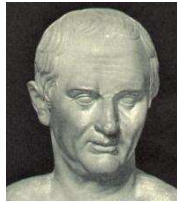


Cicéron

Des suprêmes biens et des suprêmes maux *(de finibus bonorum et malorum)*

TRADUIT PAR M. GUYAU
1875



Marcus Tullius Cicero (-106 ; -43)

Source : B.N.F. / Gallica, numérisé sous forme d'images.
<http://gallica.bnf.fr/>

Texte numérisé par S. Schoeffert - Édition H. Diaz
<http://www.spinozaetnous.org/>

Permission de redistribuer librement ce fichier pour un usage non-commercial
et sous condition de préserver cette mention et la précédente.

Table des matières

LIVRE PREMIER	6
EXPOSITION DE LA MORALE ÉPICURIENNE	6
CHAPITRE PREMIER.	6
Préambule.	6
CHAPITRE II.	7
Préambule (suite).	7
CHAPITRE III.	8
Préambule (suite).	8
CHAPITRE IV.	9
Préambule (suite).	9
CHAPITRE V.	10
Début du dialogue.	10
PREMIÈRE PARTIE.	11
Exposition et critique provisoire du système d'Épicure	11
CHAPITRE VI.	11
Critique de la physique d'Épicure.	11
CHAPITRE VII.	13
Critique de la logique d'Épicure. Critique provisoire de sa morale.	13
CHAPITRE VIII.	15
Réponse aux critiques adressées à Épicure.	15
SECONDE PARTIE	16
Exposition de la morale d'Épicure	16
CHAPITRE IX.	16
Le souverain bien est le plaisir. Morale du plaisir.	16
CHAPITRE X.	17
La peine peut être un moyen pour obtenir le plaisir. Morale de l'utilité.	17
CHAPITRE XI.	19
Qu'est-ce que le plaisir ?	19
CHAPITRE XII.	20
Nouvel essai pour démontrer rationnellement que le plaisir est le souverain bien.	20
CHAPITRE XIII.	21
Les vertus ont leur fin dans le plaisir. Première vertu : la sagesse.	21
CHAPITRE XIV.	22
Les vertus ont leur fin dans le plaisir. Seconde vertu : la tempérance.	22
CHAPITRE XV.	23
Les vertus ont leur fin dans le plaisir. Troisième vertu : le courage.	23
CHAPITRE XVI.	24
Les vertus ont leur fin dans le plaisir. Quatrième vertu : la justice.	24
CHAPITRE XVII.	26
Plaisirs de l'esprit et plaisirs du corps.	26
CHAPITRE XVIII.	27
Éloge d'Épicure.	27
CHAPITRE XIX.	28
Le sage stoïcien et le sage épicurien. Inutilité de la logique stoïcienne et nécessité de la physique épicurienne.	28
CHAPITRE XX.	29
Théories épicuriennes de l'amitié.	29

CHAPITRE XXI.....	31
Conclusion.....	31
LIVRE SECOND.....	32
CRITIQUE DE LA MORALE ÉPICURIENNE.....	32
CHAPITRE I.....	32
Préambule.....	32
PREMIÈRE PARTIE DE LA CRITIQUE.....	33
Théorie épicurienne du plaisir. Le souverain agréable.....	33
CHAPITRE II.....	33
Qu'est-ce que le plaisir ?.....	33
CHAPITRE III.....	34
Confusion établie par Épicure entre le plaisir et l'absence de douleur.....	34
CHAPITRE IV.....	36
L'absence de douleur, état intermédiaire entre le plaisir et la douleur.....	36
CHAPITRE V.....	38
L'absence de douleur, état intermédiaire entre le plaisir et la douleur (suite).....	38
CHAPITRE VI.....	39
Établir à la fois comme fin le plaisir et l'absence de douleur, c'est admettre deux souverains biens.....	39
CHAPITRE VII.....	40
Doctrines d'Épicure sur les voluptés sensuelles.....	40
CHAPITRE VIII.....	41
Doctrines d'Épicure sur les voluptés sensuelles (suite).....	41
SECONDE PARTIE DE LA CRITIQUE.....	43
Théorie épicurienne des désirs. Le souverain désirable.....	43
CHAPITRE IX.....	43
Les trois espèces de désirs, d'après Épicure.....	43
CHAPITRE X.....	45
L'absence de douleur ne peut être un objet de désir.....	45
CHAPITRE XI.....	46
Les êtres ne tendent pas naturellement au plaisir, mais à la conservation de leur être.....	46
TROISIÈME PARTIE DE LA CRITIQUE.....	47
Théorie épicurienne de la vertu. Le souverain bien.....	47
CHAPITRE XII.....	47
La raison peut seule juger du souverain bien.....	47
CHAPITRE XIII.....	48
La raison exclut du souverain bien tout élément qui puisse altérer l'idée de l'honnête.....	48
CHAPITRE XIV.....	50
Définition de l'honnête.....	50
CHAPITRE XV.....	52
L'honnête d'après Épicure.....	52
CHAPITRE XVI.....	53
La sagesse et la justice n'ont pas leur fin dans le plaisir.....	53
CHAPITRE XVII.....	54
La justice n'a pas sa fin dans le plaisir (suite). L'injustice habile.....	54
CHAPITRE XVIII.....	55
La justice n'a pas sa fin dans le plaisir (suite). L'injustice puissante et cachée.....	55
CHAPITRE XIX.....	56
La tempérance et le courage n'ont pas leur fin dans le plaisir.....	56
CHAPITRE XX.....	58

Portrait du voluptueux et de l'homme vertueux.	58
CHAPITRE XXI.	59
La volupté et les vertus. – Le tableau de Cléanthe.	59
CHAPITRE XXII.	60
La vertu épicurienne se réduit à l'hypocrisie.	60
CHAPITRE XXIII.	62
La doctrine épicurienne repose sur l'hypocrisie.	62
CHAPITRE XXIV.	63
Critique de l'amitié épicurienne. – L'utilité et l'amitié.	63
CHAPITRE XXV.	64
Critique de l'amitié épicurienne (suite). Les amis d'Épicure.	64
CHAPITRE XXVI.	65
Critique de l'amitié épicurienne (suite). Les trois théories épicuriennes sur l'amitié.	65
QUATRIÈME PARTIE DE LA CRITIQUE.	66
Théorie épicurienne du bonheur.	66
CHAPITRE XXVII.	66
De la certitude et de la durée du bonheur, selon Épicure.	66
CHAPITRE XXVIII.	68
De la possibilité du bonheur, selon Épicure.	68
CHAPITRE XXIX.	69
Des remèdes contre la douleur.	69
CHAPITRE XXX.	70
Une lettre d'Épicure mourant.	70
CHAPITRE XXXI.	71
Digression sur le testament d'Épicure.	71
CHAPITRE XXXII.	73
Le bonheur et la mémoire des plaisirs d'après Épicure.	73
CHAPITRE XXXIII.	75
Il existe des plaisirs supérieurs aux plaisirs du corps et qui n'en proviennent pas.	75
CHAPITRE XXXIV.	76
Il existe une fin supérieure au plaisir, et que la pensée de l'homme doit poursuivre.	76
CHAPITRE XXXV.	78
Il existe une fin supérieure au plaisir, et que les actions de l'homme doivent réaliser.	78
EXTRAITS DE CICÉRON RELATIFS À L'ÉPICURISME.	79
I. – <i>DE FINIBUS</i> (I, III, V).	79
Les deux premiers livres du de finibus appréciés par Cicéron.	79
Les êtres ne tendent pas primitivement au plaisir, mais à la conservation de l'être.	79
II. – <i>LES TUSCULANES</i>	81
La douleur d'après Aristippe et Épicure.	81
La douleur se détruit elle-même.	81
Remèdes d'Épicure contre le chagrin.	82
La volupté épicurienne.	83
Opposition des mœurs d'Épicure avec ses doctrines.	84
Lutte de Cicéron contre les épicuriens.	85
Popularité de l'épicurisme en Italie.	85
Belles paroles d'Épicure et de Métrodore, en désaccord avec leurs principes.	86
Le bonheur peut-il s'allier avec les souffrances physiques ?	86
La tempérance épicurienne.	87
III. – <i>DE OFFICIIS</i>	89
Le vrai bien et la vraie utilité, c'est l'honnêteté.	89

IV. – <i>DE NATURA DEORUM</i>	90
Les dieux d'Épicure.....	90
Critique de la providence stoïcienne.....	91
Critique de la fatalité stoïcienne.....	92
Réponse à Épicure. – Critique de la preuve épicurienne de l'existence des dieux.....	92
La paresse divine est-elle un modèle à proposer aux hommes ?.....	92
La vertu, condition du bonheur chez Dieu comme chez l'homme.....	93
La reconnaissance, condition de la piété.....	94
La bienfaisance et la bienveillance sont ce qu'il y a de meilleur chez les dieux comme chez les hommes.....	94
Épicure croyait-il aux dieux ?.....	95

LIVRE PREMIER

EXPOSITION DE LA MORALE ÉPICURIENNE

CHAPITRE PREMIER.

Préambule.

Je n'ignorais pas, Brutus, en confiant à la langue latine des sujets déjà traités en grec par des philosophes d'un grand génie et d'un profond savoir, que mon travail allait encourir des reproches divers. Les uns, sans être absolument dépourvus d'instruction, ne peuvent souffrir qu'on s'applique à la philosophie. Les autres ne la désapprouvent pas à ce point, pourvu qu'on s'en occupe avec modération ; mais ils voudraient qu'on y consacraît un peu moins d'étude et de peine. Il y en aura d'autres qui, sachant le grec et méprisant leur propre langue, diront qu'ils aiment mieux prendre la peine de lire les grecs. Enfin, je n'en doute point, quelques-uns me rappelleront à d'autres études : ce genre d'écrire, diront-ils, quel qu'en soit le charme, ne convient pas assez à votre rang et à votre caractère.

Il ne sera pas inutile, je crois, de répondre à chacun d'eux en particulier. Il est vrai que j'ai déjà suffisamment répondu aux ennemis de la philosophie dans ce livre où je l'ai défendue hautement contre les reproches et les accusations d'Hortensius. Mon livre ayant eu votre approbation et celle des personnes que j'ai crues pouvoir en juger, j'ai entrepris de continuer, de peur de paraître exciter seulement la curiosité des hommes, sans être capable de la retenir. Quant à ceux qui permettent de s'adonner à la philosophie, mais sobrement, ils demandent une modération très-difficile dans une étude qui, une fois entreprise, ne peut plus être retenue ni réprimée. Ainsi, ceux même qui veulent nous éloigner tout à fait de la philosophie sont, jusqu'à un certain point, plus équitables que ceux qui veulent donner des limites à une matière infinie, et qui exigent une ardeur médiocre dans une étude dont on ne connaît jamais mieux le prix que quand on la pousse le plus loin possible.

En effet, si l'on peut parvenir à la véritable sagesse, il ne suffit pas de l'avoir acquise, il faut en jouir. Si l'acquisition en est longue et pénible, on ne doit pas cesser de chercher le vrai, qu'on ne l'ait trouvé ; et il serait honteux de manquer de persévérance et de courage dans ses poursuites, quand on a pour but la suprême beauté. Si la philosophie est un sujet sur lequel je prenne plaisir à écrire, pourquoi m'envier un plaisir honnête ? Et si c'est une tâche que je me suis faite, pourquoi m'empêcher de m'exercer l'esprit ? On peut pardonner aux intentions bienveillantes du Chrémès de Térence, qui ne veut pas que son nouveau voisin

Fouille le sol, laboure et porte des fardeaux ;

il ne veut que lui épargner un travail fatigant et pénible ; mais il n'en est pas ainsi de ces amis indiscrets, qui prétendent me détourner d'un travail plein de charmes pour moi.

