

## L'anthropologie politique d'Aristote et d'Épicure : opposition ou confluences ?

Jean-Philippe Ranger (Paris IV / Université d'Ottawa)  
jrang013@uottawa.ca

Sur plusieurs points, Aristote et Épicure développent des thèses adverses et irréconciliables. Par exemple, Aristote privilégie la cité en défendant sa naturalité<sup>1</sup>. Au contraire, Épicure remet en question cette primauté en insistant sur un conventionnalisme politique<sup>2</sup> et en prévenant du danger de la participation aux affaires politiques de la cité pour celui qui veut être heureux<sup>3</sup>. Un autre point important les rend différents l'un de l'autre : Aristote développe une pensée politique alors qu'Épicure effectue au plus une analyse politique. En d'autres termes Aristote écrit la *Politique* et les *Éthiques* pour former de futurs législateurs en leur donnant les outils nécessaires pour créer de bonnes lois<sup>4</sup>. Au contraire, Épicure – du moins dans les textes qui nous sont parvenus – semble plutôt commenter les pratiques politiques qu'il observe. Certes, il donne certains outils conceptuels pour juger de la légitimité d'une communauté politique, mais il ne semble pas destiner ces outils à de futurs législateurs. Au contraire, son enseignement est destiné à ceux qui vivront cachés : les philosophes.

Sous cette perspective, ces divergences de points de vue philosophiques – un naturalisme politique dans une optique normative d'une part et l'analyse d'un conventionnalisme politique d'autre part – s'appuyant sur certaines thèses fondamentales de part et d'autre, semblent rendre impossible et stérile toute tentative de confrontation de leurs arguments.

Toutefois, en centrant l'analyse sur une question d'intérêt politique pour ces deux philosophes, il est possible d'établir un dialogue philosophique. C'est pourquoi dans ce texte, j'analyserai si l'être humain est par nature un animal politique pour ces deux philosophes. Je défendrai la thèse selon laquelle à la fois selon Aristote et Épicure, l'être humain est en effet par nature un animal politique. Pour établir cette thèse, il est important de bien avoir les concepts centraux de cette proposition en tête. C'est pourquoi je diviserai mon enquête deux étapes.

En premier lieu, j'examinerai ce qu'est un animal politique selon Aristote et si selon ces critères, un être humain tel que les Épicuriens le conçoivent est un animal politique. En second lieu, j'analyserai les sens possibles de l'expression « par nature » (φύσει dans le texte d'Aristote)<sup>5</sup> pour montrer que ce concept est vide de sens sans faire appel au bonheur en tant que τέλος de la vie humaine.

Au livre de I de la *Politique*, Aristote affirme que « l'être humain est par nature un animal politique »<sup>6</sup>. Dans les lignes qui suivent, Aristote précise en expliquant ce

---

<sup>1</sup> *Pol.*, I, 1252 b 32-1253 a 2.

<sup>2</sup> *RS*, XXXIII ; cf. *Herm.*, fr. 34, 10 = *Porph.*, *Abst.*, I, 10 ; fr. 34, 12, 5 = *Porph.*, *Abst.*, I, 12, 5.

<sup>3</sup> *RS*, XIV ; *SV*, 58 ; *Diog. Laert.*, X, 119 ; *Usener*, fr. 551 = *Plut.*, *De lat. viv.*, 1128 a ; cf. *Julian.*, *Ep.*, 471.

<sup>4</sup> Cf. *Éth. Nic.*, X, 1179 a 33 ; 1180 b 23. R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, 79-93, P. Pellegrin, *Aristote. Les politiques*, 27-30.

<sup>5</sup> *Pol.*, I, 1253 a 2.

<sup>6</sup> 1253 a 2-3. (Toutes les traductions sont les miennes.)

qu'est un être a-politique, un apatride : « l'apatride en vertu de la nature et non en vertu de la fortune est assurément misérable (φαῦλός) ou supérieur (κρείττων) à l'être humain »<sup>7</sup>. Plus loin, il explique ce qu'il veut dire par « misérable » et « supérieur » : il s'agit d'une part, d'une bête (θηρίον)<sup>8</sup> et d'autre part, d'un dieu.

Selon F. Wolff il s'agit d'une « configuration à trois places – l'animal, l'homme, le dieu – où chacune des figures extrêmes est enfermée dans la nature qui les définit et où la figure intermédiaire est définie par celles qui l'enserrent »<sup>9</sup>. D'après cette lecture, l'être humain est défini à la fois par sa limite inférieure et sa limite supérieure. C'est pourquoi, pour saisir en quoi consiste la nature politique de l'être humain, toujours selon F. Wolff, il faut commencer par analyser ce qu'elle n'est pas, ce qui la circonscrit. Pour le développement de mon argument, je traiterai surtout de « l'apatride en vertu de la nature » qui est inférieur à l'être humain, le « misérable » (φάυλος). Cette bête<sup>10</sup> est un être défectueux, car elle « est incapable (μὴ δυνάμενος) de s'associer dans la communauté »<sup>11</sup>. Cela suggère, selon F. Wolff, que l'être humain est essentiellement un animal qui vit en cité<sup>12</sup>.

Cependant, je tiens à noter que nous n'avons, dans ce passage et cette interprétation de F. Wolff, qu'une version très schématique et simplifiée de l'argumentation aristotélicienne. À s'en tenir à cette analyse provisoire, il est facile de tomber dans l'erreur d'une stricte opposition entre des propositions du type « l'être humain est politique » d'une part, et « la bête est apatride » d'autre part. En procédant de la sorte, nous sommes aptes à déduire d'une telle opposition que les animaux – à l'exclusion des êtres humains – non seulement ne vivent pas en cité mais de surcroît qu'aucun d'entre eux ne vit en communauté. En réalité, la typologie aristotélicienne des modes de vie des différents animaux est beaucoup plus nuancée. La première difficulté vient du sens qu'il faut attribuer au terme « πολιτικός » dans notre passage, car non seulement la langue courante admet une souplesse sémantique, Aristote lui-même fait usage de son caractère polysémique<sup>13</sup>. En effet, selon son sens restreint, le terme désigne ce qui se rapporte à la cité. En second lieu, et englobant un sens plus large, il correspond à une manière particulière de vivre ensemble<sup>14</sup>. Selon le premier sens, l'être humain est le seul animal politique. Selon le second, l'être humain est un animal doué d'un certain type de sociabilité.

Examinons un passage de la *Politique* où Aristote compare les êtres humains à d'autres animaux : « c'est pourquoi il est évident que l'être humain est un animal politique plus qu'une abeille et que tout animal grégaire »<sup>15</sup>. Les commentateurs ne sont

---

<sup>7</sup> 1253 a 3-4.

<sup>8</sup> Parfois traduit par « bête sauvage ».

<sup>9</sup> F. Wolff, « L'homme politique entre dieu et bête », 153.

<sup>10</sup> θηρίον : 1253 a 29.

<sup>11</sup> *Pol.*, I, 1253 a 28-29.

<sup>12</sup> 1253 a 30.

<sup>13</sup> Cf. J.M. Cooper, « Political Animals and Civic Friendship », 357-58 ; D. J. Depew, « Humans and Other Political Animals in Aristotle's *History of Animals* » : 156 ; R.G. Mulgan, « Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal » : 438-55.

