ne se plaisait pas dans sa patrie, était pratiquement systématique pour les citoyens qui voulaient garder leur dignité quand leur cité semblait dans le despotisme. »¹¹⁰⁶. Autrement dit, lorsque Diogène Laërce sous des traits flatteurs, voire admirateurs, disait que de partout venaient des gens à l'école du Jardin, c'est pour dire qu'en réalité, Épicure à travers son apolitisme s'était érigé comme le défenseur des libertés perdues, le vrai protecteur des déçus de la vie politique. Mieux, et sans trop abuser des termes, le Jardin fut le porte flambeau d'une *polis* qui refuse de s'avilir, de baisser l'échine sous le despotisme des souverains étrangers.

L'indépendance¹¹⁰⁷ politique du Jardin le préserve des flatteries, des genuflexions devant le tyran. Par cette conduite, le Jardin s'est démarqué de la bassesse de la multitude qui a fait preuve de couardise en octroyant le titre immérité de roi à Démétrios Poliorcète et à son Père, le Borgne. Épicure considère comme Aristote que les hommes de bien ne flattent pas. Épicure est en effet de ces hommes de bien qui refusent les flatteries et les honneurs. Aristote a bien fait voir que le citoyen qui se conduit comme le tyran devient l'objet de la haine du tyran, car il est son concurrent potentiel.

« N'aimer personne de respectable ou d'indépendant est la marque d'un tyran, disait Aristote, car le tyran prétend être seul à posséder ces deux qualités, et l'homme qui les revendique de son côté et se comporte en citoyen libre, attente à la supériorité du tyran et à son pouvoir absolu, et il en est haï comme ruinant son autorité. »¹¹⁰⁸.

1105 Selon Angel Sanchez de la Torre : « Un roi est lié à son peuple. Il était responsable de la prospérité du peuple, l'autre alternative étant la mort. Il était un combattant, qui mettait en jeu sa propre vie, jusqu'à la victoire de son peuple. Il était lui-même sacrifié, ou quelqu'un de sa famille l'était à sa place, pour solliciter l'aide divine quand il était nécessaire d'abandonner l'état de paix pour lutter pour l'indépendance et la suprématie du peuple. » (Angel Sanchez de la Torre, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, Editions Bière, 1999, p. 121).

1106 Angel Sanchez de la Torre, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, op. cit., p. 243.

1107 Au rebours des disciples du Lycée et de certains de leurs maîtres qui sont très fréquemment mêlés à la vie politique.

1108 Aristote, *La Politique*, V, 11, 1314a 5-9, J. Tricot, op. cit., p. 410.

Le premier réflexe d'un philosophe, ou de l'homme ordinaire qui craint pour sa vie, est de prendre la fuite lorsqu'il est conscient que le gouvernement en place est despotique. Aristote, ainsi que nous le savons, s'exila d'Athènes à la mort d'Alexandre le Grand. Théophraste de même s'exila après la chute de Démétrios de Phalère. Pour le cas du philosophe du Jardin, les choses sont plus complexes : il ne fut pas impliqué politiquement, de plus il revendiquait, tout comme les autres écoles, le droit et la liberté d'exercer l'activité pour laquelle il était le plus doué : la philosophie.

Si nous examinons la question du « souci de soi » relativement aux troubles induits par la guerre des rois, force est de considérer que toutes les voies n'ont pas été explorées. On s'est vite accordé à l'opinion de Michel Foucault et de Pierre Hadot, sans voir, comme on dit en criminalistique, la présence de traces matérielles d'une théorie de la sécurité qui n'a rien de superficielle. Il est profondément éclairant de voir qu'Épicure s'est soucié, s'est « inquiété » pour la sécurité de ses amis et des autres Athéniens, notamment lors du blocus d'Athènes par Démétrios Poliorcète. Nonobstant la qualité et la profondeur des idées de Michel Foucault et de Pierre Hadot, dont les thèses font aujourd'hui autorité, nous ne saurons adopter un tel point de vue. Il serait instructif à notre sens de parler de *souci de la sécurité* en lieu et place de « souci de soi » *lato sensu*.

Dans la recherche de la sécurité intérieure, que d'éminents auteurs appellent le « souci de soi » (*épimeleia heautou*), qui est affaire personnelle, il y a, faut-il le préciser, dans l'épicurisme, au-delà de l'aspect « égoïste » de cette recherche du « souci de soi », un réel « souci de l'autre », de la vie extérieure pour tout dire. Ainsi que nous nous efforcerons de l'établir avec la relation entre Pison et Philodème de Gadara, Épicure a eu une approche pragmatique et empirique de la vie politique et des vicissitudes qui la caractérisaient. En tant qu'observateur attentif de la politique intérieure et extérieure de la Grèce en général, et d'Athènes en particulier, Epicure, à l'instar de Socrate ou d'Isocrate, a essayé tel un médecin (*thérapeukos*) vis-à-vis d'un malade, de trouver un remède au mal politique ; et en tant que pédagogue d'enseigner les secrets de la bonne vie et de la vie heureuse dans une société politique.

Depuis la défaite de la guerre lamiaque, la spéculation éthique et politique ne vise plus à ébaucher un projet de *politeia* politique pour la *polis* en décrépitude et en sus, sous domination des Macédoniens. Mais, comme certains auteurs l'ont bien établi, le « souci de soi », dont le *telos* (la fin) est le bonheur personnel, l'emportait en effet sur toute autre considération. Or, dans l'ombre de toutes les bonnes recherches de la vie heureuse pour soi, Epicure a eu *l'autre souci* aussi fondamental pour le bonheur individuel et collectif : la

sécurité (*asphaleia*) politique. Globalement, on dira qu'une fois installé à Athènes et confronté aux troubles politiques et au despotisme de Démétrios Poliorcète, le philosophe du Jardin a pensé sur la *constitution d'une sécurité concrète*.

Ce que nous avançons trouve politiquement parlant confirmation chez Aristote, si nous comparons Épicure à cet Hippodamos de Milet mentionné dans *La Politique* d'Aristote¹¹⁰⁹. De même que le philosophe du Jardin a proposé à travers sa physique et son éthique les conditions de la vie heureuse, de même, pensons-nous, en politique, le philosophe du Jardin a bien observé que ce dont souffrait la *polis* était la mal gouvernance qui ne pouvait pas garantir la sécurité. En procédant à une lecture juridique et politique de la maxime XXXI référée à la situation politique désastreuse de la *polis* athénienne, nous pouvons affirmer que le « droit de nature » au sens épicurien du terme n'est pas le droit de faire ce qu'on veut, de s'adonner à une sorte de licence cynique et despotique, car si chacun donne libre cours à son droit naturel de faire ce qu'il veut dans une société respectueuse des bonnes mœurs, on risquera d'empiéter sur les droits des autres, d'aller contre les lois et les coutumes. D'un mot, de contrevenir à l'ordre social.

Face à la dérive des mœurs, et à la gestion despotique de la *polis* par Démétrios Poliorcète, Épicure à travers cette maxime propose un contrat afin que le sens de « droit de nature » ne se transforme pas en anarchie. Tout comme chez Thomas Hobbes, le contrat apparaît comme un gage de sécurité collective. Ce contrat épicurien n'est pas une fiction, ni un outil opératoire pour légitimer la loi, la force et l'État, mais c'est l'*utilité* qui le fonde afin d'asseoir la sécurité collective. Dans le sens de cette maxime XXXI, il est aisé de comprendre que le cas des Athéniens et des nouveaux maîtres de la cité, n'est pas analogue aux insensés de Spinoza ou de Thomas Hobbes qu'il faut contraindre, mais véritablement Épicure a vu à travers les comportements de ses concitoyens, des êtres rationnels qui ont délibérément choisi de se dresser tels des hors-la-loi contre les lois, dans une *polis* déjà très mal en point. Par cette attitude, la cité a été exposée, la sécurité de chacun et de tous fut compromise. Cette situation sociopolitique ainsi qu'il est aisé de l'observer, relève symptomatiquement d'un déficit de l'autorité publique, et d'une absence criante de la force publique.

Dans l'optique d'Épicure, la liberté démocratique octroyée par Démétrios Poliorcète, celle de philosopher en l'occurrence, tout comme celle de parole, ne s'exerce pas à semer le désordre dans une communauté, mais à respecter les lois positives et les coutumes. C'est

1109 Hippodamos de Milet aux dires d'Aristote est : « Le premier qui, tout en demeurant étranger aux affaires publiques, entreprit de tracer un plan de constitution idéale. » (Aristote, *La Politique*, II, 25, J. Tricot, *op. cit.*, p. 124).

encore cette même démocratie à travers ses lois qui commande à la puissance souveraine de veiller à la sécurité de ceux qui sont en retrait. Ainsi que nous le comprenons à partir de Spinoza, pour Épicure le droit de nature n'est pas un renoncement à la liberté naturelle mais une restriction de certains désirs, de certains droits excessifs qui entrent en conflit avec les droits des autres individus dans une société bien constituée. La démocratie, ainsi que nous le savons depuis les lois anciennes (voir la *Constitution d'Athènes*), n'est nullement la liberté de faire tout ce qu'on veut, à savoir cette espèce de liberté (tyrannique) dont le Calliclès du *Gorgias* s'est fait le héraut.

Dans la jouissance des biens, Épicure prône la limitation, même dans l'exercice du pouvoir. Politiquement, c'est savoir donner des limites à ses droits, en prenant comme intérêt le plus haut l'utilité collective : paix, prospérité, et sécurité. Le sage épicurien qui a compris le Tout, qui sait ce que veut la nature, agit par conséquent droitement. Les insensés et le mode de vie de certains philosophes dans la cité, constituent une première raison sociologique de fuir la vie extérieure. Les nouveaux souverains de la *polis* avec leurs parents, amis et courtisans constituent le second bloc, car ce sont eux qui font et défont les lois au nom des intérêts du roi et pour leurs intérêts particuliers.

Épicure estime qu'en exerçant le pouvoir à leur seul profit ils vivent dans une sécurité illusoire. En abordant par ailleurs le rapport entre richesse (émanant du pouvoir) et sécurité, Épicure enseigne à voir que la richesse¹¹¹⁰ ne procure pas la sécurité véritable : la sécurité greffée à la richesse, quelle que soit l'abondance, ne procure pas la sécurité pure. Celle-ci est procurée par la *phusiologia*, la connaissance de la nature. « Quant à la piété, disait Spinoza, la plus haute sorte en est celle qui s'exerce en vue de la paix et de la tranquillité de l'État ; or elle ne peut se maintenir si chacun doit vivre selon le jugement particulier de sa pensée. Il est donc impie de faire quelque chose selon son jugement propre contre le décret du souverain de qui l'on est sujet, puisque, si tout le monde se le permettait, la ruine de l'État s'ensuivrait. »¹¹¹¹.

De fait, si on doit encore donner raison à Épicure, c'est d'abord à partir de Spinoza que nous pouvons appréhender la démarche du philosophe du Jardin, en ce sens que les citoyens dans un État ne peuvent pas aller à l'encontre des lois et des normes sociales sans commettre volontairement ou involontairement des actions injustes. Il s'ensuit donc que relativement au contexte, les mauvais agissements des uns et des autres ont concouru à

1110 Voir *La République* de Platon, où le riche Céphale redoutait de mourir en pensant à ce qui adviendrait de sa fortune, et l'exemple éloquent de Sénèque devenu riche auprès de Néron, mais dont la sécurité fut toujours en sursis.

1111 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap XX, in *Œuvres complètes 2*, trad. notice et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 330.

l'établissement d'un régime tyrannique. Face à cette déchéance sociale, dont la meilleure qualification est « l'ingouvernabilité » de la *polis*, Épicure avant la lettre, avait posé les linéaments d'un *contrat sécuritaire*, qui vise l'intérêt collectif. Mais au rebours de Thomas Hobbes, ce contrat sécuritaire n'est pas réalisable par un *despotos*, ni par la multitude, mais seulement au sens où l'a si bien établi Philodème de Gadara par un « bon roi » qui remplira les conditions morales pour sa réalisation.

Il résulte de ces considérations que si l'on essaye de replacer dans le contexte d'Épicure, les deux notions de contrat et de sécurité, il apparaît relativement aux événements que nous avons ressassés, que l'idée de contrat épicurien pourrait se situer vers la fin de la pseudo-restauration de la démocratie, et celle de sécurité qui lui est corollaire, en plein régime tyrannique. Si nous avons convoqué Spinoza dans le cadre de cette analyse, c'est parce que nous estimons qu'il est la meilleure clé de compréhension de cette notion de sécurité dans l'État. Dans la perspective d'Épicure, la sécurité ne va pas sans le règne de la loi, ou des lois. D'où de prime abord la fondation du contrat qui dans sa forme et dans son esprit est un acte juridique qui entérine son utilité.

Dans, le *Traité-théologico-philosophique* Spinoza est revenu en effet plus amplement sur cette notion de la sécurité dans le cadre de l'État, quand il expose que :

« Le but final de l'instauration d'un régime politique n'est pas la domination, ni la répression des hommes, ni leur soumission au joug d'un autre. Ce à quoi l'on a visé par un tel système, c'est à libérer l'individu de la crainte. De sorte que chacun vive, autant que possible, *en sécurité* ; en d'autres termes conserve au plus haut point son droit naturel de vivre et d'accomplir une action (sans nuire ni à soi-même, ni à autrui). Non, je le répète, le but poursuivi ne saurait de transformer des hommes raisonnables en bêtes ou automates ! Ce qu'on a voulu leur donner, c'est bien plutôt la pleine aptitude de s'acquitter dans une *sécurité parfaite* des fonctions de leur corps et de leur esprit. Après quoi, ils seront en mesure de raisonner plus librement, ils ne s'affronteront plus avec les armes de la haine, de la colère, de la ruse et ils se traiteront mutuellement sans injustice. Bref le but de l'organisation en société, c'est la liberté. »¹¹¹².

En outre, et en guise de comparaison utile, au chapitre III du même traité, Spinoza évoquait le statut privilégié des Hébreux par rapport aux autres nations. Aussi s'est-il donné pour tâche de montrer la place et l'importance de la sécurité dans un État, en énonçant que :

« La fin de toute société et de tout État est de *vivre dans la sécurité* et de posséder certains avantages. Or, l'État ne peut subsister que par des lois auxquelles chacun soit tenu : si tous les membres d'une société veulent s'affranchir des lois, par cela même ils détruisent la société et l'État. Rien donc n'a pu être promis à la société des Hébreux, pour la constante conservation des lois, que la sécurité de la vie et des avantages matériels et, au contraire, pour l'insoumission, nul supplice n'a pu être prédit que la

1112 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, xx, in *Œuvres complètes 2*, Charles Appuhn, *op. cit.*, p. 899. Nous soulignons.

ruine de l'État, les maux qui en découlent communément, et d'autres qui devaient provenir, pour eux particulièrement, de la ruine de cet État »¹¹¹³.

A la lecture de ces deux textes sur la valeur de la sécurité dans un État, il est possible de poser notre regard sur cette histoire de la Grèce du IV^e-III^e siècle, afin de comprendre l'idée du contrat sécuritaire dans la pensée politique d'Épicure. Ce contrat est d'abord gage d'un État stable, et un bouclier contre la violence et l'injustice. Il est en outre spécifiquement humain sans allusion à des puissances célestes. *In concreto*, ce type de contrat permet de limiter les désirs et les actions nuisibles des hommes. Vivre politiquement donc, c'est dans la perspective d'Épicure s'éduquer mutuellement à ne pas enfreindre la loi. Sous cet angle, le contrat épicurien apparaît comme l'ébauche d'une nouvelle société où la liberté n'est plus le droit de faire tout ce qu'on veut comme le voudrait le Polos du *Gorgias* dans sa représentation du tyran, mais une œuvre commune en vue de l'établissement d'une sécurité collective. Jacques Brunschwig résume bien le sens de cette notion du contrat :

« Les conventions sociales ne sont pas des 'contrats sociaux' situés dans un passé historique ou mythique. Elles sont plutôt, selon un modèle qu'Épicure n'a pas inventé, des compromis réciproques, à tout moment renouvelés, dans l'intérêt bien compris de chacun de leurs partenaires. Plutôt que tuer (au risque d'être eux-mêmes tués), plutôt que de léser les autres (au risque d'être eux-mêmes lésés par les autres), les hommes ont intérêt, et voient l'intérêt qu'ils ont, à suspendre entre eux les hostilités réelles ou virtuelles. Ce pacte de non-agression mutuelle ne lie que ses contractants, c'est-à-dire les membres d'un groupe humain déterminé ; on n'a pas de relations juridiques ou morales envers les animaux ou les étrangers avec lesquels on n'a pas conclu de tels pactes. Bien que la chose ne soit pas entièrement claire, il semble que le contrat doive être considéré comme conclu à partir du moment où (et aussi longtemps que) certains 'sont institués pour réprimer' les infractions qui lui seraient faites, c'est-à-dire à partir du moment où il existe un appareil d'État, police et justice, auquel est remis, selon l'expression de Max Weber, le 'monopole de la violence légitime' »¹¹¹⁴.

Autrement dit, le contrat est fondamentalement fondé sur la non-violence. Il institue donc un monde civilisé et véritablement humain, au rebours du règne animal sans lois. De ce point de vue, on peut dire que toutes les fois qu'il y a séditions dans une *polis*, la guerre toujours en expectative, que les lois sont bafouées, nous sommes incontestablement placés dans un état d'insécurité. Mieux, pour le cas d'Athènes où le nouveau régent est accueilli comme un roi, et qui par son illimitation et son intempérance est devenu par la suite objet de crainte, il subsistera toujours, ainsi que le dit Spinoza, les contraintes du vainqueur, car « Le seul but que se propose une autorité, installée en vertu de la loi de la guerre, n'est-il pas de

1113 *Ibid.*, p. 656.

1114 Jacques Brunschwig, *Dictionnaire de philosophie politique*, op. cit., p. 214.

dominer et d'avoir des esclaves, au lieu de sujets ? »¹¹¹⁵.

Pour tous les Grecs, au-delà de leurs mauvaises conduites dans la *polis*, il reste que la *polis*, est leur « certificat de nationalité » car si l'on doit parler politiquement, étymologiquement et cartographiquement, la *polis* est la « chose » qui définit le mieux un citoyen, car celui-ci a beau errer à travers villes et mers, la *polis* demeure le lieu de la recherche de l'*asphaleia*. Sont citoyens ceux « dont la naissance est irréprochable » et qui « ont part à la direction des affaires, mais sous le règne de la loi », disait Aristote¹¹¹⁶. Mais sous le pouvoir de Démétrios Poliorcète, comment la citoyenneté pouvait-elle s'exercer véritablement ? Puisque le soutien moral et économique en cette période quasi apocalyptique ne venait plus du pouvoir, la grande masse de la population alors désœuvrée, se réfugia, pour parler comme Marx, dans la religion avec son cortège de superstitions. La religion devint pour certains l'opium tranquillisant. En cette période, on assista à une multiplication de sectes religieuses, symptôme du dépérissement des divinités locales au profit des divinités étrangères. Aux yeux de l'Athénien superstitieux, si les étrangers ont envahi les cités, c'est la preuve que leurs dieux sont plus puissants que les dieux protecteurs de sa cité. Mais malgré l'éloignement des dieux poliades, même si les Athéniens acceptent la toute-puissance d'un pouvoir despotique, leur attachement à la *polis* ainsi qu'on peut le retrouver aux époques antérieures, était resté indéfectible. En clair, il était rarissime que le citoyen se rebiffât contre sa *polis*. Socrate par exemple, malgré la cruelle injustice de sa peine, respecta jusqu'à son dernier souffle cet élément consubstantiel à la *polis* qu'est la loi. Or, à partir du IV^e-III^e siècle av. J.-C., on assiste à l'émergence d'un rapport de certains citoyens à la *polis* et à ses valeurs. Une minorité de philosophes avec leurs disciples ont pris la liberté de se rendre *asociaux*, *immoraux*, contrevenant aux lois et aux conventions. La conduite des cyniques que le philosophe du Jardin a fustigée, nous apprend grandement sur la profondeur du mal social d'alors.

Platon et Aristote ont théorisé sur les conditions et les moyens pour bien gouverner la *polis*. Mais, au IV^e-III^e siècle av. J.-C., il était surtout question de disséquer le mal et de proposer un remède face à la gestion despotique de celle-ci. Lorsque dans *La Doctrine d'Épicure et le droit*, Victor Goldschmidt se demandait contre qui était dirigée la maxime XXXI, nous pensons pouvoir dire que le philosophe du Jardin ciblait de façon oblique les cyniques et la foule d'un côté, et de l'autre le nouveau pouvoir en place avec ses courtisans. De fait, lorsque Jean Salem interprète les rapports d'Épicure avec les nouveaux rois comme la

1115 B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, chap. V, 96, in *Œuvres complètes* 2, C. Appuhn, *op. cit.*, p. 951. Nous soulignons.

1116 Aristote, *La Politique*, IV, 4, 1292a, J. Tricot, *op. cit.*, p. 278-279.

recherche d'une certaine sécurité, cela signifie que le philosophe du Jardin ne cherchait pas leur amitié, mais cherchait à garder des rapports de protection pour son école car une école qui ne s'occupe pas de politique, ni ne s'abaisse devant un roi pour obtenir ses largesses, est tenue pour suspecte. De plus, depuis Thucydide¹¹¹⁷ nous savons que le citoyen qui ne s'occupe pas des affaires publiques, est considéré comme un « être inutile », condamnation qui anticipe la remarque faite Cicéron par dans ses discussions avec les épicuriens romains.

Lorsque nous insistons à la suite d'André-Jean Festugière sur le fait que le Jardin, c'est l'*a-despotos*, c'est pour mieux signifier au-delà de ce que Jean Salem a bien établi sur les relations d'Epicure avec les monarques, qui lui ont occasionné bien de problèmes, que le Jardin reste l'enceinte de la liberté et de la sécurité en cette période de guerres des diadoques. Le Jardin est apparu comme le nouvel étendard d'une contre-*polis* qui se dresse librement en face d'un pouvoir tyrannique. Epicure *via* son Jardin récuse la fin de la *polis*, et de ses valeurs. Comment alors rendre compte de cette situation paradoxale : un Jardin apolitique qui fait face à un tyran ? Les tyrans, ainsi que nous les savons, se sont de tout temps méfiés des philosophes, et la réciproque est vraie. Pour le cas d'Épicure vis-à-vis de Démétrios Poliorcète qu'il n'estimait pas franchement, il est sans conteste que le philosophe du Jardin a adopté cette forme d'« herméneutique de la réticence » dont parle Léo Strauss, qui peut se comprendre comme un stratagème, ou le stratagème pour l'intellectuel ou le philosophe, de « dissimuler les façons selon lesquelles il recherche les vérités qu'il a décidé de vérifier, soit en 'codifiant' les expressions qu'il utilise par des messages chiffrés, soit en acceptant une situation de 'précarité' face aux attaques et aux estocades que les différents pouvoirs multiplient dans leurs luttes intenses pour la suprématie, afin de ne pas devenir les victimes des uns ou les boucs émissaires des autres. »¹¹¹⁸.

Il est établi que le philosophe du Jardin, tel un Socrate de son époque, refusa de s'exiler de la *polis*, malgré sa situation. Pour ne pas être objet de la menace du tyran Démétrios Poliorcète, ou des injustices de la foule, sa prudence lui a commandé de se retirer loin des agitations et des regards. Le Jardin est installé en banlieue d'Athènes. Or si aujourd'hui ce terme de « banlieue » a une connotation négative et même perverse relativement à l'insécurité qui règne autour des grandes villes françaises (et ailleurs), et signifie aujourd'hui une zone d'insécurité, voire de laissés pour compte, à l'époque hellénistique, c'est dans la banlieue, métaphore de tranquillité, que les épicuriens cherchèrent

1117 Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, II, XL, in *Histoire des idées politiques, des origines au XX^e siècle*, Antoine Leca, Paris, Ellipses, 1997, p. 33.

1118 Léo Strauss et Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, « Quadrige », Presses Universitaires de France, 1994, p. 145.

et trouvèrent la sécurité et la sérénité vis-à-vis de la foule et du pouvoir.

En fonction de ce qui précède, il faut dire que le philosophe du Jardin n'est pas seulement un penseur de l'*otium*, ou de l'oisiveté, mais un philosophe qui voit la vie extérieure comme le lieu de tous les maux. A défaut de donner physiquement des conseils aux dirigeants, *a fortiori* de s'impliquer dans les affaires publiques, Épicure délivre ses pensées à travers ses maximes et ses sentences pour tous ceux qui recherchaient illusoirement la sécurité dans les richesses que procure la vie du pouvoir. Epicure savait que les souverains imbus de leur pouvoir et de leur personne n'accordent pas trop d'intérêt aux conseils des philosophes. Dans la fréquentation d'un tyran, et qui plus est, d'un chef de guerre, tout peut arriver : ses humeurs sont imprévisibles, une défaite peut le rendre méconnaissable et l'amener à sévir même contre ses amis, surtout si c'est un philosophe. Le tyran peut perdre son contrôle et devenir désagréable. Le vin qu'il boit sans mesure peut l'inciter à mal agir contre ses proches, ou même, ce qui est fréquent, ses courtisans peuvent l'induire en erreur. L'histoire montre que même Alexandre le Grand ne fut pas immunisé contre de telles dérives : il se débarrassa du neveu d'Aristote, Callisthène, qui avait raillé ses fastes orientaux et ses prétentions à la divinité, ce qui lui valut la prison et la mort. Le crime est un acte quasi connaturel aux despotes, et monarques absolus.

Lorsque certains auteurs tels que Plutarque, ou Cicéron s'insurgent contre l'abstention politique du philosophe du Jardin, il est clair que si le souverain ne peut pas garantir cette sécurité extérieure, il va de soi que le philosophe la recherche autrement, par le retrait, comme Platon l'a fait après la mort de Socrate. L'Académie est devenue ainsi un lieu plus sûr que la vie extérieure. C'est pourquoi, même si pour Jacques Boulogne le témoignage de Plutarque concernant Épicure et les épicuriens de cette période est digne de foi, à cause de témoignages tirés de sources authentiquement épicuriennes¹¹¹⁹, il n'en demeure pas moins que Plutarque n'a pas saisi l'intentionnalité profonde de la démarche apolitique d'Épicure. A la différence du philosophe du Jardin, Plutarque a occupé des charges politiques, émaillées de bons moments et de tracas. A ce titre il s'est cru compétent pour juger l'attitude d'Épicure, critiquer son abstention politique. Contre Épicure en effet, Plutarque s'est permis (plaidoyer *pro domo*) de « démontrer » que ce n'était pas par ambition, ou désir d'honneur qu'il a voulu

1119 « Il [Plutarque] fournit des indications qui supposent une lecture directe et personnelle, sans l'intermédiaire de résumés ou d'ouvrages critiques. Nous avons donc affaire à un *témoin* qui, de toute apparence, puise son information à la source. » (Jacques Boulogne, *Plutarque dans le miroir d'Epicure*, Paris, Septentrion, PUF, 2003, p. 17). Jacques Boulogne poursuit en donnant les noms des témoins vivants : « La qualité de ce témoignage s'accroît encore des fréquentations épicuriennes de Plutarque, qu'il s'agisse de simples relations, comme Zopyros (*Quaest. Conv.* 653C), Xénoclès (*Quaest. Conv.* 635 E), et Alexandre (*Quaest. Conv.* 635A), ou de véritables amis, tel Boéthos (*Quaest. Conv.* 673C sqq ; 720 E sqq ; Pyth. Or. Passin) ». (*Ibid.*, p. 18). Mais on ne peut accorder foi aux aveux d'un témoin qu'aussi longtemps qu'il fut directement acteur d'une situation, c'est-à-dire pendant la commission des faits.

occuper des charges politiques, mais pragmatiquement (comme le souligne Jacques Boulogne), que c'était une façon à lui de se rendre utile à la communauté. Depuis Hérodote nous savons que pour les anciens Grecs, le citoyen qui ne s'occupait pas des affaires publiques était considéré comme un « être inutile ». Plutarque se croyait-il meilleur citoyen qu'Épicure ? En d'autres termes, sa longue carrière de la vie politique l'habilitait-il pragmatiquement et suffisamment à donner des conseils aux hommes politiques mieux que les épicuriens ?

Nous savons que Plutarque récuse cette compétence de conseillers politiques aux épicuriens, au motif qu'ils n'ont pas exercé cette activité. Or, ce que le philosophe du Jardin a fait voir, c'est que l'expérience politique participe aussi de *l'observation critique* des faits et gestes des hommes politiques. En matérialiste, Épicure a diagnostiqué l'être politique, le mal dont souffraient la *polis* et la Grèce dans son ensemble depuis l'avènement de la Macédoine. Contre Plutarque, nous pensons que pour Épicure, le non-engagement est plus prudent que l'engagement. Le philosophe du Jardin a observé ce qui arrivait politiquement et fréquemment après chaque changement de régime - après la défaite de Lamia par exemple, il y eut une chasse aux démocrates -, et si d'aventure le philosophe a été impliqué de près ou de loin dans l'exercice d'un ancien pouvoir, l'histoire de la *polis* athénienne l'a montré, il s'ensuit toujours des règlements de comptes entre les partisans des bords opposés, et il arrive souvent que des philosophes impliqués dans l'exercice du pouvoir déchu soient bannis de la *polis*.

Épicure n'avait pas besoin d'avoir une expérience politique pratique (effective), pour enseigner le non-engagement. L'histoire politique même de la *polis* athénienne offre la meilleure expérience pratique. Lorsque Plutarque taxe sa doctrine de corrosive, au sens où selon lui et les autres adversaires, l'épicurisme détourne ses adeptes, les sages et les vieillards de la politique, c'est pour nous la preuve que ceux qui recherchaient la quiétude accordaient un précieux crédit à la doctrine épicurienne. De ce point de vue, force est de reconnaître que l'apolitisme d'Épicure n'était pas « dangereux » comme le pensaient ses adversaires. Au rebours, Épicure circonscrivait son apolitisme aux nouvelles réalités de la *polis*, car il n'y avait plus dans son optique de raisons valables de s'impliquer dans une cause qui ne concernait plus les Athéniens, mais les diadoques.

Toutes choses étant égales par ailleurs, il faut dire que la relation de Plutarque avec les souverains romains n'était pas de même nature que celle qu'Épicure avait avec les nouveaux maîtres de la Grèce. Si Plutarque peut accepter de faire semblant de coopérer, ou de rentrer dans l'amitié avec les vainqueurs, pour Épicure, et les épicuriens, c'est tout bonnement se comporter comme un larbin des seigneurs que de se comporter ainsi. Pour nous, si Plutarque

était de bonne foi, comme le soutient Jacques Boulogne, il n'aurait pas dû désapprouver l'attitude d'Épicure, mais le comprendre, de la même façon qu'il a rapporté les atrocités commises par les tyrans Démétrios Poliorcète et Lacharès. Car, il ne suffisait pas de sa part de reconnaître implicitement le courage du philosophe du Jardin qui n'a pas daigné quitter la ville, en se nourrissant de fèves avec ses disciples pendant le siège d'Athènes par Démétrios Poliorcète, mais de « juger vrai » pour l'histoire que cette forme d'apolitisme était engagée ; car Épicure revendiquait la « sécurité totale », voire la « sécurité parfaite » au sens de Spinoza. A la vérité, il n'y a plus rigoureusement parlant de mystère quant au patriotisme d'Épicure, qui rejoint ici celui de son ami Ménandre.

Pour sûr, si d'aventure Épicure avait osé entrer dans l'amitié du tyran Démétrios Poliorcète aussitôt après les troubles qui avaient éclaté après la fuite de celui-ci à Ipsos, le Jardin et ses disciples auraient été la cible des insurgés. Cette prudence qui caractérisait Épicure ne participe-t-elle pas alors d'une expérience (intuition politique) de la chose politique ? Mieux, n'est-ce pas sur la base de cette observation de la chose politique qu'Épicure a découvert la solution au problème de l'intranquillité dans la *polis* : à savoir le recours au contrat comme fondement de la sécurité véritable ?

Il faut, si l'on suit cette hypothèse, dire que pour Épicure, la vie en société n'est pas le droit du plus fort, ni la liberté de faire ce que l'on veut sans limitation. Pour le philosophe du Jardin, il y a une norme naturelle qui nous commande de ne pas dépasser ce qui est utile naturellement et nécessairement. Mais pour avoir une telle sagesse, une éthique est requise pour permettre la reconversion des individus vers la reconnaissance de l'utilité du contrat, qui donne âme et corps à l'existence effective des lois. Or, cette existence des lois ne va pas sans une véritable promotion et protection de la sécurité globale. A ce propos Jacques Boulogne, est fondé d'avancer que « L'éthique épicurienne n'invite pas à un retour à la nature pure. Elle accorde à l'existence des lois une très grande importance, car celles-ci créent, d'après elle, la sécurité, sans laquelle le souverain bien resterait inaccessible (Maximes, 5, 6, 7). »¹¹²⁰. Autrement dit, dans l'épicurisme, éthique et bonheur politique sont comme les deux morceaux d'une tessère.

Le philosophe du Jardin ne vise pas une réforme de la société, mais montre par quels moyens la sécurité est possible, et en quoi dans l'existence elle apparaît comme le bien par excellence. Il a compris que la vie extérieure est jalonnée de troubles de tous genres, un enfer dont il faut s'exiler. En outre, Épicure est également conscient que même si le sage a retrouvé la sécurité intérieure dans le cadre du Jardin, la sécurité extérieure demeure une

1120 Jacques Boulogne, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, op. cit., p. 183.

préoccupation. A notre sens, le philosophe du Jardin ne pouvait se rendre utile qu'en professant ce qu'il appelle des « paroles utiles », qui conduisent à cette prise de conscience de la nécessité de la sécurité. Dans une société digne de ce nom, ce dont l'individu a besoin au-delà des besoins primaires, c'est la sécurité. Autrement dit, le désir et l'aspiration de pouvoir vivre tranquille sans la menace d'autrui. Dans les maximes XXXI et XXXII, il est aisé de percevoir qu'Épicure associe la recherche de la sécurité vis-à-vis du semblable à l'intérieur de la cité, et la sécurité à l'extérieur, d'où l'inutilité de la guerre contre les autres cités.

