

Chapitre 2

Désirer selon la nature : épicurisme et stoïcisme

Olivier D'Jeranian

Les épicuriens et les stoïciens sont connus pour avoir mis l'analyse du désir au cœur de leur éthique, mais également pour l'avoir ancrée dans deux physiques matérialistes différentes. Contrairement à leurs prédécesseurs, ainsi qu'à bon nombre de leurs successeurs, ces philosophes jugèrent qu'il n'existait, dans l'âme, aucune source irrationnelle d'où le désir tirerait son origine. Car si le désir, par l'insatisfaction duquel tant d'hommes sont malheureux, est l'un des enjeux prioritaires de la philosophie, car elle seule est capable de garantir la vie heureuse, sa nature complexe doit être accessible à la raison, pour le réguler, le réorienter, le suspendre ou le supprimer.

La philosophie, elle-même désir de comprendre, devra instamment revenir sur le désir lui-même, sur son origine, sa formation et son contrôle. Si la structure fondamentale du désir est le manque, le désir ne dit pas ce dont il est manque, mais rend tout ce que l'homme désire désirable, et, par la confusion que lui octroie sa puissance, lui fait croire qu'il faut obtenir ce dont il ne manque pas, en le conduisant au malheur. Convaincus qu'on ne peut désirer que le bien *apparent*, mais que, la plupart du temps, nous désirons mal le bien véritable, ces philosophes s'emploient à déterminer le critère naturel permettant de distinguer desirs raisonnables et desirs vains, pour réorienter la raison vers l'obtention de son bien véritablement désirable.

I. Épicure : Le désir comme enjeu premier de la philosophie

L'urgence à philosopher

Le traitement du désir dans la philosophie d'Épicure peut être considéré comme une discussion des conclusions platoniciennes. Dans le *Banquet* (200-201) et le *Philèbe* (34c-35d), Platon suggérait que **le désir s'enracine dans un manque** dont la structure intentionnelle montre qu'il n'est pas produit du fait de l'existence d'un objet reconnu comme désirable (nourriture, boisson, beaux corps), car c'est lui qui, par son mouvement naturel, donne à l'objet son caractère désirable. **Chez Platon, le désir apparaissait comme le signe d'une vacuité ontologique décelée aussi bien dans la partie sensible et ardente, que dans la partie pensante et intellectuelle de l'âme.** Même l'âme pensante est indigente et n'est pas plus autarcique que le corps, et c'est pourquoi elle recherche son aliment propre, la forme intelligible, qu'elle a oubliée et dont elle ne pourra se repaître que grâce à la réminiscence.

Partageant avec Aristote la thèse eudémoniste selon laquelle le bonheur est la fin (*télos*) de l'existence humaine, Épicure cherche à organiser précisément les activités cognitives de l'âme, à commencer par les croyances et les désirs, en direction de cette fin. Partant du constat que **le malheur des hommes dépend d'un état de manque perpétuel**, l'insensé (*aphrôn*) étant éternellement insatisfait et toujours aliéné par ses désirs sans cesse renouvelés, **Épicure veut administrer le remède qui permettra à cette âme devenue malade, parce qu'insatiable, de recouvrer la santé.** Mais la médecine épicurienne n'a rien de la maïeutique socratique, car sa thérapie est fondée sur des présupposés matérialistes. Épicure offre ainsi un « **quadruple remède** » (*tetrapharmakos*)¹, sorte de médicament théorique idoine capable de libérer des craintes et des soucis obsédants, constitué de quatre opinions conformes à la nature *atomique* des choses : **les dieux ne sont pas à craindre, la mort n'est rien pour nous, la limite du plaisir est l'élimination de la douleur, aucune douleur n'est insupportable**². Le discours philosophique possède selon Épicure un pouvoir thérapeutique qui, loin d'en faire une activité autotélique – à elle-même sa propre fin – (comme le pensait Aristote), ou encore une préparation à la mort (comme le pensait Platon), lui donne une utilité maximum pour la vie, sans limitation d'âge³.