<sup>14</sup> Cf. H.C. Liddell, R. Scott, and H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon* « πολιτικός » ; R. Mulgan, « Aristotle and the Value of Political Participation » : 196-97 ; C.C.W. Taylor, « Politics », 234-35 ; S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote : Phusis, ethos, nomos*, 148. Voir aussi l'index de H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, « πολιτικός ».

<sup>15</sup> πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον : *Pol.*, I, 1253 a 7-9.

pas d'accord sur la manière d'interpréter ce passage, car le μάλλον peut être lu de deux manières différentes : (1) l'être humain est « plus politique que » les autres animaux, (2) l'être humain est « politique plutôt que » les autres animaux et tout animal grégaire. La manière la plus judicieuse d'interpréter ce passage est de le confronter à un autre texte où Aristote s'étend plus longuement sur les similitudes entre les êtres humains et les autres animaux<sup>16</sup>.

Au livre I de l'*Histoire des animaux*, Aristote examine les genres de vie et les comportements de différents animaux, et plus particulièrement leurs tendances à vivre seul ou en groupe :

Il existe aussi des différences de points de vue du genre de vie et des actions. Car certains parmi les animaux sont grégaires (ἀγελαῖα) et d'autres solitaires (μοναδικά), à la fois chez les animaux marcheurs, les animaux ailés et les animaux nageurs. D'autres encore partagent les deux. Et parmi les animaux grégaires<sup>17</sup>, il y a ceux qui sont politiques (τὰ πολιτικὰ) et ceux qui sont dispersés (τὰ σποραδικὰ). Parmi les animaux ailés, il y en a sans doute qui sont grégaires comme le genre des pigeons, la grue et le cygne (mais l'oiseau aux serres recourbées n'est pas grégaire), et parmi les animaux nageurs plusieurs genres de poissons, comme ceux qu'on appelle migrants, les thons, les pélamèdes, les bonites. Mais les êtres humains partagent les deux. Par ailleurs, les animaux politiques sont ceux parmi lesquels une chose unique et commune est l'œuvre de tous. Toutefois, les animaux grégaires n'agissent pas tous de cette manière. Ainsi sont l'être humain, les abeilles, la guêpe, la fourmi, la grue. Parmi eux certains ont un chef, d'autres n'ont pas de chef, par exemple la grue et le genre des abeilles ont un chef, mais les fourmis et une multitude d'autres espèces n'ont pas de chef<sup>18</sup>.

Il existe, selon Aristote, des espèces animales grégaires (τὰ ἀγελαῖα) et des espèces animales solitaires (τὰ μοναδικά). L'espèce humaine appartient aux espèces grégaires. Dans la catégorie « grégaire », Aristote opère une distinction entre les animaux politiques (τὰ πολιτικὰ) et les animaux « dispersés » (τὰ σποραδικὰ)<sup>19</sup>. Les animaux politiques sont

---

<sup>16</sup> Nous suivons sur ce point les analyses de J. Cooper et D. Depew (Cooper, "Political Animals and Civic Friendship," 361 ; Depew, "Humans and Other Political Animals," 162, note 16). *Contra* D. Keyt, "Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics*": 60.

<sup>17</sup> *Contra* P. Louis, *Aristote. Histoire des animaux*, vol. I, 5 et D. M. Balme et A. Gotthelf, *Aristotle. Historia Animalium*, 58, je supprime « καὶ τῶν μοναδικῶν » pour conserver le sens du texte, suite à la correction de G. Schneider, *Aristotelis De Animalibus Historiae Libri X*, suivie par Cooper, "Political Animals and Civic Friendship," 358, note 5 ; Depew, "Humans and Other Political Animals," 153, A.L. Peck, *Aristoteles. Historia Animalium* ; D. W. Thompson, *The Works of Aristotle, Translated into English. IV: Historia Animalium*.

<sup>18</sup> Arist., *Hist. an.*, I, 487 b 33-488 a 13.

<sup>19</sup> Le terme est difficile à traduire en langue moderne. Le LSJ traduit par « scattered » et définit le terme comme désignant un animal qui ne vit pas en communauté (Liddell, Scott, and Jones, *A Greek-English Lexicon*, "σπορά"). *Stricto sensu*, ceci est exact en termes aristotéliens, car une communauté implique une fin commune et les animaux dispersés n'ont pas de fin commune. Cependant, les animaux dispersés sont bel et bien des animaux grégaires. Cela implique qu'ils vivent les uns près des autres. Sur la question, cf. Cooper, "Political Animals and Civic Friendship," 362.

« ceux parmi lesquels une chose unique et commune est l'œuvre de tous (ὅν ἔν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον) ».

En ce sens, ce qui caractérise les animaux politiques n'est pas seulement qu'ils vivent ensemble – car même les animaux « dispersés » vivent ensemble –, mais ils tendent vers une fin *commune*. Cette affirmation, loin de s'appliquer à la seule cité englobe toute communauté politique, c'est-à-dire : une communauté qui vise l'intérêt commun de ses membres<sup>20</sup>. C'est en ce sens qu'Aristote compte les abeilles, les fourmis et les grues dans cette catégorie d'animaux non seulement grégaires, mais de surcroît « politiques ». Ainsi, selon Aristote, tous les animaux capables d'opérer une division de tâches sont politiques<sup>21</sup>. Dans ce passage, il est clair qu'Aristote n'entend pas « πολιτικός » au sens restreint de « se rapportant à la cité ». Revenons à présent au texte de la *Politique* qui compare les êtres humains à d'autres animaux politiques et examinons-le à la lumière du texte de l'*Histoire des animaux*.

Le passage de la *Politique* (I, 1253 a 7-9) affirme que l'être humain est le plus politique des animaux grégaires, mais non le seul. Les interprétations, comme celle de F. Wolff, qui font du caractère politique la *nature*, l'*essence* ou la différence spécifique de l'humanité ont donc tort. Selon ce dernier, par exemple, « c'est seulement dans et par la communauté politique que chaque homme naturellement incomplet en tant qu'être vivant devient pleinement ce qu'il est en tant qu'homme »<sup>22</sup>. Selon une telle interprétation, un être humain accomplit sa nature au sein d'une communauté politique. Jusqu'à ce point, l'interprétation correspond à l'analyse aristotélicienne. Cependant, ce n'est pas en raison de son caractère *politique* que la communauté politique humaine peut permettre à un individu d'accomplir sa nature, c'est plutôt parce qu'il s'agit d'une communauté politique spécifique aux êtres humains. En ce sens, un être humain ne peut pas s'accomplir dans n'importe quelle communauté : c'est une impossibilité dans une organisation comme la communauté d'abeilles par exemple.

En réalité, la thèse de F. Wolff s'appuie sur trois présupposés. En premier lieu, il n'accorde au terme πολιτικός qu'un sens restreint dans le contexte de ce texte précis. Le seul moment où il lui donne un sens plus large est justement dans le texte où il est question de la comparaison entre les êtres humains et les autres animaux politiques<sup>23</sup> : selon lui, ces autres animaux ne sont pas politiques mais sociaux<sup>24</sup>. Cependant, il est important de distinguer les deux termes : nous avons vu que dans le passage parallèle de l'*Histoire des animaux*, un animal peut être social ou grégaire (ἀγελῆος) sans être politique : le caractère politique est une spécificité de la grégarité ou, dit autrement, de la sociabilité. Par ailleurs, les animaux comme les abeilles et les fourmis sont des animaux pleinement politiques selon le texte de l'*Histoire des animaux*<sup>25</sup>. Cette attribution, trop restreinte ou trop large (effectuée par F. Wolff et d'autres) affecte toute l'interprétation de

---

<sup>20</sup> Cf. *Éth. Nic.*, VIII, 1160 a 11-12.