L'esprit du contrat épicurien, c'est donc d'abord une justice qui commence au niveau atomique, individuel, et par extension s'étend aux autres États. Vu sous cet angle, l'enseignement politique du Jardin fondé sur l'éthique vise à réapprendre aux citoyens dans la pratique à toujours agir dans le sens de ce qui est juste et utile, pour soi et pour autrui. D'un mot, et dans l'optique justement de fonder la sécurité globale, il est nécessaire que chacun fasse l'effort de limiter ses désirs à l'aune de ce que veut la nature. D'où la rigueur du contrat. Vouloir un tel type de contrat, c'est d'abord s'éduquer à la justice, au respect de la loi de la nature, et, à l'échelon étatique, se limiter à ce que prescrivent les lois positives. Il s'ensuit donc que ne pas se limiter, et enfreindre délibérément le contrat, c'est s'exposer à la violence d'autrui, et au plan politique, c'est entrer en dissidence contre les lois de l'État.

Finalement donc, dans l'optique d'Épicure, ce qui explique les déclenchements des *staseis*, des guerres, et des conflits interindividuels, n'est-ce pas parce que les individus outrepassent ce que veut le droit de nature? Assurément, car cette « illimitation » est cause d'insécurité dans la vie extérieure. Pour Épicure, comme pour son disciple Colotès, il y a risque, menace sur la sécurité aussi longtemps que les hommes ne s'en tiennent pas aux lois justes.

A ce niveau de notre analyse, les propos de Colotès ne sont pas sans intérêt : « Ceux qui ont institué des lois et des usages, et qui ont placé les cités sous le gouvernement des rois et des magistrats ont introduit beaucoup de sécurité et de tranquillité dans l'existence, qu'ils ont délivrée des troubles ; qu'on supprime ces institutions, nous vivons comme des bêtes sauvages et peu s'en faudra que le premier venu ne dévore celui que le hasard mettra sur son chemin. »¹¹²¹. Autrement dit, pour que les lois ne soient pas exposées à la variabilité¹¹²², pire, à l'*anakuklosis* (cycle de succession, au sens de changement de gouvernement, dans la *polis* athénienne), Épicure prône le contrat, l'acceptation d'un ensemble de lois pérennes, en vue d'une constitution inamovible. Et du point de vue du droit international moderne, est impliqué

1121 *Le Col.* de Plutarque, in *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, Jacques Boulogne, *op. cit.*, p. 184.

1122 Épicure reconnaît l'existence du droit dans toutes les sociétés, et le fait que les lois sont variables d'une société à l'autre. D'où la prénotion du droit.

le projet ultime d'une haute cours constitutionnelle (pénale) dont les lois seraient applicables à tous les États. Le projet de cette *constitution de la sécurité*, est de fonder alors des organes, voire des institutions capables d'assurer l'effectivité des lois dans le temps et dans l'espace. En cela, l'idée de contrat épicurien en cette période des guerres est hautement politique, juridique et novateur. Et c'est à l'aune de ce contrat, qui a force de droit, qu'il serait possible de condamner tous les délinquants civils et politiques. Implicitement, Épicure articule l'effectivité du contrat au moyen de la force de l'autorité judiciaire. C'est-à-dire ce que nous appelons aujourd'hui l'institution policière, ou l'autorité policière.

Dans la visée d'Épicure, l'État qui peut et doit punir les atteintes aux mœurs, aux lois, aux biens, etc., ne peut être que celui qui instituera une force publique, ou une autorité efficiente pour veiller à la sécurité collective. Par cette articulation entre sécurité publique et État, Épicure se fait extraordinairement moderne. En clair, eu égard aux nouvelles réalités de la *polis*, et de la Grèce en général, l'autorité civile n'était plus de la prérogative des dieux civiques, mais véritablement relevait d'une autre institution de l'État : la police¹¹²³.

A l'examen, Épicure bouleverse les schémas politiques classiques, en concrétisant le concept de la « classe des guerriers » de Platon dans la pratique réelle du pouvoir. Non plus des citoyens entraînés à faire la guerre comme à Sparte, mais une classe pérenne de citoyens au service de l'État et de leurs concitoyens, pour leur sécurité et leur tranquillité. Tel est à notre sens l'apport d'un philosophe qui voit de l'extérieur le climat de troubles et d'intranquillité dans lequel végétait sa *polis*. A tout prendre, la proposition de contrat épicurien ne pourrait être à l'évidence ou de manière oblique que l'institution de cette force publique au service de la cité et de la loi. On pourrait nous rétorquer qu'aujourd'hui la police n'est pas dans l'absolu la garante de la sécurité dans certaines villes ou certains quartiers. Mais qu'advient-il en cas d'absence complète ou de non-présence de la force de police dans l'État ?

Il appert en dernière instance suivant la pensée d'Épicure que ce ne sont pas les nouveaux souverains qui pouvaient protéger et sécuriser les cités et les individus, mais bien la loi, au sens de constitution suprême. Le contrat d'Épicure relativement à cette période dépasse la simple conception d'un contrat au sens de Thomas Hobbes, de John Locke, ou de Jean-

1123 Au temps d'Aristophane, c'étaient les Scythes (des esclaves) qui assuraient la sécurité publique et accompagnaient les magistrats. Mais cette classe d'esclaves a disparu progressivement pour s'effacer devant la horde de soldats installés dans la *polis* et sur les collines. Les propos de Phocion aux premières heures de la militarisation d'Athènes corroborent notre analyse sur la nécessité de cette institution policière : aux yeux de Phocion, l'acceptation de cette garnison doit se comprendre comme une mesure de sécurité publique, de tranquillité publique qui permettra d'atténuer l'activisme politique. (Pour plus de détails, voir Plutarque, *Phocion*, XXVII, 8 ; XXVIII, 7-8 ; XXIX, 5)

Jacques Rousseau mais préfigure une *législation supérieure*. Pour le philosophe du Jardin, revenir au contrat, c'est revenir au droit et à la justice. Et par cette démarche nous comprenons sous une lumière nouvelle que le philosophe du Jardin est loin de l'attitude des philosophes à l'écart des *staseis* et des guerres, mais véritablement il a agi comme un sage au sens de Paul Demont, en marquant « par l'anticipation de ses sentences, de ses poèmes et de ses lois, la justice qui doit finir par régner. »¹¹²⁴.

La paix et le retour à une sécurité acceptable passent chez Épicure par la reformulation d'un nouveau code. Par ce type de contrat, nous découvrons le souci d'Épicure pour les fondamentaux de la sécurité : la justice, l'ordre, et la concorde. Et d'après Plutarque rapporté par Jacques Boulogne, Epicure pense qu'« il ne faut pas, en effet, d'autre force de dissuasion pour empêcher l'injustice que la peur d'être châtié. »¹¹²⁵. En d'autres termes, le philosophe du Jardin entrevoyait à travers cet ambitieux programme qu'est le contrat la sécurité tant pour la *polis* athénienne que pour les autres cités en proie aux mêmes désordres et l'insécurité. C'est la raison pour laquelle, estime Plutarque, Épicure postule un contrat fondé sur la force judiciaire : « (...) loin de déplorer que les délits soient un mal à cause de l'anxiété d'être découvert, il demande plutôt aux institutions de prévoir un code pénal suffisamment répressif afin de protéger, par la dissuasion, les citoyens d'agressions dont ils seraient sinon victimes. »¹¹²⁶. Il s'ensuit donc que chez Epicure ce contrat permet d'asseoir la sécurité globale, et de garantir *de facto* l'exercice du droit pénal. L'attitude contraire serait plutôt le propre de l'insensé.

En fonction de ce qui précède, il est difficile de croire que le sage épicurien puisse encourager par exemple l'Antigone de Sophocle à commettre ce qu'interdisent les lois, ou à se révolter contre un régime en place. Lucrèce derechef à travers le livre II *De la Nature*, témoigne bien de cet intérêt du sage épicurien qui même dans son *autarkeia* se soucie de la vie extérieure. Car, aux yeux du philosophe du Jardin, le bonheur n'a aucune suavité si on peut jouir comme les méchants et les insensés de la souffrance des autres.

1124 Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 44.

1125 *Suav. Viv. Epic.*, 1104 B, in J. Boulogne, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, op. cit., p. 191.

1126 *Ibid.*, p. 191.

III. E. L'épicurisme, une thérapie de l'agir politique ?

Le rôle du philosophe dans la cité est déjà connu depuis l'exemple de Socrate. Il peut se résumer selon Jacqueline Laffitte en une triple action¹¹²⁷: exhortation, polémique, et *païdeia*. Nous sommes maintenant en mesure d'avancer que le philosophe du Jardin n'a pas dérogé à ces trois principes. D'où encore son lien avec Socrate, car à travers ses maximes et sentences, Épicure indirectement a agi politiquement.

L'exhortation au retrait de la vie publique est assortie d'un avis hautement politique. Épicure lie son éthique à la politique. Dans l'une comme dans l'autre, l'individu ou le dirigeant peut, s'il le désire, trouver des remèdes à ses maux, ou à sa mauvaise conduite. Sénèque

1127 Du point de vue de la *paideia*, Épicure a enseigné à se limiter à ce que veut la nature : des plaisirs simples et faciles à se procurer. Politiquement, à l'image de Socrate, Épicure a essayé de son mieux de rudoyer à distance les nouveaux maîtres de la *polis*.

pouvait témoigner de la sincérité de cette sagesse politique d'Épicure en ces termes : « Soustrais-toi, si tu peux, au tracas de ces affaires ; sinon arrache-toi de là »¹¹²⁸. Bien qu'il arrive à Épicure d'identifier, comme le pense Paul Demont, tranquillité (*hésuchia*) et *asphaleia*, contextuellement, pensons-nous, les deux termes se distinguent, dans la mesure où *asphaleia* n'a plus le sens sédimenté propre à *hésuchia*.

L'expression « fuir les affaires publiques » remonte à une longue tradition, comme l'a bien montré Paul Demont. Toutefois, l'idéal de tranquillité a changé au profit de l'*asphaleia*. Car, à l'époque d'Épicure, du fait de l'insécurité politique permanente, cette situation ne pouvait pas le rendre indifférent. D'où cette recherche de la sécurité. On pourrait alors dire que tranquillité ne va pas sans sécurité. Partant de la guerre des rois, et des actions nuisibles perpétrées par Démétrios Poliorcète dans la cité et dans le temple d'Athéna, un nouveau sens est accordé à la notion de tranquillité (*hésuchia*) qui culmine dans la notion d'*asphaleia*. C'est pourquoi, en cette période, il est légitime de dire qu'Épicure a milité pour la sécurité, qu'il fut le promoteur de la sécurité.

Le refus de la tranquillité fut matriciel au siècle d'Épicure. Les partisans du refus de la tranquillité étaient convaincus que leurs efforts s'inscrivaient dans la défense de la justice et de l'*eunomia*. D'où leur activisme en faveur des lois. Au rebours du patriote exalté qui estimait que « pour défendre la patrie et la justice, il faut renoncer à la tranquillité »¹¹²⁹, Épicure milite pacifiquement et patriotiquement pour la pérennité des anciennes lois. Au rebours de ses disciples post-hellénistiques et des épicuriens politiques romains, Épicure s'est abstenu totalement des affaires publiques. Philodème de Gadara, lui, fut proche d'un homme politique romain sur lequel il a eu une influence politique et philosophique directe, et il y eut un épicurisme césarien. Y a-t-il eu dans l'épicurisme romanisé des tentatives d'agir politiquement selon les principes d'Épicure ?

III. E. 1. La dépolitiphobie : Philodème de Gadara et sa protreptique

L'épicurisme est une philosophie carrefour. Le philosophe du Jardin, fidèle à son principe de la *parrhèsia*, ne limitait doctrinalement pas ses disciples. La meilleure des preuves en est la liberté qu'il laissait à Hermarque et à Métrodore de traiter d'autres sujets, et la permission qu'il donnait pour les « contre un tel », qui étaient des répliques adressées aux platoniciens et aux péripatéticiens. Si Épicure, ou ses disciples avaient eu des accointances

1128 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, livre I, lettre 19, 1, François Préchac, Henri Noblot, *op.cit.*, p. 76.77.

1129 Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, *op.cit.*, p. 160.

avec des hommes politiques, dans l'esprit authentique de l'amitié épicurienne, on ne serait pas surpris de retrouver dans l'abondante production du maître et de ses disciples, un ancêtre du traité *Du bon roi selon Homère* de Philodème de Gadara. Pour sûr, une amitié politique et amicale réunissait Épicure et des amis de la Grèce asiatique, notamment Idoménée¹¹³⁰ et Mithrès (ou Mithra), agent de Lysimaque, amis et sympathisants du Jardin, qui occupaient des fonctions politiques à Lampsaque. Bien que résidant à Athènes, Épicure continuait à leur dispenser des conseils *via* des lettres, dont le fond est pédagogique et protreptique. Et, pour le cas d'Idoménée, quand des nécessités l'exigeaient, Épicure se déplaçait en personne pour aller demander de l'aide financière pour des amis en difficultés, comme dans le cas extrêmement grave de son fidèle Métrodore qui avait dilapidé ses biens.

Partant de cette considération, nous débouchons sur une nouvelle résonance de l'épicurisme politique, dont le chef de file est Philodème de Gadara, qui a osé procéder des siècles après le philosophe du Jardin à la méthode de séparation du vrai d'avec le faux dans les textes homériques¹¹³¹ afin de les adapter à l'esprit de l'épicurisme. Cette opération de discrimination est utile, car même Socrate dans *La République* faisait la même réserve concernant l'authenticité des récits des poètes. D'où la nécessité de les épurer par le *logismos*. A partir de quoi on peut dire que chez les poètes, il y a eu deux formes d'imagination dans la production des récits : une imagination primitive propre à alimenter les superstitions (la *déisdaimonia* que combattait justement Épicure) et une imagination positive qui a décrit les vertus ou qualités inhérentes à certains héros. D'où dans cette approche la valeur pédagogique des mythes pour une possible *paideia* politique dans la mesure où ces récits ou ces paroles d'Homère ou d'Hésiode, religieusement parlant, pouvaient être pour l'opinion commune comme des paroles sacrées : une sorte de Bible grecque avant la lettre.

Les Romains, admirateurs de la culture et de la philosophie grecques, connaissaient très bien les récits d'Homère et d'Hésiode. Philodème de Gadara va dépouiller le texte homérique pour proposer à son « *patronus* », Calpurnius Pison, ce qu'il y a de « véritable bien » pour la conduite politique. Son opuscule, *Du bon roi selon Homère*, proposera à son ami et « patron » une leçon de sagesse politique.

1130 Épicure conseillait son ami, qui était alors au service d'Antigone Monophtalmos (Le Borgne), de ne pas se laisser asservir par ses fonctions, ni par le souci de sa réputation (R. Westman, *Plutarch gegen Kolotès*, in J. Boulogne, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, *op. cit.*, p. 190). Sur Idoménée nous avons ce témoignage de Sénèque: « Ecrivant à Idoménée, pour le ramener d'une vie extérieurement brillante à la sûre et solide gloire, voici comme il s'adressait à ce personnage qui était alors ministre d'un pouvoir royal et maniait d'importantes affaires : « Si la gloire te touche, mes lettres te feront plus de renom que toutes ces grandeurs que tu courtises et pour lesquelles on te courtise » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, livre I, lettre 21, 3, François Préchac, Henri Noblot, *op. cit.*, p. 86).

1131 Épicure ne condamne pas systématiquement les mythes, mais les fausses représentations qui découlent des mythes, causes de *déisdaimonia*.

Selon Marcelo Gigante, la découverte des papyri de la villa de l'épicurien Calpurnius Pison [Pison, pour la commodité de lecture], beau-père de César, atteste que le grand « *patronus* », Pison, ami de l'épicurien Philodème de Gadara fut un très grand admirateur des philosophes grecs, en particulier d'Épicure. De l'avis de Pierre Grimal, depuis la République romaine, l'éclosion des idées des penseurs des écoles hellénistiques a pris la vedette au détriment de leurs « devanciers », Platon et Aristote. C'est le moment où la philosophie « sort de l'école et vient animer la réflexion de tous les personnages marquants, directement ou indirectement. C. Memnius entend les leçons de Lucrèce, Cicéron s'emploie à répandre les idées que lui inspire l'enseignement de l'Académie, César a des sympathies épicuriennes, que partagent les jeunes officiers de sa cohorte, Brutus se réfère à la pensée de Carnéade, Caton se présente comme l'incarnation de la conscience stoïcienne. »¹¹³².

Mais la chose très remarquable pour cette époque romaine, c'était l'engagement de *tous les philosophes*, même si certains épicuriens restent fidèles à l'orthodoxie du Jardin (Atticus, Lucrèce, Philodème de Gadara, pour ne citer que ceux-là), pour la politique. A Rome, politique et philosophie vont de pair : voir Sénèque, Cicéron, Torquatus, Marc-Aurèle, etc. En matière politique, et au regard du peu de témoignages que nous avons sur la pensée politique du philosophe du Jardin, nous pensons toutefois qu'il est possible d'avancer que Philodème de Gadara est un philosophe particulier qui a pris comme Épicure la liberté de parole (*parrhèsia*) pour prodiguer des conseils utiles à des amis. Philodème a écrit un traité justement intitulé *Sur la liberté de parole*, et dont le leitmotiv est de prodiguer des conseils. Autrement dit, et suivant l'exemple d'Épicure, il est un devoir pour les amis de se prodiguer des conseils, et en particulier des conseils politiques. Étant proches des grands ténors de la vie publique, les épicuriens romains s'estimaient alors en devoir d'assister leurs amis en tant que conseillers plutôt que de s'impliquer eux-mêmes. Ainsi en alla-t-il entre Atticus et Cicéron, entre Philodème et Pison.

Pierre Grimal part du cas de Cicéron : « Cicéron, sollicité de venir siéger au sénat, reformé à Rome, demanda s'il aura le droit de s'exprimer librement, et comme César lui déclarait que cela ne pourrait se faire, il refusa de rentrer dans la ville. »¹¹³³. Devant en effet la crainte du despote César, Cicéron s'est abstenu de rentrer dans la ville. Or, il se trouve que le même Cicéron qui se donnait des libertés de fustiger l'apolitisme d'Épicure, n'a pas considéré rétrospectivement, historiquement et politiquement, que face au despote Démétrios Poliorcète, Epicure fut très courageux comparativement à lui, en ayant choisi de rester dans la *polis*

1132 M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, préface de P. Grimal, Paris, Etudes anciennes, Les Belles Lettres, 1987, p. 10.

1133 M. Gigante, *La bibliothèque de Philodème*, *op. cit.*, p. 11.

athénienne même aux heures les plus périlleuses, et en continuant à professer des paroles utiles dans son Jardin.

Ceci pour dire, partant de Philodème de Gadara, que l'enseignement des vertus éthiques épicuriennes concourait à l'amélioration de la vie publique, en vue de la préservation de la paix. Et ainsi que le fait remarquer Pierre Grimal, la recherche de la paix est conforme à l'idéal de l'éthique épicurienne car gouverner et œuvrer pour la concorde sociale est une condition de l'ataraxie politique. Par conséquent, cette présence-influence - implication indirecte, et prudente - des philosophes épicuriens dans la vie politique romaine est la *preuve* que la philosophie épicurienne a été assortie d'une participation à la vie politique. Les philosophes épicuriens romains ont effectivement appliqué le principe de la *phronèsis* dans leur agir politique, ce qui est une très belle preuve de leur sagesse politique. Et le stoïcisme a effectivement rejoint la *phronèsis* épicurienne, à travers les propos d'un de leurs représentants, Athénodore de Tarse qui « déconseillait, en période de troubles, de s'aventurer dans les luttes civiles. »¹¹³⁴.

Or, « déconseiller » dans la perspective politique d'Épicure, c'est faire montre de prudence, de retenue. Mieux, c'est observer et comprendre la chose politique de l'époque : les troubles, les bouleversements ; en outre, c'est aussi être capable de prôner la distanciation vis-à-vis de la participation aux luttes politiques. Marcelo Gigante note la réelle implication¹¹³⁵ de Philodème de Gadara dans les « angoisses et les luttes politiques de son temps. »¹¹³⁶.

Toutefois la question qu'on ne saurait s'empêcher de poser, est celle de savoir si Philodème de Gadara ne s'est pas substitué à Épicure pour nous restituer un traité synoptique sur la royauté. Autrement dit, le traité *Du bon roi selon Homère* ne pourrait-il pas être envisagé rétrospectivement comme une réponse à l'échec de la royauté de Démétrios Poliorcète ?

Le titre même *Du bon roi selon Homère* en dit long. Épicure, sauf s'il avait voulu nier sa philosophie au bénéfice du tyran, ne se serait jamais permis de produire un tel traité, étant entendu que les tyrans ne remplissaient pas les critères d'un tel profil. Or, l'époque de Philodème de Gadara permettait un tel intitulé : ce n'était ni de la flagornerie¹¹³⁷ à l'endroit de son *patronus*, ni une stratégie masquée pour bénéficier de ses largesses, mais véritablement un

1134 *Ibid.*, p. 11.

1135 Intérêt et attention à ce qui se passe sous ses yeux. Ne pas agir physiquement ne signifie pas ne pas s'impliquer idéologiquement (en pensée). Épicure à mon sens a adopté la même conduite en face des conflits civils qui furent fréquents et intempestifs.

1136 M. Gigante, *La bibliothèque de Philodème, op. cit.*, p. 12.

1137 Lorsque qu'un individu tel que Philodème de Gadara est un particulier d'un *patronus*, pour l'opinion commune cela peut avoir une lecture flatteuse. Or ni Philodème, ni aucun épicurien authentique ne se permettrait de faire le flagorneur devant un homme politique. Mais les rapports sont toujours amicaux, intellectuel, désintéressés dans l'esprit authentique du Jardin.

présent amical pour la conduite de ses actions. Au rebours d'Épicure qui aurait dû nous rapporter les faits et gestes de Démétrios Poliorcète et de Lacharès, voire s'appuyer sur leurs actions pour nous léguer un aperçu de cette dégénérescence du tyran et de sa politique, Philodème de Gadara¹¹³⁸ a pris la liberté¹¹³⁹ de partir du prototype de son ami-*patronus* pour nous ébaucher un descriptif du bon dirigeant car au-delà *Du bon roi selon Homère*, le sens englobe la pratique du dirigeant en exercice, et à venir. Dans la *Lettre à Ménécée*, il est aisé de constater qu'Épicure a toujours eu ce souci du futur. De manière analogue, on serait tenté de voir dans *Le Prince* de Machiavel un héritage lointain du *Du bon roi selon Homère*.

Calpurnius Pison, faut-il le rappeler ?, a été proconsul de Macédoine avec le titre de « diadoque » de 57 à 55 av. J.-C. Pour nous, il est évident que Philodème de Gadara est parti du statut de Pison comme diadoque pour représenter en des termes plausibles ce qu'aurait pu être le « bon roi » aux temps des diadoques d'Alexandre le Grand. Il s'ensuit donc que le *Du bon roi selon Homère* est l'antithèse des portraits de Démétrios de Phalère, de Démétrios Poliorcète et d'Antigone le Borgne. L'opuscule de Philodème de Gadara donne, après le modèle des *makarioi*, le second modèle dont il faut partir pour soigner le politique dans le monde réel, dont en l'occurrence l'ami et *patronus* Pison.

Dans la villa de celui-ci on a retrouvé une quantité de statues et de bustes de personnages politiques et des philosophes, dont notamment Démétrios de Phalère, Démétrios Poliorcète, Lacharès, et d'autres diadoques d'Alexandre le Grand. C'est la preuve à nos yeux, que pendant les entretiens entre Pison et Philodème de Gadara, les débats ne se limitaient pas aux questions philosophiques, mais concernaient la gestion des *poleis*. On peut aussi supposer que, vu sous un angle épicurien, et au regard des silences politiques d'Épicure, que Philodème et Pison plus les autres amis qui se retrouvaient dans la fameuse villa, ont tenté une reconstruction des faits afin de montrer l'impact des diverses régences macédoniennes sur la liberté de parole, sur la prospérité, sur les mœurs, et surtout sur la sécurité.

Les précieuses découvertes de la villa de Pison suggèrent une tentative de reconstitution de l'histoire politique de la période hellénistique à la République romaine. Cette exposition d'œuvres d'art dans une telle villa n'est pas neutre, ni anodine, mais exprime et

1138 V. Giuffré, spécialiste du droit romain, tout en félicitant l'influence juridique de l'épicurisme, est cependant sceptique sur la compétence de Philodème de Gadara à restituer pleinement la pensée politique d'Épicure. (Cf. M. Gigante, *op .cit.*, p.23). Mais, nous savons depuis Victor Goldschmidt que personne ne peut prétendre comprendre dans les moindres détails la pensée politique d'Épicure. Philodème comme les autres, ne fait qu'apporter sa contribution à l'édification d'une philosophie politique complexe.

1139 La liberté chez Épicure est ouverte, si l'action ne nuit pas à soi et à autrui. Philodème nous fournit un passage où cette liberté est tolérance, pitié, obséquiosité : « Épicure conseillait de vénérer les dieux et observait lui-même le culte : il attachait à cela une signification importante : l'hommage désintéressé du sage à ces êtres supérieurs et immortels qui, même s'ils ne se souciaient pas de l'humanité, offraient toutefois un modèle de vie supérieur. » (M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain, op .cit.*, p. 21).

témoigne bien d'une histoire des *poleis* au temps des diadoques. Entre amis au sens épicurien du terme, la *parrhèsia* est fondamentale. Elle était centrale du vivant du philosophe du Jardin et s'est perpétuée des siècles après avec les épicuriens romains. Les amis se confiaient leurs fautes et erreurs, comme le fidèle chrétien se confiera au pasteur de l'Église.

Cette franchise (*parrhèsia*) ne va pas cependant sans les autres vertus que sont la *philia*, la *charis*, l'*eunoia* qui structurent l'être même des communautés épicuriennes. Épicure dans la *Lettre à Ménécée*, évoque cette *parrhèsia*, qui est à la fois intime et publique. Voici le commentaire de Marcello Gigante : :

« Autour du soin de soi-même, toute une activité de parole et d'écriture s'est développée, où sont liés le travail de soi sur soi et la communication avec autrui. On touche là à l'un des points les plus importants de cette activité consacrée à soi-même : elle constitue, non pas un exercice de la solitude, mais une pratique sociale. Et cela, en plusieurs sens. Elle a en effet souvent pris forme dans les structures plus ou moins institutionnalisées ; ainsi les communautés néopythagoricienne ou encore ces groupes épicuriens sur les pratiques desquelles on a quelques renseignements à travers Philodème : une hiérarchie reconnue donnait aux plus avancés la tâche de diriger les autres (soit individuellement, soit de façon plus collective) ; mais il existait aussi des exercices communs qui permettaient, dans le soin qu'on prenait de soi, de recevoir l'aide des autres : la tâche définie comme to « *di'allêlôn sôtesthai*. »¹¹⁴⁰.

Si nous examinons en effet la question de la participation politique des épicuriens sous cet angle, on peut penser que Philodème de Gadara est parti du modèle des dieux homériques pour puiser des modèles d'enseignement, même si par ailleurs Épicure récuse les propos des poètes anciens. Pour Épicure le modèle des dieux à même de reformer la société humaine et les conduites est la communauté des dieux bienheureux. Or, ces dieux épicuriens sont sans gouvernement, mais vivent en amitié et en paix. Mais étant donné que Pison participait au pouvoir, Philodème a estimé qu'il aurait besoin d'un autre type de protreptique. Dans l'épicurisme, les disciples avancent par étapes. L'opuscule *Du bon roi selon Homère* a donc pour finalité d'apprendre à l'homme politique à bien gouverner.

Eu égard donc à ces différents souverains qui ont régenté la *polis* athénienne en particulier, et informé de leur gestion maladroite par son maître l'épicurien Zénon de Sidon, Philodème s'est encore donné la liberté de dissenter sur le profil du « bon roi » (*agathos dunastès*). D'après Marcelo Gigante, Philodème à travers cet opuscule visait « Ptolémée II Philadelphe, Archidamos III de Sparte, Philétère de Pergame, Pyrrhus roi d'Épire, Démétrios Poliorcète, Séleucos I Nicator, Antiochus IV Epiphane. »¹¹⁴¹.

L'opuscule *Du bon roi selon Homère* est certes une protreptique philosophico-politique

1140 M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, op. cit., p. 46-47.

1141 M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, op. cit., p. 91.

à destination d'un « *patronus* », mais une lecture indirecte permet de dire qu'elle a homologué une pratique politique antérieure qui a échoué, à cause de la gémellité entre monarchie et démocratie. Partant de ce cas historique d'Athènes, et des autres cités, Philodème de Gadara a effectué une comparaison entre les souverains humains et les héros homériques.

L'opuscule *Du bon roi selon Homère*, selon Marcello Gigante, fut écrit exclusivement à l'attention de Pison. L'an -58 coïncide avec le consulat de ce dernier, qui sera proconsul de Macédoine¹¹⁴² de 57 à 55. C'est durant cette même année que Cicéron invectiva Pison. Selon Marcello Gigante, qui reprend ici les propos de Murray, *Du bon roi selon Homère* dépasse les dimensions de la simple littérature, de la philosophie, et du pamphlet politique. Il n'est pas non plus une œuvre relative à un quelconque banquet, mais bel et bien un « *speculum principis* », c'est-à-dire une « véritable idéologie politique, dont les bases éthiques ne proviennent pas d'un système philosophique, mais de la poésie épique qui est interprétée, non pas comme un modèle formel, mais comme un réservoir de contenus élevés. »¹¹⁴³. Autrement dit, Philodème, tout en restant fidèle à Épicure, va réutiliser la même poésie épique condamnée par le philosophe du Jardin, pour produire un texte original dont les contenus permettraient une *païdeia* politique. Épicure a refusé selon moi de constituer cette *païdeia* politique à l'époque, car il n'avait pas de bonnes relations avec les souverains. Aussi pour ne pas trahir la pensée d'Épicure, Philodème a-t-il jugé utile de s'appuyer sur des héros en adéquation avec la vie de vertu qui caractérise aussi l'éthique épicurienne. Mais nous pouvons asserter que si d'aventure le philosophe du Jardin avait eu des amis princes vertueux, respectables, et qui auraient honoré la philosophie, comme Zénon par rapport à Antigone Gonatas, il aurait agi comme Philodème, sans recourir aux modèles des héros d'Homère, mais ma foi, aurait puisé dans les thèses de ses prédécesseurs, qui avaient déjà traité des principes de l'art politique. Socrate par exemple dans *Les Helléniques* de Xénophon, et dans *Gorgias*, a déjà montré en quoi consistait le « véritable art politique » dont Épicure s'est sans conteste imprégné.

On peut admettre qu'un tel traité aurait reçu l'approbation du philosophe du Jardin, à cause de ce souci fondamental de l'ami, fondé sur l'échange réciproque de bienfaits. Au surplus, dans l'esprit du Jardin, il est juste de venir en aide à un ami, politicien fût-il, si on estime que le service lui sera d'un grand bien. De fait, si certains esprits peuvent trouver

1142 H. Bloch souligne que Pison pendant son proconsulat commandait non seulement la province de Macédoine proprement dite, mais « les peuples libres d'Achaïe et de Thessalie, Athènes et toute la Grèce, d'une manière générale, furent aussi sous son contrôle ». (M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, op.cit., p. 73). C'est lors de cette régence qu'il reçut son titre d'*imperator*. Pison a dirigé ces cités tel un *autokratôr* et un *patronus*, c'est raison pour laquelle, Philodème lui a dédié son opuscule, afin de le prévenir et de le guérir très probablement de ses mauvaises passions.

1143 *Ibid.*, p. 96.

paradoxal le rapport entre épicurisme et poésie, sur ce point les disciples savent que la réponse est ouverte depuis la *Lettre à Ménécée* (§ 135). Philodème justifie cette apologie *Du bon roi selon Homère* dans le cadre d'une protreptique conforme à l'enseignement du philosophe du Jardin. Pison était entraîné aux exercices du Jardin, car son enseignement se déroulait palier par palier, afin de le reconverter à la vie philosophique. Et par le truchement de cet enseignement protreptique, Pison fera partie de la communauté des dieux bienheureux, et exercera politiquement avec les qualités des dits dieux (*Col. XXIV 8s*) : « Le bon roi ne détruit pas les biens d'autrui, il ne commet pas d'homicides, il est bienveillant et jouit des bienfaits de la terre, il n'oublie pas d'enterrer les morts, il boit avec sobriété et sait parfaitement administrer ses biens, il n'aime pas Thersite, mais Télémaque ; il n'est pas grossier, mais doux, clément, équilibré : bref, c'est un monarque, pas un despote. Le bon roi n'est pas sévère, ne tire pas vengeance des complots ; il doit aimer l'émulation, mais pas la guerre, ni les tumultes ni la discorde, ni l'envie, il doit avoir comme modèle de *phronèsis*, Ulysse et Nestor (*Col. XXIX 23s.*) ; il doit aimer la justice, mener à bonne fin les actions sans recourir aux armes, ou alors en dosant sa force (*Col. XXX II 14-16*) »¹¹⁴⁴.

Toutefois, ce qu'il faut faire voir, c'est que même si le bon roi de l'opuscule de Philodème est différent de celui de Platon, il y a un « air de famille », la même démarche : partir de modèles homériques pour une éducation du politique. Seulement, Pison avait-il besoin de ce traité ?

Philodème de Gadara était un familier privilégié de Pison et l'a suivi pendant qu'il était proconsul en Macédoine. Ce protreptique est parti d'une observation pratique, et par conséquent devait nécessairement refléter les insuffisances de l'*imperator*, afin de le guider dans son exercice du pouvoir. Les éléments d'un protreptique sont élaborés sous forme de maximes faciles à mémoriser, et à appliquer en toutes circonstances. Marcello Gigante fait voir le substrat du *logos protreptikos* (*Col. XXIV 7 ss* : chap 4 D) : « A partir de telles prémisses nous exhortons, encore une fois, le roi aux vertus : haïr une façon d'agir austère, brusque et déplaisante, faire preuve de mansuétude, d'équilibre, de douceur dans la démarche et d'harmonie dans le comportement, dans toute la mesure du possible, car ces vertus mènent à une monarchie stable, et non pas à un mode gouvernement régi par la peur. »¹¹⁴⁵. En clair, le *Du bon roi selon Homère* permet d'avoir un regard croisé avec l'époque des tyrans macédoniens qui ont régenté despotiquement les *poleis* grecques. Ce *logos protreptikos* que nous livre Philodème de Gadara reflète les mauvais tempéraments et les vices des souverains hellénistiques, qui ont été les *impedimenta* à l'exercice d'une monarchie stable (*tarakos*

1144 M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain, op. cit.*, p. 97-98.

1145 M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain, op. cit.*, p. 101.

monarkhia). Si nous suivons Marcello Gigante, *Du bon roi selon Homère* récapitule ce qu'il n'était pas bon pour un roi ou un tyran de faire, en prenant comme étalon de mesure tant l'histoire, le passé, que la religion, à travers les meilleurs héros.