CHAPITRE II.

Préambule (suite).

Il n'est pas peut-être si aisé de bien répondre à ceux qui ne font nul cas de ce qu'on traduit dans notre langue, quoiqu'on ait sujet de s'étonner que des gens qui ne laissent pas de prendre plaisir à des tragédies latines, traduites du grec mot pour mot, ne puissent pas souffrir la langue de la patrie dans le développement des sujets les plus graves.

Est-il, en effet, un homme assez ennemi du nom romain, pour refuser de lire ou la *Médée* d'Ennius, ou l'*Antiope* de Pacuvius, et pour oser dire qu'il se plaît à lire les mêmes pièces dans Euripide, mais sans pouvoir en supporter les traductions ? Il faudra donc, dira-t-il, se résoudre à lire les *Synéphèbes* de Cécilius, ou l'*Andrienne* de Térence, plutôt que l'une et l'autre dans Ménandre ? Pourquoi pas ? Bien plus, quoique l'*Électre* soit admirable dans Sophocle, et que la traduction d'Atilius soit fort mal écrite, je ne laisse pas pourtant de la lire dans Atilius. Licinius dit de lui :

*C'est un écrivain de fer,
Mais c'est un écrivain, et l'on devra le lire.*

Ce serait avoir, en vérité, ou trop de nonchalance, ou trop de délicatesse, que de ne pas vouloir jeter les yeux sur nos poètes.

Pour moi, je ne saurais regarder comme instruit un homme qui ignore notre littérature. Quoi ! ces vers :

Plût au ciel que les bois...

ne nous plaisent pas moins dans Ennius que dans Euripide ; et nous ne voudrions pas voir enrichir notre langue des idées de Platon sur le bonheur et la vertu ? Que dis-je ? si je n'écris point en simple traducteur, mais qu'en exposant ce que les Grecs ont avancé, je marque ce que j'en pense, et que je donne un autre tour, un autre ordre à ce qu'ils ont dit, pourquoi préférera-t-on ce que les Grecs ont écrit à ce qui ne manquera dans notre langue ni d'éclat ni de nouveauté ?

Si l'on prétend que toutes les matières ont été épuisées par les Grecs, pourquoi donc ceux-là même qui parlent de cette sorte, lisent-ils tant de différents auteurs grecs sur une même matière ? Chrysippe, par exemple, n'a rien oublié de ce qui se pouvait dire en faveur des stoïciens : cependant on lit là-dessus le stoïcien Diogène, Antipater, Mnésarque, Panétius, plusieurs autres, et surtout notre ami Posidonius. Quoi ! Théophraste, traitant les mêmes matières dont Aristote avait parlé avant lui, ne fait-il pas encore plaisir à lire ? Et les épicuriens n'écrivent-ils pas tous les jours autant qu'ils veulent sur des sujets déjà traités par Épicure et par les anciens ? Si les Grecs sont lus par les Grecs sur les mêmes choses traitées d'une manière différente, pourquoi les Latins, qui les ont aussi traitées avec la même diversité, ne seront-ils pas lus par les Latins ?

CHAPITRE III.

Préambule (suite).

Et quand même je ne ferais que traduire Platon ou Aristote, comme nos poètes ont traduit les tragédies grecques, mes concitoyens me sauraient-ils peu de gré de leur faire connaître de la sorte des esprits sublimes et presque divins ? Mais c'est ce que je n'ai point encore fait : et toutefois, quand l'occasion s'offrira de traduire quelques endroits des deux grands hommes que je viens de nommer, de même qu'Ennius a traduit quelques endroits d'Homère, et Afranius de Ménandre, je ne m'interdis pas cette liberté. Je ne veux point ressembler à notre Lucilius, qui n'écrit pas, dit-il, pour tout le monde. Eh ! que ne puis-je même avoir pour lecteurs Persius, Scipion l'Africain, et Rutilius, dont il craignait tant le jugement, qu'il disait que ce n'était que pour les Tarentins, pour les habitants de Consente et pour les Siciliens qu'il écrivait ! C'est une de ses ingénieuses plaisanteries : mais il n'y avait pas alors beaucoup de savants personnages, de l'approbation desquels il dût se mettre fort en peine ; et dans tout ce qu'il a écrit, il y a plus d'agrément que de savoir. Pour moi, quel lecteur aurais-je à redouter, puisque c'est à vous, qui ne le cédez pas aux Grecs mêmes, que j'adresse mon ouvrage, en retour de votre excellent livre *sur la Vertu* ? Mais je crois que, s'il en est qui n'aiment pas ces ouvrages en langue vulgaire, c'est qu'ils sont tombés sur des livres mal écrits en grec, et encore plus mal traduits. Alors, je suis de leur avis, pourvu qu'ils pensent de même des originaux. Quant aux ouvrages remarquables par l'excellence de la pensée, la gravité et l'ornement de la diction, qui pourra refuser de les lire, à moins de vouloir passer tout à fait pour Grec, comme Albucius, que Mucius Scévola, préteur, salua en grec à Athènes ? Lucilius, qui a ici beaucoup de grâce et d'esprit, fait dire à Mucius :

*« Albucius, vous comptez donc pour rien
Que dans ses murs Rome vous ait vu naître ?
Mais, puisque c'est d'Athènes citoyen
Que vous voulez dans Athènes paraître,
Pour vous traiter comme vous voulez l'être,
Je vous reçois en vous disant : χαῖρε ! »
Au même instant toute la compagnie,
Jusqu'aux licteurs, lui crie aussi ; χαῖρε !
Et de là vint qu'il fut toute sa vie
De Mucius ennemi déclaré. »*

Mucius avait sans doute raison ; et je ne saurais assez m'étonner de voir le peu de cas que certaines personnes font de notre langue. Ce n'est pas ici le lieu de traiter un pareil sujet ; mais j'ai toujours cru, et je m'en suis souvent expliqué, que la langue latine non-seulement n'est point pauvre, comme ils se l'imaginent, mais qu'elle est même plus riche que la langue grecque. A-t-on jamais vu, par exemple, sans prétendre me citer moi-même, nos bons orateurs ou nos bons poètes, depuis qu'ils ont eu des modèles à imiter, manquer de termes pour exprimer élégamment tout ce qu'ils ont voulu dire ?

CHAPITRE IV.

Préambule (suite).

Quant à moi, qui, au milieu des fatigues, des travaux et des périls du forum, n'ai jamais abandonné le poste où le peuple romain m'avait placé, je dois sans doute, autant qu'il est en moi, travailler aussi à éclairer mes concitoyens par mes études et mes veilles. Sans vouloir m'opposer au goût de ceux qui aiment mieux lire les Grecs, pourvu qu'effectivement ils les lisent et ne se contentent pas de le faire croire, je serai du moins utile et à ceux qui voudront cultiver les deux langues, et à ceux qui pourront s'en tenir maintenant à la langue de leur patrie.

Pour ceux qui voudraient que j'écrivisse sur toute autre chose que sur la philosophie, ils devraient être plus équitables, et songer que j'ai déjà beaucoup écrit sur divers sujets, et plus qu'aucun autre Romain, sans compter ce que je puis écrire encore ; et cependant quiconque voudra s'appliquer à lire mes ouvrages sur la philosophie, trouvera qu'il n'y a point de matière dont on puisse retirer plus d'avantage. Mais, entre les recherches précieuses de la philosophie, en est-il de préférable à celle qui fait en particulier le sujet de ces livres, savoir quelle est la fin principale à laquelle il faut tout rapporter, et ce que la nature doit ou rechercher comme le plus grand des biens, ou éviter comme le plus grand des maux ? Les sentiments des plus savants hommes étant partagés sur cette question, puis-je regarder la recherche de la vérité la plus importante pour la conduite de toute la vie, comme une occupation qui ne réponde pas à l'opinion qu'on veut bien avoir de moi ?

Quoi ! deux grands personnages de la république, P. Scévola et M. Manilius, auront consulté ensemble *si l'enfant d'une esclave doit être regardé comme un fruit qui appartient au maître de l'esclave ?* M. Brutus aura été là-dessus d'un avis différent du leur : et comme c'est une question de droit assez subtile, et qui est de quelque usage dans la société, on lira volontiers et leurs dissertations et d'autres du même genre ; et on négligera ce qui embrasse le cours entier de la vie ? Leurs études, si l'on veut, ont plus d'intérêt pour le vulgaire ; les nôtres sont plus fécondes. Il est vrai que c'est aux lecteurs à juger ; mais je puis toujours dire que je crois avoir développé ici toute la question sur les suprêmes biens et les suprêmes maux, et que, non content d'avoir exprimé mon opinion, j'ai rassemblé dans ce traité tout ce qu'ont dit sur ce point les différentes sectes philosophiques.

CHAPITRE V.

Début du dialogue.

Pour commencer par le plus aisé, je vais examiner l'opinion d'Épicure, si connue de tout le monde ; et je l'exposerai avec autant de soin et d'impartialité que pourraient le faire ceux qui la soutiennent ; car je ne songe qu'à chercher la vérité, et nullement à combattre ni à vaincre un adversaire.

Le système d'Épicure sur la volupté fut un jour défendu soigneusement devant moi par L. Torquatus, homme d'une instruction profonde ; et je lui répondis en présence de C. Triarius, jeune homme sage et de beaucoup d'esprit. L'un et l'autre m'étant venus voir dans ma maison auprès de Cumes, la conversation tomba d'abord sur les lettres, qu'ils aimaient passionnément tous deux. Torquatus me dit ensuite : – Puisque nous vous trouvons ici de loisir, il faut que je sache de vous, non pas pourquoi vous haïssez Épicure, comme font ordinairement ses antagonistes, mais pourquoi vous n'approuvez pas un homme que je crois être le seul qui ait vu la vérité, un philosophe qui a affranchi l'esprit des hommes des plus grandes erreurs, et qui leur a donné tous les préceptes nécessaires pour vivre dans la sagesse et le bonheur. Pour moi, je m'imagine que, s'il n'est pas de votre goût, c'est qu'il a plus négligé les ornements du discours que Platon, Aristote et Théophraste ; car d'ailleurs je ne saurais me persuader que vous ne soyez pas de son sentiment. – Voyez, Torquatus, combien vous vous trompez, lui répondis-je. Le style d'Épicure ne me choque point ; il dit ce qu'il veut dire, et il le fait fort bien entendre. Je ne suis pas fâché de trouver de l'éloquence dans un philosophe ; mais ce n'est pas ce que j'y cherche. C'est uniquement sur les choses mêmes qu'Épicure ne me satisfait pas en plusieurs endroits. Cependant, autant de têtes, autant d'opinions, et je puis bien me tromper. – En quoi donc ne vous satisfait-il pas ? reprit-il. Car, pourvu que vous ayez bien compris ce qu'il dit, je ne doute point que vous ne soyez un juge très-équitable. – J'ai entendu Phèdre et Zénon, lui répondis-je, et à moins que vous ne les soupçonniez de m'avoir trompé, vous devez croire que je possède parfaitement la doctrine d'Épicure. Leur zèle est tout ce qui m'a plu. Je les ai même entendus souvent avec Atticus, qui les admirait tous deux, et qui aimait particulièrement Phèdre. Quelquefois nous nous entretenions sur ce qu'ils avaient dit, et jamais nous n'avions de dispute sur le sens des paroles, mais seulement sur les opinions.