<sup>21</sup> Cf. Depew, "Humans and Other Political Animals," 169-70.

<sup>22</sup> Wolff, "L'homme politique entre dieu et bête," 143 (je souligne).

<sup>23</sup> *Pol.*, I, 1253 a 7-9.

<sup>24</sup> Le seul moment où il lui donne un sens plus large est justement dans le texte où il est question de la comparaison entre les êtres humains et les autres animaux politiques (*Pol.*, I, 1253 a 7-9) : selon lui, ces autres animaux ne sont pas politiques mais sociaux (Wolff, "L'homme politique entre dieu et bête," 144.).

<sup>25</sup> Notons que F. Wolff distingue aussi le sens du terme dans les traités éthico-politiques du sens dans les traités biologiques. Cf. *Ibid.*, 146.

la portée de cette thèse aristotélicienne. En second lieu, il associe la capacité politique de l'être humain à sa possibilité de communiquer des idées complexes à l'aide du langage<sup>26</sup>. Enfin, il affirme que la nature de la fin ou de l'œuvre commune d'une communauté politique est la vie bonne (τοῦ εὖ ζῆν) plutôt que la survie (τοῦ ζῆν)<sup>27</sup>. Pour être plus précis, F. Wolff devrait affirmer qu'il s'agit là des particularités de certaines communautés politiques *humaines*<sup>28</sup> : c'est pour cette raison que l'être humain est, selon Aristote, un animal politique *plus que tout autre*<sup>29</sup>.

En réalité, Aristote fait reposer la supériorité politique de l'humanité sur sa capacité à communiquer à l'aide du langage<sup>30</sup> :

Parmi les animaux, l'être humain est le seul à posséder le langage. Sans doute la voix est un signe du douloureux et de l'agréable, et de fait elle appartient aux autres animaux (en effet la nature de ceux-ci est allée jusqu'au point de posséder la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement), mais le langage existe dans le but de désigner l'utile et le tort, de même que le juste et l'injuste. En effet, parmi les animaux, une chose est spécifique aux êtres humains : eux seuls ont la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste, ainsi que les autres choses de ce genre, et ce sont ces perceptions qui font qu'une communauté est un foyer et une cité<sup>31</sup>.

L'utilisation de la raison et du langage (ὁ λόγος) lui permettent de distinguer non seulement l'avantageux (τὸ συμφερόν) du tort (τὸ βλαβερόν), le juste (τὸ δίκαιον) de l'injuste (τὸ ἄδικον), un bien d'un mal, mais également d'être en mesure de communiquer ces distinctions et de partager une conception de ces valeurs. La communauté politique spécifiquement *humaine* est fondée sur des valeurs qui doivent être désigné par le langage. Ceux qui ont une conception commune de ces valeurs et qui agissent en accord avec celles-ci appartiennent à une même communauté politique, et c'est cela qui distingue communauté politique d'une communauté « dispersée » bien que grégaire. La vie pour les êtres humains « n'est pas comme pour le bétail, dans le fait de paître < ensemble > »<sup>32</sup>. Si les êtres humains vivaient ainsi, ils ne seraient que des animaux grégaires dispersés. Les êtres humains, en vertu de leur caractère politique, peuvent viser une fin commune, concrétisée par une conception commune de la justice, du bien et de l'utile. C'est pourquoi des êtres humains incapables de faire partie de communautés politiques sont « apatrides par nature ».

Aristote cite un vers d'Homère pour illustrer en quoi consiste l'ἄπολις διὰ φύσιν. Il est « sans lignage, sans loi, sans foyer »<sup>33</sup>. Aristote veut faire ici ressortir l'idée que

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 145. F. Wolff appartient en cela à tout un courant interprétatif qui a marqué l'exégèse de ces pages de la *Politique*. À ce courant appartiennent H. Arendt (*The Human Condition*, 27 et ss.), J. Ritter (*Metaphysik und Politik*, 76) et R. Bodéüs ("L'animal politique et l'animal économique", 65-81).

<sup>27</sup> *Pol.*, I, 1252 b 29-30.

<sup>28</sup> Cf. Cooper, "Political Animals and Civic Friendship," 360, note 6.

<sup>29</sup> 1253 a 3-7.

<sup>30</sup> Rappelons-le, il affirme que « l'être humain est un animal politique plus qu'une abeille et que tout animal grégaire » (*Pol.*, I, 1253 a 7-9).

<sup>31</sup> *Pol.*, I, 1253 a 11-18.

<sup>32</sup> Arist., *Éth. Nic.*, IX, 1170 b 13-14.

<sup>33</sup> *Il.*, IX, 63.

celui qui est « naturellement amateur de guerre »<sup>34</sup> ne peut pas appartenir à une communauté. L'examen du vers d'Homère permet de saisir davantage l'usage aristotélicien, car le poète ne fait pas référence à n'importe quelle guerre, mais à la guerre civile : l'amateur de guerre est ici le « fervent de guerre intestine » (πολέμου ἔραται ἐπιδημίου)<sup>35</sup>. L'amour de la guerre n'est pas nécessairement le signe qu'un individu ne peut pas appartenir à une communauté. C'est plutôt le « fervent de guerre intestine » qui est sans loi, car il n'est pas en mesure de partager une conception de la justice, de l'avantage ou du bien.

De même qu'un être humain accompli est le meilleur des animaux, aussi est-il le pire de tous, celui qui s'éloigne de la loi et de la justice. Car l'injustice la plus accablante est dotée d'armes. Mais l'être humain est né doté d'armes par la prudence et l'excellence, qui peuvent assurément être utilisées pour le contraire. C'est pourquoi celui qui est sans excellence est le plus impie et le plus sauvage, et il est le pire < de tous les animaux > dans tout ce qui a trait au plaisir sexuel et à celui du ventre<sup>36</sup>.

Aristote ici opère une distinction entre celui qui est habile à bien délibérer et celui qui n'est qu'un bon calculateur en vue de la satisfaction de ses désirs déréglés<sup>37</sup>. Il est à présent aisé de comprendre en quoi ce dernier est comparable à une bête selon Aristote. Il est tout le contraire d'un être humain politique, qui possède la capacité de s'unir avec d'autres pour accomplir une fin commune. Voilà ce qu'est un « animal politique ».

En somme, selon Aristote, la communauté politique *humaine* est une conception commune des valeurs de l'avantageux, de la justice et du bien (et leur contraire) en vue de la réalisation d'une fin commune. D'accord sur ce point avec le Stagirite, Épicure affirme que ce genre de communauté est spécifique aux êtres humains. En effet, dans la *Maxime capitale* XXXII, le philosophe du Jardin affirme que « pour tous ceux parmi les animaux qui n'ont pas pu établir de contrat dans l'intérêt de ne pas causer mais aussi de ne pas subir de tort (ὕπερ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλὰ μηδὲ βλάπτεσθαι), eu égard à ceux-ci, rien n'est juste ni injuste (πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον) »<sup>38</sup>. Il s'agit ici des animaux non humains. Voici comment Hermarque, successeur d'Épicure à la tête du Jardin, interprète cette maxime : les actions envers les animaux ne peuvent pas être justes ou injustes, car ces derniers – ne possédant pas la raison et le langage – ne peuvent pas partager ces notions avec les êtres humains<sup>39</sup>. D'une certaine manière, les arguments épicuriens et aristotéliciens se rejoignent sur ce point. Certes, les Épicuriens n'acceptent pas les présupposés téléologiques d'Aristote, pour qui le langage existe *en vue de*

---

<sup>34</sup> *Pol.*, I, 1253 a 5-6.