A travers le passage ci-après, nous avons manifestement tous les critères réunis en l'homme digne de gouverner une cité épicurienne :

« L'homme que Philodème nous présente condamne les tyrans homicides et sanguinaires (Col. III 10-14), enseigne à ensevelir les morts (Col. XIII 25), exige de la douceur (*ipiotès*), mais également de la sévérité (*épitasis*) quand elle est nécessaire, mais pourtant rejette la vengeance (*timonia* : XXV 12 ss et XXXVI 25 ss), enseigne à faire face aux menaces et aux désordres en opposant Ulysse à Agamemnon (XXV 35 ss), apprend à renoncer non à la saine ambition, mais à l'amour de la guerre et des batailles (Col. XXVI 13 ss) à ne pas susciter de tumultes désordonnés (XXVII 27), à réprimer la discorde civile, la sédition, la *stasis*, ruine du simple citoyen et source de catastrophes pour l'Etat (Col. XXVIII 15 ss), la guerre civile cruelle (*Iliade*, IX.64), à suivre l'exemple de Nestor qui s'empresse de rétablir la paix entre Achille et Agamemnon, qui donne des conseils avisés aux ambassadeurs et à Patrocle (Col. XXVIII 27 ss), et qui parvient à éloigner des haines inexpiables, des *anêkestoi dushmanai* (Col. XXIX. 3 s). L'Homère de Philodème « est l'ennemi des amis de la guerre et de la dispute. » (Col. XXIX. 5 ss), il met en garde contre l'envie (Col. XXIX 15), et les discordes (Col. XXIX 25 s *diaphorai*). Les modèles qu'Homère propose sont Ulysse et Nestor, les plus prudents de tous les Grecs, les plus conciliants et les plus sages en temps de paix comme en temps de guerre civile (Col. XXIX 23 ss) »¹¹⁴⁶.

Ce tableau hautement instructif dont nous gratifie Philodème, apporte un gain de précision sur l'idée que le philosophe du Jardin devait se faire du « bon roi » de son époque. Dans la vision d'Épicure en effet, il est indécent de s'agenouiller devant un dirigeant, ou un monarque, car le roi n'est pas toujours comparable au sage. Le comportement que le disciple peut et doit avoir à l'égard du sage n'est pas de même nature et de même qualité que celui qu'un sujet doit au roi. A l'égard du « mauvais roi » il y a soumission, crainte, obéissance. Alors que vis-à-vis du sage, le même individu trouve un modèle de vertu. Philodème de Gadara disait des souverains qu'ils adorent les éclats, les ovations et les exhibitions : « Ils se laissent porter en procession comme sur un char, mais ils ne règnent pas ; et ils sont méprisés et tournés en dérision, mais on ne les aime pas avec vénération lorsque survient un besoin. »¹¹⁴⁷.

Il découle de ce qui précède que si Philodème a produit ce protreptique pour soigner (« *thérapein* ») l'action politique de Pison, c'est véritablement pour l'aider à bien gouverner dans l'exercice présent et futur de ses fonctions. On voit alors plus précisément la raison pour laquelle Homère a été utilisé. D'un point de vue festif ou religieux, il était de tradition chez

1146 *Ibid.*, p. 101-102.

1147 *Ibid.*, p. 103. Nous soulignons.

les épicuriens comme ceux que nous retrouvons à Rome, d'inviter leurs amis à l'occasion des fêtes anniversaires. En souvenir donc de l'anniversaire d'Épicure, Philodème n'a pas dérogé à la règle en invitant son *patronus* à sa frugale table.

Dans une lettre qu'il lui a adressée, il est en effet fait mention d'un regret de la part de Philodème de ne pas pouvoir lui offrir une table somptueuse digne de son rang. Toutefois, contre certains auteurs qui pensent que cette mention est intéressée, car selon eux, Philodème adressait ainsi indirectement une sorte de doléance financière pour mieux faire bombance, nous pensons clairement que c'est mal connaître la frugalité des fêtes épicuriennes que de raisonner de cette façon. L'objectif de cette invitation était de pouvoir montrer au *patronus* qu'une table épicurienne est plus somptueuse qu'une table de palais ; de plus, les discussions qu'il entendra autour de cette table seront plus suaves, exquis et riches que les bavardages des banquets des grands princes. La table de l'épicurien Philodème est l'illustration de la réussite d'une philosophie du bonheur fondée sur la jouissance de choses simples qui prémunissent l'épicurien des mirages des biens qu'on acquiert dans l'exercice du pouvoir, ainsi qu'en témoigne ce passage de la *Lettre à Ménécée* : « Les mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux, une fois supprimée toute douleur qui vient du besoin ; et du pain d'orge et de l'eau donnent le plaisir extrême, lorsqu'on les porte à la bouche dans le besoin. L'habitude donc de régimes simples et non dispendieux est propre à satisfaire la santé, rend l'homme actif dans les occupations nécessaires de la vie, nous met dans une meilleure disposition quand nous nous approchons, par intervalles, des nourritures coûteuses, et nous rend sans crainte devant la fortune. »¹¹⁴⁸.

Les banquets des épicuriens, contrairement à ce que diffusait une certaine tradition colportée par leurs détracteurs, n'étaient pas des occasions de débauches et d'orgies. Cette « amitié politique » était partagée jusqu'aux principes de vie qui fondent la philosophie épicurienne : être amis, n'est-ce pas aussi partager le pain de l'ami ? Respecter et aimer sa simplicité ? Le texte de l'invitation, rapporté par Marcello Gigante, est libellé comme suit : « Demain, dès trois heures, ô cher Pison, il t'attend dans sa modeste chaumière, ton compagnon ami des muses, et il t'offre un modeste dîner, en ce jour anniversaire, le vingtième. Si tu n'y trouves pas de mamelles de truie arrosées d'un vin de Chios, [...], tu entendras des conversations plus suaves que les récits de la terre des Phéaciens. Et si, par hasard, tu tournes aussi des regards bienveillants, ô Pison, cette simplicité deviendra pour nous un anniversaire somptueux. »¹¹⁴⁹. Autrement dit, par cette invitation, et par sa présence, c'est en tant qu'ami divin qu'il sera accueilli dans le banquet anniversaire.

1148 Épicure, *Lettre à Ménécée*, §131, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 223.

1149 M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, *op. cit.*, p. 110-111.

La philosophie du Jardin est éminemment thérapeutique, car elle permet la reconversion de l'homme politique à une vie de mesure et de prudence dans l'action politique. L'opuscule *Du bon roi selon Homère* met en exergue le bienfait pour un homme politique d'être entouré d'amis épicuriens (des amis francs), honnêtes et justes, à l'opposé des sycophantes et autres flagorneurs qui ont été légion auprès du roi Démétrios Poliorcète.

A la vérité, si l'épicurisme a survécu longtemps à Rome où il eut ses heures de gloire chez les hommes politiques, et particulièrement dans une société où la vie politique était au centre de tout, c'est la preuve que les épicuriens, nonobstant leur implication directe ou indirecte, étaient restés fidèles à leur faire-usage de la *parrhèsia* et de la *phronèsis* en toutes circonstances. Si par ailleurs Philodème a pu de façon synthétique établir comme un médecin, les bons et les mauvais caractères des monarques, et si en outre en compagnie de Pison, ils ont construit une bibliothèque dans la villa du *patronus* passant outre aux invectives de Cicéron¹¹⁵⁰, c'est la preuve que l'épicurien Philodème fut comme Épicure, un fin observateur de la vie politique de son temps, et recherchait politiquement une *médication aux maux politiques*.

III. E. 2. La possibilité de l'ataraxie politique

Politiquement, l'épicurisme du IV^e-III^e av. J.-C met en évidence une nouvelle façon de vivre heureux, sans la contrainte des lois, et de la vie extérieure. Cette amitié se veut universelle, acceptée et partagée. Mais par-delà l'hymne à l'amitié qui transparaît dans la sentence LII, c'est aussi un appel à la paix, à la sécurité universelle qu'en appelle Epicure.

Depuis l'important ouvrage de Jean Claude Fraisse, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, qui a été la matière de notre mémoire de Master I, nous sommes suffisamment renseignés sur le fait que l'amitié (*philia*) épicurienne rime avec deux sens : besoin et utilité (*chréa* et *sumphéron*). Depuis Thucydide (*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, 5, 5) nous savons que l'amitié est un gage de paix, de bons rapports entre les États, *a fortiori* entre les individus, qui lorsqu'ils la cultivent honnêtement, les préservera des haines, des luttes vaines et des batailles. La *philia* est donc une condition indispensable à la fondation de la sécurité. Si les dieux épicuriens vivent en amitié, pourquoi les hommes, notamment les diadoques, ces nouveaux rois, ont-ils échoué dans la préservation de la sécurité?

Pour Épicure, la sécurité est possible à réaliser à condition que les diadoques limitent

1150 Cicéron accusa Pison d'avoir pillé les sanctuaires grecs et volé des œuvres d'art : statues, bustes, et autres objets d'art. Cette accusation de vol n'a pas été attestée par Philodème.

leurs désirs et leurs ambitions, en se contentant de ce qu'ils possèdent. Dans les faits, il est apparu qu'au fil des intérêts de la guerre, certains diadoques sont parvenus à s'entendre, à se faire des concessions sur certaines possessions. Ils ratifiaient fréquemment des pactes d'amitié, des mariages, afin de modérer les éventuels désirs de possessions et de conquêtes. Ce qui est la preuve que s'ils le souhaitaient pleinement, une paix générale et une sécurité globale auraient été possibles entre les États. L'amitié dans ce contexte est donc utile politiquement et stratégiquement pour la sécurité et la prospérité de leurs États.

Si nous examinons la question de la sécurité (*asphaleia*) sous l'angle de la *philia*, il serait instructif de partir d'abord du Stagirite, afin de resituer cette notion de *philia* dans un contexte plus vaste. Si humainement tous les hommes ne peuvent pas être des amis les uns pour les autres, il est cependant possible de donner vie et corps à cette notion au niveau des États, afin d'épargner aux populations les souffrances que produisent les guerres. Le passage par le contrat épicurien permet de donner sens au rapport entre sécurité et *philia*. Car, en arrière-plan, se profile le projet d'une amitié politique, à l'image de la concorde que le Stagirite voudrait pour une *polis* vertueuse. L'idée de contrat pourrait à notre sens faire référence à la *philia politikè* d'Aristote.

Epicure était imprégné de la *philia* d'Aristote. Il savait que le Stagirite n'amalgamait pas les formes de *philia* et leurs objets : le bien, l'utile et l'agréable. Mieux, il va récupérer à son profit les deux formes, bien et utilité, sur un plan politique. Si « le bien » et « l'utilité » ont fait leur preuve d'un point de vue éthique, pourquoi se refuserait-on à les intégrer dans les rapports entre États ?

La maxime LII peut être considérée comme une réponse à cette problématique. Dans un contexte hellénistique brûlant, tiraillé de tensions politiques de tous ordres, le philosophe du Jardin innove, en proposant une ode à l'amitié, tant pour les individus que pour les États. Par cette démarche nous considérons que politiquement, Épicure rejoint Platon et Aristote en ce que justement ils font de l'amitié le meilleur des biens pour la concorde politique. Toutefois, puisque ce sont encore les circonstances extérieures qui conditionnent l'emploi, voire le bon usage des concepts politiques, on peut dire que le philosophe du Jardin, par sa notion de *philia* en tant qu'elle est envisagée comme le « meilleur des biens », ce qui *a priori* peut certes ressembler à une redondance de la position de ses prédécesseurs, n'en effectue pas moins une avancée notable par rapport à son époque, dans la mesure où il envisage, au-delà des bienfaits de l'amitié dans le cadre restreint de la *koinonia*, sa nécessité dans la grande entité politique, afin d'asseoir l'*asphaleia* à l'intérieur de la cité, mais aussi de l'établir avec les autres États.

Si on peut partir du fait que le contrat-amitié est un impératif que le philosophe du Jardin enseigne d'observer dans les rapports humains et interétatiques, alors il est possible d'envisager l'*asphaleia* comme le *summum bonum* de l'exercice du pouvoir. La maxime LII a une portée universelle que le philosophe du Jardin alloue à la *philia*, qui a le pouvoir, voire cette vertu de rapprocher les individus et de les apparenter à des dieux bienheureux. Si les dieux épicuriens vivent heureux et dans la sécurité pure, c'est parce qu'ils vivent en amitié. Si une telle vie éthique est possible dans ces mondes divins, pourquoi ne se serait-elle pas possible parmi les hommes ?

La raison qui semblait plausible aux yeux d'Épicure, et qui annihilerait les chances de cette *homonioia* politique à la ressemblance des dieux épicuriens, c'est sans conteste les récurrentes manifestations de la *stasis* dans les cités et des *polémoi* entre États. D'où la nécessité de fonder un contrat anti-*bellum*, dont le substrat serait l'amitié. Si en effet Épicure souligne dans la sentence LXXVIII que l'amitié est le bien immortel par excellence, c'est parce qu'elle est de nature divine, et que les hommes peuvent accéder à cette immortalité¹¹⁵¹ en adoptant en toutes circonstances des dispositions vertueuses. Et politiquement, cela va sans dire qu'elle permet d'assurer la sécurité collective. En cela, Épicure a montré à travers ses maximes et sentences l'utilité de l'amitié et de la sécurité pour une communauté humaine.

Il est clair qu'Épicure n'était pas un idéaliste utopiste lorsqu'il envisageait cette amitié-sécurité dans le réel. L'analogie avec les dieux épicuriens permet de s'éduquer politiquement en vue d'œuvrer collectivement à la réalisation d'un monde paisible et heureux. Face aux diadoques aveuglés par le pouvoir et qui ont échoué à assurer la sécurité pour les cités, du fait de leur guerre interminable, l'épicurisme est apparu comme l'ultime remède à ce désarroi¹¹⁵² général. Brescia rapporté par André Tuilier écrit que « L'amitié épicurienne voulait répondre au désarroi provoqué dans les âmes par la désintégration sociale de cette époque de profondes transformations politiques et économiques. »¹¹⁵³.

On admet (parfois un peu rapidement) que la philosophie est fille de son époque, mais on pourrait vraisemblablement mieux dire que toute époque a son thérapeute politique manifeste, ou souterrain, à l'ombre de l'agitation politique. La particularité du philosophe du Jardin, est qu'il a su très tôt établir pour ce nouveau contexte un diagnostic vertical et horizontal : verticalement, l'individu est en proie aux troubles concernant les dieux et les phénomènes célestes, d'où la superstition, comme mal à traiter ; horizontalement, les diverses

1151 *Lettre à Ménécée*, § 135, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 227.

1152 C. Brescia « *La philia in Epicuro* », *Giornale italiano di filologia*, VIII (1955), p. 314-332, in *Actes du VIII^e Congrès*, André Tuilier, *op. cit.*, p. 322. C. Brescia s'inscrit dans la perspective épicurienne de l'universalité de l'amitié en tant que panacée aux souffrances.

1153 André Tuilier, in *Actes du VIII^e Congrès*, *op. cit.*, p. 322.

luttres politiques et les guerres inter-cités grecques et contre les Barbares, ont eu des impacts sur la bonne marche des institutions politiques. En réponse à cette nouvelle donne de la Grèce, plutôt que d'afficher un scepticisme ou un cynisme inadapté, Épicure n'a pu s'empêcher de célébrer l'amitié pour le bonheur de tous. Si en effet les Grecs ont toujours nourri l'espoir que les dieux viendraient à leur secours en cas de situation grave pour les sauver, c'est étrangement *via* ses dieux qu'Épicure trouvera la solution aux maux, *via* la *philia* telle qu'elle existe chez les *makarioi*. Dépassant alors Aristote qui réduisit cette amitié (la vraie amitié) au niveau microscopique - la classe des vertueux de la cité -, Épicure, au rebours, l'annonce, l'ouvre à toute l'humanité.

Lorsque nos États modernes tentent par divers moyens et vocables de tisser des relations amicales, pacifiques en vue de défendre leurs intérêts communs : économique (OCDE), sécurité (Eupol, Europol), justice (Cour Internationale, Convention Européenne des droits de l'homme), identitaire (Schengen, Union Européenne), etc., dans tous les domaines, c'est la preuve que c'est si et seulement si, les individus et les États établissent des « contrats épicuriens », amicaux, que la paix et la sécurité globale peuvent devenir des réalités. Cette pensée de la maxime LII n'est pas utopiste, mais prophétique¹¹⁵⁴ dans la démarche du philosophe de Jardin. Elle annonçait le devenir d'une politique internationale basée sur des rapports contractuels de non-agression.

Or, ce que le philosophe du Jardin a pointé du doigt dans ses maximes et sentences, c'est « l'illimitation » des diadoques, qui a entamé la fiabilité des *symmachies* (alliances). Car, dans la pratique politique, ces alliances se révélèrent non sincères et malhonnêtes, calculées en vue de temporiser. Ces *symmachies* reposaient sur la mauvaise foi des contractants. D'où la menace du « danger » toujours ouverte à cause des ambitions des uns et des autres. Dans un monde devenu cosmopolitique (*l'oikoumène*), l'amitié épicurienne est devenue une sorte de pierre philosophale. Alexandre le Grand avait eu en vue tant *l'oikoumène* que la sécurité globale des cités. C'est la raison pour laquelle il avait intégré les villes grecques d'Asie Mineure dans la ligue de Corinthe. L'amitié politique épicurienne s'inscrit véritablement dans ce dessein, l'amitié entre toutes les cités grecques et asiatiques, sous l'autorité d'un seul monarque qui *incarnera le droit et la sécurité*.

1154 Notre curiosité et notre désir de débrouiller ce sens de « prophétique » nous a conduit à suivre les prêches des pasteurs des églises protestantes et évangéliques de Clermont-Ferrand, pour comprendre *in fine* que prophétiser, c'est savoir les choses du *présent*, pour discipliner l'adepte. D'où la nécessité de toujours lui faire des remontrances. Et dans la perspective du Jardin, c'était exhorter les amis et les disciples à bien agir. Et à ce propos, Sénèque a raison de dire que les disciples d'Épicure se conduisaient effectivement en toutes circonstances comme si Épicure les voyait. Mais le terme *prophétiser* a une extension large, et culmine dans l'idée d'*humanitas*, en ce sens que le discours du prophétisant s'adresse à tous les hommes, à l'humanité, comme la *philia* épicurienne par exemple.

Les épicuriens de l'époque hellénistique tissèrent des liens d'amitié avec les nouveaux Grecs issus de l'assimilation initiée par Alexandre le Grand et dont les conquêtes orientales permirent d'intégrer des étrangers tels que les Syriens dans la gestion de l'empire. De sorte que l'amitié célébrée par le philosophe du Jardin trouve sa parfaite illustration lors des banquets entre Grecs et Barbares qu'organisaient les épicuriens lorsqu'ils étaient à Lampsaque. Nous inclinons à croire que depuis Lampsaque les épicuriens adhéraient à la perspective de voir un monarque, et non pas un despote, gouverner sous la bannière de l'amitié. L'histoire de l'épicurisme nous livre l'exemple éloquent d'un épicurien ultérieur, Antiochus IV Épiphanes (174-164 av. J.-C.), qui gouverna ses concitoyens sous la bannière de l'amitié. Eu égard à ce monde où l'individu est déboussolé, superstitieux, économiquement démuné, Épicure mieux qu'Aristote a su voir qu'il ne servirait à rien de le martyriser, mais qu'il fallait l'entourer d'affection, de soutien humain, afin que son désarroi ne le conduise pas à la fatalité, à la déchéance complète. D'où la nécessité de lui redonner confiance en cette vie, de lui montrer la voie qui conduit à la sécurité et au bonheur.

Toutefois notre étude ne serait pas complète si nous n'accordions pas un intérêt tout particulier à l'approche d'un dirigeant politique au contact de la doctrine d'Épicure. L'épicurisme césarien constituera ici le résultat le plus complet de l'efficacité des idées politiques d'Épicure. Si en effet un dirigeant tel que Jules César a eu des sympathies avec la philosophie d'Épicure, n'est-ce pas la preuve que la philosophie d'Épicure résonne (raisonne) politiquement, et mérite les mêmes égards que la philosophie politique des stoïciens ? Autrement dit, peut-on parler politiquement d'une plus-value de l'apolitisme politique d'Épicure *a posteriori* ?

III. E. 3. L'épicurisme et l'action politique

La récupération de l'épicurisme par Rome, et l'épanouissement de cette doctrine du quiétisme qu'elle véhicule, s'expliquent sans doute par le contexte troublé de l'histoire de la République. L'affaiblissement de la vie politique entraîné par les luttes de factions et les guerres civiles, explique en partie la prépondérance de l'épicurisme à Rome. Si nous pouvons parler de succès de l'apolitisme épicurien, c'est véritablement Rome qui fut son champ d'application. Lorsque les crises sont récurrentes, lorsque la politique est moribonde, face à l'effondrement des valeurs religieuses et morales, les individus n'ont d'autres recours que la recherche de l'*otium*, une vie à l'ombre, loin des souffrances et des tracasseries. La recherche en quelque sorte du paradis perdu. Mais derrière ce quiétisme apparent, certains épicuriens

prennent leur marque vis-à-vis de la devise d'Épicure « vis caché », et se jettent au contraire dans la bataille politique.

L'épicurisme romanisé a apporté de notables innovations dans l'épicurisme. L'épicurien Torquatus était un partisan déterminé de l'action, comme Jules César. Il y a eu une application pratique des préceptes épicuriens en vue de l'ordre, de la stabilité, de la sécurité et du bonheur des populations.

Michel Rambaud classe les épicuriens romains selon qu'ils défendent l'action ou s'en éloignent entre : 1/ceux qui acceptent à la fois l'action et la tyrannie, comme César ; 2/ceux qui refusent l'action politique en tolérant la tyrannie, comme Atticus ; 3/ceux qui n'acceptent pleinement ni l'action ni la tyrannie, comme Carpuinius Pison ; 4/ceux qui veulent l'action et rejettent la tyrannie, comme Torquatus¹¹⁵⁵.

Nous partirons donc de Torquatus et de César afin de montrer l'applicabilité de l'épicurisme dans l'agir politique. Mieux, au-delà de la position radicale d'Épicure qui interdit à ses disciples l'exercice du pouvoir, Torquatus et César se sont faits les chantres d'un épicurisme actif et engagé politiquement. Mais à la vérité, n'est-ce pas l'époque en dernière instance qui permettait cet engagement de l'épicurisme dans la vie politique romaine ?

Dans le *De finibus*, Torquatus accrédite devant Cicéron l'anti-épicurien, la conciliation et la compatibilité entre épicurisme et vie politique. Pour Torquatus, tout dans l'action doit être en adéquation avec les objectifs visés. En pratique cela s'entend en termes de gains et de profits, ou d'utilité pratique, ce qui cadre bien avec l'utilitarisme d'Épicure, qui préconisait de discerner dans l'action ce qui est « utile » et « bien » pour notre action présente. Se repose donc sous une lumière nouvelle la question de la métrétique du meilleur choix en politique.

Pour Michel Rambaud, que nous suivons : « Mieux adapté aux difficultés du moment, l'épicurisme de Torquatus rend compte de sa participation à la guerre civile. »¹¹⁵⁶. Aussi pouvons-nous considérer qu'avec Torquatus, il y a une positivisation des désirs du troisième genre (honneurs, richesses, pouvoir), car, soutient-il en faisant référence au passé glorieux de ses ancêtres, les principes épicuriens en termes des biens et maux cadrent bien avec l'héroïsme des Torquatus¹¹⁵⁷. Or, Épicure recommandait de fuir de tels désirs qui sont vains et

1155 M. Rambaud « César et l'épicurisme d'après les 'Commentaires' », in *Actes du VIII^e congrès*, op. cit., p. 434.

1156 M. Rambaud « César et l'épicurisme d'après les 'Commentaires' », in *Actes du VIII^e congrès*, op. cit., p. 417.

1157 « Torquatus [l'ancêtre, nous soulignons] arrache à l'ennemi son collier, mais il se couvre de son bouclier pour éviter la mort; il affronte un grand péril, mais l'armée le voit. Quel est le prix de cet exploit ? La gloire, l'amour de Rome, gages inébranlables de sécurité pour le reste de ses jours. Il condamne son fils à mort : si c'est sans motif, je voudrais n'être pas descendant d'un homme si dur et si cruel. Si son but est de sacrifier les sentiments paternels à la nécessité de rétablir la discipline militaire et de rappeler, en la menaçant de châtiments, l'armée à son devoir dans une guerre périlleuse, il pourvoit par là au salut de ses concitoyens ; les sauver, il sait,

creux. Mais Torquatus comme César va dépasser cette interdiction à des fins supérieures, car dans l'action ces mêmes désirs illusoire peuvent devenir des biens, c'est-à-dire des désirs procurant des avantages. D'où, dans l'optique de Torquatus, l'utilité de les rechercher. Pour Michel Rambaud, Torquatus est dans le vrai quand il dit : « *Temporibus autem quibusdam et aut officiis debitis aut rerum necessitatibus saepe eueniet ut et voluptates repudiandae sint et molestiae non recusandae.* »¹¹⁵⁸. Autrement dit, suivant Michel Rambaud, Torquatus détermine dans l'action les moments où il faut savoir s'adonner à ses plaisirs, et ceux où le devoir nous commande l'effort, les tâches et les peines, qui sont donc des douleurs à ne pas fuir. Et en cela nous sommes en mesure d'affirmer que sa démarche n'est pas en opposition avec la pensée du philosophe du Jardin qui soutient que toutes les douleurs ou les souffrances ne sont pas à fuir. Il apparaît donc que Torquatus interprète bien les préceptes en fonction de leur utilité dans l'action, notamment ce passage très important de la *Lettre de Ménécée* qui fait suite à l'assertion du plaisir comme *telos* (fin), où Epicure met cette nuance : « Mais il y a des cas où nous passons par-dessus de nombreux plaisirs, lorsqu'il en découle pour nous un désagrément plus grand ; et nous regardons beaucoup de douleurs comme valant mieux que des plaisirs quand, pour nous, un plaisir plus grand suit, pour avoir souffert longtemps. »¹¹⁵⁹.

Si on s'en tient à cette pensée, il saute aux yeux qu'Epicure implicitement entrevoyait cette forme de douleur-plaisir, qui est selon lui spécifique à l'action politique, car en dernière instance il y a aussi un plaisir attendu au terme de l'effort, ou de la douleur. C'est pour cette raison que le philosophe du Jardin, peut avancer ceci : « De même aussi toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas telle qu'elle doive toujours être évitée »¹¹⁶⁰.

Partant de ces passages et d'autres analogues, force est d'accepter avec Torquatus qu'il n'y a pas d'incompatibilité à suivre l'épicurisme et à agir politiquement dans le sens de ce qui est « juste », « utile » et « bien ». L'épicurisme primaire (authentique) trouve son socle sur le suivi effectif de ses valeurs de « bien », de « juste » et « d'utile » ; mais romanisé, il va de soi qu'on n'est plus dans la recherche de l'ataraxie morale, mais véritablement dans l'*ataraxie politique*, car ces biens que sont la justice, la paix, la sécurité vont de pair avec les besoins d'ordre politique. Au sens moderne, nous dirons que Torquatus, et César (que nous allons

c'est se sauver lui-même. » (Cicéron, *La Philosophie d'Epicure (De Finibus*, livre 1), M. Stiévenart, Cyril Morana, Paris, Mille et Une Nuits, 2002, p. 34).

1158 *Fin.* I. 33, M. Rambaud, in *Les Actes du VIII^e congrès*, op. cit., p. 416-417. M. Stiévenart et Cyril Morana traduisent comme suit : « Au contraire, nous blâmerons, nous croirons dignes de toute notre aversion ceux qui, séduits et corrompus par les attrait de la volupté du moment, ne voient pas les maux et les chagrins où leur passion va les jeter. Non moins coupables sont ceux qui, par mollesse, je veux dire par le soin de fuir la peine et la douleur, trahissent leurs devoirs ». (M. Stiévenart et Cyril Morana, Cicéron, *La Philosophie d'Epicure, De Finibus*, livre I op. cit., p. 32).

1159 Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 129, trad. M. Conche, op. cit., p. 223.

1160 *Ibid.*, p.223.

évoquer), ont « modernisé », adapté l'épicurisme aux circonstances, en vue d'objectifs plus pragmatiques, d'*utilitas*. De surcroît, il n'est pas exagéré d'avancer qu'avec Torquatus et César, nous sommes au cœur d'un épicurisme héroïsé, au sens où l'épicurien ne s'expose pas vainement, inutilement dans l'action, mais sait *via* la raison quel but il poursuit personnellement par un tel choix.

Toutefois, la difficulté qui demeure et qui dénature un tant soit peu l'esprit de l'épicurisme romain, c'est qu'il oppose deux épicuriens de tendances différentes : Torquatus et César. Le premier défend le Sénat contre la tyrannie du second, alors que ce dernier veut lutter contre l'injustice et rétablir l'ordre juste, et la stabilité dans la République. Par leur lutte politique, les actions de Torquatus et de César dérogent à l'esprit du Jardin.

Si l'action de Torquatus et son engagement sans faille pour défendre l'Etat sont légitimes, celle de César, au-delà de son caractère dictatorial, est légitime aussi, car tous deux partagent les mêmes idéaux d'ordre, de stabilité, de sécurité, quels que soient les moyens employés. Dans la doctrine d'Épicure justement, la sécurité et l'ordre politique, c'est-à-dire le respect des lois établies et de la justice, doivent être le souci premier du véritable chef ou du monarque. La sécurité de l'État est illusoire aussi longtemps que les individus s'adonnent dans l'État à leurs désirs allègrement et au mépris des lois. La tâche de l'homme politique est d'user de la force, quitte à réprimer les appétits des particuliers. Les deux chefs épicuriens romains sont donc confrontés à l'application de ces principes politiques, quitte à sévir sévèrement contre les méchants : « Il est, je le sais, des hommes qui, au faite de la fortune et des honneurs, environnés de plaisirs, impuissants à satisfaire leurs cupidités par des moyens iniques, sentent que leur feu devient chaque jour plus ardent, leur insatisfaction chronique ; mais il ne faut pas dissuader ces gens-là, il les faut enchaîner. »¹¹⁶¹.

Torquatus selon le principe du plus grand bien, choisit l'action politique, contre la pire des injustices, qui est la tyrannie¹¹⁶². Qu'en est-il alors de l'épicurisme césarien, et qu'est-ce qu'il a de *sui generis* par rapport à l'épicurisme de Torquatus?

César a une conception hautement pragmatique de l'épicurisme à tous les stades de l'action. Selon Michel Rambaud, *Les Commentaires de César*, et son titre d'*imperator* cadrent avec la philosophie d'Epicure, car dans toutes ses actions, César a eu le souci de faire régner l'ordre et la justice politique. En « s'épicurisant » pour employer le mot de Schottländer, César a bien perçu selon nous la vraie intentionnalité politique d'Epicure. Nous croyons fortement

1161 Cicéron, *La Philosophie d'Epicure (De Finibus, Livre I)*, *op.cit.*, p. 45. Le sens « d'enchaîner », est manifestement dans l'optique d'Epicure, d'user de contrainte, ou de faire usage de la force. Nous soulignons.

1162 La Tyrannie de Jules César est dirigée contre le Sénat, en vue de défendre et de protéger le peuple, contre les *optimates*.

qu'Épicure en son temps attendait, voire espérait l'avènement d'un homme supérieur de la trempe de César, capable d'asseoir même par l'usage de la force, l'ordre, la justice et la tranquillité dans l'État.

Pour nous, il est loisible d'asserter en considération de ce que nous avons établi, qu'ayant compris Épicure, César a tout naturellement suivi les *intuitions politiques* d'Épicure dans le cadre de son commandement et de ses conquêtes, au risque bien naturellement de déroger à certains principes éthiques du Jardin, comme de mener la guerre ou d'ordonner des assassinats. Toutefois, même dans l'action guerrière, César est resté proche des principes épicuriens. Michel Rambaud a montré que César dans ses actions a appliqué le « calcul des choix et des risques » en maximisant les choix et les actions pouvant apporter une victoire certaine. Ces remarques incitent à avancer que l'épicurisme sous les traits de César est une philosophie politique pragmatique qui fait de la réussite ou le profit sa règle d'or.

De surcroît, dans ses rapports avec ses hommes et ses amis, César sans conteste a fait montre de l'attitude qui sied au « bon roi selon Homère » de Philodème de Gadara : bonté, amitié, mansuétude, justice, largesse, etc. Il serait fastidieux de vouloir rapporter tous les actes accomplis par César à l'aune des principes du Jardin. Nous essayerons tout de même, à partir des *Commentaires* de César, de poser notre jugement.

Si depuis le Jardin les épicuriens « orthodoxes », à l'exemple de leur maître, se sont repliés sur eux-mêmes comme des cénobites, par raisons et par calcul¹¹⁶³, ceux de l'époque romaine en revanche ont pris leur liberté épicurienne de se démarquer des dogmes établis, pour revendiquer un épicurisme en phase et en adéquation avec les circonstances politiques : guerre civile, guerre contre les Gaules, lutte des partis, amitiés politiques. C'est en de telles circonstances que se perçoit véritablement la quintessence de la notion d'*asphaleia* épicurienne.