PREMIÈRE PARTIE

Exposition et critique provisoire du système d'Épicure

CHAPITRE VI.

Critique de la physique d'Épicure.

Encore une fois, reprit-il, sur quoi Épicure ne vous contente-t-il pas ? – D'abord, dis-je, sa physique, dont il est le plus fier, est toute d'emprunt. Il répète ce que dit Démocrite, et quand il change quelque chose, il me semble que c'est toujours en mal.

Les atomes, selon Démocrite, (car c'est ainsi qu'il appelle de petits corpuscules qui sont indivisibles à cause de leur solidité) sont incessamment portés de telle sorte dans le vide infini, où il ne peut y avoir ni haut ni bas ni milieu, que, venant à s'attacher ensemble dans leurs tourbillons continuels, ils forment tout ce que nous voyons. Il veut aussi que ce mouvement ne provienne d'aucun principe, mais qu'il ait existé de toute éternité.

Épicure, là où il suit Démocrite, ne se trompe presque point. Mais, outre que je ne suis guère du sentiment de l'un ni de l'autre sur plusieurs questions, j'en suis moins encore dans la manière dont ils envisagent la nature. Quoiqu'il y ait dans la nature deux principes, la matière dont tout est fait, et ce qui donne la forme à chaque chose, ils n'ont parlé que de la matière, et ils n'ont pas dit un mot de la cause efficiente de tout. Voilà en quoi ils ont manqué l'un et l'autre ; mais voici les erreurs propres d'Épicure.

Il prétend que les atomes se portent d'eux-mêmes directement en bas, et que c'est là le mouvement de tous les corps ; ensuite l'habile philosophe venant à songer que, si tous les atomes se portaient toujours en bas par une ligne directe, il n'arriverait jamais qu'un atome pût toucher l'autre, il a subtilement imaginé un mouvement imperceptible de déclinaison, par le moyen duquel les atomes venant à se rencontrer s'embrassent, s'accouplent, adhèrent l'un à l'autre. Je vois ici une fiction puérile, et je vois en même temps qu'elle ne peut même être favorable à son système. En effet, c'est par une pure fiction qu'il donne aux atomes un léger mouvement de déclinaison, dont il n'allègue aucune cause, ce qui est honteux à un physicien, et qu'il leur ôte en même temps, sans aucune cause, le mouvement direct de haut en bas qu'il avait établi dans tous les corps. Et cependant, avec toutes les suppositions qu'il invente, il ne peut venir à bout de ce qu'il prétend. Car, si tous les atomes ont également un mouvement de déclinaison, jamais ils ne s'attacheront ensemble. Que si les uns l'ont, les autres point : premièrement, c'est leur assigner gratuitement différents emplois que de donner un mouvement direct aux uns, et un mouvement oblique aux autres ; et avec tout cela (c'est un reproche qu'on peut faire également à Démocrite), il n'en sera pas moins impossible que cette rencontre fortuite d'atomes produise jamais l'ordre et la beauté de l'univers. Il n'est pas même d'un physicien de croire des corps si petits qu'ils soient indivisibles : jamais il ne l'aurait cru s'il eût mieux aimé apprendre la géométrie de Polyène son ami, que de la lui faire désapprendre.

Démocrite, qui était habile en géométrie, croit que le soleil est d'une grandeur immense ; Épicure lui donne environ deux pieds, et il le suppose à peu près tel que nous

le voyons, un peu plus ou un peu moins grand ; de sorte qu'il dénature tout ce qu'il change. Du reste, c'est de Démocrite qu'il a pris les atomes, le vide, et les images qu'il appelle *είδωλα*, par la rencontre desquelles non-seulement nous voyons, mais aussi nous pensons : c'est aussi de lui qu'il a pris cette étendue à l'infini qu'il nomme *ἀπειρία*, et cette multitude innombrable de mondes qui naissent et qui périssent à toute heure : et quoique je n'approuve nullement ces imaginations-là dans Démocrite, je ne puis souffrir qu'un homme qui les a toutes prises de lui s'attache, comme il fait, à le blâmer, lorsque bien d'autres le louent.

CHAPITRE VII.

Critique de la logique d'Épicure. Critique provisoire de sa morale.

Quant à la logique, qui est la seconde partie de la philosophie destinée à former le raisonnement et à lui servir de guide, votre Épicure est entièrement dépourvu et dénué de tout ce qui peut y servir : il ôte toutes les définitions ; il n'enseigne ni à distinguer, ni à diviser, ni à tirer une conclusion, ni à résoudre un argument captieux, ni à développer ce qu'il peut y avoir d'ambigu dans un raisonnement ; et enfin il fait les sens tellement juges de tout, qu'il pense que, si une fois ils ont pris une chose fausse pour une vraie, on ne peut plus s'assurer de pouvoir juger sainement de rien.

Le point sur lequel Épicure insiste le plus, c'est cette question où la nature elle-même, comme il dit, apporte la solution et la preuve, je veux parler de la volupté et de la douleur : c'est à ces deux choses qu'il rapporte tout ce que nous recherchons ou évitons. Cette doctrine est d'Aristippe, et elle a été mieux et plus librement soutenue par les philosophes de sa secte que par Épicure. Cependant rien ne paraît plus indigne d'un homme qu'une pareille opinion ; et il me semble que la nature nous a faits pour quelque chose de plus grand. Peut-être suis-je dans l'erreur ; mais je ne puis croire cependant que celui qui eut le premier le nom de Torquatus, à cause du collier qu'il arracha à l'ennemi, le lui ait arraché par un sentiment de volupté ; ni que par le même sentiment il ait combattu contre les Latins devant Véséris, dans son troisième consulat. Et quand il fit trancher la tête à son fils, ne se priva-t-il pas d'un plaisir bien doux et bien sensible, puisque par là il préféra aux sentiments de la nature les plus vifs ce qu'il croyait devoir à la majesté de l'autorité consulaire ?

Quoi ! lorsque T. Torquatus, celui qui fut consul avec Cn. Octavius, voulut que son fils, qu'il avait émancipé pour être adopté par Décimus Silanus, plaidât soi-même sa cause devant lui pour se défendre contre les députés des Macédoniens, qui l'accusaient de concussion, et qu'après avoir entendu les deux parties, il prononça qu'il ne lui paraissait pas que son fils se fût comporté dans le commandement comme ses ancêtres, et qu'il lui défendit de se présenter davantage devant lui : croyez-vous que ce fût alors un sentiment de volupté qui le fit agir ? Mais, laissant à part ce que tout bon citoyen est obligé de faire pour sa patrie, et non-seulement les plaisirs dont il se prive, mais encore les périls où il s'expose, les fatigues et même les maux qu'il endure, en aimant mieux tout souffrir que de manquer jamais à son devoir, je viens à ce qui est moins considérable, mais qui ne prouve pas moins.

Quel plaisir trouvez-vous, vous Torquatus, et quel plaisir Triarius trouve-t-il dans l'étude continuelle des lettres, dans les recherches de l'histoire, à feuilleter sans cesse les poètes et à retenir tant de vers ? Et n'allez pas me répondre que c'est là une volupté pour vous, et que les belles actions des Torquatus en étaient une pour eux. Ce n'est pas ce qu'Épicure répond à une semblable objection ; ce n'est pas non plus ce que vous y devez répondre, ni vous, ni tout homme de bon sens qui sera un peu instruit de ces matières ; et enfin ce n'est pas là ce qui fait qu'il y a tant d'épicuriens. Non, ce qui attire d'abord la multitude, c'est qu'elle s'imagine qu'Épicure prétend qu'une chose juste et honnête cause par elle-même du plaisir et de la volupté. Mais on n'y prend pas garde ; tout son système serait renversé s'il en était ainsi. Car, s'il convenait que les choses louables et honnêtes fussent agréables par elles-mêmes, sans aucun rapport au corps, il s'ensuivrait que la vertu et les connaissances de l'esprit seraient désirables pour elles-mêmes ; et c'est de quoi il ne demeure pas d'accord. Je ne puis donc pas

approuver Épicure dans tout ce que je viens de vous dire. D'ailleurs je voudrais, ou qu'il eût été plus profond dans les sciences, car vous serez forcé d'avouer qu'il ne l'est guère dans ce qui fait que les hommes sont appelés savants ; ou qu'il n'eût pas essayé de détourner les autres de le devenir, quoiqu'il me semble que pour vous deux il a fort mal réussi.

CHAPITRE VIII.

Réponse aux critiques adressées à Épicure.

Après que j'eus parlé de la sorte, plutôt pour les faire parler eux-mêmes que dans un autre dessein, Triarius dit en souriant :

« Il ne s'en faut guère que vous n'ayez effacé Épicure du rang des philosophes ; car tout le mérite que vous lui laissez, c'est d'être intelligible pour vous, de quelque façon qu'il s'énonce. Sur la physique, il a pris des autres tout ce qu'il a dit ; encore ce qu'il en a dit n'est-il pas trop à votre goût ; et ce qu'il a voulu corriger de lui-même, il l'a toujours fait très-mal à propos. Il n'a eu aucune connaissance de la dialectique ; et, en mettant le souverain bien dans la volupté, premièrement il s'est fort trompé ; en second lieu il n'a rien dit qui vînt de lui, et il a tout emprunté d'Aristippe, qui l'avait mieux exprimé. Enfin, dites-vous, c'était un ignorant.

– Il est impossible, repris-je, ô Triarius, que, quand on diffère d'opinion avec un autre, on n'assigne pas le motif de cette différence ; car qui m'empêcherait d'être épicurien, si j'approuvais les opinions d'Épicure, qu'on peut apprendre en se jouant ? Il ne faut donc pas trouver mauvais que ceux qui disputent ensemble parlent l'un contre l'autre pour se réfuter. Mais on doit bannir de la discussion l'aigreur, la colère, l'emportement, l'opiniâtreté, qui sont en effet indignes de la philosophie.

– Vous avez raison, dit Torquatus ; il est impossible de disputer sans blâmer le sentiment de son adversaire. Mais ce qui n'est pas permis, c'est la chaleur et l'entêtement. Au reste, si vous le trouvez bon, j'aurais quelque chose à répondre à ce que vous avez dit. – Croyez-vous donc, lui répliquai-je, que j'aurais tenu ce langage, si je n'avais eu envie de vous entendre ? – Eh bien ! reprit-il, aimez-vous mieux parcourir ensemble toute la doctrine d'Épicure, ou ne parler que de la seule volupté dont il est maintenant question ? – À votre choix, lui répondis-je. – Alors, dit-il, je m'arrêterai à ce seul objet, qui est de la plus haute importance ; nous remettrons à une autre fois ce qui regarde la physique ; je vous prouverai alors la déclinaison des atomes, et la grandeur du soleil telle qu'Épicure la suppose, et je vous ferai voir qu'il a repris et réformé très-sagement beaucoup de choses dans le système de Démocrite. Quant à présent, je ne parlerai que de la volupté, et je ne dirai rien de nouveau ; mais je ne laisse pas d'espérer de vous convaincre. – Je ne suis point opiniâtre, lui répondis-je ; je vous promets de vous donner mon assentiment, si vous pouvez me prouver ce que vous avancez. – Je le ferai, ajouta-t-il, si vous demeurez dans la même disposition que vous témoignez. Mais j'aimerais mieux parler de suite, que d'interroger ou d'être interrogé. – Comme il vous plaira, lui dis-je. – Voici son discours.

SECONDE PARTIE

Exposition de la morale d'Épicure

CHAPITRE IX.

Le souverain bien est le plaisir. Morale du plaisir.