<sup>35</sup> *Il.*, IX, 64.

<sup>36</sup> *Pol.*, I, 1253 a 32-39.

<sup>37</sup> *Cf. Éth. Nic.*, VI, 1144 a 23-29, où Aristote conçoit la φρόνησις comme une espèce du genre « ingéniosité » (δεινότης). Cette différence entre les deux concepts lui permet de distinguer le φρόνιμος du fourbe (πανοῦργος). Alors que le premier vise une fin qui est bonne (ὁ σκοπὸς καλός), le second – en employant « l'arme » de l'ingéniosité – vise une fin qui est défectueuse ou perverse (ὁ σκοπὸς φαῦλος). Il est donc possible d'effectuer un rapprochement entre un fourbe et un ἄπολις διὰ φύσιν.

<sup>38</sup> XXXII.

<sup>39</sup> *Herm.*, fr., 34, 12, 5-6.

signifier ces concepts<sup>40</sup>, mais ils sont du même avis qu’Aristote lorsque ce dernier note qu’en vertu de cette capacité spécifique, seuls les êtres humains peuvent appartenir à une communauté politique complexe<sup>41</sup>. Cependant, un point fondamental distingue cette partie de la doctrine épicurienne de la doctrine aristotélicienne : Épicure défend une conception contractualiste de la justice.

En effet, la justice épicurienne existe en vertu d’un contrat entre divers individus. La justice (δικαιοσύνη) est « un certain contrat en vue de ne pas causer ni subir de tort »<sup>42</sup>. Lorsque deux ou plusieurs individus se rassemblent « en un temps et un lieu donnés »<sup>43</sup>, ceux qui entendent s’organiser en une communauté politique contractent une entente pour ne pas subir de tort<sup>44</sup>.

Le contrat épicurien *fonde* à la fois la justice et la communauté politique. En se regroupant pour déterminer le juste, les contractants adhèrent à cette communauté. Examinons cette idée en nous appuyant sur la maxime d’Épicure dont j’ai déjà cité la première partie<sup>45</sup>. Tout comme pour les relations entre les êtres humains et les animaux où rien n’est juste ni injuste « il en est de même aussi pour les peuples qui n’ont pas pu ou qui n’ont pas voulu établir de contrat dans l’intérêt de ne pas causer mais aussi de ne pas subir de tort »<sup>46</sup>. La proposition « pour eux, rien n’est juste ni injuste » s’applique à la fois aux animaux et aux peuples qui n’ont pas établi de contrat. Ainsi, de même que les attributs « juste » et « injuste » ne peuvent pas être prédiqués des comportements envers les animaux, ils ne peuvent pas non plus être prédiqués des agissements de certains peuples, notamment ceux qui n’ont pas pu ou voulu établir de contrat. Contrairement aux animaux qui sont incapables de former des communautés politiques au sens épicurien, ces groupes humains ont le choix puisqu’il est possible de choisir de former une communauté politique<sup>47</sup>. Épicure ne se réfère pas ici à des « apatrides » ou à des « bêtes »<sup>48</sup>. Il s’agit de relations entre différents peuples ou entre différentes communautés politiques, par exemple celles de deux peuples qui n’ont pas auparavant

---

<sup>40</sup> Selon Épicure, la faculté de la parole est certes, issue de la nature (notons, de la nature humaine : cf. M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, 179), mais elle est apparue *sans aucune fin intrinsèque* ; elle faisait partie des capacités humaines qui se sont par la suite développées en vue de fins fixées par les êtres humains eux-mêmes (cf. *Ep. Her.*, 75-76).

<sup>41</sup> τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον : *Pol.*, I, 1253 a 16.

<sup>42</sup> συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι : *RS*, XXXIII ; cf. *Herm.*, fr. 34, 12 = *Porph.*, *Abst.*, I, 12 ; *Lucr.*, V, 1019-1027. La formulation de l’objet du contrat d’Hermaproditos est plus spécifique que celles d’Épicure et de Lucrèce. Alors que le philosophe du Jardin et le poète romain évoquent l’idée générale de ne pas subir ni commettre de tort (car « *nec laedere nec uiolari* » se veut une traduction de « τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι » : C. Bailey, *Titi Lucreti Cari. De Rerum Natura. Libri Sex. With Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary*, vol. III, 1485), Hermaproditos analyse la question du meurtre. Sur le caractère spécifique de l’objet du texte d’Hermaproditos, cf. M.J. Boyd, “Porphyry, *De Abstinentia* I 7-12” ; D. Obbink, “Hermarchus, *against Empedocles*” ; P.A. Vander Waerdt, “Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals.”

<sup>43</sup> *RS*, XXXII.

<sup>44</sup> À juste titre, A. Alberti interprète ce contrat en termes d’un « pacte de non agression » (*non-aggression pact*) ou d’une « entente réciproque pour ne pas se causer du tort » (*reciprocal agreement about non-harming*) : “The Epicurean Theory of Law and Justice,” 166, 69).

<sup>45</sup> Cf. *supra*, p. 6.

<sup>46</sup> XXXII.

<sup>47</sup> Il s’agit de ceux dans la maxime qui « n’ont pas voulu ».

<sup>48</sup> Ces individus n’auraient pas pu survivre s’ils ne s’étaient pas organisés en communautés politiques (*Lucr.*, V, 1024 et ss.).

contracté d'entente sur le juste. Lors de leur première rencontre, aucune action n'est juste ou injuste face à eux. Selon Épicure, tout comme pour Aristote, l'être humain possède donc une *capacité* politique.

J'ai jusqu'à présent examiné en quoi, selon Aristote et Épicure, les êtres humains peuvent appartenir à des communautés particulières en raison de leur capacité à communiquer et à posséder les valeurs communes de justice et d'utilité. Si c'était à cela que se résumait la proposition selon laquelle l'être humain est un animal politique, je pourrais affirmer que selon Épicure aussi, l'être humain est un animal politique, c'est-à-dire naturellement et donc nécessairement politique. Mais une distinction capitale entre nos deux philosophes semble reposer sur la question de savoir si c'est *par nature* que l'être humain est un animal politique. C'est en effet cela qu'affirme la proposition aristotélicienne, tandis que, selon Épicure, l'être humain possède cette capacité, mais il appartient à une communauté politique en vertu d'un contrat.