Libérer l'âme de ses chimères

Au cœur du programme éthique d'Épicure se trouve la limitation des désirs (*Mén.* 126; *MC XX*), l'autarcie caractérisant en propre le sage (*Mén.* 130)⁴, qui n'éprouve plus aucun manque et dont l'âme se tient paisiblement hors du trouble

1. Philodème, *Aux amis de l'École*, *PHerc.* 10005, V.

2. Cf. Épicure, *Maximes Capitales* (noté désormais *MC*) 1-4.

3. Cf. Épicure, *Lettre à Ménécée* (noté désormais *Mén.*), 122.

4. Voir aussi *Sentences Vaticanes* (noté désormais *SV*) 44 et 77; Lucrèce, *De la nature des choses* (noté désormais *DNC*), V, 1117-1119; Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, 44.

(*ataraxia*). Cela ne signifie pas que l'éthique épicurienne soit une ascèse, car tout désir n'a pas à être conjuré. Si l'âme de l'insensé est semblable à ce vase sans fond où les Danaïdes versent continuellement de l'eau (*DNC* III, 1003-1010), comme Socrate le montrait à Calliclès dans le *Gorgias* (493b), ce n'est pas qu'on doive la libérer d'un corps qui en constituerait la prison (*Phédon* 82c-84c). Au contraire, la classification des désirs montre comment les réguler, comment les aligner sur les exigences de la nature, ou plutôt, dira-t-on, sur la nécessité physique à laquelle le corps est soumis, en délivrant l'âme de ses chimères idéales.

Épicure montre que la libération de l'âme n'implique pas de délier l'âme du corps pour désirer authentiquement, car il n'existe rien en dehors des atomes et du vide, mais, au contraire, d'ancrer le désir dans la connaissance des limites naturelles du corps, car c'est par elle qu'est rendue possible leur satisfaction. Il faudra donc travailler, non pas à éliminer les liens qui asservissent l'âme au corps, mais bien plutôt ces opinions « vides » (*kenodoxia*), par l'étude de la nature (*physiologia*). Et l'âme ne pourra atteindre sa totale plénitude qu'en désirant de manière « consistante », car elle ne peut se repaître que d'une nourriture matérielle. L'anti-platonisme d'Épicure ne saurait être plus manifeste : si l'insensé souffre de désirer sans pouvoir être rassasié, ce n'est pas parce qu'il se serait soumis à la loi du corps, mais parce qu'il l'a justement transgressée dans ses idéalités, prisonnier qu'il est de ces opinions fausses qui l'entraînent à chercher en vain à posséder des êtres qui n'existent pas.

II. Les anomalies du désir

Des deux types de plaisirs

Selon l'hédonisme épicurien, toutes nos actions sont déterminées par la recherche du plaisir et par l'évitement de la peine, comme le prouve de manière irrécusable l'expérience sensible interne, telle que celle de la douleur (*Mén.* 128-129), et plus particulièrement le comportement des animaux non rationnels (*aloga*) et des êtres humains pré-rationnels (c'est ce que l'on a appelé l'« argument des berceaux »)¹. Le plaisir apparaît ainsi à Épicure comme le « souverain bien », en tant qu'il est principe (*archè*) et fin (*télos*) de la vie bienheureuse. Mais le plaisir ne semble être qu'un épisode de satisfaction d'un désir ou de restauration d'un manque physiologique, épisode qui ne dure que le temps de la réplétion, ce qui en fait un candidat à première vue assez mauvais pour une philosophie eudémoniste – la vie bienheureuse supposant la stabilité et la permanence de la vie bonne.

La solution épicurienne consiste à distinguer les plaisirs « en mouvement » (*cinétiques*), tels que la joie et la gaieté, et les plaisirs « en repos » (*catastématiques*) tels que l'ataraxie et l'absence de douleur physique (*aponia*; cf. *D. L. X*, 136), distinction par laquelle Épicure entend peut-être se démarquer de l'hédonisme