« Je commencerai d'abord, dit-il, par garder la méthode d'Épicure, dont nous examinons la doctrine ; et j'établirai ce que c'est que le sujet de notre dispute, non pas que je croie que vous l'ignoriez, mais afin de procéder avec ordre.

Nous cherchons donc quel est le plus grand des biens : et du consentement de tous les philosophes, ce doit être celui auquel tous les autres biens doivent se rapporter, et qui ne se rapporte à aucun autre. Ce bien-là, selon Épicure, est la volupté, qu'il prétend être le souverain bien ; il regarde aussi la douleur comme le plus grand des maux : et voici sa manière de le prouver.

Tout animal, dès qu'il est né, aime la volupté, et la recherche comme un très-grand bien ; il hait la douleur, et l'évite autant qu'il peut, comme un très-grand mal ; et tout cela, il le fait lorsque la nature n'a point encore été corrompue en lui, et qu'il peut juger le plus sainement. On n'a donc pas besoin de raisonnement ni de preuves pour démontrer que la volupté est à rechercher, et que la douleur est à craindre. Cela se sent, comme on sent que le feu est chaud, que la neige est blanche, et que le miel est doux ; et il est inutile d'appuyer par des raisonnements ce qui se fait sentir suffisamment de soi-même. Car il y a différence, dit Épicure, entre ce qu'on ne peut prouver qu'à force de raisons, et ce qui ne demande qu'un simple avertissement. Les choses abstraites et comme enveloppées ont besoin d'étude pour être bien démêlées et éclaircies ; les autres, il suffit de les indiquer. Comme donc, en ôtant de l'homme les sens, il ne reste plus rien, il est nécessaire que sa nature même juge de ce qui est conforme ou contraire à la nature : que peut-elle donc percevoir ou juger qui la porte à rechercher autre chose que la volupté, et à fuir autre chose que la douleur ?

Il y a des gens parmi nous qui poussent l'argument encore plus loin : ce n'est pas seulement par les sens, disent-ils, qu'on juge de ce qui est bon, et de ce qui est mauvais ; mais on peut connaître aussi, par l'esprit et par la raison, que la volupté est d'elle-même à rechercher et que la douleur est d'elle-même à craindre : ainsi donc la recherche de l'une et la fuite de l'autre sont naturelles et comme innées à nos âmes.

Il en est d'autres enfin, et je pense comme eux, qui, voyant un si grand nombre de philosophes soutenir qu'il ne faut mettre ni la volupté au rang des biens, ni la douleur au rang des maux, disent que, loin de nous reposer sur la bonté de notre cause, il faut examiner avec soin tout ce qui se peut dire sur la volupté et sur la douleur.

CHAPITRE X.

La peine peut être un moyen pour obtenir le plaisir. Morale de l'utilité.

Pour vous faire mieux connaître d'où vient l'erreur de ceux qui blâment la volupté, et qui louent en quelque sorte la douleur, je vais entrer dans une explication plus étendue, et vous faire voir tout ce qui a été dit là-dessus par l'inventeur de la vérité, et, pour ainsi dire, par l'architecte de la vie heureuse.

Personne, dit Épicure, ne craint ni ne fuit la volupté en tant que volupté, mais en tant qu'elle attire de grandes douleurs à ceux qui ne savent pas en faire un usage modéré et raisonnable ; et personne n'aime ni ne recherche la douleur comme douleur, mais parce qu'il arrive quelquefois que, par le travail et par la peine, on parvient à jouir d'une grande volupté. En effet, pour descendre jusqu'aux petites choses, qui de vous ne font point quelque exercice pénible pour en retirer quelque sorte d'utilité ? Et qui pourrait justement blâmer, ou celui qui rechercherait une volupté qui ne pourrait être suivie de rien de fâcheux, ou celui qui éviterait une douleur dont il ne pourrait espérer aucun plaisir.

Au contraire, nous blâmons avec raison et nous croyons dignes de mépris et de haine ceux qui, se laissant corrompre par les attraits d'une volupté présente, ne prévoient pas à combien de maux et de chagrins une passion aveugle les peut exposer. J'en dis autant de ceux qui, par mollesse d'esprit, c'est-à-dire par la crainte de la peine et de la douleur, manquent aux devoirs de la vie. Et il est très-facile de rendre raison de ce que j'avance. Car, lorsque nous sommes tout à fait libres, et que rien ne nous empêche de faire ce qui peut nous donner le plus de plaisir, nous pouvons nous livrer entièrement à la volupté et chasser toute sorte de douleur ; mais, dans les temps destinés aux devoirs de la société ou à la nécessité des affaires, souvent il faut faire divorce avec la volupté, et ne se point refuser à la peine. La règle que suit en cela un homme sage, c'est de renoncer à de légères voluptés pour en avoir de plus grandes, et de savoir supporter des douleurs légères pour en éviter de plus fâcheuses.

Qui m'empêchera, moi dont c'est là le système, de rapporter à ces principes tout ce que vous avez dit des Torquatus, mes ancêtres ? Et ne croyez pas qu'en les louant comme vous avez fait, avec tant de marques d'amitié pour moi, vous m'ayez séduit, ni que vous m'ayez rendu moins disposé à vous réfuter. Comment, je vous prie, interprétez-vous ce qu'ils ont fait ? Quoi ! vous êtes persuadé que, sans songer à l'utilité et à l'avantage qui pourrait leur en revenir, ils se soient jetés au travers des ennemis, et qu'ils aient sévi contre leur propre sang ! Les bêtes même, dans leur plus grande impétuosité, ne font rien sans qu'on puisse connaître pourquoi elles le font, et vous croirez que de si grands hommes ont fait de si grandes choses sans motif !

Nous examinerons bientôt quelle peut en avoir été la cause : en attendant, je croirai que, s'ils ont eu en cela quelque objet, la vertu seule n'est point ce qui les a portés à ces actions vraiment éclatantes. Le premier Torquatus alla hardiment arracher le collier à l'ennemi ; mais il se couvrit en même temps de son bouclier, pour n'être pas tué : il s'exposa à un grand péril, mais à la vue de toute l'armée. Et quel a été le prix de cette action ? La gloire, l'amour de ses concitoyens, gages les plus assurés d'une vie calme et tranquille. Il condamna son fils à la mort : si ce fut sans motif, je voudrais n'être pas descendu d'un homme si dur et si cruel ; si ce fut pour établir la discipline militaire aux dépens des sentiments de la nature, et pour contenir les troupes, par cet

exemple, dans une guerre dangereuse, il pourvut par là au salut de ses concitoyens, d'où il savait que le sien devait dépendre.

Le même raisonnement s'étend bien loin ; car ce qui donne ordinairement un beau champ à l'éloquence, et principalement à la vôtre, lorsqu'en rapportant les grandes actions des hommes célèbres vous faites entendre qu'ils n'y ont été excités par aucun intérêt particulier, mais par le seul amour de la vertu et de la gloire, se trouve entièrement renversé par l'alternative que je viens de poser, ou qu'on ne se dérobe à aucune volupté que dans la vue d'une volupté plus grande, ou qu'on ne s'expose à aucune douleur que pour éviter une douleur plus cruelle.

CHAPITRE XI.

Qu'est-ce que le plaisir ?

Mais c'est assez parler, en ce moment, des glorieuses actions des grands personnages : ce sera bientôt le lieu de faire voir que toutes les vertus en général tendent à la volupté.

Il faut maintenant définir la volupté, pour ôter aux ignorants tout sujet de se tromper, et pour montrer combien une secte qui passe pour être toute voluptueuse et toute sensuelle, est réellement grave, sévère et retenue. Nous ne cherchons pas, en effet, la seule volupté qui chatouille la nature par je ne sais quelle douceur secrète, et qui excite des sensations agréables ; mais nous regardons comme une très-grande volupté la privation de la douleur. Or comme, du moment que nous ne sentons aucune douleur, nous avons de la joie, et comme tout ce qui donne de la joie est volupté, ainsi que tout ce qui blesse est douleur, c'est avec raison que la privation de toute sorte de douleur est appelée volupté. Si, lorsqu'on a chassé la soif et la faim par le boire et le manger, c'est une volupté de ne plus sentir de besoin, c'en est une aussi dans toutes les autres choses que de n'avoir aucune douleur. C'est pourquoi Épicure n'a voulu admettre aucun milieu entre la douleur et la volupté ; et ce que quelques-uns ont regardé comme un milieu entre l'une et l'autre, je veux dire la privation de toute douleur, il l'a regardé, lui, non-seulement comme une volupté, mais comme une extrême volupté, soutenant que la privation de toute douleur est le dernier terme où puisse aller la volupté, qui peut bien être diversifiée en plusieurs manières, mais qui ne peut jamais être augmentée et agrandie.

Je me souviens d'avoir ouï dire à mon père, qui se moquait agréablement des stoïciens, qu'à Athènes, dans le Céramique, il y a une statue de Chrysippe assis, qui avance la main, parce qu'il avait coutume de l'avancer quand il voulait faire quelque question. Votre main, dans l'attitude où elle est, disait un stoïcien, désire-t-elle quelque chose ? Non, sans doute. Mais, si la volupté était un bien, ne la désirerait-elle pas ? Je le crois. La volupté n'est donc pas un bien. La statue, disait mon père, si elle avait pu parler, n'aurait pas parlé de la sorte ; et cette conclusion ne porte que contre Aristippe et contre les cyrénaïques, nullement contre Épicure. Car, s'il n'y avait de volupté que celle qui chatouille les sens et qui excite une titillation agréable, la main ne se contenterait pas de ne point sentir de douleur, à moins qu'elle n'eût aussi quelque mouvement de volupté. Que si n'avoir nulle douleur est une très-grande volupté, comme Épicure le soutient : en premier lieu, Chrysippe, on a eu raison de dire que votre main, en la situation où elle est, ne désire rien ; mais ensuite on a eu tort de prétendre que, si la volupté était un bien, elle la désirerait ; car comment pourrait-elle désirer ce qu'elle a, puisque, se trouvant sans douleur, elle est dans la volupté ?

CHAPITRE XII.

Nouvel essai pour démontrer rationnellement que le plaisir est le souverain bien.

Que la volupté soit le suprême bien, on peut aisément le démontrer. Supposons, par exemple, qu'un homme jouît continuellement de toutes sortes de voluptés, tant du corps que de l'esprit, sans qu'aucune douleur ni aucune crainte le troublât le moins du monde, pourrait-on s'imaginer un état plus heureux et plus désirable ? car il faudrait qu'un tel homme eût l'âme ferme, et qu'il ne craignît ni la mort ni la douleur : qu'il ne craignît point la mort, parce que c'est la privation de toute sensibilité ; qu'il ne craignît point la douleur, parce que, si elle dure longtemps, elle est légère, et que, si elle est grande, elle dure peu ; et qu'ainsi l'excès en est contre-balancé par le peu de durée, et la longueur par le peu de souffrance. À cela, si vous joignez que l'homme dont nous parlons ne se laisse point inquiéter par la crainte des dieux, et que même il sache jouir des voluptés passées en les rappelant sans cesse dans son souvenir, encore une fois, que pourrait-il y avoir à ajouter à un état si heureux ?