Il est important d'analyser le sens de l'expression « par nature », car j'entends montrer que l'être humain, selon Épicure, n'est pas un « apatride selon la nature ». Le désaccord entre Aristote et Épicure, semble-t-il, porte sur l'opposition entre quelque chose qui est « par nature » et quelque chose qui existe en vertu d'un contrat. L'opposition « par nature » / « en raison d'un contrat » peut être comprise d'au moins trois manières. La première relève d'une opposition entre le caractère volontaire ou nécessaire de l'association. En effet, selon le Stagirite, l'être humain a une tendance, un élan ou un instinct naturel (φύσει ἢ ὄρμη)<sup>49</sup> qui pousse les hommes et les femmes à s'unir pour former les premiers éléments de la communauté politique. Cette première communauté est un moyen d'assurer la survie (διὰ τὴν σωτηρίαν)<sup>50</sup> en satisfaisant les besoins quotidiens de ses membres (εἰς πᾶσαν ἡμέραν)<sup>51</sup>. De même, c'est cet instinct qui pousse les êtres humains à complexifier la première association politique. Ils forment successivement le village (ἢ κώμη), qui assure une autarcie à plus long terme<sup>52</sup>, et enfin une cité ou un peuple<sup>53</sup>. Un instinct de survie rend compte des motifs pour lesquelles les premiers êtres humains se sont associés<sup>54</sup>.

Examinons le raisonnement épicurien, pour découvrir en quoi il s'oppose à cette analyse aristotélicienne. Certes, la *Maxime* XXXII d'Épicure<sup>55</sup> affirme que le contrat est volontaire. En effet, rien dans un contrat n'oblige à partager une conception de la justice avec un autre peuple : tout contrat est par définition volontaire. Cependant, même si la volonté joue un rôle dans le choix d'adhérer à telle ou telle communauté, elle n'entre pas

---

<sup>49</sup> *Pol.*, I, 1253 a 29.

<sup>50</sup> *Pol.*, I, 1252 a 31.

<sup>51</sup> *Pol.*, I, 1252 b 14 ; cf. *Éth. Nic.*, VIII, 1162 a 20-22. S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, 149 ; F. Wolff, *Aristote et la politique*, 54.

<sup>52</sup> Cf. *Pol.*, I, 1252 b 16-17.

<sup>53</sup> La cité et le peuple sont, bien entendu, différents dans un contexte aristotélicien. Alors que la cité pourra, selon Aristote, accomplir la nature de l'être humain, le peuple restera toujours une communauté « en vue de la vie ». Cf. Wolff, *Aristote et la politique*, 29 et ss.

<sup>54</sup> La formation de la cité pourrait être une exception, car elle existe en vue de la vie bonne (οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν : *Pol.*, I, 1252 b 30). Pourtant, notons un point important : ce qui a motivé les êtres humains à former des cités par un regroupement de plusieurs villages n'est pas la vie bonne ; c'est « en vue de la vie » qu'elle s'est formée (γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν : *Pol.*, I, 1252 b 29-30). Même dans le cas de la cité, il s'agit d'un instinct de survie.

<sup>55</sup> Citée, cf. *supra*, p. 7.

en jeu dans le désir de s'associer. En ce sens, les Épicuriens reconnaissent la *nécessité* d'appartenir à une communauté politique en vue d'assurer la survie des individus :

Ceux qui ont établi les lois et les coutumes, ainsi que la monarchie dans les cités et qui ont organisé le fait de régner et de gouverner, ont instauré une grande sécurité et une grande tranquillité dans l'existence et < nous > ont délivré des troubles. Mais si quelqu'un enlevait ces choses, nous vivrions une vie de bêtes et celui qui rencontrait quelqu'un par hasard, peut s'en faut qu'il ne le dévore<sup>56</sup>.

Colotès affirme ici que l'être humain a besoin de s'associer, car appartenir à une communauté politique répond aux besoins de sécurité (ἀσφάλειαν) et de tranquillité (ἡσυχίαν). Sans cette sécurité, l'être humain est sujet à de multiples dangers. Selon C. H. Kahn, parmi les éléments communs aux théories du contrat social dans l'Antiquité, il y a celui qui « identifies some principle of insecurity or instability within this primitive state that makes the development of organized society either desirable or inevitable »<sup>57</sup>. L'état asocial est dangereux et instable. Pour survivre, un être humain doit accepter de s'unir et de former une communauté politique. Selon Hermarque, cette nécessité de s'associer est due au risque de se faire tuer par des animaux :

Les premiers < législateurs >, ayant divisé ce qu'il nous faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, n'ont vraisemblablement pas empêché de tuer les autres animaux. En effet, l'utile dans ces choses résultait des actions contraires < à l'interdiction de tuer >. Car il était impossible de survivre sans essayer de détruire < les autres animaux > en vivant les uns avec les autres<sup>58</sup>.

Il est avantageux de s'unir pour se protéger contre les animaux sauvages. Par contre, il est désavantageux de tuer les membres de sa communauté, car ils nous aident à nous prémunir contre le danger de se faire tuer par ces animaux. Il est préférable de vivre au sein d'une communauté stable qui empêche chacun de commettre des meurtres. Au contraire, vivre dans une communauté qui permet de telles pratiques est vivre dans un état d'instabilité permanente : chacun doit constamment se demander à quel moment il sera victime d'injustice. Il faut donc s'abstenir de tuer ses concitoyens, nous dit Hermarque, « parce que c'est utile à < notre > sauvegarde »<sup>59</sup>.

En comparant cette nécessité de s'associer selon Aristote et Épicure, constatons qu'il s'agit de conceptions analogues sur un point : les individus s'associent en vue de satisfaire leurs besoins parce qu'ils ne sont pas autarciques. Dans le cas d'Aristote, l'instinct social existe *en vue de survivre*. Je ne veux pas affirmer que la conception aristotélicienne est pareille à celle d'Épicure. Elle s'en distingue justement en ce qu'il y a un instinct, absent du raisonnement épicurien. Tout de même, il ne s'ensuit pas que ce qui est contractuel et ce qui est φύσει s'opposent en ce que l'un est volontaire tandis que l'autre est nécessaire : il y a nécessité dans les deux cas, et il s'agit dans les deux cas d'une nécessité pour survivre.

---

<sup>56</sup> Plut., *Adv. Col.*, 1124 d 3-8.

<sup>57</sup> C.H. Kahn, "The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century Bc," 93.

<sup>58</sup> Fr. 34, 10, 1.

<sup>59</sup> Fr. 34, 10, 2.

La seconde manière d’opposer le naturel au contractuel relève de l’opposition entre φύσις / νόμος qui distingue ce qui existe par soi de ce qui existe en vertu d’une institution purement humaine<sup>60</sup>. Le terme φύσις, dérivé du verbe φύομαι, est employé selon plusieurs acceptions<sup>61</sup>. D’une manière générale, il signifie « l’accomplissement (effectué) d’un devenir », « nature en tant qu’elle est réalisée, avec toutes ses propriétés »<sup>62</sup>. Assez tôt, ce concept s’est vu opposé à un second ; celui de convention. Le terme νόμος dérive du verbe νέμω qui signifie à l’origine « attribuer, répartir selon l’usage ou la convenance, faire une attribution régulière »<sup>63</sup> ; d’où « νόμος désigne ce qui est conforme à la règle, à l’usage des lois générales »<sup>64</sup>. Ce terme indique une prescription et désigne ce qui *doit* être. Par ailleurs, le nom νόμος est de la même famille que le verbe νομίζω, signifiant « reconnaître, admettre, croire »<sup>65</sup>.