1. Cf. Diogène Laërce (noté désormais *D. L.*), *X*, 137; Cicéron, *Des termes...* I, 30 (*LS* 21 A2).

cyrénaïque et, plus sûrement, de cette vie de débauché dans laquelle on l'a depuis le début caricaturé (*Mén.* 131-132). Si la nature aspire au plaisir, et si, de tous les dieux, Vénus suffit à gouverner la nature (*DNC I*, 21), **le plaisir authentique n'est pas celui des gloutons et des débauchés, mais celui qui se tient dans les limites fixées par la nature**. Les plaisirs catastématiques sont ceux qui traduisent la **stabilité du corps** (*aponia*) et l'**harmonie psychique** (*ataraxia*), car non seulement leur réplétion est possible, mais encore garantit la vie heureuse. Ce que la « nature exige à grands abois », dira Lucrèce, c'est « **que le corps soit débarrassé de la douleur, et qu'une fois chassé la peur et le souci, qu'il se réjouisse du sentiment de joie l'esprit.** » (*DNC II*, 17-19). Selon la théorie du *maximum plaisir* – « **la limite de la grandeur des plaisirs est l'élimination de toute douleur** » (*MC III*) – le plaisir catastématique est, en raison des limites naturelles du corps, vite atteint (*SV 59*) et coïncide avec la cessation de la douleur que produit le manque (*MC XXI*). Si l'homme souffre mentalement et physiquement, c'est généralement parce que ses désirs sont inassouvis. Mais si les désirs naturels sont produits par une rupture d'équilibre corporelle ou psychique, il n'existe, dans l'âme, aucune source non rationnelle d'où proviendrait le désir insatiable.

Classer les désirs

Épicure classe les désirs en deux temps, selon le procédé classique de la dialectique grecque : il divise d'abord, parmi les désirs en général, les naturels et les non naturels, puis, parmi les désirs naturels, les nécessaires et les non nécessaires (les non naturels étant nécessairement non nécessaires) :

« Il faut, en outre, établir par analogie que, parmi les désirs, les uns sont naturels (*phusikai*), les autres sont vains (*kenai*), et que, parmi ceux qui sont naturels, les uns sont nécessaires (*anagkai*), les autres sont seulement naturels. Parmi ceux qui sont nécessaires, les uns sont nécessaires au bonheur, d'autres à l'absence de souffrance du corps, d'autres encore en vue de la vie elle-même. En effet, un examen rigoureux des désirs sait rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence du trouble de l'âme, puisque c'est là la fin de la vie heureuse. » (*Mén.* 127-128)

Les désirs naturels sont ceux qui trouvent un fondement dans la nature et le plaisir comme *télos* de la vie humaine, les non naturels qui ne sont que de pures opinions sans corrélat objectif (ou plutôt, matériel). Les **désirs naturels et nécessaires** sont généralement tels parce qu'ils assurent la survie, ils correspondent aux **besoins vitaux**, dans la mesure où leurs objets – dont la satisfaction est aussi bénéfique que l'acquisition aisée – servent à compenser la déperdition matérielle permanente du corps, dont ils restaurent l'équilibre atomique¹. C'est parce que la destruction atomique conduit à la mort que les douleurs liées à la faim et à la soif sont si fortes (*DRN IV*, 860-876), et c'est pourquoi les désirs de boire et de

1. Raison pour laquelle les dieux, dont les atomes sont incorruptibles, ne connaissent ni le cri du corps, ni, par conséquent, le désir. Cf. *DNC II*, 649 ; *Mén.* 123.

manger sont appelés « nécessaires » (*anagkaiai*). Épicure assurait d'ailleurs qu'il pouvait faire de bons dîners avec de la nourriture simple (*Mén.* 130 et *D. L. X*, 11).

Mais sont également nécessaires les désirs qui visent l'absence de trouble (*aokhlèsia*) du corps, qui en permettent la protection et son bien-être (cf. Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 92, 6). La naturalité de ces désirs fonde en raison l'usage du vêtement tout en rendant le progrès technique (ainsi que la mode) superflus, parce que l'homme dispose de tout le nécessaire qui le met depuis longtemps à l'abri du danger (*DNC VI*, 9-11). Enfin, viennent les **désirs nécessaires au bonheur**, c'est-à-dire la philosophie et l'amitié, la première nous délivrant, nous l'avons vu, de la maladie de l'âme – sans quoi son discours est également « vide¹ » –, et permet la seconde, l'amitié (*philia*), qui est, « de tous les biens le plus grand pour la félicité de la vie entière » (*MC XXVII*).