Supposons, au contraire, un homme accablé de toutes sortes de douleurs d'esprit et de corps, sans espérer qu'elles puissent jamais diminuer, sans avoir jamais goûté aucun plaisir, et sans s'attendre à en avoir jamais aucun : pourra-t-on jamais se figurer un état plus misérable ? Que si une vie remplie de douleurs est ce qu'il y a de plus à craindre, sans doute le plus grand des maux est de passer sa vie dans la douleur ; et, par la même raison, le plus grand des biens est de vivre dans la volupté. Notre esprit n'a rien autre chose où il puisse s'arrêter comme à sa fin, que la volupté ; et toutes nos craintes, tous nos chagrins se rapportent à la douleur, sans que naturellement nous puissions être, ni sollicités à rien que par la volupté, ni détournés de rien que par la douleur.

Enfin, la source de nos désirs et de nos craintes est dans la volupté ou dans la douleur ; et, d'après ce principe, il est clair que tout ce qu'on fait de plus louable et de plus honnête, se fait par rapport à la volupté. Comme donc, selon tous les philosophes, le plus grand des biens est ce qui ne se rapporte à aucune autre chose, et à quoi toutes choses se rapportent comme à leur fin, il faut nécessairement avouer que le souverain bien est de vivre avec volupté.

CHAPITRE XIII.

Les vertus ont leur fin dans le plaisir. Première vertu : la sagesse.

Ceux qui font consister le souverain bien dans la vertu, et qui, séduits par le seul éclat du nom, ne comprennent pas ce que la nature demande, se trouveraient délivrés d'une grande erreur s'ils voulaient croire Épicure. Pour vos vertus, qui sont si excellentes et si belles, qui pourrait les trouver belles et les désirer si elles ne produisaient pas la volupté ? Ce n'est point à cause de la médecine même qu'on estime la science de la médecine, mais à cause de la santé qu'elle procure ; et, dans un pilote, ce n'est point l'art de naviguer dont on fait cas, mais l'utilité qu'on en retire : il en est de même de la sagesse, qui est l'art de la vie ; si elle n'était bonne à rien, on n'en voudrait point ; on n'en veut que parce qu'elle nous procure l'acquisition et la jouissance de la volupté.

Vous voyez de quelle nature est la volupté dont j'entends ici parler, afin qu'un mot qu'on prend souvent en mauvaise part ne décrédite point mes discours. L'ignorance de ce qui est bon ou mauvais est le principal inconvénient de la vie ; et comme l'erreur où l'on est là-dessus prive souvent les hommes des plaisirs les plus sensibles, et les livre souvent aussi à des peines inconcevables, il n'y a que la sagesse qui, nous dépouillant de toutes sortes de mauvaises craintes et de mauvais désirs, et nous arrachant le bandeau des fausses opinions, puisse nous conduire sûrement à la volupté. Il n'y a que la sagesse qui bannisse le chagrin de notre esprit, qui nous empêche de nous abandonner à de mauvaises frayeurs, et qui, éteignant en nous par ses préceptes l'ardeur des désirs, puisse nous faire mener une vie tranquille : car les désirs sont insatiables, et non-seulement ils perdent les particuliers, mais souvent ils ruinent les familles entières, et même les républiques.

De là viennent les haines, les dissensions, les discordes, les séditions, les guerres. Et ce n'est point seulement au dehors que les cupidités agissent avec une impétuosité aveugle ; elles combattent les unes contre les autres au dedans de nous-mêmes, et elles ne sont jamais d'accord. Comme il serait donc impossible que la vie ne devînt par là très-amère, le sage seul, en retranchant en lui toute sorte de crainte frivole et d'erreur, et en se renfermant dans les bornes de la nature, peut mener une vie exempte de crainte et de chagrin.

En effet, quoi de plus utile et de plus propre à contribuer à la félicité de la vie, que la division qu'Épicure a faite des désirs : les uns naturels et nécessaires, les autres naturels, mais non nécessaires, et les autres ni naturels ni nécessaires ? On satisfait les nécessaires sans beaucoup de peine et sans beaucoup de dépense ; les naturels n'en demandent pas même beaucoup, parce que les choses dont la nature se contente sont aisées à acquérir, et ont leurs bornes, mais les cupidités inutiles n'en ont point.

CHAPITRE XIV.

Les vertus ont leur fin dans le plaisir. Seconde vertu : la tempérance.

Si toute la vie des hommes est troublée par l'erreur et par l'ignorance, et si la sagesse seule peut nous exempter de la guerre des passions, nous délivrer de toute sorte de terreur, nous apprendre à supporter les injures de la fortune, et nous enseigner tous les chemins qui vont au repos et à la tranquillité, pourquoi ferons-nous difficulté de dire qu'il faut rechercher la sagesse à cause de la volupté, et qu'il faut éviter l'ignorance et la folie à cause des maux qu'elles entraînent avec elles ?

Je dirai par la même raison qu'il ne faut point rechercher la tempérance pour elle-même, mais pour le calme qu'elle apporte dans les esprits, en les mettant dans une assiette douce et tranquille : car j'appelle tempérance cette vertu qui nous avertit qu'il faut suivre la raison dans les choses qui sont à rechercher ou à fuir. Et ce n'est pas assez qu'elle nous fasse juger ce qu'on doit faire ou ne pas faire ; il faut de plus savoir s'en tenir à ce qu'on a jugé. Mais combien y a-t-il de gens qui, ne pouvant demeurer fermes dans aucune résolution, et séduits par quelque apparence de volupté, se livrent de telle sorte à leurs passions, qu'ils s'y laissent emporter sans prendre garde à ce qui leur en peut arriver ! Et de là vient que, pour une volupté médiocre, peu nécessaire, et dont ils auraient pu se passer facilement, non-seulement ils tombent dans de grandes maladies, dans l'infortune et dans l'opprobre, mais souvent même ils en sont punis par les lois. Mais ceux qui ne veulent de la volupté qu'autant qu'elle ne peut avoir de suites funestes, et qui sont assez fermes dans leur sentiment pour ne point se laisser emporter au plaisir dans les choses dont ils ont une fois jugé devoir s'abstenir, ceux-là trouvent une grande volupté en méprisant la volupté même. Ils savent aussi quelquefois souffrir une douleur médiocre, pour en éviter une plus grande ; d'où l'on voit que l'intempérance n'est point par elle-même à fuir et qu'aussi, lorsqu'on embrasse la tempérance, ce n'est point comme étant ennemie des voluptés, mais comme en promettant de plus grandes que celles dont elle prive.

CHAPITRE XV.

Les vertus ont leur fin dans le plaisir. Troisième vertu : le courage.

Je dis à peu près la même chose de la force d'âme ; car ni l'exercice du travail ni la souffrance des douleurs ne sont à rechercher pour eux-mêmes, non plus que la patience, ni les soins ni les veilles, ni même la vertu active, objet des louanges, ni enfin le courage ; mais il n'est rien qu'on ne brave pour vivre ensuite sans inquiétude et sans crainte, et pour se délivrer, autant qu'il est possible, le corps et l'esprit de tout ce qui peut faire de la peine. Et comme la crainte de la mort trouble la tranquillité de la vie ; comme c'est un misérable état de succomber à la douleur, ou de la supporter avec faiblesse ; comme, par une semblable lâcheté, plusieurs ont abandonné leurs parents, leurs amis, leur patrie, et se sont enfin perdus eux-mêmes : ainsi, tout au contraire, un esprit ferme et élevé s'affranchit de toute idée pénible lorsqu'il méprise la mort qui remet tous les hommes dans l'état où ils étaient avant de naître ; lorsqu'il est préparé à la douleur, sachant que les extrêmes douleurs finissent bientôt plusieurs intervalles de relâche, et que, pour les autres, selon que nous les trouvons tolérables ou non, nous sommes maîtres, ou de les supporter, ou de nous en délivrer en sortant de la vie comme d'un théâtre. Nous ne croyons donc point que ce soit pour elles-mêmes qu'on blâme la timidité et la faiblesse, ou qu'on loue l'intrépidité et la force ; mais on rejette les unes parce que la douleur en est inséparable, on estime les autres parce que la volupté les suit.

CHAPITRE XVI.

Les vertus ont leur fin dans le plaisir. Quatrième vertu : la justice.

Il reste à parler de la justice, et nous aurons parlé de toutes les vertus. Mais ce qui a été dit des trois autres convient encore à celle-ci ; et ce que j'ai déjà montré de la sagesse, de la tempérance et de la force d'âme, qu'elles étaient tellement jointes avec la volupté, qu'on ne les en pouvait séparer, il faut l'appliquer à la justice, qui non-seulement ne nuit à personne, mais qui toujours donne confiance et calme les esprits, et par elle-même, et par cette espérance qu'on ne manquera d'aucune des choses qu'une nature non corrompue peut désirer. De même que l'imprudence, le désir passionné et la lâcheté sans cesse tourmentent l'âme, sans cesse l'agitent et y apportent le trouble ; ainsi l'injustice, dès qu'elle réside dans l'esprit, par sa seule présence y met le trouble ; et si, de plus, elle a formé quelque entreprise, l'eût-elle accomplie secrètement, elle ne peut prendre confiance et croire que la chose restera toujours secrète. Le méchant ne peut cacher ses actions : le soupçon, l'opinion publique, la renommée les poursuit ; vient ensuite l'accusateur, le juge ; plusieurs enfin, comme sous votre consulat, se dénoncent eux-mêmes.

S'il y a des hommes assez puissants pour être en état de ne point craindre le châtement des lois, ils ne laissent pas pour cela d'avoir peur des dieux ; et les soins qui les dévorent, les inquiétudes qui les déchirent nuit et jour, ils les regardent comme un supplice que les dieux immortels leur envoient.

Ce qu'on pourrait donc retirer d'utilité ou de plaisir d'une mauvaise action, peut-il diminuer autant les maux et les peines de la vie, que la mauvaise action les augmente, soit par les reproches qu'on s'en fait, soit par la punition des lois qu'on appréhende, soit par la haine publique qu'on s'attire ? Il est vrai qu'il y a des gens qui, au comble des biens, des honneurs et des dignités, environnés de plaisirs, loin de pouvoir assouvir leurs cupidités par une voie injuste, les sentent au contraire s'allumer davantage tous les jours ; mais ces gens-là ont plus besoin d'être enchaînés que d'être instruits.

La véritable raison invite donc à la justice, à l'équité et à la fidélité tous les hommes d'un esprit sain. Et que ceux qui n'ont ni esprit ni ressources ne croient pas trouver leur intérêt dans l'injustice ; il ne peut y avoir pour eux de succès, ou au moins de succès durables. Quant à ceux qui ont du génie ou de la fortune, leur intérêt est de faire le bien : de là naît l'estime publique, et, ce qui contribue le plus au repos de la vie, l'amour de nos semblables. Quelle raison de tels hommes auraient-ils donc d'être injustes ?

Les désirs naturels sont faciles à contenter, sans faire tort à personne, et il ne faut pas se laisser aller aux autres, qui ne portent à rien de vraiment désirable ; car on ne saurait faire d'injustice qu'on n'y perde plus qu'on n'y gagne. La justice n'est donc pas à rechercher pour elle-même, mais seulement pour l'avantage qu'on en retire. Il est agréable d'être aimé et estimé de tout le monde, parce qu'alors la vie est plus sûre et plus douce. Ce n'est donc pas seulement pour éviter les inconvénients du dehors que nous croyons qu'il faut s'interdire l'injustice, mais principalement parce qu'elle ne laisse jamais respirer en paix ceux qui lui donnent entrée.

Si les vertus mêmes, dont les autres philosophes ont l'habitude de faire sonner la louange si haut, ne peuvent avoir pour dernière fin que la volupté, et si la volupté est la seule qui nous appelle et qui nous attire naturellement à elle, il n'y a point de doute que

la volupté ne soit le plus grand de tous les biens, et que par conséquent ce ne soit vivre heureux que de vivre dans la volupté.