L. Strauss, en suggérant que l’adhésion épicurienne que le contrat est une « convention qui est *contre nature* »<sup>66</sup>, place Épicure dans le registre de l’opposition entre la nature et la convention. Parce que l’être humain selon Épicure est à l’origine apolitique ou apatride (pour demeurer fidèle à notre traduction de ἄπολις), c’est contre sa nature qu’il établit un contrat qui fonde la communauté politique. L. Strauss emploie ici « nature » dans un sens restreint, car en réalité, le contrat ne va pas à l’encontre de la nature humaine. La communauté politique est même *naturelle* selon les Épicuriens, et ce, parce qu’elle est avantageuse<sup>67</sup>. À partir d’exemples que donne l’Épicurien Démétrius Lacon, nous pouvons constater que le prédicat « naturel » s’emploie d’au moins deux manières : la recherche de nourriture est naturelle, car l’être humain la recherche instinctivement (ἀδιαστρόφως). Par ailleurs, la recherche de l’ἀρετή est aussi naturelle, car elle relève de l’avantageux (συμφερόντως). Cela suggère que pour les Épicuriens, la proposition selon laquelle « l’être humain est par nature un animal politique » est vraie, mais dans un sens précis : en vertu de sa capacité d’utiliser le langage pour exprimer le juste et l’injuste d’une part, et l’avantageux et le tort d’autre part, l’être humain est capable de former une communauté partageant ces valeurs. Par ailleurs, il est *par nature* un animal politique, car il appartient à la communauté en accord avec sa nature. Ce qui

<sup>60</sup> Sur l’opposition φύσις / νόμος il existe une littérature secondaire abondante. Pour ne citer que les ouvrages principaux que j’ai consultés, cf. L. Brisson, “Les Sophistes” ; E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 179-206 ; Goldschmidt, *La doctrine d’Épicure et le droit* ; Kahn, “The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century BC.,” 111-30 ; M. Ostwald, *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy* ; T. M. Robinson, *Contrasting Arguments, an Edition of the Dissoi Logoi* ; R. K. Sprague, “Dissoi Logoi or Dialexeis,” ; L. Strauss, *Droit Naturel Et Histoire* ; L. Strauss, “Notes on Lucretius” ; P. Woodruff, “Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias.”

<sup>61</sup> Le *LSJ* recense plus de 15 différents sens. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* “φύομαι” qui renvoie aux définitions du *LSJ*).

<sup>62</sup> É. Benveniste, *Noms d’agent*, 78.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>64</sup> Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, “νέμω.”

<sup>65</sup> *Ibid.* Notons que de même que pour φύσις, νόμος peut être pris selon plusieurs acceptions. Cf. Ostwald, *Nomos*, 20-54.

<sup>66</sup> Strauss, *Droit Naturel Et Histoire*, 288, note 44 (je souligne).

<sup>67</sup> Je me réfère à un fragment de papyrus attribué à l’Épicurien Démétrius Lacon (*PHerc.*, 1012, col. 44, 5 et ss). Cf. R. Müller, “Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit,” 309-10. C’est par ailleurs sur cette distinction que se joue toute la polémique entre les Stoïciens qui font dériver la justice d’un instinct social et les Épicuriens qui la font dériver de l’avantageux. Sur la question, cf. G. Striker, “The Role of *Oikeiosis* in Stoic Ethics,” 293-95, P.A. Vander Waerdt, “Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals”: 88 et ss.

distingue l'être humain épicurien de l'apatride bestial d'Aristote est justement sa *capacité* de s'associer, car il peut partager une conception du juste et de l'injuste. En effet, rien, ni dans les maximes épicuriennes, ni dans le fragment d'Hermarque, ni dans le poème de Lucrèce ne suggère que l'être humain est naturellement un passionné de guerre à la manière de l'apatride naturel aristotélicien<sup>68</sup>. En termes aristotéliciens, l'être humain selon Épicure, même s'il est originellement hors de la communauté, il n'est tout de même pas apatride « par nature » mais plutôt en vertu des circonstances (διὰ τύχην)<sup>69</sup>. En ce sens, le contrat n'est pas contre-nature<sup>70</sup>.

Pour saisir le sens de ce « par nature » aristotélicien, il faut l'analyser sous l'horizon d'une troisième opposition : entre une conception téléologique et anti-téléologique de la nature humaine. J'ai indiqué que selon Épicure et ses disciples, l'être humain ne peut pas survivre sans faire partie d'une communauté politique, car il lui manque des éléments essentiels. En ce sens, les Épicuriens défendent la thèse selon laquelle l'être humain n'est pas autarcique. Sur ce point, Aristote est d'accord : l'être humain ne peut pas survivre hors d'une communauté politique. Cependant, l'analyse du Stagirite ne se limite pas à cela. Car, selon ce dernier, non seulement l'être humain n'est pas autarcique (il ne peut pas survivre seul), il ne peut pas être pleinement humain ou accomplir sa nature s'il vit hors d'une communauté politique. C'est en ce sens qu'il compare l'apatride à une bête ou un dieu<sup>71</sup>.

Le sens de l'expression « accomplir sa nature » peut être expliqué par des passages de la *Physique* qui définissent les étants naturels. En premier lieu, les étants naturels « possèdent en eux-mêmes un principe de mouvement »<sup>72</sup>. Ces étants suivent un processus de développement qui se déploie en vue d'accomplir leur *nature*<sup>73</sup>. Selon Aristote, « en effet, un objet est dit < être par nature > lorsqu'il est en entéléchie, plutôt que lorsqu'il est en puissance »<sup>74</sup>. En ce sens, une chose est pleinement ce qu'elle est lorsqu'elle a atteint sa fin. De plus, « sont par nature ces choses qui, mues continuellement à partir de quelque principe en elles, parviennent à une fin donnée »<sup>75</sup>. Pour qu'un étant soit « par nature », il doit non seulement posséder un principe interne de mouvement, mais il doit aussi se mouvoir en vue d'une fin qui lui est immanente. Donc affirmer qu'un être humain qui ne vit pas en communauté n'est pas pleinement humain, c'est affirmer qu'il n'a pas atteint et qu'il ne peut pas atteindre sa fin naturelle sans vivre en communauté. Or ce type d'analyse est absent de la pensée épicurienne. Car selon les

---

<sup>68</sup> Seul un fragment conservé par Plutarque semble suggérer cela (Plut., *Adv. Col.*, 1124 d 3-8). Mais en l'examinant, il est aisé de voir que ce n'est pas le cas. Car l'hypothèse de Colotès est la suivante : si nous éliminons les lois, les êtres humains (sous-entendu : qui appartiennent en ce moment à des communautés politiques, *donc qui en sont capables*) vivraient une vie aussi misérable que celle de bêtes sauvages. Or dans le texte d'Aristote, l'état bestial de l'apatride est dû à une incapacité absente de la conception épicurienne.

<sup>69</sup> *Pol.*, I, 1235 a 3-4.

<sup>70</sup> *Contra* Strauss, *Droit Naturel Et Histoire*, 288, note 44. Et *contra* des interprétations très communes, qui font la même erreur de supposer un sens trop étroit au prédicat « naturel ». Selon ces derniers, est « naturel » seulement ce qui est instinctif. Cf. M. Conche, *Lucrèce et l'expérience*, 83, A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, 81-83.

<sup>71</sup> Cf. *Pol.*, I, 1053 a 26-29.

<sup>72</sup> *Ph.*, II, 193 b 34.

<sup>73</sup> 193 b 13-18.

<sup>74</sup> 193 b 7-8.

<sup>75</sup> 199 b 15-17.