Le sens de l'*asphaleia* épicurienne est, pensons-nous, à l'identique du concept de souverain bien mal débrouillé par Épicure. Est-ce sciemment que le philosophe du Jardin l'a embrouillé et dissimulé en son temps ? Un passage de la maxime VI paraît trancher la question : « Pour s'assurer la sécurité du côté des hommes, le bien du pouvoir et de la royauté est un bien selon la nature, pour autant qu'à partir d'eux on puisse se la procurer. »¹¹⁶⁴. Il s'ensuit donc que « le bien du pouvoir et de la royauté » même s'il n'est pas un plaisir entendu comme souverain bien, est un bien d'une autre nature, mais qui n'est pas selon Épicure un « bien sûr et stable ». Car Épicure envisage le bien comme plaisir et souverain bien à un

1163 Les épicuriens de l'époque de Démétrios Poliorcète et de Lacharès, sont partisans de l'*apragmosunè* (le refus des affaires publiques).

1164 Épicure, *Lettres à Ménécée*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 233.

niveau catastématique, c'est-à-dire exempt de douleur ou de souffrance. Autrement dit, la possession de ces biens, pouvoir et royauté, peuvent-ils garantir la sécurité pure (totale) ?

Pour l'épicurisme du Jardin, la sécurité comme contentement de l'âme, est facile à se procurer grâce aux biens simples que nous offre la nature, c'est-à-dire les désirs naturels et nécessaires, dans le commerce avec des amis, et par la *physiologia* (la connaissance de la nature). Or, il se trouve qu'il existe aussi d'autres biens qui conduisent au plaisir, que la sagesse épicurienne recommande de rechercher, à savoir le courage, la tempérance, et la justice qui conduisent à la vie de plaisir, ou à la vie heureuse. De fait si nous suivons cette pensée d'Épicure, il apparaît bien qu'il y a possibilité d'atteindre la vie de plaisir ou de bonheur à condition de rester dans la constance du sage. Les épicuriens du Jardin ont respecté le principe de non-participation aux affaires à cause des *pénibles travaux* auxquels l'ataraxie risque d'être confrontée. Dans l'action politique, en effet, selon Épicure, il y a un risque élevé pour la garantie de l'ataraxie, et de surcroît pour la sécurité personnelle. La maxime VII corrobore ce scepticisme : « Certains ont voulu avoir renom et considération, pensant se procurer ainsi la sécurité du côté des hommes ; si, de la sorte, leur vie se passe dans la sécurité, ils ont obtenu le bien selon la nature, mais s'ils ne vivent pas dans la sécurité, ils n'ont pas ce à quoi ils ont tendu à l'origine, en suivant le propre de la nature »¹¹⁶⁵.

Si les paroles d'Épicure sont tenues par ses disciples « orthodoxes » comme des vérités sacrées, comment dès lors comprendre l'attitude des épicuriens romains vis-à-vis des préceptes du maître ? N'y a-t-il pas reconsidération de ceux-ci en fonction des circonstances politiques ? Rigoureusement parlant, la fondation d'un État de paix n'exige-t-elle pas d'aller au-delà des paroles du maître ? Si l'*asphaleia* est le bien et le but suprême que recherchait Jules César pour la République, son action politique n'est-elle pas conforme à l'épicurisme politique tel qu'il fut défendu par Philodème de Gadara ?

Si nous nous appuyons sur les maximes du droit épicurien, il est loisible d'avancer que toute société politique a naturellement besoin de la sécurité. L'homme politique qui va s'appuyer sur cette exigence de la nature, grâce à son discernement, saura et pourra alors créer les conditions de son effectivité. Par conséquent, si l'on reste fidèle à la doctrine d'Épicure, il n'est pas mauvais pour un souverain de rechercher la sécurité en tant que bien, pour le bonheur de ses concitoyens. Jules César, à mon sens, a travaillé dans cette optique épicurienne. Dans la démarche d'Épicure ainsi que nous le comprenons, la sensation, ou le sentiment est un préalable à la saisie évidente de la sécurité comme bien et renfermant naturellement un plaisir spécifique. En outre, c'est au moyen de la sensation et du

1165 Épicure, *Lettre et maximes*, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 233.

raisonnement que le prince doit s'appuyer pour mieux juger de l'utilité de l'objet recherché. Il s'ensuit donc que ceux qui procèdent de façon inverse n'ont rien compris dans la doctrine d'Épicure qui précise bien que « Le plaisir est le commencement et la fin de la vie bienheureuse ». Nous pensons d'après le dialogue sur la morale épicurienne entre Torquatus et Cicéron dans le *De Finibus*, que ce dernier, qui se targue de mieux connaître la doctrine, devient superficiel face à Torquatus dans la compréhension de certains concepts épicuriens. Or de Torquatus à César, il ressort clairement un point commun : l'engagement politique pour le salut de l'État.

La recherche du salut personnel ou collectif a plusieurs voies. Le Romain Varron en son temps en a répertorié 288, qui se ramènent à ce que les Grecs appellent le souverain bien. Si le salut politique correspond à l'*asphaleia*, est-il juste et bien de le rechercher même *via* la guerre? Comment faut-il rétrospectivement, philosophiquement et politiquement apprécier l'œuvre politique de l'épicurien Jules César ? Pour répondre à ces difficultés, nous prendrons plusieurs. Mais auparavant disons un mot sur le parallèle de vie entre Épicure et César. En confrontant les deux situations historiques, hellénistique et romaine, il est en effet possible de trouver des points communs entre épicurisme et « césarisme ».

Tout comme Rome qui, par la naturalisation des provinces italiennes et grâce aux conquêtes des généraux est devenue la tête d'un vaste empire, les cités grecques, juste après la mort d'Alexandre le Grand, avaient eu besoin de protecteur, de stabilité et de tranquillité. Deux siècles et demi après les premiers diadoques, le destin va susciter dans l'épicurisme un être d'exception, qui par ses exploits personnels va concrétiser les vues politiques d'Épicure par-delà le bien et le mal.

Après la défaite de Lamia, Épicure fut contraint de vivre caché durant une année à Athènes à cause des règlements de comptes entre démocrates et promacédoniens. Cette persécution ressemble à celle qui frappa Jules César lors de la dictature de Sulla (ou Sylla). Après avoir mis fin à la puissance du parti démocratique de Marius, Sulla s'en est pris à son neveu Jules César, persuadé qu'il était une menace pour sa puissance. Devant la pugnacité de Sulla pressé d'en finir avec lui, César dut se cacher (vivre caché, à l'exemple d'Épicure) pour échapper aux hommes de Sulla. Puis finalement il quitta par *prudence* Rome pour l'Asie. Il ne put revenir à Rome qu'après la mort du dictateur. Épicure avait dix-neuf ans à l'époque de la guerre de Lamia, et César en avait dix-sept lors de la dictature de Sulla. Pour nous César, en bon épicurien, n'ignorait pas cet épisode injuste et douloureux de la vie du philosophe du Jardin, qui le rapprochait de sa propre vie. Les deux hommes ont connu l'exil¹¹⁶⁶ à cause de

1166 Selon Polybe l'exil lorsqu'il n'est pas bien géré psychologiquement peut provoquer une réaction négative entre l'individu et sa patrie. Autrement dit, l'exilé peut revenir combattre sa patrie. Or Épicure et César ne

l'injustice des hommes, et de leurs intérêts égoïstes.

A l'observation, si l'on ne peut pas dater le moment où César vint à l'épicurisme, ce qui est sûr, c'est qu'il y vint par calcul, par intérêt politique, afin d'avoir l'amitié de l'épicurien Calpurnius Pison. Par cette amitié politique¹¹⁶⁷, il fréquentait alors le cercle des épicuriens romains. Atticus dans le *Brutus* de Cicéron, atteste que César faisait partie de leur communauté. Ainsi du moment où César a pu s'imprégner suffisamment d'épicurisme, il n'a plus dévié de sa vocation, et de la sagesse du Jardin. Dans l'action politique, il nous a semblé que Jules César a voulu matérialiser une idée importante de l'épicurisme, à savoir : « Devenir un dieu immortel parmi les hommes »¹¹⁶⁸, ambition qui pourrait s'entendre comme un but ultime, l'apothéose d'une réalisation personnelle, d'un accomplissement de soi, à l'image du sage qui, lorsqu'il atteint la béatitude, s'autosuffit. L'érection de Jules César comme dictateur à vie - monarque -, ne correspondait-elle pas à ce niveau du *makarios* épicurien ?

Theodor Mommsen, dans son *Histoire des Romains : Jules César*, a mis en évidence le génie¹¹⁶⁹ politique et militaire de César. Pour lui l'identification de César à Alexandre le Grand est évidente, car l'histoire de César fut émaillée de prouesses militaires, politiques, et littéraires. César a privilégié en toutes circonstances la négociation à la guerre. Dans l'ordre politique, il s'est inspiré des idées du philosophe du Jardin. Mommsen a raison d'avancer que le jeune Jules César a progressivement modifié ses idées, les voies et moyens pour atteindre son but. César a toujours eu le souci ardent de la *sûreté*¹¹⁷⁰ de l'empire, au-delà de la vaine

voyaient pas leur patrie comme leur ennemie, mais pensaient au contraire à son salut. César, contrairement à Épicure, appartenait à la faction démocratique, dont le pouvoir avait été brisé par Sulla.

1167 Épicure a minimisé les vertus de l'amitié politique, bien que lui-même en ait profité avec ses amis de Lam-saque, Mythrès et Idoméneé. Jules César, lui, a fortement mis à profit cette vertu de la *philia* épicurienne tant dans ses relations politiques qu'au niveau de la plèbe, pour garantir sa propre sécurité contre ses ennemis. Selon Suétone, César appliquait la vertu de l'amitié comme gage de sécurité dans l'exercice politique : « Aussi pour assurer dans l'avenir sa sécurité, prit-il grand soin de s'attacher tous les ans les magistrats en charge et de soutenir ou de laisser parvenir aux honneurs les seuls candidats qui se seraient engagés à le défendre en son absence ; il n'hésita pas à exiger de certains un serment et même une promesse écrite. » (Suétone, *Vies des douze césars*, livre 1-XXIII, César-Auguste, texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 16). De ce point de vue, on peut dire que Jules César contredit l'attitude d'Épicure qui ne voyait pas de véritable sécurité du côté des hommes politiques ou du pouvoir. Or, pour celui qui utilise comme il le recommande la réflexion et la prudence, il est possible politiquement de s'aménager des amis en cas de coups durs, contre les revers de la fortune. Jules César a mis en application cette vertu épicurienne de l'amitié, dont nous savons que le substrat réside dans l'utilité et l'intérêt.

1168 Cf. *Lettre à Ménécée*, § 135, trad. M. Conche, *op. cit.*, p. 227.

1169 Dans le sillage de Jérôme Carcopino, il est possible, politiquement parlant, de parler du génie de César : « Le génie de César a consisté à comprendre et synthétiser les aspirations de son temps. Épicurien comme Sulla, il suit l'instinct qui pousse son peuple à conserver le bonheur qui dépend du maintien de l'empire, et son instinct propre de grand seigneur qui le pousse à commander aux Romains. » (Jérôme Carcopino, *Jules César*, *op. cit.*, p. 126).

1170 Il faut entendre par *sûreté* le fait d'assurer la tranquillité de quelqu'un, de le mettre à l'abri, ou d'assurer sa protection. Au niveau étatique et militaire, c'est la mission - ou le devoir - que Jules César s'est donnée de veiller à la protection de la République contre les attaques des hordes barbares. À l'interne également il entendait éradiquer les séditions et discordes civiles. D'où la nécessité pour lui d'avoir tous les pouvoirs d'un monarque au

conquête pure et simple du monde. Il voulait un empire stable et sécurisé. Et de ce point de vue, ses volontés et ses aspirations cadrent bien avec la doctrine épicurienne. Restait donc à concrétiser les idées ou les volitions par des actes. D'où la guerre comme moyen de réaliser cette fin.

Ainsi à la question : Épicure a-t-il voulu un régent qui se soucierait foncièrement de la stabilité de la *polis* et de la sécurité ? La réponse coule de source, et le modèle est fourni, pensons-nous, par Jules César. Nous estimons que César a concrétisé cette aspiration épicurienne de voir les peuples divers, Grecs et Barbares, cohabiter dans la tranquillité, la justice et la paix. César, de l'avis de Théodore Mommsen, est en effet parvenu à cette conciliation politique et humaine, entre civilisation romaine et grecque. Par cette action, il apparaît comme un grand homme politique de l'Histoire au sens hégélien du terme. Ne serait-ce que lors de la guerre civile¹¹⁷¹ (49 av. J.-C.), César a fait montre de beaucoup de compassion et de justice à l'égard de ses ennemis en défendant les tribuns injustement bannis par le Sénat¹¹⁷², et en ayant essuyé les affronts et les injures portés contre sa personne. Par cet acte politique et courageux, César est apparu aux yeux de ses soldats et à la plèbe comme un vrai général pour lequel il est juste de combattre le Sénat et les ennemis. Le souci de César de rétablir la paix, même en pleine bataille contre Pompée, trouve confirmation chez les auteurs comme Suétone et Plutarque. César croyait toujours possible de négocier une paix avec l'adversaire avant que le sang ne coule. C'est ce que nous retrace à sa façon *Les Commentaires* sur la guerre des Gaules et la guerre civile. César n'était pas un va-t-en-guerre comme Démétrios Poliorcète, mais un général qui évalue en amont les succès et la validité économique et politique d'un engagement militaire. Car ce n'est pas par égoïsme qu'il entraîna ses soldats dans ses conquêtes, mais il leur évitait grâce à sa *phronèsis*¹¹⁷³, de s'aventurer dans des batailles sans utilité à la fois pour eux en termes économiques, et pour lui politiquement.

service du peuple romain. Par conséquent, pacifier toutes les provinces de l'Italie jusqu'à la Gaule reviendrait à garantir la sécurité totale de l'empire grâce à ses onze légions.

1171 Communément entendue comme la guerre entre Pompée commandant les troupes sénatoriales et César.

1172 Le Sénat, c'est le Conseil public de l'État romain, où se prennent les grandes décisions de l'État. Pour Claude Nicolet : « Au contraire de la boulé athénienne, et en général du conseil des cités grecques, le sénat romain n'est pas un organe complémentaire de l'assemblée du peuple. » (Claude Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, tome 1, *Les structures de l'Italie romaine*, Paris, PUF, 2001, p. 358). En termes de droit constitutionnel, le Sénat a une compétence générale, car il a un droit de regard sur toutes les affaires de la *res publica*.

1173 Léon Robin disait à juste titre que « Toutes les vertus traditionnelles, tempérance, courage ou la force d'âme, prudence, trouvent donc leur place dans la conception épicurienne de la conduite individuelle. Mais aucune d'elles n'a de valeur que par rapport au plaisir : *Je crache sur la moralité (to kalon)*, disait Épicure, *et sur les creuses admirations qu'on lui décerne, quand la moralité ne produit aucun plaisir !* De toutes les vertus ainsi comprises, la plus fondamentale, peut-être même la seule, c'est la *prudence (phronèsis)* ; le discernement des vrais plaisirs est en effet l'œuvre de la réflexion. » (L. Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973, p. 380).

Pour mieux asseoir notre analyse, nous passerons par la méthode du flûtiste Isménias qui a pu émouvoir Alexandre le Grand par ses notes parfaites, ainsi que Plutarque l'a rapporté. Isménias enseignait toujours à ses élèves les deux façons de juger ou d'évaluer un flûtiste : « Voilà comment il faut jouer ! » et ensuite : « Voilà comment il ne faut pas jouer ! »¹¹⁷⁴. Autrement dit, nous ne pouvons pas faire voir la portée politique de la philosophie d'Épicure et la valeur politique et philosophique de Jules César qu'en adoptant la méthode pragmatique du flûtiste Isménias, qui nous permettra d'évaluer Démétrios Poliorcète comme mauvais flûtiste, et Jules César comme l'excellent flûtiste.

En forçant un tant soit peu la comparaison entre le monarque Démétrios Poliorcète et le dictateur Jules César, nous pouvons saisir la quintessence de la pensée politique d'Épicure subsumée dans son enseignement éthique. La sécurité telle que l'entend le philosophe du Jardin, tout comme Jules César, ne peut se concrétiser que sous l'égide d'un hégémon, d'un chef exceptionnel, d'un dictateur prudent.

Les actions militaires et politiques de César permettent de mieux cerner rétrospectivement l'échec de la tyrannie de Démétrios Poliorcète, et sa piètre prestation. Les Athéniens avaient enduré la dictature de Démétrios de Phalère pendant dix ans. Après sa chute qui coïncida avec l'installation du Jardin (307/6), les Athéniens qui depuis des lustres étaient en proie aux luttes de factions, aspiraient à l'avènement d'un monarque-démocrate qui expurgerait de la vie politique les fauteurs de troubles. Mais il n'en fit rien. Au contraire le règne de Démétrios Poliorcète exacerba les rancœurs à son égard et contre ses collaborateurs, car il ne s'était pas soucié de l'intérêt général (*sumphéron*), et de la tranquillité (*hésuchia*) de la *polis* athénienne.

En mettant en regard les luttes politiques et les discordes entre Athéniens de la période hellénistique, et celles des Romains de la République, César apparaît grandement comme plus clairvoyant, éminent politique que Démétrios Poliorcète. Dans une optique épicurienne, il avait compris mieux que quiconque que la paix, la tranquillité, et la sécurité de Rome ne sauraient se concrétiser que sous l'égide d'un souverain absolu, qui aurait la caution du peuple et les pleins pouvoirs. Mais pour concrétiser cette paix, il lui a fallu réconcilier la noblesse et la populace, faire oublier dans les cœurs la tyrannie de Sulla, en s'affichant plus humain que son prédécesseur. Pour ce faire, Jules César prit des lois à l'image d'Alexandre le Grand pour rappeler les anciens bannis de Sulla.

Il peut sembler étrange que Plutarque ne fasse pas cette comparaison entre Démétrios Poliorcète et Jules César, alors qu'il le fit pour d'autres personnalités. A l'aune en effet de

1174 Plutarque, *Vies parallèles*, tome IV, *Démétrios*, I, Bernard Latzarus, Garnier Frères, Paris, 1950, p. 28.

l'*asphaleia* épicurienne s'impose cette judicieuse comparaison. Il est vrai que Plutarque n'associe que des hommes de renommée semblable. Platon dans *La République* (liv. VI, 491 e) établissait le portrait du naturel philosophe, amoureux du savoir et de la vérité, courageux, magnanime, doté d'une grande facilité à apprendre et à mémoriser. Or, ce composé de qualités qui correspond au naturel philosophe, tel que Jules César par exemple, peut être corrompu par l'action politique, si on ne lui adjoint pas en toutes circonstances la *phronèsis*. Cette *phronèsis* fut absente dans l'agir politique de Démétrios Poliorcète.

Les historiens, les biographes et les critiques sont unanimes sur le talent d'écrivain de Jules César. A son actif nous retrouvons plusieurs écrits, dont, en dehors des *Commentaires*, un traité sur Hercule, sur Œdipe, sur *l'analogie*, l'*Anticaton*, sans oublier ses sympathies pour l'école du Jardin, *via* le cercle de l'épicurien Pison, et son éducation en rhétorique auprès de grands maîtres asiatiques.

Selon nous, à la différence de Michel Rambaud et d'O. Seel¹¹⁷⁵, l'épicurisme de César, mieux, son option philosophique, doit être déterminée à partir de cette amitié politique et intéressée avec Pison. Mais à la différence de Pison, qui se veut modéré - abstentionniste froid - dans l'action, César lui ne vint pas à l'épicurisme pour se vautrer dans l'*otium* de ses amis romains, mais son épicurisme est actif, ambitieux, calculé en vue de grands profits¹¹⁷⁶. Il lui fallait donc réussir l'épreuve de passage dans le cercle épicurien pour carapacer son naturel philosophe contre les aléas de l'activité politique. Il nous semble que *via* cette fréquentation du milieu épicurien, Jules César comprit mieux la plus-value du concept épicurien de l'*opheleia*¹¹⁷⁷ (*utilitas* : utilité, intérêt, avantage) en politique.

Dans son action politique, César a fait un usage efficient de l'*opheleia/utilitas* épicurienne, droitement et sans état d'âme devant les circonstances. Ainsi, lors du jugement des complices de Catilina¹¹⁷⁸, quand le Sénat voulut infliger une peine capitale aux conjurés, César avec adresse inclina l'avis du Sénat pour exténuer la peine, en les mettant en prison. César n'a pas jugé utile de faire crucifier des citoyens. Il n'a pas appliqué ici la proportionnalité du délit à la peine ainsi que le veut le droit pénal épicurien, mais il s'est

1175 *Caesar studien*, Stuttgart, 1967, p. 77 sqq, in « César et l'épicurisme d'après les *Commentaires* », *Actes du VIII^e congrès*, Paris, 1968, *op. cit.*, p. 411, note 1)

1176 Il y a un passage chez Plutarque qui paraît trancher la question : « Il épousa la fille de Calpurnie, fille de Pison, et fit nommer Pison consul pour l'année suivante, là encore malgré les vives protestations de Caton, qui criait qu'on ne pouvait supporter de voir prostituer la souveraineté nationale sous les couleurs de mariage et de distribuer entre compères, par l'intermédiaire de femellettes, provinces, armées et pouvoirs » (Plutarque, *Vies parallèles*, tome IV, XIV, *op. cit.*, p. 225-226).

1177 Les mots grecs sont parfois malaisés à traduire dans la langue romaine. Mais pour *opheleia* et *utilitas* nous avons un sens commun : utilité ou intérêt. Toutefois dans la langue romaine nous avons aussi les sens d'avantage, de profit, de réussite, qui nous rapprochent de la doctrine utilitariste des Anglo-Saxons.

1178 La conjuration de Catilina est fort célèbre dans les annales romaines. Catilina fait partie des assassins de Sulla. Sa conjuration contre le Sénat fut déjouée, et il fut attaqué par Cicéron dans ses *Catilinaires* en -63.

appuyé encore une fois sur l'utilité.

Pour sûr, Jules César est fort loin du sage épicurien qui fuit les désirs du troisième ordre et refuse l'activisme, pour rechercher l'ataraxie. Du point de vue de l'éthique épicurienne, nous dirons que César a subverti certains principes à son seul profit, sa réussite. De sorte que tous les biens que la doctrine recommande de fuir, César lui va les ré-exploiter pour son triomphe. On peut dans cette optique utilitariste et pragmatique, avancer que la « fin justifie les moyens ». Pour gagner le peuple romain¹¹⁷⁹, pour briguer des magistratures, pour se faire des amis, il fallait un élément : la richesse, qui est le nerf du pouvoir et de la guerre.

Au rebours de son ami épicurien Pison - que Cicéron trouvait indigne de la *dignitas* d'un consul romain -, César recherchait avidement les honneurs, les intrigues, la popularité, la conquête, pour assouvir ses désirs de puissance, afin de devenir *imperator*. Cette conduite le rapproche politiquement d'Alexandre, qu'il connaissait par les textes avant de découvrir en Espagne une statue du grand général, devant laquelle paraît-il, il s'est ému - complexe d'infériorité probablement -, en versant des larmes. Dans son désir de pousser la guerre jusque dans les confins les plus reculés du monde habité, César voulut égaler Alexandre et exceller comme Dionysos qui, après plusieurs conquêtes, savoure la paix. D'où sa volonté ferme¹¹⁸⁰ de pacifier les régions et les peuples féroces, dont certains par leurs attaques intempestives, menaçaient la tranquillité et la sécurité de la République.

Les Commentaires expriment clairement les ambitions d'un génie militaire, d'un philosophe politique¹¹⁸¹, et d'un écrivain talentueux. Toutefois, il convient de souligner que la *gloriae cupiditas* de César fut mal interprétée par ses adversaires du Sénat, car les guerres qu'il livrait avaient le cachet de Rome, en attestent les multiples rapports militaires qu'il envoyait au Sénat, et à ses amis de la plèbe¹¹⁸². César faisait régulièrement un compte rendu

1179 Pour Cicéron: « Un peuple n'est pas un rassemblement quelconque de gens réunis n'importe comment ; c'est le rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêts. » (Cicéron, *La République*, livre I, 39, tome 1, Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 222). Jules César savait la puissance et la force du peuple romain qui lorsqu'il accorde sa confiance à un citoyen ou à un consul, est prêt à le défendre armes au poing. Le peuple est certes versatile, mais Jules César connaissait son point faible, d'où les largesses, la générosité et la justice au service de la plèbe et du peuple.

1180 Il y a en effet dans cette courageuse entreprise de la guerre contre la Gaule la preuve manifeste de la fermeté d'âme (*firmitas animi*) qui fait l'excellence du soldat romain, tout comme du sage épicurien. D'où il suit qu'effectivement Jules César ébranle les principes épicuriens, car il ne recherche pas par cette conquête le plaisir considéré comme souverain bien, mais concrètement un bien et un plaisir supérieurs : la monarchie. Autrement dit, Jules César a concilié passion et *phronèsis*, en restant constant dans son *telos*.

1181 Le désir et le vœu de voir le prince philosophe, ou le roi philosophe au pouvoir est donc ici une aspiration commune à Platon et Épicure.

1182 « Aux origines de Rome et de la République, la distinction entre *populus* et *plèbe* était essentielle ; juristes et historiens sont d'accord pour dire que le *populus* était le peuple tout entier, patriciens compris, alors que la plèbe, par définition, quelles que soient son origine et sa composition, exclut les patriciens, et peut-être leurs clients. La plèbe s'étant donné, à partir d'un certain moment, des institutions qui lui sont propres - une assemblée, le *concilium*, et des « contre-magistrats » (édiles, tribuns) -, ces institutions coexistent avec celles du *populus* (assemblées et magistrats) sans s'y intégrer commodément. » (Claude Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, tome 1, *Les structures de l'Italie romaine*, op .cit., p. 333).

public de ses actes et au nom de Rome. Il avait agi en patriote même devant l'opposition du Sénat relativement à certaines décisions ou actes personnels. Il voulait vaille que vaille se justifier devant le peuple et surtout contre le Sénat. Conscient des attaques de celui-ci contre sa personne, délibérément il falsifia certains faits dans ses rapports, afin de faire sa propre apologie. Les *Commentaires* constituent donc du point de vue du droit une procédure logique d'autodéfense. Et d'un point de vue militaire, César a accompli son devoir, en établissant des rapports à l'attention de sa hiérarchie.

Pour notre part, nous pensons que César a tâché d'être un citoyen respectueux des règles du Sénat jusqu'à une certaine limite, c'est-à-dire jusqu'à la dictature manifeste du Sénat¹¹⁸³ contre ses actions militaires de défense et de protection de Rome. Dans une optique guerrière, on pourrait en effet avancer qu'il a été sage, avisé, car il pouvait entrer très tôt en dissidence avec Rome, en faisant comme son concitoyen Sertorius¹¹⁸⁴, par exemple. Autrement dit, César, à distance de Rome, voyait le mal de l'État à travers le Sénat et ses oppositions aux tribuns du peuple, et aux consuls du parti démocratique. Et l'histoire politique romaine, lui a enseigné que depuis fort longtemps le pouvoir du Sénat est de nature dictatoriale. L'oncle de César, Marius (chef du parti démocratique) l'a su à ses dépens en essayant de donner plus de droits à la plèbe, dans sa tentative d'abolir la constitution de Sulla.

L'engagement de Jules César dans la guerre en Gaule s'inscrit dans le cadre de la défense et de la protection de la République, face aux attaques des peuples barbares. Rome avait besoin de son Alexandre le Grand, elle l'a trouvé en sa personne. César savait que le titre de monarque ne se gagne pas dans le forum, mais par les armes, par les conquêtes et les victoires dont est friand le peuple romain. Il avait l'ambition de protéger Rome contre tout danger, et même loin de la patrie, il pouvait mobiliser des légions pour sécuriser les provinces. Mais ses victoires n'allèrent pas sans susciter des jalousies et des craintes au Sénat. César apparut alors aux yeux de celui-ci comme l'ennemi public qu'il convient d'anéantir par tous les moyens. Mais connaissant le réseau des inimitiés à Rome, il anticipa la chose, en achetant l'assentiment du peuple et de nombreux sénateurs grâce à ses richesses accumulées au fil des conquêtes. Seulement, lorsqu'après dix ans de bons et loyaux services, César demanda au Sénat de prolonger son gouvernement, il essuya un refus catégorique. De ce refus injustifié

1183 Selon Polybe, « A celui qui séjournerait à Rome en l'absence des conseils, la constitution de cette cité apparaîtrait comme entièrement aristocrate. Beaucoup de Grecs et nombre de rois sont convaincus qu'il en est bien ainsi, parce que, dans presque toutes les affaires qui les intéressent, c'est le Sénat qui tranche. » (Polybe, VI, 13,8-10, in Claude Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, tome 1, *op. cit.*, p. 357).

1184 Sertorius est un ancien chef militaire de Marius, chef du parti démocratique. A la mort de ce dernier, il est entré en dissidence contre le Sénat, livra une guerre sans merci contre les troupes sénatoriales. Il fut finalement défait par Pompée qui reçut du Sénat un *imperium* indéfini eu égard au danger que représentaient à ses yeux Sertorius et sa horde de Barbares.

sortira la guerre civile en -49, où devant le Rubicon, César dira son fameux « *Alea jacta est* » : « Le sort en est jeté ».

On peut dire que la guerre civile vient d'une injustice commise par le Sénat contre les tribuns et contre les propres droits de César à se battre à armes égales contre son adversaire Pompée. La fin de la guerre civile va enfin montrer aux yeux de tous la vraie personnalité de César et son désir : devenir monarque absolu. Mais, il est de notoriété publique que César fut clément, généreux, magnanime, juste et humain. Donc il remplit à tout prendre les qualités d'un bon roi. Néanmoins, il faut souligner que les *Commentaires* ne donnent pas l'étendue objective de l'exercice des principes épicuriens. Certaines circonstances ont contraint César à adapter l'épicurisme à la réalité guerrière et à la politique romaine faite de brigues, d'assassinats, de délations et d'injustices. Pour justifier son engagement dans la guerre civile, il prétextait l'injustice sénatoriale. Pour nous, il apparaît que Jules César percevait la politique comme un vaste tribunal démocratique où seul le peuple est juge des actes de ceux qui agissent au nom de l'État. Aussi voulait-il toujours prendre le peuple à témoin contre les injustices du Sénat et les concussions de certains consuls.

Au rebours de certains commentateurs qui rattachent cette stratégie de César à de la simple propagande politique, et au dessein sournois de devenir dictateur, nous observons bien que de fil en aiguille ce furent les politiciens comme Cicéron ou Caton, et les autres adversaires, qui concoururent par leurs diverses manigances à déterminer César à choisir la guerre contre la République. Nous savons grâce à Suétone qu'antérieurement à la guerre civile, sitôt après la mort de Sulla, César accourut en patriote depuis l'Asie pour se rendre utile, afin de ramener la paix dans la cité. Cette attitude est déjà une première marque de sa personnalité : un sauveur de la patrie. Il était par ailleurs le justicier du peuple et ne manquait pas une occasion d'accuser les consuls de concussion¹¹⁸⁵. Et à Rhodes, bien que n'ayant aucune prérogative, il partit livrer bataille à Mithridate qui avait attaqué une province romaine. Nous percevons à travers cette action courageuse et cavalière le patriotisme de César, son identification à Rome, qu'il soit investi ou non de commandement afin de la protéger.

La fin des guerres en -45, et sa consécration comme *dictator* à vie en -44, ont permis à César d'appliquer enfin les réformes¹¹⁸⁶ longtemps contrecarrées par ses adversaires du Sénat.

1185 En tant que tribun du peuple, « il accusa Dolabella, ancien consul et triomphateur ; l'ayant vu acquitté, il prit la détermination de se retirer à Rhodes, à la fois pour se dérober à la haine et pour suivre, pendant cette période d'inaction et de repos les leçons d'Apollonius Molon, le maître d'éloquence le plus célèbre de l'époque. » (Suétone, *Vies des douze Césars*, tome 1, livre 1-III, *op. cit.*, p. 4).

1186 Il est plus juste de parler de réformes sécuritaires. Suivant Roger Gal : « Il pratiqua dans l'ensemble une politique d'apaisement : 'Cherchons notre sûreté, disait-il, dans la clémence et la douceur.' Mais d'abord il entendit assurer l'ordre ; des règlements sévères frappèrent les agitateurs et interdirent les associations. La plèbe étant misérable, il voulut l'aider, non par les distributions frumentaires qu'il réduisit de moitié, mais en lui donnant des moyens de vivre, en installant 100 000 de ses anciens soldats en Italie comme petits propriétaires

Toutes ces réformes sont la preuve que César ne fut pas simplement un dictateur omnipotent, arrogant, et sanguinaire, comme le pensent certains car à la différence de son prédécesseur Sulla, César a innové politiquement et dépassé l'ancienne organisation des institutions de la République. Ses réformes ont permis de donner davantage de droits au peuple, notamment avec la loi frumentaire pour la plèbe. C'est effet par nostalgie pour l'ancien pouvoir de Sulla, qui avait donné plus de pouvoir aux *optimates*¹¹⁸⁷ et au Sénat, que les adversaires de César - qui étaient à la fois des épicuriens, transfuges du parti de César, et des membres du parti conservateur - projetèrent son assassinat, afin de remettre sur le devant de la scène l'ancien Sénat confisqué, et même quasi aboli par César.

Le pouvoir du Sénat hérité du dictateur Sulla a longtemps fait ombrage aux desseins de César. Il fallait donc logiquement, et dans le souci de faire taire les troubles internes et les rivalités entre partisans, élever de manière définitive un *imperator* tout-puissant aux destinées de la République. Cette idée du monarque¹¹⁸⁸ n'était pas une vue de l'esprit, mais un désir conscient de César, son ultime accomplissement, le triomphe du héros épicurien, devenu *makarios*, qui est resté constant dans ses actes, et qui à la fin des efforts atteint l'ataraxie, le *summum* de la réalisation du désir. César croyait avec la même fermeté d'âme du sage épicurien, que le but à atteindre est possible si on ne s'embarrasse pas des plaisirs superfétatoires. César a certes une réputation de mauvaises mœurs - son adultère est de notoriété publique, et il suscita fameuse légende qui faisait de lui la « reine » du roi Nicodème -, mais ces vices ne furent pas des *impedimenta* dans l'accomplissement de son *telos*. Il a su les dompter et poursuivre son action. Dans une perspective épicurienne, nous dirons qu'il savait, tel le sage, profiter des plaisirs sans en être esclave. Il usait donc de *discernement* dans la jouissance des plaisirs.