CHAPITRE XVII.

Plaisirs de l'esprit et plaisirs du corps.

J'expliquerai en peu de mots ce qui est inséparable de cette doctrine si juste et si vraie.

Ce n'est point en établissant la volupté pour le plus grand des biens, et la douleur pour le plus grand des maux, qu'on se trompe ; c'est en ignorant quelles sont les choses qui peuvent véritablement procurer de la volupté, ou causer de la douleur. J'avoue cependant que les plaisirs et les peines de l'esprit viennent des plaisirs et des peines du corps, et je conviens de ce que vous disiez tantôt, que ceux d'entre nous qui pensent autrement, et qui sont en assez grand nombre, ne peuvent jamais soutenir leur opinion. Il est vrai que la volupté de l'esprit donne de la joie, et que la tristesse de l'esprit cause de la douleur ; mais elles viennent du corps, et c'est au corps qu'elles se rapportent : ce qui ne m'empêche pas de reconnaître que les voluptés et les peines de l'esprit sont plus grandes que celles du corps. Par le corps, en effet, nous ne pouvons avoir de sensation que des choses présentes ; par l'esprit nous sentons celles qui ne sont plus et celles qui seront. Quoique nous souffrions également de l'âme quand nous souffrons du corps, cependant ce peut être un grand surcroît de douleur si nous nous figurons, par exemple, qu'un mal éternel et infini nous menace. Et ce que je dis de la douleur, on peut l'appliquer à la volupté ; elle a bien plus de charmes quand l'esprit ne craint point qu'elle finisse.

C'est là une preuve évidente qu'une extrême volupté ou une extrême douleur d'esprit contribue encore plus à rendre la vie heureuse ou misérable, que les mêmes impressions, si elles n'étaient que corporelles.

Nous ne prétendons pas, au reste que, dès qu'on n'a plus de volupté, vient aussitôt le chagrin, à moins que par hasard la volupté ne cède la place à la douleur ; au contraire, nous regardons comme un motif de joie l'absence de la douleur, quand même cette absence ne serait suivie d'aucune volupté sensible ; et par là on peut juger quelle grande volupté c'est que de ne sentir aucune douleur.

Mais, comme l'attente des biens que nous espérons nous donne de la joie, le souvenir de ceux dont nous avons joui ne nous rend pas moins heureux. Les fous se font un tourment des maux qui ne sont plus ; les sages, grâce à leur mémoire, se font un plaisir nouveau de leurs plaisirs passés. Or, il ne dépend que de nous d'ensevelir en quelque sorte dans un perpétuel oubli les choses fâcheuses, et de renouveler sans cesse les souvenirs agréables. Notre esprit, fixé attentivement sur le passé, peut faire renaître pour nous la douleur ou la joie.

CHAPITRE XVIII.

Éloge d'Épicure.

Ô route du bonheur facile, directe, ouverte à tous ! Si le sort le plus désirable est de vivre sans douleur et sans chagrin, et de jouir des plus grands plaisirs du corps et de l'esprit, peut-on dire que nous ayons rien oublié ici de tout ce qui peut rendre la vie agréable, et conduire au souverain bien que nous cherchons ? Cet homme que vous dites esclave de la volupté, Épicure vous crie qu'il n'est point de bonheur sans sagesse, honnêteté, vertu ; ni de sagesse, d'honnêteté, de vertu, sans bonheur.

En effet, puisqu'il ne peut y avoir de calme dans une ville où il y a sédition, ni dans une maison dont les maîtres sont divisés, comment un esprit qui n'est pas d'accord avec lui-même peut-il jouir de quelque volupté qui soit pure ? Tant qu'il se trouvera agité de divers sentiments, il est impossible qu'il goûte le calme et le repos.

Si les maladies du corps sont un obstacle à l'agrément de la vie, à combien plus forte raison les maladies de l'esprit seront-elles un tourment ? J'entends par là ces désirs effrénés et insatiables des richesses, de la domination et des voluptés sensuelles ; ajoutez-y les chagrins et les ennuis dont se laissent continuellement ronger ceux qui ne veulent pas concevoir qu'il ne faut jamais se tourmenter de ce qui n'est point une douleur du corps actuelle, ou de ce qui ne traîne point infailliblement une douleur à sa suite : et comptez le petit nombre de ceux que n'attaque pas quelqueune de ces maladies, et qu'elle ne rend pas nécessairement malheureux.

Vient ensuite la mort, que ces hommes voient, comme le rocher de Tantale, toujours pendre sur eux. Puis la superstition, qui ne laisse jamais en repos ceux qui en sont imbus. Ils ne savent ni se ressouvenir avec plaisir des biens qu'ils ont eus, ni jouir comme il faut de ceux qu'ils ont ; et ils tremblent à toute heure dans la crainte d'un avenir dont l'incertitude les tient dans de continuelles angoisses. Surtout quand ils viennent à s'apercevoir qu'ils ont travaillé inutilement pour acquérir des richesses, du pouvoir, de l'autorité et de la gloire, et que tous les plaisirs dont ils se proposaient de jouir, et qui leur ont coûté tant de peines, leur échappent sans retour, ils s'abandonnent alors à une entière désolation. On en voit d'autres d'un esprit pusillanime et étroit, qui toujours désespèrent de tout, ou qui sont méchants, envieux, difficiles à vivre, médisans, difformes ; d'autres, toujours en proie à des amours frivoles ; d'autres, turbulents, audacieux, injustes, emportés, et en même temps légers et intempérants, et dont l'esprit n'est jamais dans une même situation. De tels hommes ne cessent point de souffrir. Comme, parmi tant de fous, il n'y en a pas un qui connaisse le bonheur, il n'y a aussi aucun sage qui ne soit vraiment heureux. Et nous sommes mieux fondés que les stoïciens à le soutenir ; car il n'y a, disent-ils, de vrai bien que je ne sais quelle ombre qu'ils appellent l'*honnête*, nom plus beau que solide ; et ils prétendent que la vertu, avec cet appui, ne cherche aucun autre bien, et qu'elle se suffit à elle-même pour être heureuse.

CHAPITRE XIX.

Le sage stoïcien et le sage épicurien. Inutilité de la logique stoïcienne et nécessité de la physique épicurienne.

Ce n'est pas que les stoïciens ne puissent avancer une pareille doctrine, non-seulement sans que nous nous y opposions, mais même avec approbation de notre part : car voici quel est le sage, suivant Épicure. Le sage est borné dans ses désirs ; il méprise la mort ; il pense des dieux immortels ce qu'il en faut croire, mais sans aucune mauvaise frayeur ; et s'il faut sortir de la vie, il n'hésite pas. C'est ainsi qu'il est toujours dans la volupté, parce qu'il n'y a aucun temps où il n'ait plus de voluptés que de douleurs. Il se souvient agréablement des choses passées ; il jouit des plaisirs présents, et mesure par la réflexion leur quantité et leur qualité ; il n'est pas comme suspendu aux futurs événements : il les attend avec calme ; comme il est très-éloigné de tous les défauts et de toutes les erreurs dont nous venons de parler, il sent une volupté inconcevable quand il compare sa vie avec celle des fous ; et lorsqu'il lui survient des douleurs, il sait en faire la compensation, et il trouve qu'elles ne sont jamais si grandes qu'il n'ait toujours plus à jouir qu'à souffrir.

Épicure dit encore très-bien que la fortune a peu d'empire sur la vie du sage, qu'il n'y a point d'affaires si importantes qu'il ne puisse conduire par la raison et la réflexion, et qu'on ne peut éprouver une volupté plus grande dans toute l'infinité des temps que le sage dans le temps borné de sa vie.

Quant à votre dialectique, il l'a regardée comme ne servant ni à vivre plus heureusement ni à mieux raisonner ; mais il a donné beaucoup d'importance à la physique. Par cette science, en effet, nous pouvons connaître le sens des mots, la nature du discours, les conséquences vraies ou fausses ; et d'autre part, instruits de la nature de toutes choses, nous sommes débarrassés de toute superstition, nous sommes délivrés de la crainte de la mort, nous ne sommes plus troublés par cette ignorance d'où naissent souvent d'horribles terreurs.

La morale même ne peut que gagner à la connaissance de ce que demande la nature. Alors, dirigés par cette règle qui semble descendue du ciel, et y rapportant tous nos jugements, aucun autre langage ne pourra nous convaincre. Au contraire, si nous n'avons pas la connaissance de la nature, nous ne pourrons jamais défendre les jugements des sens. Or, tout ce que nous apercevons par l'âme tire son origine des sens. Si leur rapport est fidèle, comme Épicure l'enseigne, on peut avoir une véritable perception de quelque chose ; au lieu que ceux qui disent que, par les sens, on ne peut avoir de véritable perception, et qui les récuse pour juges, sont incapables, une fois les sens mis à part, d'expliquer même ce qu'ils veulent dire. Enfin, sans l'étude et la science des choses de la nature, il n'y aurait rien sur quoi on pût fonder la conduite de la vie. C'est de là qu'on tire la fermeté d'esprit contre la peur de la mort et contre la superstition ; en pénétrant dans les secrets de la nature, on parvient à avoir l'esprit tranquille ; en approfondissant bien ce que c'est que les passions, on devient modéré : enfin, comme je l'ai démontré naguère, on arrive à posséder la règle de la connaissance qui donne la rectitude au jugement et apprend à distinguer le vrai du faux.

CHAPITRE XX.

Théories épicuriennes de l'amitié.

Il me reste maintenant à parler d'une chose qui appartient nécessairement à la question que nous traitons ; c'est l'amitié, qui, selon vous, est anéantie, s'il est vrai que la volupté soit le plus grand des biens. Mais, loin qu'Épicure donne aucune atteinte à l'amitié, il a dit au contraire que, « de tout ce que la sagesse peut acquérir pour rendre la vie heureuse, l'amitié est ce qu'il y a de plus excellent, de plus fécond, de plus avantageux. » Ce qu'il a enseigné par ses discours, il l'a confirmé par sa vie et par ses mœurs ; et on appréciera mieux ce mérite, si l'on se souvient des anciennes fables, où, en remontant d'Oreste jusqu'à Thésée, on trouve à peine trois couples d'amis. Quelle nombreuse troupe d'amis, étroitement liés l'un à l'autre, Épicure n'avait-il point rassemblés dans une seule maison de peu d'étendue ! Tous les épicuriens ne suivent-ils pas encore son exemple ? Mais revenons à notre sujet ; ce ne sont point les hommes dont nous avons à parler.

Dans la discussion sur l'amitié, je trouve parmi les nôtres trois opinions différentes. Quelques-uns nient que les voluptés qui regardent nos amis soient pour nous à rechercher par elles-mêmes, comme celles qui nous regardent. L'amitié semble un peu ébranlée par ce système ; mais on peut soutenir cette opinion, et, suivant moi, la réponse est facile. L'amitié, disent-ils, aussi bien que les vertus, est inséparable de la volupté. La vie d'un homme seul et sans amis étant exposé à des dangers, à des alarmes continuelles, la raison même nous porte à nous faire des amis ; et dès qu'on est parvenu à se les procurer, l'esprit tranquille et rassuré ne peut plus renoncer à l'espoir d'en retirer quelque volupté.