Épicuriens, les objets naturels ne sont pas dotés d'une fin. Les philosophies d'Aristote et d'Épicure, donc, s'opposent sur ce point. Mais je ne suis toujours pas satisfait, car malgré ce point de divergence, si les étants naturels n'ont pas de fin intrinsèque, l'être humain, sous l'horizon épicurien en possède une : la vie heureuse. Pour saisir la portée de l'argument que je veux mettre de l'avant, examinons rapidement le concept de finalité tel qu'il est analysé au livre I de l'*Éthique à Nicomaque*.

La fin (τὸ τέλος) de l'être humain, telle que nous la trouvons analysée au livre I de l'*Éthique à Nicomaque* est le bonheur. Il est conçu comme un plein épanouissement et un exercice des capacités humaines supérieures. En réalité, en affirmant que l'être humain est par nature un animal politique, Aristote explique une partie de ce en quoi consiste la nature humaine : pour être heureux, il faut que l'être humain appartienne à une communauté politique. Ce n'est pas simplement instinctivement que l'être humain désire vivre en communauté, c'est plutôt pour accomplir sa fin. Il possède en lui une fin immanente et c'est au moyen d'une vie communautaire et politique qu'il y parviendra. En ce sens, lorsque Aristote affirme que l'être humain est par nature un animal politique, il ne se réfère pas à un instinct ou à sa « nature brute », mais à sa nature en tant qu'elle est fin<sup>76</sup>. Ainsi, pour reprendre une affirmation de J. Annas,

Nature as that which figures in book 1 [of the *Politics*] is itself a goal or end: "what we say the nature of each thing is, is what it is when its coming-into-being is completed" (*Pol.*, 1252 b 32-33). Nature here is the end of the process, not the beginning. Further, nature in this sense is clearly normative, a point that scarcely needs argument for book 1. Mere nature is explicitly no guide to what is better and what is worse, while there is no doubt that nature proper or nature in the full sense does establish a norm, by virtue of being the appropriate end-point of a thing's development<sup>77</sup>.

Lorsqu'Aristote affirme que l'être humain est naturellement politique, il sous-entend que pour être heureux, il faut être membre d'une communauté politique. Et évoquer soit l'instinct d'association pour survivre ou l'opposition nature / convention pour comprendre cette thèse aristotélicienne et son opposition à la pensée épicurienne, néglige sa composante la plus importante. Ce n'est pas simplement pour survivre que l'être humain doit faire partie d'une communauté politique, mais c'est surtout pour accomplir sa nature : ce n'est que de cette manière qu'il pourra être heureux. L'affirmation aristotélicienne selon laquelle l'être humain est par nature un animal politique dépend donc d'un vocabulaire technique.

Ainsi il est à présent possible non seulement de comprendre le sens de la thèse selon laquelle l'être humain est par nature un animal politique, mais je peux par ailleurs la confronter aux doctrines épicuriennes. Car, je le rappelle, je tente d'établir ici la nécessité pour un être humain d'appartenir à une communauté politique pour être heureux. Au lieu de se demander si l'être humain selon Épicure est par nature un animal

---

<sup>76</sup> Sur la distinction entre une « nature brute » et une « nature-fin », cf. J. Annas, *The Morality of Happiness*, 137, 44 ; T.H. Irwin, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, 339-40 et surtout G.E.R. Lloyd, "The Idea of Nature in the *Politics*," 184-204.

<sup>77</sup> J. Annas, "Aristotle on Human Nature and Political Virtue," 735. Cf. Annas, *The Morality of Happiness*, 146.

politique – question à laquelle j’ai trouvé une réponse positive, mais sans portée décisive pour ma présente argumentation –, il convient plutôt d’analyser si l’être humain doit appartenir à une communauté politique afin d’être heureux.

En adoptant une telle approche, je dois anticiper une objection : n’y a-t-il pas simplement homonymie entre le bonheur épicurien et le bonheur aristotélicien ? Car n’est-il pas vrai qu’Aristote et Épicure développent des conceptions différentes du bonheur ? Là où Aristote affirme que le bonheur en tant que bien suprême de l’être humain est « une activité de l’âme selon la vertu »<sup>78</sup>, Épicure le comprend principalement comme plaisir<sup>79</sup>, un état plutôt qu’une activité<sup>80</sup>. Je ne peux pas donner une réponse complète à cette objection ici. Je peux cependant suggérer ceci : en analysant le bonheur épicurien comme vie heureuse, il est possible de constater qu’il n’y a qu’une activité qui rend heureux : la philosophie. Ainsi, la seule manière de ressentir du plaisir pur et stable, ce bien premier et co-naturel<sup>81</sup> de l’être humain est au moyen d’une vie philosophique.

Il existe plusieurs indices qui permettent d’affirmer que sur la question du bonheur de l’individu et de la communauté, les thèses d’Aristote et d’Épicure sont solidaires sur un point important. Simplement, la communauté à laquelle Épicure songe n’est pas la cité, mais la communauté d’amis, la communauté philosophique du Jardin. En effet, Épicure attribue un rôle essentiel à l’amitié<sup>82</sup>. Pour les Épicuriens, l’amitié occupe une place centrale et l’école épicurienne était elle-même constituée communauté d’amis<sup>83</sup>.

De plus, il ne faut pas oublier le passage de Plutarque que j’ai évoqué, où la vie sans organisation juridique est bestiale<sup>84</sup>. Ajoutons à celui-ci un autre fragment épicurien qui approfondit la comparaison entre la vie humaine et la vie bestiale : « Consommer de la viande sans ami est une vie de lion et de loup »<sup>85</sup>. Une vie sans ami n’est pas digne d’un être humain. Ces deux fragments comparent la vie humaine à une vie bestiale sur deux plans différents. Le premier fragment les compare sur le plan de la sécurité et de la survie. Le second, où il n’y a aucune référence à la survie, suggère que la comparaison est plutôt au plan de la vie accomplie ou de la vie bonne. Ainsi ces deux fragments pris ensemble affirment une idée analogue à l’assertion aristotélicienne qui compare l’apatride à un être humain misérable<sup>86</sup> et à une bête. Comparer ces doctrines de nos deux auteurs permet de voir que l’enjeu porte sur deux questions distinctes, mais liées l’une à l’autre : celle de la survie et celle du bonheur<sup>87</sup>.

---

<sup>78</sup> *Éth. Nic.*, I, 1098 a 16-17.

<sup>79</sup> *Ep. Men.*, 128-129.

<sup>80</sup> C’est en effet ce que font ressortir les analyses de J. Croissant (“Le bonheur : évolution de la signification d’une idée,” 229.) et P. Hadot (“Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques,” 33-43.).

<sup>81</sup> πρῶτον καὶ συγγενικόν : *Ep. Men.*, 128.

<sup>82</sup> *RS*, XXVII ; cf. *SV*, 34 ; 41 ; 52.

<sup>83</sup> Cf. N. W. DeWitt, “Epicurean Contubernium” ; N. W. DeWitt, *Epicurus and His Philosophy* ; C. Diano, “La philosophie du plaisir et la société des amis,” 116 ; A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, 37 ; K. Freeman, “Epicurus--a Social Experiment,” ; M. Guyau, *La morale d’Épicure*, 198 ; H. Jones, *The Epicurean Tradition*, 64 ; R. Koch, *Comment peut-on être dieu?*

<sup>84</sup> θηρίων βίον : *Adv. Col.*, 1124 d 7.