A l'opposé de Démétrios Poliorcète - le roi débauché par excellence - qui ne saisissait pas le sens de l'histoire, ni sa dialectique -, César s'est retenu, sa tempérance lui a interdit de s'enivrer de ses triomphes successifs, il réservait le triomphe final pour la fin de la guerre

cultivateurs ou en obligeant les propriétaires à employer au moins un tiers de travailleurs libres. Il donna aussi du travail au peuple en commençant des travaux d'urbanisme. César ajouta à l'empire la Gaule chevelue, l'Afrique Nouvelle (Numidie). Il se soucia d'améliorer l'administration provinciale ; il étendit le droit latin à la Narbonnaise, après la Transpadane ; il fit entrer au Sénat des Gaulois, fonda de nombreuses colonies romaines dans les provinces. Il pratiquait ainsi une politique d'unification qui devrait accroître la marque de Rome sur les pays conquis. Il réforma enfin, en tant que grand pontife, le calendrier, en substituant l'année solaire à l'année lunaire. A la suite de cette réforme, on donna son nom au mois de sa naissance : juillet (Julius) » (Roger Gal, *Sur les pas de Jules César*, O.C.D.L, Paris, 1958, p. 83).

1187 Les « meilleurs », c'est-à-dire les grands, les aristocrates, les conservateurs (Roger Gal, *Sur les pas de Jules César*, op. cit., p. 107). Les *optimates* étaient tout-puissants au Sénat romain. D'où le nom de leur parti : *optimatum partes*, qui s'opposait parti démocratique.

1188 « A vingt ans, il laissait entendre que la dictature permanente permettrait seule aux Romains de gouverner noblement le monde ; et il se moqua de l'abdication de Sulla, qui, dit-il, ne savait même pas le B-A BA du métier puisqu'il avait déposé la toute-puissance. » (J. Carcopino, *Jules César*, op. cit., p. 129).

civile, et la chute du Sénat afin de savourer son œuvre comme un dieu bienheureux. Dans cette dialectique des événements qu'il savait lire et décoder, on peut soutenir que César voulait marquer son histoire et sa vérité, par rapport à tous les dictateurs qui l'avaient précédé. Il voulait aussi paraître aux yeux de son peuple comme le véritable demiurge de la nouvelle République. Partant, il n'aurait plus eu besoin de la caution du Sénat, mais de la seule reconnaissance du peuple romain. Dans ses *Commentaires*, il s'est voulu fondamentalement épicurien, en appliquant le principe du *lathè biôsas* (vivre caché), entendu ici comme un art de la dissimulation de ses pensées (ne pas tout dévoiler à ses ennemis du Sénat). C'est ce qui fait dire à Michel Rambaud que « Muni de cette impassibilité philosophique, l'*imperator* est proche de l'ataraxie; le récit bannit plaisirs et occupations vaines, lui conférant un sérieux et une austérité conformes à un épicurisme de stricte observance, comme celui que Philodème attribue au bon roi selon Homère. »¹¹⁸⁹.

Nous souscrivons aux propos de Michel Rambaud pour dire qu'effectivement César a greffé une autre doctrine dans celle du Jardin, qui implique du fait des circonstances (*kairos*) le sage dans la bataille et l'action. Au rebours du philosophe du Jardin qui s'est refusé aux honneurs publics, et à sa propre apologie (il a fallu Lucrèce pour le célébrer héroïquement), César n'avait pas eu besoin de cette humilité du sage qui risquait justement à Rome de paraître ridicule devant des Romains friands d'éloges, de triomphes, d'honneurs et d'applaudissements.

Ce devoir de César vis-à-vis de la patrie, Lucrèce même ne put s'empêcher de le reconnaître. Aussi concède-t-il qu'« en ces temps de malheurs pour la patrie nous ne pouvons d'une âme égale travailler à notre œuvre, ni l'illustre descendant des Memmius ne saurait, dans de telles circonstances, se dérober au salut commun. »¹¹⁹⁰. Ainsi se comprend également l'engagement de l'épicurien Torquatus aux côtés du parti sénatorial contre les projets monarchiques de Jules César.

Dans le *De Finibus*, nous avons une excellente démonstration de l'épicurisme politique et pragmatique, qui fait de l'action le ressort du souverain bien. Si l'individu doit rechercher des biens faciles à acquérir selon le premier ordre des désirs épicuriens, il peut aussi les trouver dans le troisième ordre de désirs, étant entendu que leur réalisation constituerait un bien et un plaisir. Si en effet la recherche de l'ordre politique stable peut déterminer l'individu à agir, alors il le fait selon l'enseignement épicurien. L'intérêt supérieur de l'État est un motif valable et utile pour agir au lieu d'assister en spectateur à la guerre civile. Pour Torquatus¹¹⁹¹,

1189 Michel Rambaud, « César et l'épicurisme d'après les '*Commentaires*' », in *Actes du VIII^e congrès*, *op. cit.*, p. 414.

1190 Lucrèce, *De la nature*, liv. 1, A. Ernout, *op. cit.*, p. 22.

1191 Torquatus rétorquant à Cicéron sa conception de la conduite à tenir dans l'action, soutient que « Si les circonstances sont libres < de toute obligation >, quand nous avons l'entière disposition de notre choix et que rien

il n'y a pas de contradiction dans la doctrine d'Épicure à œuvrer pour la justice, pour le retour de la tranquillité politique et pour la défense de la sécurité. Le salut de l'État l'emporte sur toute autre considération.

En s'engageant dans l'action pour le salut de ses concitoyens, l'épicurien ne vise pas la moralité de l'action, mais il agit par obligation, car il choisit avec discernement et librement sa tâche sans fuir les travaux. A suivre Torquatus tel qu'il a exposé la doctrine morale d'Épicure dans *Des termes extrêmes des biens et des maux (De Finibus)* : plaisirs, douleurs et circonstances sont dialectiquement liés. D'où le rôle de la raison calculatrice dans le choix de l'utilité¹¹⁹². Il s'ensuit que les actions droites et glorieuses doivent s'inscrire dans cette recherche de l'utilité et de la vie heureuse¹¹⁹³, qui est indissociable de la sécurité politique.

Depuis la guerre sociale¹¹⁹⁴ jusqu'à la mort de Sulla en -78, la République romaine ne fut pas à l'abri des troubles, des attaques des pirates et des Barbares - Cimbres et Teutons - et des révoltes dans ses provinces et à l'interne entre la plèbe et les *optimates*. Très tôt Jules César fut édifié par cet état de fait de la République. Il voulait l'ordre et la stabilité de l'État romain, des alliés, et des nations nouvellement pacifiées. Force est donc de comprendre, qu'en engageant la guerre contre les troupes sénatoriales, contre ceux qui troublaient la tranquillité et l'ordre politique, il ne fit qu'appliquer la justice contre les auteurs de troubles, et contre les institutions obsolètes. De sorte que partout où il conduisit ses conquêtes, il mettait de l'ordre, réorganisait les institutions, en vue de fonder une *eukosmia* épicurienne : des cités

ne nous empêche de faire ce qui nous est le plus agréable, tout plaisir est à prendre et toute douleur à chasser. Mais dans certaines circonstances et en raison soit des tâches qui s'imposent, soit des nécessités de fait, il arrivera souvent qu'on soit obligé et de répudier le plaisir et de ne pas se dérober aux choses pénibles. Aussi en pareille matière, le sage se détermine-t-il suivant la règle que voici : rejeter des plaisirs pour en atteindre d'autres plus grands, supporter avec patience des douleurs pour en repousser de plus cruelles. » (Cicéron, *Des biens extrêmes des maux et des biens*, tome 1, I-33, Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 25).

1192 L'utilité (*ophelēia*) ici est le ressort de l'action : « Personne, dit-il [Épicure], ne méprise, ne déteste, ne fuit le plaisir, en tant que plaisir, mais en tant qu'il est suivi de grandes douleurs pour ceux qui ne savent pas en faire un usage calculé. Personne non plus n'aime, ne recherche, ne veut avoir en sa possession la douleur, en tant que douleur, mais parce que quelquefois des circonstances se présentent où la peine et la douleur sont un moyen de se procurer quelque grand plaisir. En effet et pour prendre de très humbles exemples, quel est celui d'entre nous qui ne s'impose pas quelque exercice physique pénible, rien que pour en retirer quelque sorte d'utilité ? Aurions-nous le droit de reprocher à quelqu'un de vouloir un plaisir qui ne comporterait aucun plaisir ? » (Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, tome I, livres I-32, *op. cit.*, p. 24).

1193 Dans l'optique de Torquatus, la vertu elle-même est fonction de cette utilité, car elle culmine dans la vie de plaisir : « Il est de toute évidence que toutes les actions qui sont droites et louables se rapportent à une seule fin, qui est de vivre dans le plaisir. Or le suprême degré des biens, leur dernier terme, leur fin extrême, ce que les Grecs appellent *telos* < bref, le souverain bien > est précisément ce qui ne se rapporte à aucune autre chose et à quoi toutes choses se rapportent. Il faut donc reconnaître que le souverain bien est de vivre agréablement ». (Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, tome I, livres I-42, *op. cit.*, p. 30).

1194 La « guerre sociale » est celle qui a opposé Rome et l'Italie. C'est une guerre de légitime défense des provinciaux qui réclamaient leurs droits à la citoyenneté romaine. Les provinces italiennes, alliées de Rome, ont longtemps combattu aux côtés des troupes romaines sans le statut de citoyens romains pour leurs membres. D'où leur révolte.

bienheureuses, comme dans les mondes des dieux bienheureux.

Suivant Épicure, le chef, ou le monarque doit appliquer la loi, la justice afin que les uns et les autres ne se nuisent pas. Dans le cadre de la République romaine, cet exercice de la justice avait besoin de la force, matérialisée par les onze légions que César avait constituées au fil des conquêtes. César apparaissait alors après la guerre des Gaules et la guerre civile, comme le vrai monarque qui a toute la force à sa disposition. Il incarne finalement le nouvel ordre, la loi. Au rebours de Démétrios Poliorcète, Jules César a compris que la justice apporte plus d'agrément que l'injustice. Contre l'opinion de son adversaire Torquatus, la guerre civile ne fut pas une action injuste, car elle a porté ses fruits et a permis de rétablir un ordre nouveau, meilleur que l'ordre sénatorial. Si nous suivons les propos même de Torquatus dans *Des termes extrêmes des biens et des maux*, il apparaît que Jules César ne s'était pas trompé sur la justesse de son action, mais qu'inversement, ce sont les faits qui donnèrent raison à César contre Torquatus. A la veille de la guerre civile, César avançait bien le mobile capital : les sénateurs ont bafoué le droit des tribuns du peuple, et c'est un acte illégal, injuste. Il était donc logique et juste que la guerre tranchât définitivement entre les deux camps.

L'action militaire et politique de César ainsi comprise, on peut avancer, dans l'optique d'Épicure, que la tranquillité et la sécurité d'un État n'ont pas de prix. Tout le mérite reviendrait en dernière instance au dirigeant ou au chef militaire capable de réaliser dans l'État ces deux *souverains biens*, vitaux pour la coexistence, pour le bonheur collectif. Force est donc de considérer que César voulait sans fard être un monarque protecteur et bienfaiteur. Pour preuve, aussi longtemps que ses ressources financières le lui permirent, il fit des largesses à son peuple et à ses amis. Par cette conduite, il fut proche des préceptes épicuriens, qui accordaient une grande place à la promptitude à donner, notamment en matière de partage des richesses. Par conséquent, au-delà de tout ce qu'on a pu dire sur sa personnalité complexe, César reste un dictateur humain. Peut-être que ses ennemis n'ont pas assez compris le sens de sa dictature, pour ne penser qu'à leurs propres intérêts, à leur propre puissance annihilée par la figure de *l'imperator*. Son assassinat est déjà la meilleure preuve que ce ne fut pas la plèbe, ni le peuple qui refusaient sa monarchie, mais ses ennemis, qui voulaient vaille que vaille le retour de l'ancien ordre politique.

A terme, il faut souligner à grands traits que l'audace de Michel Rambaud dans *L'Art de la déformation*¹¹⁹⁵ est d'avoir mis en évidence un Jules César au tribunal de l'épicurisme car

1195 Selon M. Rambaud, « La déformation historique a été possible et s'est mêlée à l'exposé presque toujours matériellement exact, parce qu'un fait politique ou militaire exige des explications et que l'historien les recherche rétrospectivement. Or, dans le récit césarien, la présentation des faits suggère aussi une manière de les interpréter. Le lecteur qui venait y chercher une information subit une impression, et l'insuffisance des autres sources l'empêche de s'en déprendre. Outre les falsifications proprement dites, décelables par la méthode

il ne revient plus à mon sens aux historiens, ni aux philologues d'évaluer son œuvre en vrai ou en faux, mais de montrer dans quelle mesure véritablement César méritait des honneurs épicuriens. Ce qui vaut d'être noté à l'actif de l'épicurisme césarien, c'est que César s'est opposé à Caton le stoïcien, et que les partisans du stoïcisme ont comme à leur habitude dévalorisé la portée politique de l'œuvre de Jules César, car en dernière instance c'est l'épicurisme qui ressort grandi de toutes ces critiques sur les *Commentaires* de Jules César. César et son épicurisme ont fait ombrage au stoïcisme et à l'Académie, donc à Cicéron. Or malgré toutes les attaques ciblées sur son œuvre militaire et politique, on peut observer que contre Caton et Cicéron, César a usé de la *clementia* en toutes circonstances. Nous savons en revanche par quelle diablerie Cicéron s'en est pris à l'épicurisme, pour nuire à César en dressant l'épicurien Cassius contre César ; et comment le Sénat de son côté a aliéné Torquatus dans une guerre qui ne valait pas la peine du sang versé. Après la bataille de Pharsale (en -49)¹¹⁹⁶, Suétone nous rapporte le regret de César qui dut choisir entre sa vie et celle de ses adversaires: « Ils l'ont voulu: après de si grands exploits, moi, Gaius César, j'aurais été condamné, si je n'avais pas demandé secours à mes soldats. »¹¹⁹⁷.

Il appert donc qu'il y a eu une volonté manifeste de la part de certains historiens et philologues de nuire à la qualité de l'œuvre politique de Jules César, en tant qu'il représente *l'épicurisme appliqué à la politique*, à travers ses exploits¹¹⁹⁸ militaires et politiques. Nous percevons donc la mécanique machiavélique montée par les adversaires de César et d'Épicure pour régler les comptes à l'épicurisme politique, car Jules César a mené

historique, il faut reconnaître dans ces mémoires des convergences de procédés littéraires qui sont la preuve d'une tendance. L'exposé d'une suite d'événements s'y trouve doublé d'une suggestion constante, sollicitant le lecteur de juger les faits et les personnages au gré inavoué du narrateur. Les mots, le pittoresque, l'agencement dramatique font sentir, sans mensonge apparent, la culpabilité d'un légat, l'indiscipline des troupes, la prudence et la sagesse de l'*imperator*. L'exactitude matérielle des *Commentaires* prouve donc l'habileté du grand homme, nullement sa véracité. César montre la réalité, mais du côté qui convient à ses intérêts, et les formes de son récit suscitent chez le lecteur une impression fautive : c'est ce que nous appelons l'art de la déformation. » (Michel Rambaud, *L'Art de la déformation*, op. cit., p. 364).

1196 À partir de Pharsale, César remporta plusieurs titres : « César a été élu dictateur, en son absence, en 49 ; en octobre 48, il fut proclamé dictateur pour un an ; après Thapsus (46), dictateur pour dix ans, et peu de jours avant sa mort, dictateur à vie ». (Plutarque, *Vies parallèles*, tome IV, livre 1, LXXVII, op. cit., note n°2, p. 52).

1197 Suétone, *Vies des douze Césars*, livre 1-XXX, op. cit., p. 22.

1198 La guerre des Gaules va constituer un tournant historique dans la vie de Jules César. Selon Plutarque, « il va mener un genre de vie différent, commencer une carrière nouvelle et se révéler comme un guerrier et un capitaine égal en tout aux stratèges les plus admirés et les plus grands. Qu'on lui oppose les Fabius, les Scipion, les Metellus, les capitaines qui vécurent de son temps ou le précédèrent de peu, comme Sylla et Marius, les deux Lucullus, ou enfin Pompée lui-même, dont la gloire alors dans sa fleur, s'élevait jusqu'au ciel et rayonnait de l'éclat de toutes les vertus guerrières, la supériorité des exploits de César est incontestable. Il surpassa l'un par la difficulté des lieux où il a combattu, l'autre par l'étrangeté et la perfidie des caractères qu'il apaisa, l'autre par sa clémence et sa douceur envers les prisonniers, l'autre par les dons et les grâces accordés à ses concitoyens d'armes, et tous par le nombre de batailles livrées et d'adversaires tués. Car n'ayant pas même guerroyé en Gaule pendant dix ans complets, il prit de vive force huit cents villes et soumit trois cents nations ; et ayant eu à lutter en plusieurs fois contre un total de trois millions d'hommes, il en fit mourir un million dans l'action et en prit autant vivants ». (Plutarque, *Vies parallèles*, tome IV, XV, op. cit., p. 227).

jusqu'au bout ses travaux avec un courage et un plaisir¹¹⁹⁹ épicuriens.

Conclusion générale

Pour la première fois dans l'histoire de la philosophie athénienne, un philosophe installé extra-muros est en décalage complet avec les institutions et les hommes politiques de la cité. Un « déçu politique », tel pourrait être Epicure s'il devrait incarner un personnage des *Oiseaux* d'Aristophane. Dans sa pièce, Aristophane mettait à nu de manière poignante deux « déçus » d'Athènes et de sa politique, contraints d'abandonner leur cité (où plus rien de bon n'était à espérer) pour émigrer au pays des Oiseaux et y reconstituer une sorte de « paradis perdu » (le Jardin pour le cas d'Epicure). Mais cette posture n'est pas sans risque (assumé par les épicuriens), avertissait déjà Démocrite selon Stobée :

« Les gens de bien n'ont pas avantage à négliger leurs propres affaires pour s'occuper des affaires des autres, car leurs propres affaires iraient mal. Mais si quelqu'un néglige les affaires publiques, on se met à dire du mal de lui, même s'il ne vole personne et ne fait de tort à personne. Mais même si on <ne> néglige <rien> et si on <ne> fait de tort <à personne>, on court le risque d'avoir mauvaise réputation et même d'en subir préjudice : l'erreur est alors inévitable, mais il n'est pas facile aux hommes de reconnaître leur erreur ». ¹²⁰⁰

Démocrite a enseigné en matière d'art politique à voir les actions des hommes politiques en termes de « grand » et de « radieux » : *megala kai lampra*¹²⁰¹. Mais avec la réserve que ces deux qualités s'insèrent dans le cadre de la pérennité de la *polis* et de sa sûreté. Or, avec le siècle d'Epicure qui a vu le passage de la démocratie à la tyrannie des macédoniens, la *polis* avait amorcé sa décomposition, son dépérissement.

En fondant son Jardin vers 307/6 av. J.-C., Epicure a concrétisé ce que les Grecs depuis Aristote appelaient l'*ergon* (l'œuvre *sui generis* d'un homme), qu'en politique nous qualifierions d'acte politique dans la mesure où le Jardin dans sa fin ultime se voulait la concrétisation d'une *communauté politique*, qui a actualisé à la fois le « bien-vivre » (*eu zên*), et l'*eudaimonia*¹²⁰² (le bien-être).

1199 Dans la perspective de Torquatus, il est manifeste que Jules César est l'exemple type du héros épicurien, car, soutient-il : « En effet s'acquitter de ses travaux jusqu'au bout, supporter jusqu'au bout ses souffrances, cela n'a pas d'attraits par soi-même, non plus que la patience, les assiduités, les veilles, ni cette activité même < de l'esprit > que l'on vante, et le courage encore moins. Mais en tout cela nous obéissons au désir de vivre < ensuite > sans souci et sans crainte et d'affranchir, dans la mesure où nous y pouvons réussir, notre âme et notre corps de toute peine. » (Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, tome I, livres I-49, *op. cit.*, p. 33-34).

1200 Démocrite, Fragment B CCLIII, in *Les Présocratiques*, éd. établie par Jean-Paul Dumont, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1995, p. 906.

1201. Démocrite, Fragment B CLVII.

1202 Pour Hannah Arendt, « *eudaimonia* ne signifie ni bonheur, ni béatitude ; c'est un mot que l'on ne peut

Dans cette étude nous avons essayé de rapporter à la pratique la plus-value de l'abstention politique en période de troubles graves. Nous avons tâché de rendre plausible l'existence d'une philosophie politique dans la doctrine d'Epicure.

Dès lors que, dans la tradition grecque, l'action politique doit être inscrite dans la place publique, ou ce que nous Modernes appelons l'espace public, l'isolement ou le retrait ne constitue pas un engagement *stricto sensu*. Dans l'acceptation de la notion d'action en tant que *praxis*, force est de reconnaître qu'il n'y avait pas un engagement physique, ni une exhortation tant dans l'enseignement du Jardin que dans la conduite propre du philosophe du Jardin. Epicure a agi à distance en assumant son vivre caché.

À partir du IV^e-III^e siècle av. J.-C., les hommes politiques ont été éclipsés, et ce furent des courtisans qui furent au devant de la *polis*, qui se mirent au service du nouveau tyran pour régler des comptes aux hommes politiques. La crainte du tyran a laissé la place aux flagorneurs. Donc *in concreto*, et en lien avec ce nouveau visage de la politique athénienne, force est de reconnaître qu'il n'y avait véritablement pas d'action politique. Dans la vision du philosophe du Jardin, il y avait inanité, voire vanité à vouloir faire de la politique en face d'un tyran. La vraie politique, mieux, l'action politique ainsi que nous le comprenons à partir de Platon et d'Aristote, trouve sa grandeur dans des *politeiai* où le citoyen a le droit de proposer des lois et de les défendre publiquement.

Aujourd'hui, la pensée politique d'Epicure sur la zététique de l'*asphaleia* nous interpelle, car nous sommes à l'heure de toutes les interrogations sur la concrétisation de la sécurité dans nos États. La *katalepsis* des *staseis* gréco-hellénistiques a permis de montrer avec une lumière nouvelle que le philosophe du Jardin fut un précurseur de cette zététique de la sécurité aussi bien pour la *polis* athénienne, que pour les autres cités.

Au IV^e-III^e siècle av. J.-C., des tyrans furent érigés en dieux (*theoi*). C'est en face d'une telle bassesse politique de la part des Athéniens que le philosophe du Jardin s'est légitimement interrogé, inquiété sur la garantie de la sécurité (*asphaleia*), de la liberté et du bonheur en cette période de désarroi. Il est apparu aux yeux d'Épicure qu'avec des tyrans débauchés, aveugles de richesses et de pouvoirs, en guerre perpétuelle les uns contre les autres, la sécurité n'est possible nulle part, comme pourrait le dire le cynique Cratès, condamné à vivre sous les toits des familles qui voudraient bien l'accueillir. C'est la raison pour laquelle, pour s'assurer de la sécurité la plus pure, Épicure a innové en fondant le Jardin, en banlieue d'Athènes, pour se protéger à la fois de la foule et des monarques. Il voulait non traduire, ni peut-être même expliquer. Il exprime une idée de bénédiction, mais sans nuances religieuses, et signifie littéralement quelque chose comme le bien-être du *daimôn* qui accompagne chacun des hommes durant sa vie, qui est son identité distincte, mais qui n'apparaît, qui n'est visible qu'aux autres » in *La Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, préface par Paul Ricoeur, Calmann-Lévy, Paris, 1988, p. 251-252.

pas « vivre caché », mais « vivre apolitiquement ».

La recherche de la sécurité constitue la matrice de son éthique politique. Seul le retrait de la vie publique, et non l'argent ou le pouvoir, peut procurer à l'individu la sécurité pure. La vie dans le Jardin apparaît par conséquent comme celle qu'il faut rechercher, car aussi longtemps que la guerre perdure entre les diadoques, il n'y a pas d'espoir de savourer cette paix et cette sécurité que procure une vie repliée loin de l'agitation publique. Et c'est en ces périodes de tyrannie, comme celles de Démétrios de Phalère et de Démétrios Poliorcète que la consigne d'Épicure trouve son sens : le philosophe du Jardin conseille au sage de ne pas se mêler de politique et de « vivre caché ». Malcom Schofield dans son article « Le sage et la politique à l'époque hellénistique » justifie avec vérité cette attitude du philosophe du Jardin : « Puisque le sage attend en priorité de la société qu'elle assume la sécurité, le refus de toute activité politique sera la meilleure stratégie possible pour un membre de la communauté. La raison en est sans doute que la vie politique abonde en factions, trahisons et autres méfaits ; celui qui soutiendrait le contraire se tromperait grossièrement »¹²⁰³ en raison justement de ce que soutient Épicure dans la maxime capitale VII. Mais pour « vivre caché », et en sécurité dans une *polis* despotique, il fallait savoir bien tenir sa langue et être prudent (*phronèsis*).

Il apparaît que le « vivre apolitique » n'est pas une indifférence pyrrhonienne vis-à-vis de la vie extérieure, mais comme l'a bien établi André Tuilier, ressemblerait plus à un « mépris », voire à un « dégoût » pour les « institutions politiques ». Cette notion de « vivre apolitique », pensons-nous est plus juste, moins suspecte que le sens de « vivre caché » qui a terni un tant soit peu la valeur de cette conduite philosophique courageuse pour l'époque. Plutarque l'a fustigée, sans comprendre la valeur prééminente que les épicuriens accordaient à cette *asphaleia*, car dit-il : « Ils écrivent sur l'ordre politique afin de nous détourner de toute forme d'engagement au sein de la vie politique, sur la rhétorique afin que nous cessions de pratiquer l'art oratoire et sur la royauté afin que nous évitions la cour des rois »¹²⁰⁴.

En liant la notion de *philia* épicurienne à la tyrannie qui a pris formes et racines avec les régences de Démétrios Poliorcète et de Lacharès (cas d'Athènes), et avec celle de Lysimaque (Asie Mineure) et Cassandre en Macédoine, nous sommes tenté de dire dans une optique platonicienne, que cette *philia* est devenue dans la pratique, une arme - un bouclier - pacifique contre la tyrannie car l'implantation de cette communauté du Jardin coïncide avec l'érection de la royauté de Démétrios Poliorcète. Au temps de Platon ou d'Aristote, la

1203 Malcom Schofield, « Le sage et la politique à l'époque hellénistique », in *Le Savoir grec. Dictionnaire antique*, préface Michel Serres, Paris, Flammarion, 1996, p. 220.

1204 *Contre Colotès*, 1127, in Malcom Schofield, « Le sage et la politique à l'époque hellénistique », *ibid.*, p. 220.

royauté/tyrannie pouvait être acceptée en lien, comme dit André Tuilier, avec la forme de la « démocratie conservatrice ». Mais une communauté d'amis, où règne l'*isotès*, peut perturber politiquement la tranquillité d'un tyran non grec. De sorte que contre la foule qui donna son quitus à la tyrannie, Épicure et sa communauté ne reconnaissaient pas cette tyrannie/royauté comme un « bien » pour la *polis*. C'est la raison pour laquelle le philosophe du Jardin préféra proclamer que l'amitié est le meilleur des biens. En face donc d'un pouvoir absolutiste, où Démétrios Poliorcète se croit l'égal du dieu, Épicure ne craint pas de proclamer que l'amitié est extraordinairement plus élevée que le titre de roi, car elle rend immortel et bienheureux comme les *makarismoï* tandis que le titre de roi-tyran est éphémère, fait de soucis, de troubles, de fatigues, de guerres, et de souffrances.

Dans un monde en ruine, les malheurs transforment les caractères et les pensées. Lorsqu'Épicure réapparut pour la seconde fois à Athènes en -307, le régime démocratique glissait vers sa ruine à cause des discordes politiques et des procès iniques contre les citoyens. La *polis* fut laissée aux pouvoirs des orateurs. Mais Épicure ne se révolta pas contre sa *polis*, mais contre les institutions, contre les luttes de factions, contre l'injustice de ses concitoyens qui ont fait boire la ciguë à des hommes de bien, à des stratèges comme Phocion, et à des citoyens biens nés qui s'étaient dévoués pour la *polis*. Un temps de malheurs difficiles à oublier, qui rongent le cœur, et *in fine* dégoûtent de la vie politique. Le mot de Plutarque est éloquent quand il caractérisait ainsi la vie politique athénienne : « Aussi est-il dangereux de gouverner une telle ville, car elle entraîne dans sa ruine l'orateur complaisant après avoir fait périr d'abord celui qui ne la flatte pas »¹²⁰⁵.

Si Plutarque fait de Phocion l'homme politique et le stratège hors pair qui faisait de la paix et de la tranquillité ses leitmotivs, nous considérons qu'Épicure bien que n'étant pas stratège comme Phocion avait les mêmes buts politiques. Épicure à l'image de Phocion fut pour son époque un fin politique en revendiquant des lois justes et une sécurité totale pour la *polis*. Force est d'admettre que même si le philosophe du Jardin a prôné l'abstention politique¹²⁰⁶, il se trouve que dans la pratique, nous observons bien qu'il n'y a pas eu retrait strict au sens d'effacement, mais action prudente. Car le sage au milieu des troubles politiques, au milieu des dangers imminents ne peut pas ne pas agir lorsque la sécurité globale est menacée. D'où le sens de cette réserve : « A l'occasion il pourra obéir au monarque, et il se réjouira de voir un homme se corriger »¹²⁰⁷.

1205 Plutarque, *Phocion*, 2-5, tome X, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 17.

1206 « Il ne fera pas de politique » (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, *op. cit.*, p. 257)

1207 *Ibid.*, p. 258.

Lorsqu'Alexandre le Grand et Démétrios Poliorcète refusent le repos en s'adonnant à la guerre, source d'intranquillité et de souffrance, Phocion et Épicure exhortent leurs concitoyens à rechercher la paix, la tranquillité. Cette intranquillité liée aux discordes civiques (*staseis*) et aux guerres des rois, a induit corrélativement une insécurité au sens antique du mot. De fait soutenir qu'à cette époque le philosophe du Jardin ne s'était soucié que de son seul bonheur et de ses amis est intenable car au regard des faits on ne peut pas nier l'évidence qu'Épicure s'est fortement préoccupé du sort de ses concitoyens. Dans ses maximes et ses sentences se dévoile bien cet appel à la recherche de la sécurité qui sauve l'individu, son souci d'inculquer à l'instar de ses prédécesseurs des valeurs morales à ses concitoyens afin qu'ils puissent mieux vivre.

Sur la base des enseignements gnomiques, les maîtres des écoles hellénistiques ont œuvré à exercer leurs disciples à vivre davantage éthiquement que politiquement, c'est-à-dire à s'éloigner de la direction de la *polis* ou à fréquenter la cour des rois. Autrement dit, tant dans le commerce avec le maître que dans la prise de distance vis-à-vis de lui, le disciple ou l'ami doit faire comme si le maître était présent dans chaque action qu'il accomplit. Dans la perspective du Jardin, par cette conduite éthique, le disciple peut rivaliser avec le dieu bienheureux. La nouveauté du contexte hellénistique, c'est que l'extérieur, tout comme la vie intérieure, ne sont pas tranquilles à cause de la guerre et des *staseis*. D'où le besoin de sécurité, de protection.

Si par le passé la participation aux activités publiques était la marque du bon citoyen, au IV^e-III^e siècle, le citoyen se désintéresse de plus en plus de l'activité politique, pour rechercher la tranquillité loin des luttes. Mais par-delà cette zététique de la tranquillité par les Athéniens entendue chez Paul Demont comme « le refus des *pragmata*, des procès, des discussions de la place publique », ce qu'ils recherchaient globalement, c'est la fin des troubles et des guerres, c'est-à-dire la sécurité totale¹²⁰⁸. Cette tranquillité au sens politique a trait à l'*eunomia*, au fait de bien gouverner la *polis* en prenant des mesures conséquentes, à l'exemple de Démétrios de Phalère, qui de 317 à 307 a pu faire régner l'ordre et la tranquillité dans la *polis* athénienne. C'est eu égard à la personnalité instable, à l'intempérance et à l'illimitation du roi Démétrios Poliorcète que Épicure a amèrement attesté que la tranquillité et la sécurité ne se retrouvent pas du côté de la vie extérieure, mais à l'écart des affaires.

Avant l'avènement d'Alexandre le Grand, des Athéniens clairvoyants voyaient le bien pour la *polis* athénienne, c'est-à-dire la tranquillité (*hésuchia*), à travers l'hégémon de Philippe II de Macédoine. Phocion et Isocrate étaient des partisans de la possibilité de la tranquillité

1208 Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 90.

dans les cités grecques grâce à l'autorité de Philippe II qui ne cautionnait pas le régime démocratique avec ses troubles sociaux et ses révolutions politiques. Isocrate espérait voir se concrétiser une tranquillité panhellénique sous l'égide de Philippe II de Macédoine. Il vantait les bienfaits et les plaisirs liés à la vie en retrait des affaires publiques, attitude qui à nos yeux le rapproche d'Épicure qui défend la tranquillité et la sécurité. Ainsi, à l'encontre de ceux qui s'étonnent aujourd'hui de l'abstention politique d'Épicure pendant la période hellénistique, il est bon de leur rappeler ces grandes figures de la vie politique et philosophique d'Athènes, qui avaient opté pour l'*apragmosunè*, pour ne s'occuper que d'eux-mêmes et de leurs amis. Dans cette veine isocratienne, nous pouvons comprendre que ce n'est plus la vie extérieure et politique qui permet de se procurer la tranquillité et la sécurité, mais le retrait vis-à-vis des affaires (*pragmata*). Par conséquent l'activité à laquelle il faut se consacrer, notamment dans un monde en désarroi, c'est, comme l'a établi Épicure, la philosophie de jour comme de nuit. Mais Épicure s'éloigne d'Isocrate sur un autre angle, car à la différence d'Isocrate, il n'enseigne pas ses disciples pour qu'ils s'occupent par la suite des affaires publiques.