Or, de même que les marques de mépris sont entièrement contraires à la volupté, de même rien n'est plus propre à procurer la volupté et à l'entretenir qu'une amitié réciproque, qui non-seulement est d'un commerce délicieux dans le présent même, mais qui nous donne lieu aussi de nous en promettre de grands secours dans la suite. Comme il est donc impossible de mener une vie véritablement heureuse sans l'amitié, et d'entretenir longtemps l'amitié si nous n'aimons nos amis comme nous-mêmes, alors il arrive qu'on aime ses amis de cette sorte, et que l'amitié se joignant ainsi à la volupté, on ne sent pas moins de joie ou de peine que son ami de tout ce qui lui arrive d'agréable ou de fâcheux.

Ainsi un homme sage aura toujours les mêmes sentiments pour les intérêts de ses amis que pour les siens propres ; et tout ce qu'il ferait pour se procurer à lui-même du plaisir, il le fera avec joie pour en procurer à son ami. Voir comment ce que nous avons dit, que la volupté est inséparable de la vertu, doit s'entendre aussi de l'amitié ; et « la même connaissance, dit Épicure, qui nous a rendus fermes contre l'appréhension d'un mal perpétuel ou de longue durée, nous a fait voir que, dans ce temps borné de la vie, l'amitié est le secours le plus sûr qu'on puisse posséder. »

Il y a d'autres épicuriens qui, craignant trop vos reproches, et appréhendant que ce ne soit porter atteinte à l'amitié, de dire qu'elle n'est à rechercher qu'à cause de la volupté, font une distinction ingénieuse. Ils demeurent bien d'accord que c'est la volupté qui fait les premières liaisons de l'amitié : mais, disent-ils, quand l'usage les a rendues plus étroites et plus intimes, l'amitié seule agit et se fait sentir ; alors, indépendamment de toute sorte d'utilité, on chérit ses amis uniquement pour eux-mêmes. En effet, si les maisons, les temples, les villes, les lieux d'exercices, la

campagne, les chiens, les chevaux, les divertissements, vous deviennent chers par l'habitude qu'on prend de s'exercer ou de chasser, combien plus facilement et plus justement l'habitude produira-t-elle le même effet à l'égard des hommes !

Enfin, le troisième sentiment de quelques-uns des nôtres sur l'amitié, est qu'il se forme entre les sages une sorte de pacte qui les engage à n'aimer pas moins leurs amis qu'eux-mêmes ; ce que nous comprenons aisément, puisqu'il est facile de se convaincre, par de nombreux exemples, qu'au fond rien n'est plus propre à rendre la vie agréable qu'une parfaite liaison d'amitié.

Par tant de raisons, on peut juger que, bien loin de détruire l'amitié en mettant le souverain bien dans la volupté, il serait même impossible, sans cela, d'établir aucune liaison d'amitié entre les hommes.

CHAPITRE XXI.

Conclusion.

Si les principes que je viens de développer sont plus clairs et plus lumineux que le soleil même ; s'ils sont puisés à la source de la nature ; s'ils sont confirmés par le témoignage infailible des sens ; si les enfants, si les bêtes mêmes, dont le jugement ne peut être corrompu ni altéré, nous crient, par la voix de la nature, que rien ne peut rendre heureux que la volupté, et que rien ne peut rendre malheureux que la douleur, quelles actions de grâces ne devons-nous pas à celui qui, sensible à cette voix, a si bien entendu et pénétré tout ce qu'elle veut dire, qu'il a mis tous les sages dans le chemin d'une vie heureuse et tranquille ? Si même Épicure vous paraît peu savant, c'est qu'il a cru qu'il n'y avait de science utile que celle qui apprend à pouvoir vivre heureusement.

Aurait-il voulu employer le temps comme nous avons fait, Triarius et moi, par votre conseil, à feuilleter les poètes, dans lesquels on ne trouve que des amusements d'enfant et rien de solide ? ou se serait-il épuisé, comme Platon, à étudier la musique, la géométrie, les nombres, et le cours des astres ; sciences qui, étant toutes fondées sur des principes faux, ne peuvent jamais nous conduire à la vérité, et qui, nous y conduiraient-elles, ne pourraient rendre la vie ni meilleure ni plus agréable ? Se serait-il attaché à tous ces arts, pour délaisser l'art de vivre, art si grand, si laborieux, si fructueux ? Non, Épicure n'était point ignorant, mais ceux-là le sont qui croient devoir apprendre jusqu'en leur vieillesse des choses qu'il est honteux aux enfants de ne pas avoir apprises.

Je viens, dit Torquatus en finissant, d'exposer mon opinion, et je n'ai eu d'autre intention que de provoquer votre jugement. Jamais, jusqu'à présent, je n'avais trouvé l'occasion de parler sur ce point avec autant de liberté.

LIVRE SECOND

CRITIQUE DE LA MORALE ÉPICURIENNE

CHAPITRE I.

Préambule.

Alors, comme ils avaient tous deux les yeux sur moi et qu'ils semblaient prêts à m'écouter : – Ne me regardez pas, je vous en prie, leur dis-je, comme un philosophe qui veuille faire une leçon publique ; ce que je n'ai même jamais guère approuvé dans aucun philosophe. Socrate, qu'on peut à bon droit appeler le père de la philosophie, a-t-il jamais rien fait de semblable ? C'était l'usage de ceux que l'on appelait alors sophistes. Gorgias le Léontin fut le premier d'entre eux qui osa demander en public qu'on le questionnât, c'est-à-dire qu'on lui désignât sur quoi on voulait qu'il discourût : entreprise hardie, et je dirais même téméraire, si cet usage n'avait passé depuis jusqu'à nos philosophes.

Pour Socrate, comme nous voyons dans Platon, il se moquait de Gorgias et de tous les autres sophistes ; et c'était au contraire en questionnant ceux avec qui il s'entretenait, qu'il avait coutume de tirer d'eux leurs sentiments, pour y répondre ce qu'il jugeait à propos. Cette coutume ayant été quelque temps négligée après lui, Arcésilas la renouvella, et voulut que ceux qui désireraient apprendre quelque chose de lui, commençassent par dire eux-mêmes leurs sentiments, au lieu de l'interroger ; après quoi il parlait à son tour, mais en laissant toujours à ceux qui venaient l'entendre la liberté de soutenir leur opinion contre lui, tant qu'ils trouveraient à lui répondre. Chez tous les autres philosophes, celui qui avait fait quelque question se taisait ensuite ; et c'est ce qui se pratique encore aujourd'hui dans l'académie : lorsque celui qui veut être instruit a dit, par exemple, « Il me semble que la volupté est le souverain bien, » alors le philosophe soutient l'opinion contraire dans un discours continu ; de sorte qu'il est aisé de voir que ceux qui ont dit « telle chose me paraît ainsi, » ne sont pas de l'avis qu'ils viennent d'exprimer, mais qu'ils désirent entendre développer l'avis contraire.

Je crois que nous faisons mieux. Non-seulement Torquatus a exprimé son sentiment, mais il nous a dit aussi les raisons de ce sentiment. Pourtant, quoique j'aie pris un extrême plaisir au discours continu qu'il a fait, il me semble que, dans les disputes où l'on insiste sur chaque chose en particulier et où l'on sait ce que chacun admet ou rejette, la conclusion qui se tire des points accordés est bien plus facile, et que par là on parvient plus sûrement au but. Lorsqu'un discours va comme un torrent, quoique toutes les idées importantes s'y trouvent, on ne peut ni en arrêter la rapidité, ni en retenir presque rien.

Dans toute discussion réglée et méthodique, ceux qui disputent ensemble doivent d'abord, à l'exemple des jurisconsultes qui déterminent le point à juger, établir clairement l'état de la question.

PREMIÈRE PARTIE DE LA CRITIQUE.

Théorie épicurienne du plaisir. Le souverain agréable.

CHAPITRE II.

Qu'est-ce que le plaisir ?

Épicure a fort approuvé cette méthode que Platon a établie dans son *Phèdre*, et il a cru qu'il fallait en user de même en toutes sortes de disputes ; mais il a négligé une chose qui en est la conséquence nécessaire. Il ne veut pas qu'on définisse rien, sans quoi pourtant il est difficile que des personnes qui discutent ensemble soient bien d'accord de ce qui fait le sujet de leur discussion, comme il nous arrive à présent. Car ce que nous cherchons, c'est le souverain bien ; et pouvons-nous jamais convenir entre nous de ce que c'est, si auparavant nous n'examinons ce que nous entendons par souverain bien ? Or, cette espèce d'examen et d'éclaircissement des choses cachées, par lequel on montre ce que chaque chose est en soi, c'est là ce que nous appelons définition ; et vous-même vous en avez fait quelques-unes sans y penser. Vous avez dit, par exemple, de cette dernière fin qu'on se propose dans toutes ses actions, que c'est à quoi se rapporte tout ce qu'on fait, et qui ne se rapporte à quoi que ce soit. On ne peut rien de mieux. Je ne doute point même que, s'il en avait été besoin, vous n'eussiez défini le bien, et que vous n'eussiez dit que le bien est ce que la nature nous porte à désirer, ou ce qui nous est avantageux et utile, ou enfin ce qui nous plaît le plus. Et puisque vous ne laissez pas les définitions, je désirerais, si vous le trouvez bon, que vous voulussiez aussi définir ce que c'est que la volupté dont nous parlons aujourd'hui.

– Comme s'il y avait quelqu'un, me répondit-il, qui ne sût pas ce que c'est que la volupté, ou qui, pour l'apprendre mieux, eût besoin d'une définition !

– Je dirais que c'est moi qui ne le sais point, lui répliquai-je alors, s'il ne me semblait que je me suis bien mis dans l'esprit ce que c'est. Mais je vous dis que c'est Épicure lui-même qui n'en sait rien, et qui vacille en cela ; et que lui, qui répète souvent qu'il faut avoir soin d'exprimer le sens des termes, n'entend pas quelquefois celui du mot volupté.

CHAPITRE III.

Confusion établie par Épicure entre le plaisir et l'absence de douleur.

– Cela serait plaisant, reprit-il en souriant, qu'un homme qui dit que la volupté est la fin où tendent tous les désirs, et le plus grand de tous les biens, ne sût pas ce que c'est que la volupté. – Mais ou c'est lui, répliquai-je, ou c'est tout le reste du monde qui l'ignore. – Comment l'entendez-vous ? dit-il. – C'est, dis-je, que tout le monde prétend que la volupté est ce qui excite agréablement les sens et qui les remplit de quelque sensation délicieuse.

– Et vous imaginez-vous, me répondit-il, qu'Épicure ignore cette sorte de volupté ? – Non, lui dis-je, il ne l'ignore pas toujours ; et même il ne la connaît que trop quelquefois, puisqu'il dit qu'il ne peut comprendre qu'il y ait, ni qu'il puisse y avoir, d'autre bien que celui de boire et de manger, ou le plaisir des oreilles, ou celui des voluptés sensuelles. Est-ce que ce ne sont pas là ses propres paroles ? – Croyez-vous que j'en aie honte, répondit-il, et que je ne puisse pas vous montrer dans quel sens il les dit ? – Je ne doute point, repris-je, que vous ne le puissiez aisément ; et je n'ai garde de croire que vous ayez honte d'être du sentiment d'un homme qui est le seul, que je sache, qui ait osé s'appeler lui-même sage. Car, pour Métrodore, on croit qu'il n'en prit pas le nom de lui-même, mais seulement qu'il ne le refusa pas, quand il le reçut d'Épicure. Et quant aux sept qu'on appelle sages, ce ne fut point par leurs suffrages propres, mais par celui des peuples, qu'ils en reçurent le nom.