<sup>85</sup> Epicur., Usener, fr. 542 = Sen., *Ep.*, XIX, 10.

<sup>86</sup> Cf. *Pol.*, I, 1253 a 4.

<sup>87</sup> Cf. *Pol.*, I, 1253 a 26-29.

D'une part, il y a celui qui est incapable de vivre dans une communauté politique parce qu'il est passionné de guerre, donc en guerre permanente avec les autres<sup>88</sup>. D'autre part, il y a celui qui peut vivre en communauté et qui pourra accomplir sa fin ultime : le bonheur. Le profond désaccord entre Aristote et Épicure porte sur le type de communauté qui permettra d'atteindre cette fin. En effet, selon la thèse de la *Politique* d'Aristote, c'est dans la cité que l'être humain peut développer toutes ses capacités et devenir heureux<sup>89</sup>. Par ailleurs, ces passages d'Épicure sur l'importance de l'amitié<sup>90</sup>, conjoints à son interdiction de participer aux affaires de la cité, suggèrent plutôt que c'est au sein d'une communauté d'amis que l'individu trouvera le bonheur.

---

<sup>88</sup> Cf. Arist., *Pol.*, I, 1253 a 6 et ss.

<sup>89</sup> Cf. Wolff, *Aristote et la politique*, 28 et ss.

<sup>90</sup> *RS*, XXVII ; cf. *SV*, 34 ; 41 ; 52.

## Bibliographie

- Alberti, A. "The Epicurean Theory of Law and Justice." *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, A. Laks et M. Schofield (dir.), 161-90. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Annas, J. "Aristotle on Human Nature and Political Virtue." *Review of Metaphysics* 49 (1996): 731-53.
- . *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Arendt, H. *The Human Condition*. 2 ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Bailey, C. *Titi Lucreti Cari. De Rerum Natura. Libri Sex. With Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary*. III vols. Vol. III: Commentary, Books IV-VI. Oxford: Clarendon Press, 1947.
- Balme, D. M., and A. Gotthelf. *Aristotle. Historia Animalium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Barnes, J. *The Presocratic Philosophers*. 2 ed. London: Routledge, 1996.
- Benveniste, É. *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1948.
- Bodéüs, R. "L'animal politique et l'animal économique." *Aristotelica : Mélanges offerts à Marcel De Corte*, A. Motte et Ch. Rutten (dir.), 65-81. Bruxelles: Ousia, 1985.
- . *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée D'Aristote*. Paris: Belles Lettres, 1982.
- Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1955.
- Boyd, M.J. "Porphyry, *De Abstinencia* I 7-12." *Classical Quarterly* 30, no. 3/4 (1936): 188-91.
- Brisson, L. "Les Sophistes." *Philosophie grecque*, M. Canto-Sperber (dir.), 89-122. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.
- Conche, M. *Épicure. Lettres et maximes*. 5 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- . *Lucrèce et l'expérience*. Paris: Seghers, 1967.
- Cooper, J.M. "Political Animals and Civic Friendship." *Reason and Emotion*, 356-77. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Croissant, J. "Le bonheur : évolution de la signification d'une idée." *Études de philosophie ancienne*, 195-229. Bruxelles : Ousia, 1986.
- Depew, D. J. "Humans and Other Political Animals in Aristotle's *History of Animals*." *Phronesis* XL, no. 2 (1995): 156-81.
- DeWitt, N. W. "Epicurean Contubernium." *Transactions of the American Philological Association* 67 (1936): 55-63.
- . *Epicurus and His Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.
- Diano, C. "La philosophie du plaisir et la société des amis." *Forme et événement: principes pour une interprétation du monde grec*, 102-19. Combas: Éditions de l'Éclat, 1994.
- Dixsaut, M. *Le naturel philosophe : essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Belles Lettres / Vrin, 1985.

- Dodds, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley et Los Angeles: University of California Press, 1964.
- Festugière, A.-J. *Épicure et ses dieux*. 4 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- Freeman, K. "Epicurus--a Social Experiment." *Greece & Rome* 7, no. 21 (1938): 156-68.
- Goldschmidt, V. *La doctrine d'Épicure et le droit*. Paris: Vrin, 1977.
- Guyau, M. *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. 3 ed. Paris: Encre Marine, 2002.
- Hadot, P. "Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques." *La vie spirituelle* 167 (1992): 33-43.
- Irwin, T.H. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. 2 ed. Indianapolis: Hackett, 1999.
- Jones, H. *The Epicurean Tradition*. New York: Routledge, 1992.
- Kahn, C.H. "The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century BC." *The Sophists and Their Legacy*, G.B. Kerferd (dir.), 92-108. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- Kenny, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Kerferd, G.B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Key, D. "Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics*." *Phronesis* 32 (1987): 54-79.
- Koch, R. *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*. Paris : Belin, 2005.
- Liddell, H.C., R. Scott, and H.S. Jones. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Lloyd, G.E.R. "The Idea of Nature in the *Politics*." *Aristotelian Explorations*, 184-204. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Louis, P. *Aristote. Histoire des animaux*. III vols. Vol. I. Paris: Belles Lettres, 1964-1969.
- Mulgan, R. "Aristotle and the Value of Political Participation." *Political Theory* 18, no. 2 (1990): 195-215.
- Mulgan, R.G. "Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal." *Hermes* 102, no. 3 (1974): 438-45.
- Müller, R. "Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit." VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé, Paris 1969.
- Obbink, D. "Hermarchus, *against Empedocles*." *Classical Quarterly* 38, no. 2 (1988): 428-35.
- Ostwald, M. *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Peck, A.L. *Aristoteles. Historia Animalium*. London: Heinemann, 1965.
- Pellegrin, P. *Aristote. Les politiques*. 2 ed. Paris: GF-Flammarion, 1993.
- Ritter, J. *Metaphysik und Politik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- Robinson, T. M. *Contrasting Arguments, an Edition of the Dissoi Logoi*. New York: Arno Press, 1979.
- Schneider, G. *Aristotelis De animalibus historiae libri X*. Leipzig: Bibliopolio Hahniano, 1811.
- Sprague, R. K. "Dissoi Logoi or Dialexeis." *Mind* 77, no. 306 (1968): 155-67.
- Strauss, L. *Droit naturel et histoire*. Monique Nathan et Éric De Dampierre (trad.). Paris: Flammarion, 1986.
- . "Notes on Lucretius." *Liberalism Ancient and Modern*, 76-139. New York: Basic Books, 1968.

- Striker, G. "The Role of *Oikeiosis* in Stoic Ethics." *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, 281-97. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Taylor, C.C.W. "Politics." *The Cambridge Companion to Aristotle*, J. Barnes (dir.), 233-58. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Thompson, D. W. *The Works of Aristotle, Translated into English. IV: Historia Animalium*. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- Vander Waerdt, P.A. "Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals." *Transactions of the American Philological Association* 118 (1988): 87-106.
- Vergnières, S. *Éthique et politique chez Aristote : phusis, êthos, nomos, Fondements de la politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- Voelke, A.-J. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*. Paris: Vrin, 1961.
- Wolff, F. *Aristote et la politique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.
- . "L'homme politique entre dieu et bête." In *L'être, l'homme, le disciple*, 139-55. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- Woodruff, P. "Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias." *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A. Long (dir.). New York: Cambridge University Press, 1999.