Directement opposés aux désirs nécessaires se trouvent les **désirs naturels non nécessaires**, qui sont ceux que l'on peut se passer de satisfaire, et dont la frustration ne contrevient pas à la vie heureuse :

« Parmi les désirs, ceux qui ne reconduisent pas à la douleur lorsqu'ils ne sont pas satisfaits ne sont pas nécessaires, mais l'appétit (*orexis*) qu'ils possèdent est facile à dissiper, lorsque leur satisfaction paraît difficile ou lorsqu'ils semblent capables de causer du tort. » (*MC XXVI*)

Ainsi en va-t-il des désirs sexuels, thème qui donna lieu à beaucoup d'incompréhension et d'injustes attaques (cf. *D. L. X*, 3-6). « Naturels » parce que relevant de la nature de l'organisme, ces désirs visent la restauration de l'**équilibre physiologique**. Mais au contraire du désir de boire ou de manger, l'aboutissement du désir sexuel peut être également produit par l'accomplissement d'une autre activité également fatigante (comme un travail harassant), par lequel la déperdition du trop-plein atomique – unique cause physiologique de ce désir – est pareillement assurée.

Relatifs à l'âme sont les désirs des plaisirs esthétiques. Si Épicure se méfiait comme Platon des poètes, Lucrèce fait usage du « charme de la Muse » (*DNC I*, 934), et compare la poésie au miel dont les bords des coupes sont enduits pour faciliter aux enfants l'absorption du remède, ici l'âpre discours d'Épicure (*DNC IV*, 10 ss.). C'est que le sage épicurien sait prendre goût aux désirs ludiques et esthétiques qu'offre la culture grecque², désirs qui sont relatifs à ces plaisirs de la beauté concourant à la vie idyllique dont Lucrèce trace les contours (*DNC V*, 1379-1433), cet âge heureux où régnait une forme d'indolence naïve.

Le principe d'illimitation

À l'opposé de ces deux espèces de désirs se trouvent les **désirs vains**. L'épicurien Torquatus donne une précision utile pour les distinguer :

1. Cf. Porphyre, 221 Usener.
2. Cf. Plutarque, 20 Usener; *D. L. X*, 120.

« Il (*i. e.* Épicure) a établi un premier groupe, celui des désirs naturels et nécessaires; un second, celui des désirs naturels, mais non nécessaires; un troisième enfin, celui des désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires. Voilà ce qui les caractérise: les désirs nécessaires n'exigent ni beaucoup de peine ni dépense pour être comblés; les naturels ne sont pas non plus très exigeants, pour la raison que, la nature elle-même fournissant les richesses dont elle se contente, celles-ci sont aisées à acquérir et bornées; au lieu qu'aux désirs creux il est impossible d'assigner aucune mesure ni aucune limite¹. »

Si l'on complète cet extrait par la maxime suivante, on voit que **la cause efficiente des désirs vains n'est autre qu'une opinion qui intensifie les désirs naturels et les étend au-delà des limites fixées par la nature**:

« Parmi les désirs naturels qui ne reconduisent pas à la douleur s'ils ne sont pas satisfaits, ceux dans lesquels une tension est intense sont le fait d'une opinion vide (*kenèn doxan*)²; et ce n'est pas du fait de leur propre nature qu'ils ne se dissipent pas, mais du fait de l'opinion sans fondement (*kenodoxian*) de l'homme. » (MC XXX)

Résultat: ces désirs condamnent l'insensé à s'engager dans une vaine poursuite et par suite au malheur. À l'inverse, le sage sait assigner des limites à ses désirs, car il connaît les limites des plaisirs et de la vie (MC XIX-XXI).