Lorsque nous lisons les maximes capitales sur le droit, nous constatons que l'accent a été mis sur trois concepts clés : la justice, l'injustice et la sécurité. L'injustice que le philosophe du Jardin fustige en cette période est en rapport à des réalités existentielles dont il fut témoin : une déliquescence de la vie politique et sociale qui a induit du désordre et de l'insécurité. Contre la thèse de ceux qui soutiennent qu'alors Épicure ne s'est pas soucié de la vie extérieure, nous estimons que leur jugement participe d'une méconnaissance de cette période hellénistique. Pour nous, il est sans conteste que le philosophe du Jardin est resté au niveau de ce que nous appellerions de la sociologie politique, ayant observé et disséqué une société où l'individu et les institutions sont mal en point.

Sous la domination de Démétrios Poliorcète le tableau est si criminel que nous n'avons pu nous empêcher de supputer une intentionnalité pénologique subsumée dans la doctrine du droit d'Épicure. Aussi pouvons-nous intuitionner l'état d'esprit du philosophe du Jardin qui ne pouvait pas cautionner de telles injustices et impunités à l'endroit des coupables. Nous sommes arrivés à la conclusion qu'Épicure regrettait l'existence d'une haute autorité judiciaire pour châtier les coupables.

Partant de là, on peut juger que le philosophe du Jardin voulait l'institution d'un « corps de police » qui aurait les prérogatives de rechercher et châtier les malfaiteurs. Car aussi longtemps qu'une telle autorité juridique fait défaut dans la cité-Etat, les malfaiteurs jouiront éternellement de l'impunité en raison de la non-application des lois existantes. Et si un gouvernement quel qu'il soit n'applique pas les lois en vigueur, on n'est plus dans un État

juste, et par conséquent la justice n'a plus son sens, et devient inutile. Pour que la justice soit la justice en tant qu'elle est utile, il faut l'appliquer contre ceux qui commettent des injustices. Cette justice lorsqu'elle est bien appliquée peut garantir la sécurité du sage épicurien.

A l'examen, le XXI^e siècle devrait être l'époque de la « naturalisation » d'Épicure, en tant que nos sociétés politiques sont confrontées à tous les degrés au « sentiment d'insécurité », à la sécurité de leur État. Dès les premières pages de notre étude, les *impedimenta* se sont dévoilés à nos yeux à cause de l'époque qui est pauvre en documents. Épicure avec son abstention politique nous entraîne inexorablement sur des sentiers non prévus au départ. Certainement des épisodes ou des auteurs sont passés au travers de notre filtre d'étude, nous comprenons notre insuffisance, et nous pensons qu'il est prétentieux de vouloir brasser en un clin d'œil la période hellénistique et ses multiples faits. Nous avons fait de notre mieux pour rester au plus près de l'épicurisme antique et romain, où il y a au moins matière à penser sur l'abstention politique d'Épicure et l'*asphaleia* qu'il souhaitait, pour la cité athénienne particulièrement.

Notre dessein n'était pas d'apprécier la propriété ou l'impropriété du terme d'apolitisme ou de l'expression d'abstention politique, mais de déterminer les vraies raisons, contre l'opinion de la foule et des détracteurs de la doctrine épicurienne, afin de légitimer pour l'époque la rectitude d'une démarche hautement politique. Pour nous il y a eu une vérité historique du principe du *lathè biôsas* qui a eu ses lettres de noblesse au temps du philosophe du Jardin, et du respect scrupuleux de la consigne de l'abstention politique. Les raisons de cette sécession, ainsi que nous avons essayé de l'établir, remonteraient à la guerre lamiaque de 322 av. J.-C., qui fut le déclencheur de ce que nous avons appelé la « *politiphobie* » d'Épicure. Les spécialistes ont survolé cet épisode de la guerre lamiaque sans s'interroger avec des regards modernes sur les conséquences psychologiques de cette guerre sur le psychisme d'un adolescent de dix-neuf ans. Pour nous, il y a eu un long processus de sédimentation des traumatismes de Lamia auxquels il faut ajouter les persécutions qu'Épicure a subies à la fin de cette guerre. Au lieu d'être accueilli comme un héros comme il se devrait, Épicure, du seul fait que son père Néoclès était du parti des démocrates, fut persécuté, recherché vif ou mort tel plus tard Jules César à l'époque de Sulla. Epicure n'obtint en guise de lauriers que la peur, forcé de vivre caché pendant un an.

On peut donc affirmer que la guerre de Lamia fut la cause déterminante de son dégoût pour les affaires publiques. Psychologiquement et psychanalytiquement, le trouble psychique était là, toujours vivace, et se répercutait inconsciemment sur ses pensées en termes de souffrance et de plaisir. Les adversaires d'Épicure à mon sens n'ont pas compris les raisons

profondes de son abstention politique, car ils n'ont pas suffisamment senti cette réalité de la guerre enfouie en lui comme son ombre. Nous sommes enclin à penser que c'est par expérience politique, c'est-à-dire par la connaissance des faits politiques antérieurs, que le philosophe du Jardin adressa l'injonction à ses disciples de ne pas s'adonner aux affaires politiques. L'installation du Jardin à Athènes en 307/6, n'est pas fortuit, mais rationnel, calculé. Épicure et ses disciples ne sont pas venus à Athènes uniquement à cause de sa renommée, mais ils recherchaient la sécurité autarcique, comme dans le monde des dieux bienheureux. A défaut de pouvoir la savourer dans la grande entité politique fréquemment agitée, l'installation du Jardin en banlieue d'Athènes consacre définitivement leur idéal politique et leur mode de vie : l'apolitisme.

Cette abstention politique a longtemps divisé et rebuté les philosophes, partisans et adversaires de la doctrine. A l'époque, pour les adversaires, cette posture passait pour ambiguë, scandaleuse. Si nous sommes en effet mal renseignés sur l'implication réelle des épicuriens du Jardin pendant la période hellénistique, en revanche, pour l'époque romaine, leur engagement fut réel et fructueux pour certains, désastreux pour d'autres. Mais ce que le philosophe du Jardin a établi sur la vie politique et ses tracasseries sont des vérités évidentes pour quiconque a séjourné un tant soit peu dans les affaires publiques. Sénèque et Marc-Aurèle pouvaient aisément témoigner en faveur de cette prudence épicurienne vis-à-vis des affaires, et de la validité de son abstention politique pour l'époque.

Faute de données objectives et décisives, nous n'avons pu nous appuyer que sur les propos rapportés par des biographes, des historiens, des détracteurs - sources de seconde main. Nonobstant cette abstention enseignée par le philosophe du Jardin, des disciples postérieurs ont délibérément pris leur distance par rapport à la doctrine. Les épicuriens romains tels que Torquatus et Jules César ont intégré dans la pratique certains principes du Jardin à l'action politique. En réutilisant à leur compte le concept clé de l'utilité (*opheleia/utilitas*), Torquatus et Jules César ont œuvré respectivement pour le salut de leurs concitoyens, pour l'intérêt supérieur de la République, et non par plaisir. L'*utilitas* épicurienne retrouve en effet toute sa vertu avec l'action politique et militaire de Jules César en vue de fonder un État stable et ordonné. Avec l'épicurisme césarien, s'est ouverte une tentative audacieuse de *l'expérimentation politique*. L'épicurisme césarien a confirmé dans la pratique la nature active de l'épicurisme politique.

Il apparaît que la philosophie politique d'Épicure n'est intelligible qu'à l'aune des *staseis* gréco-hellénistiques, et à la lumière de la féconde infidélité historique des *Commentaires* de Jules César. Nous sommes en mesure d'avancer qu'il y a deux moments à

envisager pour bien saisir cette « déformation » consciente de l'abstention politique du philosophe du Jardin. Un moment d'apogée ou d'acmé au temps même du philosophe du Jardin, où l'abstention politique a eu ses moments de béatitude, comme en atteste la lettre d'Épicure à Idoménee rapportée par Diogène Laërce ; et un moment que nous qualifierons de maturité politique, au siècle de Jules César et de Torquatus. Ceci pour dire qu'il y a sens, à la suite de Victor Goldschmidt, à avancer une véritable apologie du règne du droit dans une République, ou dans un État, par-delà les moyens et les ressources que cela requiert.

Avec l'épicurien Jules César, il va de soi que, contre Atticus et Lucrèce ses contemporains, l'action l'emporte sur l'*otium*. Pour les épicuriens romains de la République partisans de l'action, tout concourt à justifier le concept d'*utilitas* (intérêt, avantage, profit), matriciel dans la doctrine d'Épicure. Nous sommes en droit de considérer que Jules César a essayé de s'approcher aussi près que possible de la majesté du *makarios* épicurien. À la différence de la *polis* athénienne du IV^e-III^e siècle qui a manqué d'un général d'envergure, Rome disposait de généraux ambitieux. Jules César l'épicurien va par ses exploits personnels, parvenir au summum de l'action militaire et politique en vue de garantir la paix et la stabilité de l'État romain. Par-delà ses passions, et sa passion du pouvoir en particulier, César avait un amour quasi fusionnel du peuple et de ses soldats, ce qui lui valut l'amitié et la protection de la plèbe. Car nonobstant ses titres prestigieux et son élection comme dictateur à vie, il ne tomba pas dans les mêmes travers que Démétrios Poliorcète. César, en bon épicurien, transgressa les lois iniques du Sénat en vue d'en accorder davantage de biens au peuple et aux étrangers.

De fait si nous prenons comme grille d'appréciation l'action politique de César du point de vue de la doctrine épicurienne, c'est sans conteste à travers l'opuscule *Le Bon roi selon Homère* de l'épicurien Philodème de Gadara, que César apparaîtra comme un souverain proche du *makarios* épicurien. La recherche de l'*asphaleia* politique n'est pas une activité réservée à ceux qui se vautrent dans l'*otium*. Elle nécessite les durs travaux de la bataille, des intrigues, des assassinats, de l'intelligence politique, du courage, de la tempérance, de la justice et surtout de la *clementia* même à l'endroit des auteurs de troubles, et de ceux qui ont été injustes envers les intérêts de la République. La garantie de la paix et de la sécurité implique donc nécessairement l'exercice de la sagesse épicurienne.

En fonction de ce que nous avons considéré sur l'abstention politique d'Épicure et sur la dimension politique de l'épicurisme, la confirmation nous est donnée par l'épicurisme césarien. Nous avons la conviction qu'Épicure avait envisagé l'avènement d'un monarque modéré et démocrate qui se soucierait prioritairement de la sécurité collective. La ruse de la

raison lui donnera raison à travers l'action politique de Jules César sous les oripeaux de l'épicurisme. Car le dessein de Jules César de fonder une République purifiée de troubles politiques cadre bien avec l'idée épicurienne de la recherche de l'ataraxie politique.

Index des noms et des concepts

<p>A</p> <p>A 7, 12, 14, 16, 17, 20, 24, 29, 31, 35, 37, 39, 41, 43, 57, 58, 60, 62, 67, 74, 76, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 99, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 132, 134, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 149, 150, 152, 153, 154, 158, 166, 167, 171, 173, 178, 181, 183, 186, 188, 189, 198, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 215, 218, 219, 220, 221, 224, 233, 235, 240, 246, 248, 249, 252, 253, 254, 256, 263, 264, 267, 270, 275, 278, 284, 288, 295, 297, 299, 300, 303, 307, 309, 312, 314, 316</p> <p>A. Bailly.....31</p> <p>Achéménides.....256</p> <p>adespoto...196, 303, 412, 439, 453, 549</p> <p>adiaphoria.....63, 112, 507</p> <p>agôn.....26, 159, 186, 187, 280, 283, 476</p> <p>Albert Severyns...8, 13, 15, 16, 17, 22, 24, 27, 28, 31, 33, 34, 35, 37, 40, 41, 42, 46, 55, 61, 63, 65, 68, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 93, 94, 95, 98, 102, 108, 114, 116, 118, 120, 127, 128, 130, 131, 139, 146, 152, 156, 160, 161, 162, 164, 165, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 178, 179, 180, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 223,</p>	<p>224, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237, 238, 240, 241, 245, 247, 251, 254, 256, 266, 271, 273, 282, 283, 287, 288, 305, 306, 309, 310, 311, 317</p> <p>Alexandre le grand.....56</p> <p>Alexandre le Grand8, 9, 13, 16, 17, 22, 24, 27, 31, 33, 34, 35, 40, 41, 42, 46, 55, 58, 61, 63, 65, 68, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 102, 108, 114, 118, 120, 127, 128, 130, 139, 146, 152, 156, 160, 162, 164, 165, 167, 170, 172, 173, 174, 178, 179, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 227, 228, 229, 232, 233, 237, 238, 240, 241, 245, 247, 251, 256, 271, 272, 273, 282, 283, 287, 288, 305, 306, 309, 310, 311, 317, 329, 335, 367, 382, 417, 430, 437, 450, 466, 472, 478, 488, 508, 515, 524, 533, 536, 538, 563, 565, 572, 583, 592, 593, 599, 600, 602, 605, 616, 633, 638</p> <p>Amitié (voir philia)2, 10, 13, 16, 17, 21, 25, 30, 32, 35, 46, 48, 50, 80, 81, 82, 94, 95, 97, 112, 117, 118, 127, 136, 139, 140, 143, 144, 148, 163, 179, 190, 191, 195, 196, 198, 200, 204, 206, 219, 220, 222, 223, 230, 232, 272, 278, 284, 285, 286, 293, 309, 313, 316, 318, 333, 344, 347, 364,</p>	<p>371, 372, 373, 381, 382, 394, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 423, 424, 451, 472, 473, 475, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 489, 490, 495, 496, 499, 500, 501, 506, 508, 516, 531, 535, 536, 550, 551, 571, 573, 574, 580, 584, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 597, 600, 603, 615, 620</p> <p>anamnèse.....37, 57, 81, 309</p> <p>Anaxagore...23, 397, 406, 435, 453, 519, 521, 522, 544</p> <p>André Bonnard.....309</p> <p>Andrew Erskine. 211, 212, 222, 310</p> <p>angoisie...6, 29, 67, 70, 77, 89, 131, 148, 166, 167, 190, 325, 349, 365, 368, 396, 397, 400, 401, 412, 428, 434, 468, 515, 532, 554</p> <p>Antigone (le Borgne) 16, 35, 45, 46, 86, 88, 89, 95, 97, 98, 104, 123, 124, 131, 143, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 221, 251, 254, 264, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 284, 293, 298, 301, 303, 312</p> <p>Antigone Gonatas....35, 45, 46, 104, 131, 177, 251, 254, 264, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 284, 293, 303, 312, 467, 487, 515, 585</p> <p>Antipater 17, 46, 56, 57, 58, 59, 60, 69, 83, 84, 86, 87, 88, 108, 127, 137, 171, 173, 175, 176, 177, 192, 296, 297</p> <p>Antoine Leca.....211</p> <p>apolitisme...2, 3, 4, 7, 9, 11, 12, 13, 15, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 29, 32, 35, 36, 37, 38,</p>
--	---	--

39, 50, 52, 53, 54, 55, 61,
62, 72, 81, 82, 107, 111,
114, 134, 150, 151, 152,
153, 155, 165, 167, 183,
189, 199, 211, 218, 238,
292, 295, 302, 309, 310,
330, 338, 392, 412, 426,
431, 439, 477, 507, 508,
509, 510, 512, 513, 514,
515, 517, 519, 521, 522,
523, 527, 533, 539, 564,
573, 574, 581, 593, 618, 619
apragmosunè.7, 470, 477, 521,
597, 617
Archonte.....203
Arès.....304
aristocratie 135, 259, 261, 268,
524, 563
Aristote. .11, 13, 17, 20, 23, 25,
26, 29, 36, 43, 44, 47, 48,
51, 81, 87, 90, 91, 96, 101,
110, 112, 113, 116, 118,
119, 120, 121, 124, 127,
128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 137,
139, 140, 143, 146, 156,
159, 164, 165, 174, 193,
194, 195, 197, 198, 200,
204, 211, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 223,
224, 229, 235, 236, 238,
239, 244, 245, 251, 253,
257, 259, 261, 264, 265,
268, 269, 270, 279, 280,
283, 284, 285, 286, 288,
293, 297, 307, 310, 311,
313, 314, 322, 327, 342,
349, 351, 357, 360, 361,
362, 363, 364, 366, 367,
379, 380, 384, 388, 389,
404, 406, 418, 421, 422,
423, 431, 433, 435, 437,
452, 454, 455, 456, 462,
469, 471, 472, 474, 475,
476, 478, 480, 481, 482,
483, 494, 496, 498, 499,
514, 522, 523, 524, 533,
534, 535, 543, 544, 545,
546, 548, 549, 550, 551,
552, 557, 560, 563, 564,
565, 566, 570, 572, 581,
590, 592, 593, 612, 613,
614, 635, 637, 641, 643
ars vivendi. 326, 328, 368, 373,
431, 496
asphaleia. .14, 32, 35, 36, 111,
123, 148, 151, 156, 198,
288, 430, 431, 442, 459,
460, 461, 470, 492, 493,
494, 534, 552, 558, 560,
562, 570, 579, 590, 591,
597, 598, 599, 603, 613,
614, 618, 620
ataraxie. .34, 35, 45, 47, 63, 65,
66, 74, 75, 78, 79, 81, 82,
93, 94, 95, 104, 145, 149,
154, 181, 190, 226, 230,
243, 274, 278, 283, 284,
288, 292, 323, 327, 328,
339, 340, 341, 343, 349,
353, 371, 390, 392, 404,
405, 406, 409, 411, 412,
425, 426, 442, 460, 461,
465, 473, 475, 478, 492,
495, 502, 503, 509, 511,
512, 516, 528, 529, 530,
531, 532, 537, 538, 539,
542, 552, 557, 559, 562,
582, 589, 595, 598, 604,
607, 608, 621
Athéna (Déesse). .98, 126, 181,
212, 239, 248, 289, 292,
295, 301
Athènes....9, 10, 15, 21, 24, 28,
33, 37, 40, 41, 44, 45, 49,
50, 52, 54, 55, 57, 58, 59,
60, 61, 63, 66, 70, 78, 83,
88, 89, 90, 91, 92, 95, 97,
98, 101, 102, 103, 105, 109,
111, 112, 115, 116, 118,
119, 120, 122, 123, 124,
126, 127, 128, 129, 131,
132, 133, 134, 138, 143,
146, 148, 149, 150, 153,
154, 155, 156, 158, 159,
160, 161, 163, 164, 166,
172, 173, 174, 176, 177,
178, 179, 180, 181, 182,
184, 185, 186, 187, 188,
189, 193, 194, 197, 198,
202, 203, 205, 209, 213,
218, 221, 228, 230, 239,
240, 241, 252, 254, 256,
258, 260, 261, 262, 264,
265, 266, 268, 274, 275,
276, 278, 283, 288, 289,
291, 294, 295, 296, 297,
298, 299, 301, 302, 303,
305, 306, 307, 314, 315
Atticus.....35
Attique32, 40, 57, 89, 111, 125,
146, 153, 159, 161, 163,
165, 177, 186, 194, 202,
203, 204, 209, 212, 234,
274, 296, 302
Auguste (empereur)....40, 211,
212
B
B 27, 41, 44, 45, 51, 53, 59,
64, 67, 68, 96, 100, 109,
119, 155, 156, 157, 159,
170, 174, 184, 189, 278
Barbares.....17, 33, 41, 58, 84,
114, 118, 152, 157, 163,
165, 171, 193, 202, 204,
208, 211, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 220, 221,
223, 224, 228, 232, 234,
235, 236, 282, 283, 306,
414, 466, 478, 592, 593,
601, 605, 609
Barbares (les).....16, 17, 33, 41,
84, 114, 145, 152, 157, 163,
165, 171, 193, 202, 204,
208, 211, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 220, 221,
223, 224, 228, 232, 234,
235, 236, 282, 283, 306, 317
Benjamin Farrington26, 41, 44,
96, 100
bien....2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11,
12, 13, 14, 16, 17, 19, 22,
23, 24, 26, 27, 28, 36, 37,
38, 41, 43, 45, 46, 50, 51,
52, 53, 55, 58, 59, 64, 65,
69, 70, 73, 74, 76, 78, 79,
80, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
97, 99, 100, 103, 104, 106,
108, 110, 111, 112, 113,
116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 126,
130, 131, 133, 135, 136,
138, 139, 140, 142, 143,
144, 145, 147, 148, 149,
151, 152, 153, 154, 156,
157, 161, 163, 167, 168,
170, 171, 172, 174, 175,
187, 188, 189, 190, 193,
195, 196, 198, 199, 201,
205, 207, 208, 210, 211,
212, 214, 215, 216, 217,
218, 219, 220, 221, 222,
223, 226, 227, 230, 231,
233, 234, 235, 236, 237,
238, 240, 241, 242, 244,
245, 248, 249, 250, 251,
252, 254, 255, 256, 258,
260, 263, 264, 267, 269,
272, 273, 275, 276, 277,
279, 283, 286, 287, 288,
291, 297, 303, 304, 305,
309, 311, 312, 313, 314,

315, 316, 318, 321, 329, 331, 332, 334, 335, 338, 340, 341, 345, 346, 348, 349, 352, 353, 355, 356, 358, 359, 360, 362, 363, 365, 366, 369, 373, 374, 376, 378, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 405, 406, 408, 409, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 423, 424, 426, 427, 428, 430, 433, 434, 435, 438, 440, 441, 443, 445, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 454, 456, 463, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 502, 503, 504, 508, 509, 510, 512, 514, 519, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 529, 533, 534, 535, 536, 537, 539, 541, 542, 544, 546, 547, 548, 549, 551, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 561, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 574, 576, 577, 579, 580, 584, 585, 587, 590, 591, 592, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 604, 605, 606, 608, 609, 610, 612, 613, 614, 615, 616, 618, 620, 621

Bien (le bien) 93, 217, 248, 297, 317

Bon roi (Le).....80

bonheur...6, 14, 17, 22, 25, 32, 34, 35, 36, 37, 42, 45, 49, 50, 51, 63, 76, 82, 107, 108, 111, 112, 117, 119, 120, 123, 127, 128, 131, 132, 136, 140, 144, 145, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 165, 168, 183, 190, 199, 200, 225, 226, 227, 234, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 270, 276, 278, 284, 285, 286, 287, 288, 312, 313, 328, 340, 341, 343, 346, 353, 362, 367, 376, 381, 384, 387, 388, 392, 394, 399, 408, 409, 410, 411, 412, 416, 424, 425, 430, 431, 436, 439, 449, 452, 459, 464, 469, 470, 471, 473, 478, 479, 480, 481, 482, 484, 488, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 506, 507, 508, 511, 513, 514, 515, 516, 520, 525, 526, 527, 528, 531, 535, 536, 537, 548, 550, 552, 555, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 565, 574, 577, 588, 592, 593, 594, 598, 600, 610, 612, 613, 616, 643

C

C 5, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 28, 29, 31, 32, 33, 36, 37, 39, 41, 43, 44, 48, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 66, 67, 70, 71, 74, 76, 77, 79, 82, 83, 84, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 150, 153, 155, 157, 159, 160, 161, 162, 164, 167, 168, 170, 171, 175, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 211, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 229, 231, 232, 235, 236, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 254, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 270, 272, 273, 275, 279, 280, 282, 283, 288, 289, 290, 295, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 317

Carl Von Clausewitz. 70, 79, 157

Carlo Lévy.....277

Cassandre....24, 63, 85, 87, 88, 89, 95, 97, 98, 102, 103, 112, 113, 123, 124, 127, 143, 150, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 209, 221, 256, 257, 268, 296, 297, 299, 301, 302

Caton.....222

Cens.....186

Chérestrate.....61, 83, 194

Chéronée 16, 61, 84, 86, 89, 90, 91, 155, 161, 186, 187, 188, 189, 193, 195, 205, 209, 231, 295, 305, 311

Cicéron 3, 5, 6, 7, 20, 26, 35, 38, 39, 41, 53, 56, 62, 161, 222, 225, 227, 228, 229, 271, 276, 305, 314, 316, 330, 343, 353, 377, 387, 388, 389, 405, 407, 493, 494, 503, 506, 509, 512, 519, 521, 523, 524, 531, 537, 548, 552, 571, 572, 581, 585, 589, 594, 595, 596, 599, 600, 603, 604, 606, 608, 609, 611, 612, 634, 635

cité-Etat...9, 87, 133, 150, 155, 184, 192, 195, 198, 208, 216, 218, 246, 316, 328, 367, 389, 417, 422, 443, 455, 490, 509, 549, 551, 617

Cité-Etat.....186

Claude Mossé 90, 91, 103, 113, 203, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 280

Colophon 37, 41, 42, 64, 78, 83, 89, 92, 95, 101, 108, 111, 119, 127, 171, 192

Colotès.....25, 100, 150

Comédie (nouvelle). 47, 48, 143

complexe politique..54, 55, 66, 68, 82, 310

Conflits (civiques).....170

contrat 35, 36, 93, 94, 121, 122, 128, 129, 134, 139, 150, 151, 152, 153, 168, 244, 281, 288, 290, 294, 309, 312, 314, 317, 318, 354, 433, 435, 436, 441, 449, 452, 455, 456, 457, 466, 485, 489, 539, 551, 552, 562, 566, 568, 569, 574, 575, 576, 577, 590, 591

Contrat.....290, 303, 304

Corinne Mascala.....39

Corinthe (ligue de) 16, 91, 110, 158, 171, 188, 258, 262, 299, 305

criminels 11, 12, 111, 122, 261, 272, 323, 348, 368, 443, 444, 447, 449, 456, 463, 466, 551

Cyniques.....97, 507, 508, 509

Cyrénaïques.....505

D

D 5, 8, 9, 12, 16, 17, 21, 25,
32, 45, 47, 49, 50, 51, 52,
53, 60, 64, 69, 71, 74, 75,
77, 80, 82, 84, 86, 89, 94,
95, 102, 104, 106, 108, 109,
111, 113, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 123,
124, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 135, 138, 144,
150, 152, 154, 157, 161,
166, 168, 169, 181, 186,
194, 197, 204, 212, 222,
224, 225, 226, 230, 238,
243, 244, 246, 248, 256,
259, 263, 271, 286, 288,
289, 290, 291, 293, 295,
302, 304, 309, 310, 311, 314

Darius. .157, 158, 202, 232, 234

David Gauthier. .289, 290, 291,
294, 303, 304

déclinaison. .427, 452, 494, 513

déification....98, 114, 270, 295,
301, 329, 443

délinquant. 230, 434, 436, 487,
539, 540

Délos (ligue de).. .203, 255, 306

Démade60, 161, 170, 174, 295,
296, 297

Démétrios de Phalère3, 22, 24,
43, 45, 61, 63, 91, 95, 98,
100, 101, 103, 113, 116,
123, 127, 138, 143, 150,
161, 166, 167, 169, 174,
177, 178, 180, 182, 183,
185, 186, 195, 231, 244,
249, 256, 257, 258, 262,
264, 266, 267, 268, 269,
270, 275, 276, 279, 280,
283, 293, 294, 297, 298,
299, 300, 303, 304, 305,
310, 312, 422, 440, 443,
486, 487, 515, 565, 583,
602, 614, 616

Démétrios Poliorcète.8, 22, 24,
37, 38, 39, 42, 43, 48, 49,
78, 87, 88, 91, 95, 97, 98,
99, 100, 101, 103, 104, 109,
112, 113, 114, 116, 117,
121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 131, 132, 133,
138, 143, 146, 148, 149,
151, 161, 165, 166, 167,
168, 169, 174, 175, 178,
179, 180, 181, 182, 183,
192, 209, 212, 230, 231,
239, 240, 244, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252,
253, 255, 256, 257, 260,
261, 263, 264, 266, 267,
269, 270, 271, 273, 274,
275, 276, 278, 279, 280,
281, 283, 288, 289, 290,
291, 292, 293, 294, 295,
298, 299, 300, 301, 302,
303, 304, 307, 308, 310,
311, 312, 330, 342, 346,
412, 422, 433, 434, 435,
437, 438, 441, 443, 445,
447, 448, 449, 451, 452,
453, 455, 456, 457, 459,
461, 462, 463, 466, 467,
468, 476, 487, 490, 505,
510, 511, 512, 521, 522,
537, 539, 560, 561, 563,
564, 565, 566, 570, 571,
574, 579, 581, 582, 583,
584, 589, 597, 601, 602,
607, 610, 614, 616, 617, 620

Démocharès.....180, 181, 182,
299, 301, 302, 303

démocratie. .12, 14, 16, 24, 40,
43, 47, 60, 81, 83, 90, 91,
92, 105, 112, 114, 119, 120,
122, 123, 125, 127, 133,
134, 137, 138, 146, 152,
156, 160, 167, 172, 174,
175, 176, 180, 181, 182,
187, 192, 194, 195, 197,
239, 241, 251, 258, 259,
260, 262, 263, 266, 274,
276, 291, 299, 300, 301,
302, 306, 307, 310, 326,
386, 420, 421, 422, 424,
433, 434, 441, 445, 451,
455, 458, 461, 463, 475,
476, 477, 478, 479, 483,
485, 486, 487, 488, 489,
502, 511, 515, 560, 563,
567, 568, 585, 612, 615,
634, 637

Démocratie.....60

Démocrite....10, 55, 63, 65, 73,
74, 75, 76, 81, 96, 97, 194,
366, 388, 407, 427, 490, 612

Démosthène41, 46, 56, 58, 59,
60, 82, 83, 90, 92, 155, 158,
159, 161, 162, 163, 164,
165, 166, 167, 168, 169,
171, 172, 173, 182, 186,
187, 188, 217, 269, 295,
296, 299, 386, 422, 438,
451, 458, 467, 485, 523,
638, 639

diadoques2, 6, 7, 9, 10, 11, 13,
14, 15, 16, 24, 27, 28, 29,
32, 33, 35, 40, 41, 42, 45,
58, 63, 85, 86, 87, 89, 90,
93, 94, 96, 98, 102, 105,
116, 118, 121, 124, 136,
138, 144, 146, 151, 152,
156, 160, 161, 165, 177,
178, 183, 192, 194, 195,
197, 200, 203, 205, 206,
209, 211, 212, 217, 230,
231, 237, 238, 241, 244,
245, 246, 247, 249, 252,
253, 254, 262, 264, 272,
273, 276, 277, 280, 282,
285, 288, 289, 294, 298,
303, 307, 310, 315, 317,
321, 328, 386, 411, 421,
430, 435, 437, 462, 471,
472, 475, 488, 490, 537,
540, 543, 545, 547, 571,
573, 583, 584, 589, 591,
592, 599, 614, 633

Dieux (théoi).....111, 249

Dieux (voir theoi)14, 34, 37, 40,
47, 69, 78, 96, 98, 99, 102,
109, 117, 119, 124, 126,
148, 154, 167, 168, 170,
171, 183, 184, 187, 193,
196, 204, 211, 212, 213,
216, 220, 221, 222, 223,
224, 228, 229, 230, 231,
233, 234, 235, 237, 239,
240, 241, 242, 243, 244,
245, 246, 248, 250, 252,
254, 255, 256, 261, 270,
271, 274, 275, 276, 278,
280, 285, 288, 289, 290,
292, 294, 298, 302, 303,
304, 305, 308, 309, 311,
318, 320, 321, 322, 323,
324, 325, 326, 327, 328,
329, 330, 331, 332, 333,
334, 335, 336, 337, 338,
339, 340, 341, 342, 343,
344, 345, 346, 347, 348,
351, 352, 353, 354, 355,
356, 357, 358, 359, 360,
361, 362, 363, 364, 365,
366, 367, 368, 369, 370,
371, 372, 373, 374, 375,
376, 377, 378, 379, 380,
381, 382, 383, 384, 385,
386, 387, 389, 390, 391,
392, 393, 394, 395, 396,
397, 398, 400, 403, 404,
405, 406, 408, 409, 411,
412, 413, 414, 416, 419,

420, 423, 424, 425, 426,
427, 428, 429, 430, 431,
432, 436, 437, 440, 447,
449, 456, 472, 473, 476,
477, 480, 485, 488, 495,
502, 507, 515, 523, 536,
537, 539, 545, 548, 556,
562, 570, 576, 583, 584,
586, 589, 591, 610, 613,
619, 634, 639, 640

Diodore de Sicile. 69, 264, 266,
267

Diogène de Sinope.....507, 508

Diogène Laërce 3, 5, 11, 13, 21,
37, 39, 51, 52, 55, 64, 65,
77, 78, 84, 96, 97, 103, 111,
117, 119, 126, 139, 149,
153, 154, 164, 165, 193,
194, 213, 278, 279, 284,
287, 293, 310, 330, 331,
343, 363, 389, 390, 401,
406, 407, 411, 414, 416,
417, 418, 427, 474, 478,
487, 490, 492, 495, 501,
502, 506, 511, 520, 521,
522, 529, 555, 557, 564,
615, 620, 634

Dionysos....212, 231, 232, 255,
329, 346, 354, 355, 419,
604, 640

Dominique Chagnollaud.....9

droit 8, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 21,
22, 35, 36, 37, 38, 39, 42,
43, 48, 49, 62, 66, 75, 80,
86, 91, 93, 94, 101, 102,
119, 121, 122, 123, 125,
128, 129, 131, 132, 133,
140, 142, 143, 150, 151,
152, 154, 164, 167, 168,
169, 170, 174, 193, 195,
197, 198, 213, 215, 216,
217, 219, 221, 222, 223,
224, 228, 230, 231, 237,
240, 242, 243, 244, 250,
253, 256, 257, 259, 262,
276, 277, 278, 281, 284,
288, 289, 293, 296, 309,
312, 313, 315, 316, 326,
333, 335, 347, 361, 407,
423, 424, 433, 434, 435,
439, 441, 442, 443, 444,
445, 446, 447, 448, 449,
451, 452, 453, 456, 457,
460, 461, 462, 465, 468,
472, 479, 485, 486, 493,
502, 504, 508, 510, 511,
514, 518, 520, 523, 527,
538, 541, 542, 543, 545,
551, 553, 560, 561, 565,
566, 567, 568, 569, 570,
574, 575, 577, 581, 583,
592, 598, 601, 603, 604,
605, 607, 609, 610, 613,
617, 620, 633, 634, 640, 642

Droit.....13, 27, 40, 310

E

E 45, 110, 212, 225, 293

E. Chambry.....110

Edouard Will. .19, 57, 202, 212,
232, 233, 242, 245, 252,
273, 308, 310

Eliade Mircea.....639

éphébie 46, 54, 58, 64, 91, 132,
185, 194, 238, 247, 327,
474, 550

Epicure...1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,
10, 11, 12, 13, 14, 15, 16,
17, 19, 20, 21, 22, 23, 24,
25, 26, 27, 28, 29, 30, 31,
32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151,
152, 153, 154, 155, 156,
160, 161, 162, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 171,
173, 174, 180, 181, 183,
185, 186, 187, 188, 189,
190, 191, 192, 193, 194,
195, 196, 197, 198, 199,
200, 202, 203, 207, 209,
211, 212, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 221,
222, 223, 225, 226, 227,
228, 230, 231, 232, 233,
234, 236, 237, 239, 240,
241, 242, 243, 244, 245,
246, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 254, 255, 262,

265, 268, 269, 270, 271,
272, 273, 274, 276, 277,
278, 279, 280, 281, 282,
283, 284, 285, 286, 287,
288, 290, 291, 292, 293,
294, 295, 299, 300, 301,
302, 303, 304, 305, 307,
308, 309, 310, 311, 312,
313, 314, 316, 317, 318,
319, 321, 322, 323, 324,
325, 326, 327, 328, 329,
330, 331, 332, 333, 335,
337, 338, 339, 340, 341,
342, 343, 344, 346, 348,
349, 350, 351, 352, 353,
354, 355, 356, 357, 358,
359, 362, 363, 365, 366,
367, 368, 369, 370, 371,
372, 373, 374, 376, 377,
378, 379, 380, 381, 382,
383, 384, 385, 386, 387,
388, 389, 390, 391, 392,
393, 394, 395, 397, 398,
399, 400, 401, 402, 403,
404, 405, 406, 407, 408,
409, 411, 412, 413, 414,
415, 416, 417, 418, 419,
420, 421, 422, 423, 424,
425, 426, 427, 428, 430,
431, 433, 434, 435, 436,
437, 438, 439, 440, 441,
442, 443, 444, 445, 446,
448, 449, 450, 451, 452,
453, 454, 455, 456, 457,
458, 459, 460, 461, 462,
463, 464, 465, 466, 467,
468, 469, 470, 471, 472,
473, 474, 475, 476, 477,
478, 479, 480, 481, 482,
483, 484, 485, 486, 487,
488, 489, 490, 492, 493,
494, 495, 496, 497, 498,
499, 501, 503, 504, 505,
509, 510, 511, 512, 513,
515, 516, 517, 519, 520,
521, 522, 524, 525, 526,
527, 528, 529, 536, 537,
538, 539, 540, 541, 542,
545, 546, 547, 548, 549,
550, 551, 552, 555, 557,
559, 560, 562, 563, 565,
569, 571, 572, 574, 575,
577, 580, 581, 589, 590,
595, 596, 597, 598, 602,
611, 612, 613, 617, 618,
634, 635

Epicurisme.....74, 140

épicurisme...3, 7, 9, 13, 23, 25,

- 34, 35, 36, 37, 39, 41, 44, 45, 61, 62, 100, 118, 140, 144, 156, 183, 226, 245, 286, 309, 310, 321, 325, 327, 328, 351, 357, 362, 365, 369, 370, 377, 383, 387, 391, 393, 404, 405, 408, 416, 418, 424, 425, 426, 428, 429, 446, 477, 495, 500, 503, 509, 510, 513, 514, 517, 518, 521, 539, 555, 561, 562, 565, 573, 574, 578, 579, 580, 581, 583, 584, 585, 586, 588, 589, 591, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 603, 606, 608, 610, 611, 618, 619, 620, 633, 634, 635, 638, 643
- épilogismos.....446
- Eschine.....156, 159, 161, 163, 164, 168, 169, 186, 187, 295, 296
- Esther Bréguet.....5, 7
- Etolien.....171
- Eumène (diadoque).....88, 89
- eunomia...131, 136, 139, 198, 276, 313, 314, 469, 579, 616
- exil...22, 60, 63, 64, 65, 78, 99, 102, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 120, 122, 125, 131, 143, 147, 148, 151, 153, 154, 162, 168, 192, 199, 219, 265, 266, 269, 413, 417, 475, 477, 507, 521, 599
- F**
- F 7, 26, 27, 39, 43, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 133, 137, 140, 142, 143, 145, 146, 168, 169, 313, 314, 315, 316, 317
- fausses opinions 324, 339, 359, 382, 391, 425, 431
- flagornerie. 109, 126, 138, 166, 169, 250, 311, 493, 582
- Francis Wolff.....214, 215, 219
- Fustel de Coulanges....153, 154
- G**
- G 40, 42, 46, 47, 48, 54, 58, 59, 60, 99, 143, 148, 153, 170, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 200, 218, 237, 273, 289, 293, 295, 296, 300, 301, 302, 303
- Georges Mathieu.....188, 268
- Georges Méautis 186, 296, 297, 301
- Goldschmidt Victor.....634
- Grec.....7, 23, 31, 63, 106, 139, 153, 155, 162, 165, 193, 202, 215, 216, 217, 220, 221, 232, 233, 241, 252, 253, 256, 257, 273, 274, 276, 282, 304, 313
- Grèce. 5, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 24, 26, 31, 32, 33, 35, 40, 41, 42, 46, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 65, 66, 68, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 97, 103, 104, 120, 121, 123, 125, 133, 137, 151, 153, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 173, 175, 176, 177, 179, 183, 184, 186, 187, 188, 195, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 212, 213, 215, 218, 220, 222, 224, 231, 232, 234, 237, 249, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 277, 280, 283, 286, 288, 290, 297, 298, 302, 303, 305, 310, 315
- H**
- H 88, 163, 165, 170, 172, 173, 293, 317
- Hadès.....106, 243
- Haritini Matsopoulou.....37
- hédonisme 10, 73, 74, 309, 328, 520, 551
- Héliée.....91, 315
- hellénisme...22, 28, 40, 41, 42, 58, 59, 60, 170, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 200, 235, 237, 273, 289, 297, 300, 301, 302, 303, 329, 337, 438, 633, 638
- Hellénisme.....41
- Hellénistique (période). 15, 222
- Héraclite 4, 11, 23, 32, 97, 146, 192, 322, 332, 333, 336, 344, 356, 365, 366, 367, 388, 425, 426, 427, 428, 519, 520, 521, 522, 640
- Hermarque 52, 77, 89, 95, 152, 278, 279
- Hérodote 30, 50, 100, 111, 157, 162, 164, 189, 199, 202, 210, 230, 232, 259, 279, 324, 328, 337, 339, 340, 350, 351, 353, 355, 371, 377, 378, 379, 391, 395, 421, 428, 517, 573, 635
- Hésiode....55, 65, 68, 162, 186, 201, 225, 257, 322, 332, 333, 334, 345, 359, 365, 366, 368, 371, 372, 374, 377, 381, 382, 425, 426, 580, 639, 640
- hésuchia....156, 448, 458, 461, 464, 470, 579, 602, 616
- Homère 32, 145, 150, 158, 161, 173, 201, 210, 225, 257, 322, 327, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 345, 346, 347, 349, 351, 352, 355, 356, 359, 365, 366, 369, 372, 381, 382, 413, 419, 421, 464, 469, 580, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 589, 597, 608, 620, 639, 640
- I**
- I 5, 7, 18, 26, 27, 37, 39, 41, 43, 48, 56, 57, 105, 106, 107, 119, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 137, 141, 142, 143, 145, 146, 155, 156, 157, 159, 170, 174, 184, 189, 192, 199, 201, 209, 211, 216, 228, 234, 236, 237, 239, 240, 247, 258, 271, 274, 288, 289, 296, 302, 313, 314, 315, 316, 317
- Idoménée.....16, 100, 104, 279
- illimitation.....22, 94, 146, 150, 151, 200, 206, 207, 208, 209, 230, 252, 309, 436, 476, 487, 503, 541, 561, 569, 575, 592, 616
- impiété....95, 96, 98, 212, 241, 245, 288, 295, 311, 323, 356, 358, 362, 368, 387, 430, 435, 450, 453, 493, 510
- impunité....122, 166, 167, 231, 239, 251, 374, 433, 434, 447, 448, 449, 450, 454, 465, 466, 510, 551, 617
- injustice. 11, 80, 106, 140, 168, 169, 191, 197, 206, 207, 217, 236, 244, 249, 250, 252, 258, 261, 293, 311, 334, 385, 408, 410, 421, 429, 434, 440, 444, 448, 454, 455, 456, 462, 471, 476, 493, 510, 521, 537,

538, 540, 541, 542, 543,
549, 551, 561, 563, 568,
569, 570, 577, 596, 600,
606, 610, 615, 617
insécurité 2, 7, 8, 11, 42, 66, 80,
82, 86, 87, 93, 101, 104,
112, 122, 138, 151, 152,
181, 183, 200, 241, 242,
265, 277, 281, 283, 289,
302, 311, 434, 437, 438,
439, 440, 444, 448, 454,
455, 459, 460, 461, 462,
465, 466, 467, 468, 470,
477, 489, 491, 513, 536,
537, 539, 541, 546, 551,
556, 557, 558, 560, 569,
571, 575, 577, 579, 616,
617, 618
intermondes.....230, 285, 337,
343, 353, 367, 371, 382,
427, 545
intranquillité 79, 102, 111, 131,
146, 172, 459, 462, 463,
465, 477, 574, 576, 616
Ipsos (défaite d') 102, 182, 251,
283, 298, 302
J
J 8, 10, 14, 15, 16, 23, 24, 28,
29, 31, 32, 33, 39, 40, 42,
43, 44, 45, 48, 49, 57, 58,
59, 60, 61, 64, 73, 100, 102,
106, 107, 109, 110, 111,
114, 117, 118, 139, 141,
146, 155, 160, 161, 168,
169, 170, 171, 172, 176,
177, 178, 179, 180, 182,
183, 186, 189, 192, 193,
194, 195, 196, 200, 202,
203, 204, 209, 213, 216,
219, 234, 236, 237, 256,
257, 259, 264, 265, 270,
272, 273, 279, 288, 289,
297, 300, 301, 302, 303, 317
Jaeger Werner.....637
Jardin 2, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 15, 17, 20, 21, 22,
23, 25, 26, 27, 28, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 37, 41, 42,
44, 45, 47, 48, 49, 50, 52,
53, 54, 55, 58, 62, 63, 66,
69, 73, 74, 75, 77, 78, 79,
81, 82, 84, 87, 92, 93, 94,
96, 97, 99, 100, 101, 102,
104, 109, 111, 112, 114,
116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136,
139, 140, 141, 144, 147,
148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 162, 166,
168, 180, 181, 184, 185,
186, 189, 190, 191, 192,
193, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 206, 207, 211,
212, 213, 214, 216, 217,
218, 219, 221, 222, 224,
225, 226, 227, 228, 230,
233, 234, 239, 240, 241,
242, 243, 244, 245, 246,
247, 249, 251, 252, 253,
267, 269, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 276, 277,
278, 281, 283, 284, 285,
286, 287, 288, 291, 292,
293, 295, 298, 300, 301,
302, 303, 304, 308, 309,
310, 311, 312, 313, 316,
317, 318, 321, 322, 323,
324, 325, 326, 327, 328,
329, 330, 332, 333, 337,
338, 339, 340, 341, 342,
343, 344, 348, 349, 350,
351, 353, 355, 356, 362,
363, 365, 367, 368, 370,
371, 372, 373, 374, 376,
378, 380, 381, 382, 383,
384, 385, 386, 387, 388,
389, 390, 392, 396, 398,
399, 401, 403, 404, 406,
408, 409, 411, 412, 413,
414, 415, 416, 417, 418,
419, 420, 421, 422, 423,
424, 425, 426, 427, 429,
430, 431, 433, 434, 435,
437, 438, 439, 441, 444,
446, 447, 448, 449, 450,
451, 453, 454, 455, 456,
458, 459, 460, 461, 462,
463, 464, 465, 468, 469,
470, 471, 473, 474, 475,
476, 477, 478, 479, 480,
481, 482, 483, 484, 485,
486, 487, 488, 489, 490,
491, 493, 495, 496, 501,
503, 504, 506, 507, 508,
509, 510, 511, 512, 513,
514, 515, 516, 517, 518,
519, 520, 521, 522, 523,
525, 526, 527, 528, 530,
531, 534, 535, 536, 537,
538, 539, 540, 541, 542,
544, 545, 546, 547, 548,
549, 550, 551, 553, 555,
556, 558, 560, 561, 562,
564, 565, 566, 567, 570,
571, 572, 573, 574, 575,
577, 578, 579, 580, 581,
582, 584, 585, 587, 589,
590, 591, 592, 593, 595,
596, 597, 598, 599, 600,
602, 603, 608, 612, 613,
614, 615, 616, 617, 618,
619, 620
Jean Hurtado 83, 85, 88, 95, 97,
99, 103, 104, 164, 200
Jean Lucciono.....161, 162
Jean Pierre Vernant.....32
Jean Pradel.....37
Johann Gustav Droysen. 22, 28,
40, 41, 57, 58, 59, 60, 170,
172, 175, 176, 177, 179,
235, 236, 272, 288, 296,
299, 300, 301
Jules César. 13, 25, 33, 140, 235
juste. 10, 23, 28, 29, 30, 34, 39,
43, 45, 48, 49, 61, 68, 73,
83, 89, 90, 92, 93, 106, 116,
125, 131, 135, 136, 139,
143, 153, 157, 197, 199,
207, 208, 214, 215, 222,
223, 230, 234, 236, 241,
244, 245, 250, 252, 257,
258, 269, 277, 281, 284,
288, 292, 295, 302, 303,
310, 312, 314, 324, 333,
356, 364, 372, 374, 377,
381, 394, 399, 400, 403,
409, 410, 411, 424, 427,
428, 439, 440, 444, 454,
458, 474, 480, 485, 486,
487, 493, 500, 502, 504,
506, 510, 519, 522, 527,
529, 535, 538, 539, 543,
549, 550, 553, 556, 563,
575, 585, 595, 596, 599,
601, 606, 610, 614, 618
Juste...8, 10, 19, 23, 30, 34, 37,
43, 45, 48, 61, 74, 83, 89,
90, 92, 93, 100, 106, 112,
116, 125, 131, 135, 136,
139, 143, 153, 157, 168,
197, 199, 207, 208, 214,
215, 222, 223, 230, 234,
236, 244, 245, 250, 252,
257, 258, 277, 281, 284,
292, 302, 303, 310, 312, 314
justice. .4, 8, 11, 43, 45, 50, 83,
120, 122, 131, 134, 136,
142, 151, 152, 153, 171,
191, 194, 197, 205, 223,
228, 230, 241, 242, 244,
248, 249, 252, 258, 263,

270, 273, 277, 278, 285,
293, 298, 312, 313, 314,
316, 318, 334, 335, 348,
374, 381, 392, 409, 416,
420, 421, 434, 435, 436,
437, 439, 440, 441, 444,
447, 448, 449, 451, 452,
453, 454, 455, 457, 461,
462, 475, 476, 479, 480,
484, 485, 486, 489, 490,
499, 500, 505, 508, 510,
520, 529, 530, 537, 539,
540, 541, 543, 545, 547,
550, 551, 552, 562, 563,
569, 575, 577, 579, 586,
592, 595, 596, 597, 598,
601, 604, 609, 610, 617,
618, 620

Justice...8, 11, 43, 45, 50, 120,
122, 131, 134, 136, 142,
150, 151, 152, 153, 168,
171, 191, 194, 197, 205,
206, 223, 228, 230, 241,
242, 244, 248, 249, 252,
258, 263, 273, 277, 285,
293, 298, 312, 313, 314,
316, 318

K
koinônia.....363, 424, 474, 485,
501, 538

L
L 10, 11, 13, 16, 17, 18, 20,
22, 24, 26, 27, 28, 33, 37,
39, 40, 41, 43, 44, 46, 48,
49, 50, 54, 56, 59, 64, 68,
75, 77, 79, 80, 81, 87, 89,
98, 100, 106, 107, 118, 119,
122, 123, 124, 125, 127,
129, 130, 131, 133, 134,
136, 137, 139, 140, 142,
143, 144, 146, 149, 152,
153, 154, 156, 160, 162,
166, 167, 170, 172, 174,
178, 181, 183, 184, 185,
186, 188, 189, 191, 192,
195, 196, 198, 200, 209,
212, 215, 216, 217, 218,
219, 220, 225, 228, 233,
234, 236, 242, 244, 246,
247, 251, 252, 253, 254,
256, 260, 264, 265, 273,
274, 275, 276, 282, 283,
285, 286, 289, 291, 293,
297, 298, 299, 301, 302,
304, 309, 310, 312, 313,
314, 316, 317, 318

Lacharès.....22, 24, 37, 39, 100,
103, 112, 116, 138, 181,
182, 195, 257, 264, 273,
275, 279, 299, 302, 312, 313

Lagides (Empire).....262

Lamia (guerre)...20, 22, 34, 39,
42, 46, 48, 51, 52, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 64,
67, 69, 70, 71, 72, 77, 89,
90, 92, 99, 108, 111, 137,
141, 155, 174, 186, 187,
188, 189, 192, 193, 195,
200, 202, 247, 248, 275,
295, 296, 297, 305, 311

Lampsaque....9, 17, 45, 50, 52,
66, 79, 96, 97, 101, 104,
117, 118, 122, 144, 192

Le Borgne (Antigone père)....87

Léon Robin.....20, 168

Léosthène. 46, 56, 58, 59, 137,
173, 188, 192

liberté. 2, 6, 14, 15, 17, 21, 27,
30, 33, 38, 40, 42, 44, 49,
56, 57, 58, 60, 63, 69, 87,
90, 91, 107, 116, 122, 124,
135, 147, 153, 161, 165,
166, 174, 175, 176, 178,
179, 182, 183, 184, 187,
188, 189, 192, 195, 196,
199, 200, 218, 227, 231,
239, 241, 242, 243, 251,
253, 261, 263, 267, 268,
275, 284, 285, 290, 291,
292, 293, 298, 299, 300,
307, 342, 362, 368, 391,
412, 415, 416, 419, 420,
427, 433, 437, 450, 451,
453, 460, 469, 475, 476,
479, 486, 487, 488, 491,
493, 501, 502, 510, 517,
518, 525, 527, 534, 544,
560, 562, 564, 565, 566,
568, 569, 570, 571, 574,
579, 581, 583, 584, 597, 613

libre arbitre.....362, 394, 510

logismos 3, 338, 345, 394, 446,
498, 535, 545, 546, 556, 580

lois 8, 43, 44, 48, 105, 106, 115,
119, 120, 121, 123, 127,
128, 129, 130, 133, 134,
135, 136, 139, 143, 150,
151, 152, 154, 155, 156,
160, 162, 165, 167, 168,
169, 170, 174, 176, 189,
190, 192, 196, 197, 198,
215, 216, 217, 218, 219,
230, 235, 240, 244, 245,
250, 252, 262, 263, 265,
267, 268, 269, 270, 275,
277, 278, 283, 290, 297,
298, 314, 316, 324, 338,
380, 383, 386, 392, 417,
418, 433, 434, 435, 436,
437, 439, 440, 441, 443,
444, 445, 446, 447, 448,
449, 450, 452, 456, 457,
459, 460, 461, 462, 463,
465, 466, 476, 477, 478,
479, 480, 484, 486, 488,
493, 497, 504, 506, 508,
509, 510, 511, 512, 519,
521, 533, 536, 538, 539,
540, 541, 542, 546, 547,
550, 551, 562, 566, 567,
568, 569, 570, 574, 575,
576, 577, 579, 589, 596,
602, 613, 615, 617, 620

Lois....105, 106, 107, 204, 205,
236, 252, 314, 316

Lucrèce....3, 10, 19, 35, 71, 73,
83, 111, 118, 130, 147, 148,
150, 152, 201, 237, 242,
244, 274, 277, 278, 286,
287, 312, 320, 323, 324,
325, 326, 327, 330, 333,
334, 368, 369, 370, 372,
377, 378, 379, 380, 382,
383, 387, 391, 392, 395,
396, 397, 398, 401, 403,
405, 406, 407, 408, 409,
416, 426, 428, 452, 460,
461, 464, 468, 472, 474,
475, 477, 487, 488, 489,
490, 502, 503, 515, 517,
524, 535, 536, 558, 559,
560, 577, 581, 608, 620,
634, 640

Lycée.....9, 49, 51, 95, 98, 101,
116, 119, 145, 177, 268,
269, 286, 297, 300, 388,
404, 411, 486, 519, 548, 564

Lysimaque....16, 79, 87, 89, 96,
98, 99, 100, 102, 108, 112,
113, 116, 117, 118, 122,
123, 124, 131, 132, 143,
144, 145, 178, 180, 182,
231, 248, 252, 254, 256,
278, 299, 302, 411, 437,
503, 580, 614

M
M 10, 21, 27, 43, 49, 50, 56,
95, 106, 107, 109, 117, 118,
128, 129, 130, 132, 139,
144, 147, 168, 189, 190,
192, 196, 209, 215, 226,
227, 234, 237, 239, 240,

- 242, 247, 248, 274, 280,
281, 314, 316, 317
- Macédoine...16, 17, 24, 31, 33,
37, 40, 42, 43, 44, 46, 56,
57, 60, 61, 70, 83, 87, 91,
92, 104, 105, 112, 113, 129,
132, 155, 156, 158, 159,
160, 161, 163, 164, 165,
166, 170, 172, 173, 174,
175, 176, 182, 186, 187,
189, 192, 195, 200, 202,
204, 217, 218, 228, 231,
234, 252, 253, 254, 258,
260, 261, 263, 267, 272,
274, 275, 283, 295, 297,
298, 302, 306, 310, 313
- makarios....148, 247, 271, 308,
320, 321, 322, 324, 325,
328, 330, 340, 341, 343,
344, 371, 380, 419, 424,
522, 536, 545, 551, 558,
600, 607, 620
- Marcel Conche...8, 27, 30, 66,
74, 77, 106, 243
- Marcel Prélot.....217
- Marie-Françoise Baslez.....165,
184, 185, 186, 197, 198,
261, 262, 265
- Maurice Croiset.....163, 165
- Max Weber...8, 9, 59, 133, 145,
147, 148, 149, 317
- Médiques...156, 157, 187, 188,
193, 202, 203, 211, 220,
224, 233, 240, 309
- Mégalomanie.....296
- Ménandre....34, 46, 47, 48, 57,
59, 61, 70, 98, 99, 127, 143,
148, 149, 153, 159, 184,
185, 186, 187, 194, 231,
246, 295, 296, 301, 303,
384, 385, 411, 466, 560,
574, 634, 638
- Merleau-Ponty....56, 489, 642,
643
- Métrodore...49, 51, 52, 61, 78,
89, 100, 104, 279, 403, 473,
474, 518, 528, 541, 579
- Michel Humbert...216, 305, 307
- Michel Ivanovic Rostovseff..237
- monarchie. 12, 35, 43, 82, 112,
113, 116, 120, 121, 122,
128, 130, 132, 133, 134,
135, 139, 140, 146, 150,
167, 180, 181, 190, 235,
242, 245, 248, 251, 252,
253, 254, 256, 257, 261,
262, 264, 268, 277, 283,
291, 304, 305, 307, 311,
421, 451, 452, 475, 487,
521, 522, 534, 543, 549,
562, 563, 585, 586, 604,
610, 636
- Monarchie (éclairée). 235, 252,
253
- Moses.I. Finley.....26, 27, 124,
125, 130, 131, 133, 137,
140, 142, 143, 146, 314,
315, 316
- mythe...39, 134, 150, 206, 222,
225, 231, 234, 240, 261,
322, 328, 331, 332, 333,
334, 336, 337, 338, 339,
345, 346, 348, 350, 351,
355, 356, 360, 361, 363,
369, 372, 373, 380, 390,
393, 396, 473, 548, 637, 639
- Mythrès. 16, 99, 100, 108, 109,
122, 144, 278
- Mytilène 17, 45, 52, 95, 96, 99,
108, 110, 119, 127, 181,
192, 258, 272, 278, 293, 297
- N**
- N 13, 53, 66, 69, 100, 109,
117, 166, 176, 184, 218
- Nature (physis) 56, 83, 228, 237
- Nature (voir physis). 5, 7, 8, 21,
31, 34, 35, 36, 46, 47, 48,
52, 61, 71, 83, 84, 89, 92,
93, 95, 100, 101, 105, 108,
115, 118, 130, 135, 144,
145, 147, 150, 152, 153,
159, 169, 171, 173, 192,
193, 194, 199, 201, 205,
206, 209, 211, 212, 215,
216, 217, 218, 221, 223,
225, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 238, 243, 244,
247, 255, 256, 259, 260,
261, 262, 264, 271, 277,
278, 281, 282, 284, 286,
287, 303, 312, 314, 318,
320, 322, 323, 324, 325,
326, 328, 329, 330, 334,
341, 342, 343, 348, 349,
350, 351, 352, 353, 357,
363, 364, 365, 366, 368,
369, 370, 374, 375, 376,
377, 378, 379, 380, 381,
382, 383, 388, 390, 391,
392, 393, 394, 395, 396,
397, 398, 401, 403, 404,
405, 406, 407, 408, 409,
412, 415, 419, 422, 424,
425, 426, 427, 428, 430,
431, 447, 450, 451, 452,
458, 461, 468, 469, 472,
475, 476, 478, 479, 481,
483, 484, 485, 486, 487,
489, 494, 497, 498, 502,
506, 508, 509, 510, 517,
518, 524, 526, 527, 530,
535, 536, 537, 539, 541,
545, 547, 552, 553, 554,
555, 556, 557, 558, 561,
562, 566, 567, 573, 574,
575, 578, 587, 591, 597,
598, 605, 608, 619, 634,
641, 643
- Nausiphane..55, 63, 64, 65, 66,
68, 74, 97, 199, 287
- Néoclès..12, 40, 46, 61, 64, 82,
84, 86, 164, 194, 199, 216,
225, 310
- Névrose.....71, 77
- Nietzsche (Friedrich) 51, 53, 69,
73, 75, 76, 81, 111, 144, 212
- Norman Wentworth De Witt
.....50, 55, 58, 59, 64
- O**
- O 287
- Olympe.....34, 111, 237, 305
- P**
- P 15, 24, 27, 28, 32, 37, 54,
90, 212, 228, 262
- paideia.....12, 13, 26, 322, 425,
473, 578
- Parthénon.....212, 301
- Patrie.....153, 154
- Pausanias.....57, 302, 310, 338,
523, 637
- Péloponnèse (Guerre du)...58,
159, 203, 217, 233, 240,
306, 309
- pénologie.....39, 102, 251, 316,
386, 432, 433, 434, 439,
442, 443, 445, 446, 455, 468
- Perdiccas 37, 84, 85, 86, 87, 94,
108, 127, 296
- Perses.....84, 88, 91, 104, 156,
157, 163, 171, 173, 187,
202, 203, 213, 216, 220,
231, 234, 257, 273, 282, 306
- philia 17, 29, 95, 112, 114, 117,
118, 119, 132, 135, 139,
152, 153, 165, 190, 191,
195, 196, 309, 313, 314,
381, 418, 420, 480, 481,
483, 489, 492, 495, 534,
536, 584, 589, 590, 591,
592, 600, 614
- philiakratia. 109, 117, 119, 132,
135, 139, 140, 316, 485, 534

Philippe II 15, 16, 17, 24, 31, 33, 40, 42, 61, 85, 90, 98, 155, 156, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 187, 188, 200, 202, 204, 212, 231, 244, 253, 256, 295, 299, 305, 308

Philippe Paraire. 26, 82, 91, 92, 100, 237, 243, 274

Philodème de Gadara 3, 19, 79, 80, 100, 128, 136, 145, 150, 252, 277, 317, 334, 353, 369, 370, 376, 377, 382, 484, 518, 561, 565, 568, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 597, 598, 620

Phocion... 57, 58, 60, 137, 156, 173, 174, 268, 295, 296, 297, 467, 576, 615, 616, 639

phronèsis... 205, 253, 487, 499, 521, 527, 544, 545, 546, 547, 549, 582, 586, 589, 601, 603, 604, 614

physiologia 243, 324, 325, 340, 349, 350, 381, 403, 404, 406, 427, 430, 475, 480, 492, 517, 537, 541, 556, 558, 567, 598

Physis (voir nature).... 349, 517

Pierre Boyance..... 26, 140

Pierre Hadot... 5, 7, 16, 49, 119

Pierre Pénisson..... 24, 199

Pirée..... 182, 297, 302

Pison (Caesonius, L. Calpurnius)..... 80

plaisir 10, 21, 22, 27, 34, 37, 42, 46, 73, 74, 75, 79, 82, 94, 104, 107, 131, 144, 168, 190, 194, 207, 238, 242, 250, 258, 279, 297, 321, 344, 374, 387, 400, 404, 418, 419, 424, 440, 460, 480, 481, 482, 484, 486, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 505, 506, 512, 523, 527, 528, 534, 536, 539, 546, 547, 549, 551, 552, 554, 555, 557, 559, 562, 563, 588, 595, 597, 598, 601, 604, 608, 609, 612, 618, 619

Platon.... 4, 7, 8, 11, 14, 17, 20, 23, 26, 29, 44, 51, 79, 80, 81, 82, 89, 93, 96, 97, 101, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 120, 128, 129, 130, 132, 134, 139, 140, 145, 150, 154, 156, 162, 165, 188, 189, 192, 197, 200, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 221, 225, 230, 233, 234, 236, 238, 239, 240, 244, 245, 247, 249, 250, 252, 253, 257, 258, 259, 261, 262, 264, 266, 267, 270, 280, 284, 285, 297, 299, 307, 310, 311, 313, 321, 322, 327, 338, 344, 349, 351, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 367, 370, 374, 375, 381, 383, 388, 390, 392, 393, 395, 396, 399, 401, 404, 405, 414, 418, 420, 422, 423, 424, 431, 439, 440, 441, 449, 454, 455, 461, 462, 465, 472, 473, 474, 475, 476, 478, 485, 486, 493, 494, 495, 496, 497, 500, 504, 510, 512, 514, 530, 533, 534, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 556, 567, 570, 572, 576, 581, 586, 590, 603, 604, 613, 614, 635, 636, 637

Plutarque... 3, 7, 11, 12, 38, 39, 53, 56, 62, 69, 119, 123, 153, 169, 173, 206, 211, 229, 233, 243, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 284, 296, 297, 301, 302, 310, 313, 328, 330, 372, 407, 434, 435, 438, 439, 446, 457, 468, 485, 486, 503, 505, 550, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 580, 601, 602, 603, 611, 614, 615, 634, 639

polémos. 28, 29, 31, 32, 89, 94, 105, 157, 201, 204, 206, 214, 246, 264, 426, 493, 520

police 12, 37, 67, 111, 137, 438, 465, 569, 576, 617, 641

polis... 2, 4, 6, 7, 12, 13, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 32, 33, 36, 37, 42, 47, 49, 54, 58, 62, 63, 65, 66, 78, 83, 87, 90, 91, 92, 100, 101, 103, 105, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 122, 123, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 145, 149, 150, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 178, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 214, 219, 239, 240, 242, 246, 248, 251, 252, 260, 261, 265, 274, 275, 276, 278, 280, 285, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 301, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 318, 326, 330, 334, 338, 343, 389, 413, 422, 433, 435, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 450, 451, 453, 454, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 473, 474, 475, 476, 477, 479, 485, 488, 489, 491, 492, 500, 504, 505, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 515, 516, 517, 521, 522, 534, 538, 543, 547, 549, 551, 552, 559, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 581, 584, 590, 601, 602, 612, 613, 614, 615, 616, 620, 634

politeia 2, 12, 16, 24, 43, 53, 72, 91, 100, 109, 120, 125, 128, 146, 189, 192, 193, 195, 197, 214, 218, 251, 257, 262, 263, 264, 270, 277, 278, 289, 292, 300, 360, 381, 418, 421, 449, 451, 477, 484, 496, 539, 543, 544, 565

politès 184, 189, 192, 194, 195, 219, 292, 478

politiphobie. 39, 51, 54, 55, 69, 72, 78, 79, 82, 141, 150, 513, 618

politique 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 102, 103,

104, 107, 108, 109, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 173, 174, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 206, 211, 214, 215, 218, 219, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 234, 235, 236, 237, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 252, 253, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 292, 293, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 320, 321, 322, 327, 328, 329, 330, 345, 356, 360, 361, 381, 386, 390, 392, 394, 404, 410, 411, 412, 417, 418, 420, 421, 422, 424, 426, 429, 430, 431, 432, 433, 437, 439, 440, 441, 446, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 467, 468, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 477, 478, 479, 480, 481, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 499, 501, 502, 503, 504, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 634, 635, 636, 640, 641, 642, 643

Politique 11, 13, 26, 29, 43, 44, 90, 113, 116, 119, 121, 124, 127, 133, 134, 135, 136, 150, 192, 193, 195, 196, 206, 207, 216, 217, 219, 223, 225, 227, 235, 236, 261, 266, 269, 270

Polybe.....282, 599, 605, 637

Polyperchon.85, 87, 88, 89, 96, 123, 124, 175, 176, 177, 297

Porphyre....444, 445, 446, 447, 553, 554, 555, 557, 636

portique.....197

Portique9, 41, 45, 98, 104, 111, 268, 275

Poséidon.....78, 172

prénotion...152, 168, 215, 343, 351, 352, 355, 377, 379, 395, 446, 518, 575

Protagoras...96, 107, 109, 110, 114, 115, 209, 210, 322, 362, 637

psychanalyse..2, 27, 39, 51, 52, 53, 54, 56, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 81, 90, 168, 540, 641

Psychanalyse51, 52, 68, 79, 80, 82

psychose..71, 77, 401, 466, 641

Ptolémée 25, 61, 85, 88, 96, 98, 102, 123, 143, 175, 176, 177, 178, 180, 187, 221, 248, 251, 255, 256, 264, 564, 584

Ptolémée (1er roi sôter)25, 85, 88, 96, 98, 102, 123, 143, 148, 153, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 187, 221, 243, 248, 251, 255, 256