Le *principe d'illimitation* peut affecter tous les désirs naturels, à commencer par les nécessaires. Lorsque le désir de boisson et de nourriture se transforme en désirs de beuveries et de banquets permanents (*Mén.* 132), les variations du plaisir en matière de boisson et de gourmandise, qui n'ajoutent qualitativement rien au plaisir, menacent même celui-ci de destruction. Il faudra pour s'en prémunir effectuer le « **raisonnement sobre** » (*nephrôn logismos*), plus connu sous le nom de « **calcul des plaisirs**³ ». Ce calcul soustractif plutôt qu'additif-maximaliste, prend le plaisir comme critère pour juger de nos choix et de nos refus, en vue de l'avantageux (*sumpheron*). Épicure explique qu'il faudra renoncer à certains plaisirs au nom du plaisir, « quand il s'ensuivra pour nous un désagrément plus grand » (*Mén.* 129), en raison de l'**inversion possible du plaisir en douleur**, lorsque la limite naturelle du plaisir se trouvera dépassée du fait d'une variation excessive des plaisirs. Mais on pourra également choisir d'assumer temporairement une douleur, comme celle produite à l'occasion d'une opération chirurgicale, car il vaut mieux dans ce cas sélectionner la douleur que le plaisir, afin de jouir d'un plaisir plus grand par la suite.

L'illimitation touche également les désirs naturels non nécessaires. C'est ainsi que le désir sexuel devient une passion amoureuse (*DNC IV, 1058 sq*), qui, aussi

1. Cicéron, *Des termes...*, I, XIII, 45, trad. J. Martha. Voir aussi Cicéron, *Tusculanes V*, 93.

2. Même expression en MC XXIX; SV 20.

3. Cf. Cicéron, *Des termes...* I, 32 et 60.

dévastatrice que délirante, devra être évitée à tout prix¹. Car l'amour fait souffrir pour rien en l'absence de cet être aimé (*DNC IV*, 1060-1062), dont la possession est en réalité impossible (*DNC IV*, 1089-1090), dont la représentation est l'objet d'une illusion quasi-optique (*DNC IV*, 1149), dont la possible perte angoisse inévitablement (*DNC IV*, 1137-1140) et dont la poursuite conduit à négliger tout le reste (*DNC IV*, 1124). C'est pourquoi le sage épicurien n'est pas amoureux (*D. L. X*, 118).

Quant à l'**illimitation caractéristique des désirs non naturels**, elle **ne prend racine que dans l'opinion**. Ces désirs aux objets indéfinis sont de pures chimères par lesquelles l'esprit tourne à vide, comme délié du corps et de ses nécessités naturelles, en poursuivant vainement l'acquisition d'une chose imaginaire. Grâce à la méthode d'inférence de l'analogie, Épicure montre ce qu'il en est de la « vacuité » de ces désirs. De même qu'à l'opposé de ces « choses » matérielles que sont les atomes, les agrégats atomiques et les propriétés des corps, on ne trouve que le vide, de même, à l'opposé des désirs naturels, seuls véritablement « consistants », il n'y a que des désirs « vides ». **Ces désirs sont vides parce qu'ils n'ont aucun corrélat matériel dont ils pourraient, par leur hypothétique satisfaction, promettre à l'homme une quelconque satisfaction dans la réplétion**. Par conséquent, ces désirs ne connaissent aucune limite dans la variation, comme c'est le cas du désir de richesses ou de gloire (*SV 81* et *MC XV*), car on n'est *jamais* assez riche ou célèbre, ou encore d'être habillé avec des vêtements de luxe (*DNC V*, 1423-1433) ou de vivre dans de somptueuses demeures (*DNC II*, 24-27), ou encore, plus fondamentalement, d'être immortel (*Mén.* 124).

III. Le stoïcisme : l'incohérence du désir

Le désir comme inclination irrationnelle

Comme Épicure, les premiers stoïciens adoptèrent un matérialisme strict, bien que non atomique, qui les conduisirent à rejeter l'existence de ces réalités intelligibles que sont les Formes platoniciennes². Comme lui encore, ils n'admirent l'existence d'aucune partie irrationnelle dans l'âme d'où le désir tirerait son origine, à la manière d'Aristote (*SVF III*, 459; *SVF III*, 381). Toutefois, s'ils s'accordaient à dire que toute passion provient d'une opinion, qu'elle soit l'opinion même (selon Chrysippe: *SVF III*, 378, 13-15; = LS 65 C) ou le résultat physiologique d'une opinion (selon Zénon, cf. LS 65 K), ils rejetèrent la dichotomie épicurienne entre désirs naturels et désirs non naturels (vains), pour distinguer, parmi ce type d'impulsions rationnelles (c'est-à-dire humaines) qu'est l'inclination (*orexis*), le désir (*épathumia*) et la volonté (*boulêsis*). **Leur critère de distinction ne sera pas mesuré par les besoins naturels du corps et de l'âme, mais par la cohérence interne**