Pyrrhos (Roi d'Epire)...205, 206

R

R 10, 12, 78, 119, 130, 161, 261, 262, 263

Robert Baccou.....93, 207, 208, 247, 249, 259

Robert Cohen....157, 158, 159, 160, 161

Robert Flacelière 211, 233, 248, 249, 250, 251, 252

roi 7, 13, 16, 25, 35, 42, 43, 45, 46, 49, 57, 61, 80, 85, 86, 87, 89, 99, 100, 104, 113, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 144, 148, 149, 150, 153, 161, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 179, 180, 181, 182, 185, 187, 188, 195, 202, 210, 212, 221, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 263, 264, 265, 266, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 280, 283, 284, 285, 287, 290, 291, 292, 294, 295, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 311, 312, 317, 329, 334, 344, 346, 364, 372, 384, 390, 419, 425, 433, 434, 440, 449, 452, 453, 455, 456, 466, 472, 474, 487, 489, 490, 503, 511, 512, 513, 520, 521, 539, 546, 547, 551, 563, 564, 567, 568, 569, 571, 580, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 589, 597, 604, 606, 607, 615, 616, 620

Roi.....114, 148, 202, 211, 212, 248, 257

Rostovtseff (M.I.)....27, 28, 237, 238, 239, 274

royauté 11, 13, 40, 46, 98, 100, 112, 113, 114, 116, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 144, 150, 175, 177, 227, 236, 237, 241, 252, 253, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 270, 273, 277, 280, 284, 299, 300, 307, 310, 311, 312, 422, 455, 472, 475, 487, 488, 489, 539, 549, 563, 582, 597, 614

Royauté.....284

S

S 38, 53, 55, 70, 115, 137, 155, 171, 222, 228, 231, 259, 277, 279, 287, 288

sagesse...5, 6, 9, 22, 35, 45, 46,

71, 86, 94, 95, 97, 110, 111,
122, 130, 144, 150, 153,
168, 183, 198, 222, 229,
242, 254, 264, 265, 269,
273, 274, 275, 284, 285,
286, 287, 292, 321, 324,
329, 333, 354, 367, 370,
378, 379, 380, 387, 388,
394, 401, 402, 406, 407,
412, 413, 416, 420, 425,
426, 430, 451, 464, 468,
471, 477, 478, 479, 484,
489, 490, 495, 499, 500,
508, 509, 515, 516, 520,
522, 523, 526, 528, 529,
530, 531, 532, 535, 544,
545, 549, 551, 553, 556,
558, 559, 574, 579, 580,
582, 598, 600, 611, 620

Samos 13, 55, 65, 91, 101, 105,
108, 127, 171, 175, 193,
194, 195, 225, 258, 262,
297, 298

sceptique.....46, 223, 227, 242,
278, 286, 291, 482, 514,
515, 516, 517, 559, 560, 583

Sceptiques.....17, 177

sécurité (asphaleia)...3, 11, 12,
14, 17, 34, 36, 42, 62, 63,
80, 87, 102, 109, 113, 150,
156, 191, 199, 227, 239,
244, 309, 430, 442, 458,
459, 471, 492, 518, 539,
552, 559, 566, 590, 613

Séleucos.....85, 87, 95, 98, 100,
102, 103, 123, 143, 180,
182, 221, 248, 254, 256,
264, 273, 564, 584

Sénat (de Rome)..140, 314, 316

Sénèque.....5, 6, 53, 56, 62, 73,
115, 142, 144, 225, 227,
253, 371, 412, 469, 470,
473, 486, 489, 502, 503,
504, 516, 524, 525, 526,
527, 528, 529, 530, 531,
532, 533, 555, 556, 567,
578, 579, 580, 581, 592,
619, 636, 641

Sigmund Freud....51, 69, 71, 77

Socrate...3, 4, 6, 14, 20, 21, 23,
34, 44, 70, 74, 105, 106,
107, 109, 110, 114, 115,
116, 139, 145, 153, 154,
156, 160, 162, 168, 189,
190, 191, 193, 198, 199,
202, 207, 208, 215, 222,
230, 234, 238, 245, 247,
248, 249, 258, 259, 261,
262, 263, 267, 279, 286,
297, 300, 310, 321, 322,
323, 324, 325, 332, 333,
356, 357, 358, 359, 360,
361, 362, 364, 374, 375,
376, 379, 385, 386, 387,
392, 393, 396, 399, 400,
401, 404, 405, 418, 423,
424, 435, 452, 453, 473,
474, 476, 478, 482, 486,
490, 496, 500, 504, 505,
509, 510, 512, 513, 516,
519, 520, 521, 522, 533,
538, 540, 542, 543, 544,
545, 551, 563, 565, 570,
571, 572, 578, 580, 585, 637

Solon.....17, 23, 123, 130, 146,
152, 166, 168, 170, 186,
187, 197, 208, 214, 230,
259, 260, 261, 265, 269,
276, 277

sophia.....544

souverain bien...3, 73, 93, 154,
408, 491, 492, 493, 494,
495, 496, 497, 498, 499,
505, 526, 527, 557, 558,
559, 574, 597, 599, 604,
608, 609

Spinoza.....153, 494, 558, 566,
567, 568, 569, 570, 574, 642

stasis 12, 14, 23, 28, 29, 31, 32,
61, 83, 101, 105, 115, 120,
124, 128, 130, 131, 134,
135, 136, 137, 142, 143,
150, 151, 155, 159, 164,
186, 197, 201, 259, 260,
265, 313, 315, 317, 459,
464, 477, 493, 587, 591

Stiévenart.....168, 169

Stoïciens 23, 228, 343, 405, 635

stoïcisme....41, 245, 273, 284,
348, 405, 429, 530, 531,
532, 533, 582, 611

Stratoclès...126, 169, 250, 298,
299, 301, 303

suave mari magno.....278, 287,
464, 560

Suétone.....212, 600, 601, 606,
611, 634, 636

summum bonum.....3, 36, 433,
470, 491, 492, 493, 558,
559, 591

sumphéron . 94, 130, 451, 456,
485, 550, 589, 602

superstition. 50, 102, 191, 233,
242, 246, 271, 312, 323,
324, 326, 331, 332, 337,
340, 342, 344, 357, 360,
365, 367, 368, 374, 383,
385, 394, 403, 475, 489,
518, 591

Sylvain Roux.....134, 262

T

T 47, 128, 162, 232, 249, 263

tetrapharmakos...337, 517, 525

Théophraste....45, 46, 98, 116,
127, 143, 148, 149, 177,
178, 182, 185, 194, 268,
293, 297, 299, 300, 394,
515, 565

Thucydide....15, 39, 59, 75, 81,
92, 157, 158, 186

tranquillité 5, 14, 32, 34, 65, 73,
75, 83, 88, 112, 115, 123,
133, 136, 140, 143, 144,
146, 150, 153, 156, 161,
169, 177, 181, 226, 274,
278, 283, 285, 295, 299,
311, 314, 317, 327, 340,
404, 405, 408, 430, 435,
436, 439, 448, 458, 459,
461, 462, 463, 464, 465,
468, 469, 470, 478, 487,
497, 504, 529, 533, 535,
541, 555, 558, 559, 560,
567, 571, 575, 576, 577,
579, 597, 599, 600, 601,
602, 604, 609, 610, 615,
616, 636

traumatisme 20, 34, 39, 50, 51,
52, 54, 56, 61, 62, 64, 69,
70, 71, 72, 76, 80, 87, 111,
485

tyran....23, 61, 76, 82, 96, 101,
110, 112, 113, 114, 116,
117, 122, 123, 126, 134,
138, 143, 165, 174, 177,
182, 185, 197, 210, 232,
247, 248, 249, 256, 258,
259, 260, 261, 262, 263,
264, 265, 266, 267, 268,
269, 270, 276, 277, 279,
280, 287, 300, 301, 302,
314, 390, 434, 439, 440,
448, 452, 453, 456, 469,
486, 487, 490, 506, 512,
539, 540, 541, 547, 563,
564, 569, 571, 572, 574,
582, 587, 613, 615

tyrannie. 14, 15, 17, 23, 24, 42,
43, 76, 78, 100, 103, 109,
112, 113, 115, 116, 117,
122, 124, 126, 127, 132,
133, 134, 136, 138, 144,
146, 167, 177, 181, 182,

- 186, 192, 194, 195, 196,
197, 200, 203, 242, 247,
257, 258, 259, 260, 261,
264, 265, 266, 267, 268,
269, 270, 274, 276, 277,
278, 288, 289, 292, 295,
298, 299, 300, 301, 302,
306, 313, 316, 394, 433,
443, 451, 453, 454, 455,
456, 457, 490, 496, 502,
512, 518, 522, 537, 539,
543, 547, 551, 552, 563,
564, 594, 596, 602, 612,
614, 637
- Tyrannie.....249, 258, 264, 266,
267, 269, 270, 277, 280
- U
- Ulysse.....288
- utilitas.....596, 603, 619, 620
- V
- V 70, 92, 113, 115, 118, 127,
130, 134, 135, 140, 150,
208, 227, 237, 242, 244,
262, 270, 274, 277, 282, 313
- vénalité.....138, 163, 167, 169,
298, 311, 490
- victime...65, 80, 168, 433, 434,
442
- Victor Erhenberg 256, 257, 270,
273, 276
- Victor Goldschmidt....9, 10, 11,
12, 21, 27, 73, 74, 109, 127,
152, 168, 310
- W
- W 45, 255, 282
- William.W. Tarn. . .44, 254, 281,
282
- X
- X 13, 52, 111
- Xénocrate 60, 63, 97, 194, 222,
258, 268, 328, 407, 411, 474
- Xénophane 332, 333, 342, 356,
361, 365, 366, 368, 406,
515, 517
- Xénophon....15, 157, 249, 266,
270, 274, 279, 280, 357,
375, 376, 379, 421, 543,
585, 635, 637
- Y
- Y 59, 201, 202, 205, 206, 207
- Yvon Garlan 201, 202, 205, 206,
207
- Z
- Zénon5, 30, 35, 45, 95, 98, 104,
142, 159, 217, 218, 222,
224, 268, 284, 293
- Zénon de Citium. .5, 30, 35, 45,
46, 95, 98, 104, 111, 142,
149, 159, 194, 217, 218,
222, 224, 268, 284, 285,
293, 331, 404, 489, 490,
515, 517, 525, 532, 561,
584, 585
- Zeus...170, 172, 201, 206, 213,
229, 232, 233, 245, 252,
261, 272, 317, 324, 331,
334, 345, 346, 347, 348,
349, 351, 353, 354, 356,
362, 363, 374, 381, 384,
390, 391, 396, 408, 409,
410, 414, 452, 470, 478

Bibliographie

Avertissement : La bibliographie de *La Doctrine d'Épicure et le droit*, de Victor Goldschmidt, nous a permis de remonter de pallier en pallier vers la découverte d'autres bibliographies, et d'établir cette présente bibliographie qui ne se veut pas exhaustive. Car nous disposons aujourd'hui d'une kyrielle de travaux sur l'épicurisme grec et romain. Toutefois, du point de vue de l'histoire et de l'histoire de la philosophie, notamment hellénistique, l'excellent ouvrage, quoique ancien, de Johann Gustav Droysen, *L'Histoire de l'hellénisme*, reste aujourd'hui un document capital, car il couvre les événements du siècle dit d'Alexandre le Grand et de ses diadoques. Mais nous avons aussi tous les auteurs anglais avec leurs traductions françaises, auxquels il faut ajouter les auteurs grecs et romains qui ont polémique sur l'abstinence politique d'Épicure.

Sur le déclin de la *polis* démocratique, il y a eu énormément de travaux, mais nous avons surtout privilégié ceux qui ont un lien direct avec Épicure et son époque, notamment ceux de : Georges Méautis, *Le Crépuscule d'Athènes et Ménandre*, Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie*, et M.I. Finley, *L'Invention de la politique*.

On consultera aussi avec profit, les travaux sur l'épicurisme romain et césarien, travers les *Douze Césars* de Suétone, Plutarque, *Vies IX, Alexandre-César*, M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*.

Textes d'Épicure, ouvrages critiques sur Épicure et l'épicurisme

- Épicure, *Lettres et Maximes*, trad., introd. et notes Marcel Conche, Paris, PUF, 2005.

- Épicure, *Lettres*, notes et commentaires de Jean Salem, préface de Marcel Conche, traduction d'Octave Hamelin, Paris, Nathan, 2007.
- Octave Hamelin et Jean Salem, *Épicure, Lettres et Maximes*, Paris, Ed. Librio, 2006.
- Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome I, traduction, notice et notes par Robert Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, traduction, notice et notes par Robert Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 2006.
- Lucrèce, *De la nature*, trad. José Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993.
- Cicéron, *La Philosophie d'Épicure, De Finibus*, livre I, trad. du latin par M. Stiévenart, révision de la traduction, notes et postface, par Cyril Morana, Mille et une Nuits, Barcelone, 2004.
- Boulogne, Jacques *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, Septentrion, PUF, 2003.
- Boyancé Pierre, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, PUF, 1963.
- Brun Jean, *Épicure et les épicuriens*, Paris, PUF, 1964.
- Festugière André-Jean, *Épicure et ses dieux*, Paris, « Quadrige », PUF, 1985.
- Goldschmidt Victor, *La Doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 2002.
 - *Écrits*, tome 1, *Études de philosophie ancienne*, préface de Gilles-Gaston Granger, Paris, Vrin, 1984.
- Hurtado Jean, *La vraie vie d'Épicure*, Paris, éd. Favre, 2006.
- Long et Sedley, *Les Philosophes hellénistiques II. Les stoïciens*, traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 2001.
 - *Les Philosophes hellénistiques I. Pyrrhon. L'épicurisme*, traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 2001.
- Paraire Philippe, *Autour d'Épicure*, Paris, Le Temps des Cerises, 1999.
- Pénisson Pierre, *Epicure, Lettre à Ménécée*, Paris, Hatier, 1999.
- Rodis-Lewis Geneviève, *Épicure et son école*, Gallimard, 2005.
- Jean Salem, - *Commentaire de la Lettre d'Épicure à Hérodote*, Ed. Ousia, Grèce, 1993.
 - *Tel un dieu parmi les hommes. L'Éthique d'Épicure*, Paris, J. Vrin, 1989.
- Schneckenburger Benoît, « Une philosophie épicurienne de la politique », in *Revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public*, septembre-octobre 2009, 60^e Année, numéro 1.
- Van der Meeren Sophie, *Lettres d'Épicure*, Paris, Bréal, 2003.
- *Actes du VIII^e congrès*, Paris, 5-10 avril 1968, par l'association Guillaume Budé, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1970.

- *Épicure et les épicuriens*, sous la direction d'Alain Gigandet, Paris, PUF, 2007.

Philosophes et auteurs anciens

- *Les Présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier, Gallimard, 1988.

- Platon, *Œuvres complètes*, Alfred Croiset Les Belles Lettres, Paris, 2002.

- *Œuvres complètes*, I, traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin, avec la collaboration de M. J. Moreau, Paris, Gallimard, 1984.

- *Œuvres complètes*, II, trad. nouvelle et notes, par Léon Robin, coll. de M.-J. Moreau, Paris, NRF-Gallimard, 1994.

- Xénophon, *La Constitution de Sparte*, texte établi par François Ollier, et Aristote, *Constitution d'Athènes* Georges Mathieu et Bernard Haussoullier, Paris, Gallimard, 1996.

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1997.

- *Éthique de Nicomaque*, par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

- *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1981.

- *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1995.

- *Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par Georges Mathieu et Bernard Haussoullier, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

- *Les Stoïciens*, textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Gallimard, Paris, 1994.

- Cicéron, *Tusculanes*, I-II, texte établi par Georges Fohlen, et trad. par Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

- *Tusculanes*, I, texte établi par Georges Fohlen, et trad. par Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

- *Des termes extrêmes des biens et des maux (De Finibus)*, texte établi et traduit par Jules Martha, Les Belles Lettres, 1961.

- *La République*, livre I, 39, tome 1, Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

- Suétone, *Vies des douze césars*, tome 1, livre 1- III, texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

- Sénèque, *Lettres à Lucilius*, livre I-IV, texte établi par François Préchac, traduit par Henri Noblot, les Belles Lettres, Paris, 2002.

- *De la providence, De la constance du sage, De la tranquillité de l'âme, L'oisiveté*, texte établi et traduit par René Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

- *La Vie heureuse, La Providence*, A. Bourgerie et René Waltz, introd. et notes de

Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

- Porphyre, *De l'abstinence*, tome I, livre I, Jean Bouffartigue et Michel Patillon, texte établi et traduit par J. Bouffartigue, Les Belles Lettres, Paris, 1977.

Etudes critiques sur la philosophie et la Grèce classique

- *Aristophane*, Alphonse Willens, trad., notes et commentaires critiques, tome IV, Paris, Hachette, et Bruxelles, J. Lebègue, 1919.

- Baccou Robert, Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

- Baslez Marie-Françoise, *Histoire politique du monde grec antique*, Nathan, 1994.

- Chagnollaud Dominique, *Introduction à la politique*, Paris, Seuil, 1996.

- Demont Paul, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 2^e tirage, 2009.

- Diès Auguste, *Le Politique-Philèbe*, Paris, Gallimard, 1992

- Dorion, Platon Louis-André, *Lachès, et Euthyphron*, Paris, Garnier Flammarion, 1997.

- Erhenberg Victor, *L'État grec (La cité-l'État fédéral-la monarchie hellénistique)*, trad. de l'allemand par Claire Picavet-Roos sous la direction d'Edouard Will, éd. François, Paris, Maspero, 1976.

- Forestier-Nordmann Agnès, *Phédon*, Paris, Pocket, 1994.

- Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, Hachette, 1930.

- Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, préface d'Arnold. I. Davidson, Paris Albin Michel, 2002.

- Helmer Etienne, *La République de Platon (livre II)*, texte et commentaire, Paris, Ellipses, 2006.

- Humbert Michel, *Les Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, Paris, Dalloz, 9^e éd., 2007.

- Jaeger Werner, *Païdeia : La formation de l'homme grec*, I, trad. André et Simone Devyver, Paris, Gallimard, 1964.

- Laurand Valéry, *La Politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005.

- Mathieu Georges, *Les Idées politiques d'Isocrate*, 2^e tirage, « Les Belles Lettres », 1966.

- Mossé Claude, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004.

- *Politique et Société en Grèce Ancienne*, Paris, Champs-Flammarion, 1999.

- *Histoire d'une démocratie*, Paris, Seuil, 1971.

- Pausanias, *Description de la Grèce*, tome 1, introduction générale, livre I, *L'Attique*, texte établi par Michel Casevitz, trad. par Jean Pouilloux, commenté par François Chamoux, Les

Belles Lettres, Paris, 1992.

- Petit Alain, *Le Politique*, texte intégral, traduction originale, Hachette, Paris, 1996.

- Platon, - *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, trad et notes par E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1980.

- *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. et notes par E. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

- Polybe, *Histoires*, texte trad. présenté et annoté par Denis Roussel, Paris, Gallimard, 1970.

- Prélot Marcel, Aristote, *La Politique*, Paris, Gonthier, 1980.

- Robin Léon, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973.

- Roux Sylvain, « Entre mythe et tragédie : l'origine de la tyrannie selon Platon », *Revue des études grecques*, publication de l'association pour l'encouragement des études grecques, tome 114, Paris, Les Belles Lettres, janvier-juin 2001.

- Saint-Hilaire Barthélemy, Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Le Livre de Poche, 1992.

- Sanchez de la Torre Angel, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, éd. Bière, 1999.

- Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, introd., trad. et commentaires de Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

- Wolff Francis, *Aristote et la Politique*, Paris, PUF, 1991.

- Xénophon, *Œuvres complètes III, Les Helléniques, L'Apologie de Socrate, Les Mémoires*, trad. notices et notes, Pierre Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1967.

- *Contre Platon 1, Le Platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, Vrin, 1993.

Ouvrages sur l'histoire hellénistique

- Bonnard André, *Civilisation grecque. D'Euripide à Alexandrie*, Ed. 10/18, 4^e éd. 1964.

- Brochard Victor, *Les Sceptiques grecs*, Paris, J. Vrin, 1969.

- Cabanes Pierre, *Le Monde hellénistique, de la mort d'Alexandre le Grand à la paix d'Apamée*, Paris, Seuil, 1995.

- Cohen Robert, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, Paris, PUF, 1945.

- Croiset Maurice, Démosthène, *Harangues*, tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

- Droysen Johann Gustav, *Histoire de l'hellénisme*, vol. 1 et 2, édition intégrale, trad. de l'allemand sous la direction d'Auguste Bouché-Leclercq, préface, notes sur la traduction, bibliographie, par Pascal Payen, Jérôme Millon, Grenoble, 2005.

- De Witt Norman Wentworth, *Epicurus and his philosophy*, Greenwood Press Publishers, Westport, Connecticut, 1975.

- Erskine Andrew, *Le Monde hellénistique*, trad. de l'anglais par Jacqueline Odin et Thomas Van Ruymbeke, révision scientifique Pierre Brulé, Jacques Oulhen et Francis Prost, Paris, PUF, 2004.
- Farrington Benjamin, - *The Faith of Epicurus*, éd. Morrison and Gibb Limited, London and Edinburg (1967)
 - *Science and Politics in the Ancient World*, Unwin University Books, 1965.
- Festugière André-Jean, *La Vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique, ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, A. et J. Picard, Paris, collection Empreinte, 1977.
- Garlan Yvon, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1999.
- Gigante Marcello, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, préface de P. Grimal, Études anciennes, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- Lévy Carlo, *Les Philosophes hellénistiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.
- Lintott Andrew, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City : 750-330 BC*, Croom Helm, New York, 1987.
- Lucciono Jean, *Démosthène et le panhellénisme*, Paris, PUF, 1961.
- Méautis Georges, *Le Crépuscule d'Athènes et Ménandre*, Paris, Hachette, 1954.
- Ménandre, *Étude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, Guillaume Guizot, Paris, Librairie Académique, 1866.
 - *Théâtre*, texte traduit, présenté et annoté par Alain Blanchard, Paris, Livre de Poche « Classique », 2000.
- Plutarque, - *Vies IX, Alexandre-César*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
 - *Vies XIII, Démétrios-Antoine*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
 - *Phocion*, tome X, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
 - *Vies parallèles*, Tome IV, *Démétrios*, I, Bernard Latzarus, Paris, Garnier Frères, 1950.
 - *Vie parallèle II*, trad. Robert Flacelière et Emile Chambry, présentation par Jean Sirinelli, Paris, Robert Laffont, 2001.
- Rostovtseff Michel Ivanovic, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, trad. de l'anglais par Odile Demange, Paris, Robert Laffont, 1989.
- Stiévenart. J.-F, *Chefs-d'œuvre de Démosthène et d'Eschine*, Paris, Lefèvre, 1843.

- Tarn William Woodthorpe, *La Civilisation hellénistique*, trad. de l'anglais par E. J. Lévy, Paris, Payot, 1936.
- Vernant Jean-Pierre, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Ed. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.
- Will Edouard, *Historica Graeco-Hellenistica*, Choix d'écrits 1953-1993, Paris, De Boccard, 1998.
- *Le Monde Grec et l'Orient*, tome II, *Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, par Edouard Will, Claude Mossé, Paul Goukowsky, Paris, PUF, 1990.

Ouvrages sur les mythes et les dieux civiques

- Babut Daniel, *La Religion des philosophes grecs*, Paris, PUF, 1974.
- Ballabriga Alain, *Les Fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans L'Odyssée*, Paris, PUF, 1998.
- Brunet Philippe, - Homère, *Odyssée*, Paris, Gallimard, 1999.
 - *La Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier, Le Catalogue des femmes (fragments), Autres fragments*, suivis de *La dispute d'Homère et d'Hésiode*, commentaire, Marie-Christine Leclerc, Paris, Le Livre de poche, 1999.
- Constantinidès Yannis, *Nietzsche*, Paris, Hachette, 2001.
- Eliade Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 2005.
- Ernout Alfred, Lucrèce, *De la Nature*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Humbert Jean, Homère, *Hymnes*, PUF, Paris, 1967.
- Jaccottet Philippe, *L'Odyssée*, suivi de *Des lieux et des hommes*, par François Hartog, Paris, La Découverte, 2004.
- Mazon Paul, Homère, *Iliade*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- Séchan Louis, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, PUF, 1951.
- Severyns Albert, *Les dieux d'Homère*, Paris, PUF, 1966.
- Vernant Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, François Maspero, 1974.
 - *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962.
 - *La mort héroïque chez les Grecs* (version originale), Pleins Feux, Mayenne, 2001.
- *Le Métier du Mythe, Lectures d'Hésiode*, sous la direction de Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau, Presses Universitaires du Septentrion, Lille III, 1996.
- *L'Iliade*, Jean Métayer et Jean-Claude Riedinger, trad. et notes par Eugène Lasserre,

Garnier-Flammarion, Paris, 2000.

- *L'Odyssée d'Homère*, Mme Dacier, M. M. Trianon et E. Falconnet, Paris, Ed. Lefèvre, 1841.

Ouvrages généraux

- Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1988.

- Ayache Annie B., *Dictionnaire de droit pénal*, collection dirigée par Jean Pierre Scarano, 3^e édition enrichie et mise à jour, Paris, Ellipses, 2005.

- Bailly A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1984.

- Bollack Jean, *Dionysos et la tragédie*, commentaire des *Bacchantes* d'Euripide, Paris, Bayard, 2005.

- Chavot Pierre, *Les Héros mythologiques*, Paris, Marabout, 2006.

- Carcopino Jérôme, *Jules César*, Paris, PUF, 1990.

- Clausewitz Carl von, *De la guerre*, trad. intégrale par Denise Naville, préface de Camille Rougeron, introd. de Pierre Naville, « Arguments », Les Éditions de Minuit, 1984.

- Conche Marcel, - *Le Fondement de la morale*, Paris, PUF, 2003.

- Héraclite, *Fragments*, Paris, PUF, 1998.

- Deleuze Gilles et Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

- Desanti J.-T., *Le Philosophe et les pouvoirs*, Calmann-Lévy, Paris, 1976.

- Kostas Axelos, *Héraclite et la politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962.

- D'Orval Jean Bouchard, *Héraclite*, trad. et commentaires, Gordes, Ed. Le Relié, 1997.

- Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, préface de Jean-Paul Sartre, présentation de Gérard Chaliand, Paris, Gallimard, 1991.

- Farago France, *La volonté*, Armand Colin, Paris, 2000.

- Finley Moses. I., *L'Invention de la politique*, trad. fr., Flammarion, Paris, 1985.

- Freud Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, traduit de l'allemand par Samuel Jankélévitch, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2004.

- *Introduction à la psychanalyse*, trad. allemand par Samuel Jankélévitch, Paris, Payot, 1961.

- *Cinq leçons sur la psychanalyse*, suivi de *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, traduit de l'allemand par Yves Lelay et Samuel Jankélévitch, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1966.

- *Cinq psychanalyses*, introduction Jean Laplanche, trad. fr., Paris, PUF, 2008.

- *Névrose, psychose et perversion*, introd. Jean Laplanche, trad. de

- l'allemand Jean Laplanche, Paris, PUF, 1973.
- Gal Roger, *Sur les pas de Jules César*, O.C.D.L, Paris, 1958.
 - Gauthier David, *Morale et Contrat. Recherche sur les fondements de la morale*, trad. de l'anglais (USA) et introd. de Serge Champeau, Mardaga (Belgique), 2000.
 - Grimal Pierre, *Sénèque*, Fayard, 1991.
 - Kahn Charles, *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, F. De Gandt et P. Souffrin, Jean Vrin, Paris, 1991.
 - Kant Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Jean-Michel Muglioni, Paris, Hatier, 2000.
 - Leca Antoine, *Histoire des idées politiques des origines au XXe siècle*, Ellipses, 1997.
 - Matsopoulou Haritini, *Les Enquêtes de police*, préface Bernard Bouloc, Paris, LDDJ, 1996.
 - Mossé Claude, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Paris, Ed. Complexe, 1998.
 - Nicolet Claude, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, tome 1, *Les structures de l'Italie romaine*, PUF, 2001.
 - Nietzsche Friedrich, - *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, suivi de *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'allemand par Jean-Louis Backès, Michel Haar, et Marc-B. de Launay, Paris, Gallimard, 2000.
 - *Le Crépuscule des idoles*, suivi du *Cas Wagner*, trad. Henri Albert, Denoël/Gonthier, 1976.
 - *Le Gai savoir*, introduction et traduction de Pierre Klossowski, Club Français du livre/10/18, 1993.
 - Pascal Blaise, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris, La Pléiade, 1976.
 - Pinatel Jean, *Histoire des sciences de l'homme et la criminologie*, Paris, L'Harmattan, 2001.
 - Pradel Jean, *Principes de droit criminel I. Droit pénal général*, Éditions Cujas, 1999.
 - Renault Alexandra, *Nature et Subjectivité, l'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty*, thèse de doctorat, sous la direction de Renaud Barbaras, Clermont-Ferrand II, 2000.
 - Robert Philippe, *Sociologie du crime*, Paris, La Découverte, 2005.
 - Spinoza, - *Œuvres complètes 2, Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
 - *Œuvres complètes*, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, La Pléiade, 1954.
 - Weber Max, *Le Savant et le politique*, nouvelle traduction, préface, traduction et notes de Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte/Poche, 2003.

- *A Propos de la sanction*, Études réunies et présentées par Corinne Mascala, travaux de l'IFR Mutations des normes juridiques n°6, Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, 2007.
- *Code de procédure pénale*, 44^e édition, Jean Pradel, Francis Casorla, Paris, Dalloz, 2003.
- *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996
- *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Pierre Grimal, Paris, PUF, 2005.
- *Dictionnaire de la philosophie*, Christian Godin, Fayard/Éditions du temps, Paris, 2004.
- *Dictionnaire des philosophes (A-J)*, Marie-Odile Goulet-Cazé, Denis Huisman, PUF, 2^e éd, Paris, 1993.
- *Dictionnaire de psychologie*, sous la direction de Roland Doron et Françoise Parot, PUF, Paris, 2004.
- *Dictionnaire des sciences criminelles*, sous la dir. De Gérard Lopez et Stamatios Tzitzis, Paris, Dalloz, 2004.
- *Dictionnaire illustré des termes de médecine*, Garnier Delamare, 29^e éd, Paris, Maloine, 2006.
- *Dictionnaire Le Grand Bailly, Grec-Français*, Rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2005.
- Grimal Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, préface de Charles Picard, PUF, 2002
- *Histoire de la philosophie politique. Tome1, La Liberté des anciens*, sous la direction d'Alain Renaut, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
- *Histoire de la philosophie politique*, Léo Strauss et Joseph Cropsey, Quadrige-Presses Universitaires de France, 1994.
- *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique : le bonheur et l'utile*, sous la direction d'Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, Paris, La Découverte, 2001.
- Jacques Brunschwig, et Geoffrey Lloyd, *Le Savoir grec. Dictionnaire antique*, préface Michel Serres, Flammarion, 1996.
- *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, par M. Gigante, préface de P. Grimal, Études anciennes, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- *La Physique d'Aristote et les conditions de la science de la nature*, F. De Gandt et P. Souffrin Paris, Vrin, 1991.
- *Le Bonheur*, sous la direction d'Alexandre Schnell, Paris, éd. Vrin, 2006.
- *Le Juge d'instruction, approches historiques*, sous la direction de Jean-Jacques Clère et

Jean-Claude Farcy, Dijon, Ed. EUD, 2010.

- *Le Vocabulaire des philosophes I : De l'antiquité à la Renaissance*, dir. Jean-Pierre Zarader, Paris, Ellipses, 2002.

- *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande, Paris, PUF, 2006.

- *Les Grands textes internationaux des droits de l'homme*, textes présentés par Emmanuel Decaux, Paris, La Documentation française, 2008.

- *Les philosophes de l'antiquité au XXe siècle, histoire et portraits*, sous la dir. de Merleau-Ponty, nouv. éd. révisée et augmentée, sous la dir. de J.-F. Balaudé, La Pochothèque/Le Livre de Poche, 2006.

- *Les Politiques publiques de sécurité*, Alain Bauer et Christophe Soullez, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2011.

- *Libertés fondamentales et droits de l'homme*, textes français et internationaux, Henri Oberdorff et Jacques Robert, 9^e éd., Paris, Lextenso, 2011.

- *Nouveau Larousse médical*, sous la direction du professeur A. Domart et du docteur J. Bourneuf, Paris, Larousse, 1992

Table des matières

Introduction.....	19
I. A. Du cursus d'Epicure.....	37
I. A. 1. a. L'ébauche d'une anamnèse de l'apolitisme d'Epicure.....	37
I.A.1.b. Du profilage d'un exil sui generis : les linéaments du lâthè biôsas	105
I. A. 2. La plus value de l'activité philosophique.....	141
I. B. Athènes au cœur des staseis.....	155
I. B. 1. Les conflits antérieurs à l'hégémon de Philippe II	156
I. B.1. a. Le conflit entre Grecs et Barbares.....	157
I. B. 1. b. L'agôn entre Démosthène et Eschine : vision d'une polis trouble et prototype de l'éternel retour de la stasis dans les politeiaï démocratiques	159
I. B. 2. Conflits pendant l'hégémon de la Macédoine : du retour des bannis à l'affaire d'Harpale, et la mort d'Alexandre le Grand.....	170
I. B. 3. La liberté aux enchères de la guerre des rois.....	174
I. B. 3. a. La confiscation de la liberté	174
I. B. 3. b. Les fluctuations de la restauration de la liberté.....	178
I. B. 4. De la vision tragique d'Athènes à la sauvegarde du politès.....	184
I. B. 5. Le postulat d'une identification : Epicure se voulait-il le Socrate de son siècle ?	189
I. C. Epicure à l'école politique d'Alexandre le Grand.....	199
I. C. 1. Alexandre le Grand et la socialisation positive de la guerre ?.....	201
I. C. 2. La fusion entre Grecs et Barbares : vérité ou utopie de « l'eu zên » d'Aristote ?.....	211
I.C.3. L'eukairos hellénistique : la royauté des biens et des maux ?	236
I.C.3.a. « Vivre-bien » et « vivre intérieur » : où situer le bonheur dans une polis en sursis ?	288
I. C. 3. b La stratégie de coopération dans la tyrannie hellénistique : le cas d'Athènes.....	289
I. C. 3. c. Mégalomanie et despotisme des nouveaux rois divins.....	296
Conclusion de la première partie.....	308