1. Les désirs esthétiques sont également susceptibles d'illimitation, les raffinements des arts savants ne représentant aucun progrès par rapport aux arts rustiques. Cf. Lucrèce, *DNC V*, 1409-1411.
2. *SVF I*, 65; = LS 30 A. Pour les sources stoïciennes, nous renvoyons aux éditions de Von Arnim (noté *SVF*) et de Long et Sedley (noté *LS*).

de la raison. En outre, ils ne concevaient pas que le sage régule ses désirs en veillant à l'équilibre atomique de son corps, mais qu'il désire selon la Nature, c'est-à-dire accorde sa volonté à celle du dieu, en rendant cohérent son désir, et partant sa raison, avec l'enchaînement fatal – et logique – des événements.

Afin de rendre compte de l'action, les stoïciens distinguaient les impulsions des animaux non rationnels, et celles des animaux rationnels (SVF III, 169 = LS 53 Q3). L'impulsion rationnelle se décompose à son tour en impulsions raisonnables (*euloga*), qui sont les « bonnes passions » (*eupatheia*) – « joie (*chara*), circonspection (*eulabeia*) et volonté (*boulèsis*) » –, et en impulsions déraisonnables (*aloga*) ou excessives (SVF II, 378 : *pleonazousa*), qui donnent les quatre passions fondamentales (SVF III, 391 ; SVF III, 412) : chagrin (*lupè*), peur (*phobos*), désir immodéré (*epithumia*) et plaisir (*hèdonè*).

L'inclination (*orexis*) est une impulsion rationnelle à l'égard d'un bien auquel on s'attend, elle conduit à l'action – son contraire étant la répulsion (*ekklisis*). Le désir immodéré (*epithumia*) en est le mouvement déraisonnable¹, et la volonté (*boulèsis*) le mouvement raisonnable². **Par conséquent, la structure du désir immodéré est irrationnelle, non pas au sens où le désir proviendrait d'une quelconque partie irrationnelle, mais au sens où, dans ce type d'inclination, c'est la raison qui outrepassa sa propre mesure en tendant excessivement vers un objet parce qu'il a été fautivement représenté comme un bien.**

Là où Épicure jugeait de la naturalité des désirs à partir des limites fixées par l'organisme et selon l'équilibre matériel du corps et de l'âme, les stoïciens en jugent d'après la disposition dogmatique de l'âme et l'état de la raison, dont les opinions possèdent, en vertu du monisme (l'âme et la raison étant des corps), une portée pratique immédiate. **Un désir raisonnable sera donc attesté dans la cohérence de la raison individuelle avec la Raison universelle (Dieu).** Leur intellectualisme et leur monisme psychologique veut que la partie directrice de l'âme, la raison, centralise toutes les activités humaines, psychologiques et corporelles, commande les impulsions, qui sont les causes des actions, puisque c'est « la même âme qui, selon sa partie, tantôt pense, tantôt s'irrite, tantôt désire³ ».

La structure dogmatique du désir

Les stoïciens définissent la passion comme une « perversion de la raison » (SVF III, 412 : *diastrophè tou logou*), une impulsion excessive qui désobéit à la raison⁴. Ainsi **la peur est l'opinion selon laquelle on s'attend à rencontrer quelque chose de redoutable. Dans la peur de la mort, ce n'est pas la mort, mais la représentation qu'on en a, qui nous trouble⁵. De même, le désir immodéré (*epithumia*) est « une**

1. SVF III, 391 (LS 65 B) ; SVF III, 438.

2. SVF III, 431 (LS 65 F) ; SVF III, 438.

3. Alex. d'Aphr., *De An.*, 118, 6-7.

4. SVF I, 206 ; SVF I, 205, etc.

5. *Manuel d'Épictète* (noté désormais M.), 5.