Ce que je soutiens, c'est que, dans l'endroit que je viens de dire, Épicure a entendu le mot de volupté comme tout le monde l'entend ; car tout le monde pense que notre *volupté*, *ἡδονή* chez les Grecs, exprime un mouvement agréable, qui réjouit les sens. – Que demandez-vous donc de plus ? répliqua-t-il. – Je vous le dirai, repris-je ; et plutôt pour m'instruire que pour vous reprendre, ou pour reprendre Épicure. – Et moi, répondit-il, je serai aussi plus aise d'avoir à m'instruire qu'à reprendre.

– Vous savez bien, continuai-je, quel est le souverain bien auquel Hiéronyme le Rhodien dit qu'il faut tout rapporter ? – Oui, répondit-il ; c'est, selon lui, l'absence de la douleur. – Mais de la volupté, qu'en dit-il ? – Il soutient qu'elle n'est point désirable pour elle-même. – Il croit donc, repris-je, qu'autre chose est d'avoir du plaisir, et autre chose de n'avoir point de douleur. – C'est en quoi il se trompe tort, répliqua-t-il, car, selon que je l'ai déjà montré, le dernier terme de la volupté, c'est la cessation de toute douleur. – Nous verrons dans la suite, lui dis-je, ce qu'il faut entendre par absence de douleur : cependant, si vous n'êtes fort opiniâtre, vous devrez convenir nécessairement qu'avoir de la volupté, et n'avoir point de douleur, sont deux choses fort différentes. – Je serai donc opiniâtre en cela, reprit-il, car je tiens que ce n'est que la même chose.

– Dites-moi, je vous prie, lui dis-je, un homme qui a soif a-t-il du plaisir quand il boit ? – Qui peut en douter ? – A-t-il le même plaisir quand la soif est apaisée ? – Non ; c'est une autre sorte de plaisir : car, lorsqu'il a éteint sa soif, il est dans la stabilité de la volupté ; et quand il l'éteint, il est dans le mouvement de la volupté. – Pourquoi appelez-vous donc d'un même nom des choses si différentes ? – Avez-vous donc déjà oublié ce que j'ai dit, que, dès qu'on n'a plus de douleur, la volupté peut bien recevoir quelque variété ; mais de l'accroissement, non ? – Je m'en souviens ; vous vous êtes expliqué en termes très-purs, mais ambigus ; car le mot de variété se dit, au propre, de plusieurs couleurs, et se transporte à beaucoup d'autres idées différentes. On le dit d'un poème et d'un discours, on l'applique aux mœurs et à la fortune, et on l'applique aussi à

la volupté, lorsqu'on reçoit de la volupté de plusieurs choses différentes qui peuvent en procurer. Si vous me disiez que c'est de cette variété-là que vous voulez parler, je vous entendrais ; et même je vous entends sans que vous me le disiez. Mais je ne saurais comprendre ce que vous entendez par variété lorsque vous dites que, quand on est sans douleur, on est dans une extrême volupté ; et que, quand par exemple on mange quelque chose qui plaît, la volupté est alors en mouvement : ce qui fait bien une variété de volupté, mais qui n'augmente point la volupté de ne point souffrir, à laquelle je ne sais pourquoi vous donnez le nom de volupté.

CHAPITRE IV.

L'absence de douleur, état intermédiaire entre le plaisir et la douleur.

– Eh ! reprit-il, quoi de plus doux que de n'avoir point de douleur ? – Je le veux bien, lui dis-je : car ce n'est point encore là de quoi il est question ; mais cela fait-il que la volupté soit la même chose que l'absence de douleur ? – La même, sans doute, et l'absence de douleur est un plaisir si grand qu'il n'en peut exister de plus grand. – Pourquoi donc, en mettant ainsi le souverain bien à n'avoir point de douleur, ne vous attachez-vous pas à soutenir uniquement cela seul ? Et qu'est-il nécessaire d'amener la volupté au milieu des vertus, comme une courtisane dans une assemblée d'honnêtes femmes ?

Mais vous direz qu'il n'y a rien d'odieux dans la volupté que le nom, et que nous n'entendons point quelle est la volupté d'Épicure. Toutes les fois qu'on me dit une chose de cette nature (et on me la dit souvent), j'avoue que, quelque modéré que je sois dans la dispute, je ne laisse pas de me surprendre un léger mouvement de colère. Quoi ! je n'entendrais pas ce que le mot *ἡδονή* veut dire en grec, et celui de *volupté* en notre langue ! Laquelle donc des deux langues est-ce que je n'entends pas ? Et puis, comment se pourrait-il faire que je ne le susse point, et que tous ceux qui ont voulu être épicuriens l'aient compris à l'instant même, puisque vos sages prouvent à merveille que, pour devenir philosophe, on n'a que faire d'être savant ? Aussi, comme nos ancêtres tirèrent Cincinnatus de la charrue pour le faire dictateur, de même, vous, vous ramassez dans tous les bourgs de braves gens sans doute, mais qui ne savent rien. Ces gens-là entendront donc ce qu'Épicure dit : moi je ne l'entendrai pas ? Pour vous montrer que je l'entends, je vous dis encore une fois que *volupté*, dans notre langue, est la même chose que ce qu'Épicure appelle *ἡδονή*. Quelquefois nous sommes en peine de trouver chez nous un mot qui rende parfaitement un mot grec ; ici, point d'incertitude. Il n'y a aucun terme en latin qui puisse mieux répondre au terme grec que celui de volupté.

Tous ceux qui parlent latin ont coutume d'entendre deux choses par ce mot : une grande joie dans l'esprit, une sensation agréable dans le corps. Ainsi, dans Trabéa, ce jeune homme appelle du nom de *joie* une extrême volupté d'esprit ; de même que cet autre dans Cécilius, qui s'écrie qu'il *est joyeux de toutes les joies*. Il y a cependant cette différence, que la volupté se dit même par rapport à l'esprit ; chose vicieuse, selon les stoïciens, qui, parlant de cette volupté, la définissent un transport sans raison de l'âme qui croit jouir d'un grand bien : mais, pour ce qui est des mots de joie et de gaieté, ils ne se disent point proprement du corps ; tandis que, de l'aveu de tous ceux qui parlent bien, la volupté se dit du plaisir qui est excité par quelque sensation agréable. Transportez, si vous voulez, ce plaisir à l'esprit ; car *jucundum* vient de *juvare*, qui s'applique à tous les deux ; pourvu que vous conveniez qu'entre celui qui dit :

*Je suis si transporté de joie
Que je ne sais plus où je suis ;*

et celui qui dit :

Je ne sais quel feu me dévore,

dont l'un ne se sent pas de joie, et l'autre est déchiré de douleur, il y a un troisième personnage qui dit :

*Encore que notre connaissance
Soit toute nouvelle entre nous ;*

et que ce dernier personnage n'est ni dans la joie ni dans la douleur. Vous avouerez aussi qu'entre celui qui jouit des plaisirs sensuels qu'il a désirés, et celui qui souffre de cruelles douleurs, il y a encore celui qui n'est ni dans l'un ni dans l'autre état.

CHAPITRE V.

L'absence de douleur, état intermédiaire entre le plaisir et la douleur (suite).

Vous semble-t-il maintenant que j'entende assez la force des mots, et que j'aie encore besoin d'apprendre à parler grec ou latin ? Cependant, comme je crois savoir assez bien le grec, prenez garde que, si je n'entendais pas ce qu'Épicure a voulu dire, ce ne fût sa faute, pour avoir voulu s'exprimer d'une manière inintelligible. C'est ce qui arrive dans deux circonstances, sans qu'on y trouve à redire : l'une, quand on s'exprime tout exprès obscurément, comme on dit que fit Héraclite, qu'on surnomme l'*obscur* ou le ténébreux parce qu'il avait parlé très-obscurément des choses de la nature ; l'autre, quand l'obscurité d'une matière, et non pas celle des paroles, fait qu'on n'entend pas toujours, comme dans le *Timée* de Platon. Pour Épicure, il me paraît qu'il a parlé le plus intelligiblement qu'il a pu, et qu'il n'a parlé ni de quelque chose d'obscur, comme les physiciens, ni de quelque chose de subtil, comme les mathématiciens, mais d'un sujet facile, clair et connu de tout le monde. Je vois bien cependant qu'au fond vous ne niez pas que je comprenne ce que veut dire volupté, mais seulement ce qu'Épicure a voulu dire par ce mot. Alors ce n'est pas moi qui ne sais pas le sens du mot ; c'est lui qui a voulu parler à sa manière, et qui s'est peu soucié de l'usage.

S'il a voulu dire la même chose qu'Hiéronyme, qui soutient que le souverain bien est de vivre sans douleur, pourquoi le met-il dans la volupté, et non pas dans l'absence de la douleur, comme ce philosophe, qui du moins entend ce qu'il dit ? S'il croit qu'il faille y joindre aussi cette volupté qu'il appelle volupté en mouvement (car c'est le nom qu'il donne à une sensation agréable, et il appelle volupté stable l'absence de la douleur), quel est son but, puisqu'il est impossible qu'un homme qui se connaît lui-même, c'est-à-dire qui sent ses propres sensations, regarde l'absence de la douleur et la volupté comme une seule et même chose ? C'est vouloir faire violence à nos sens, Torquatus, que de vouloir arracher de nos esprits la notion attachée aux termes consacrés par l'usage. Et qui ne voit pas qu'il y a trois états dans notre nature ? l'un, quand nous sommes dans la volupté ; l'autre, quand nous sommes dans la douleur ; et celui où nous sommes maintenant : car je crois que vous n'êtes tous deux ni dans la douleur, comme ceux qui souffrent ; ni dans la volupté, comme ceux qui sont à une bonne table : et entre ces deux états il y a une infinité de gens qui ne sont ni dans l'un ni dans l'autre. – Nullement, répartit Torquatus, et je dis que tout homme qui est sans douleur est dans la volupté, et même dans une extrême volupté. – Ainsi, repris-je, celui qui, n'ayant aucune soif, verse à boire à un autre, et celui qui a grand'soif et qui boit, ont tous deux le même plaisir ?

CHAPITRE VI.

Établir à la fois comme fin le plaisir et l'absence de douleur, c'est admettre deux souverains biens.

– Laissons là les interrogations, dit Torquatus, comme je voulais que d'abord on les laissât, prévoyant bien ce qu'il y a de captieux dans votre dialectique. – Vous voulez donc, répondis-je, que je parle plutôt en orateur qu'en dialecticien ? – Comme si un discours continu, me dit-il, ne convenait pas aussi bien aux philosophes qu'aux rhéteurs ! – Zénon le stoïcien, repris-je, a, d'après Aristote, distribué en deux parties tout ce qui regarde le discours : la rhétorique, qu'il comparait à la main ouverte, parce que les orateurs donnent plus de développement à leurs pensées ; et la dialectique, qu'il comparait à la main fermée, parce que les dialecticiens sont plus serrés dans ce qu'ils disent. Je vous obéirai donc, et je parlerai, si je puis, en orateur qui traite un sujet de philosophie, et non pas en orateur dans le barreau, où il n'est guère permis de rien approfondir, parce qu'on parle pour être entendu de tout le monde. Mais, Torquatus, lorsque Épicure méprise la dialectique, qui seule apprend à bien connaître l'état d'une question, à en bien juger et à en bien discourir, et quand il ne veut pas qu'on fasse aucune distinction dans les choses qu'il enseigne, il me semble qu'il ne peut jamais se soutenir : notre discussion même nous en offre la preuve.

Épicure dit, et vous dites, comme lui, que la volupté est le souverain bien. Il faut donc définir ce que c'est que la volupté ; autrement on ne saurait parvenir à l'objet de cette recherche ; et s'il l'avait bien expliqué, il n'hésiterait pas comme il fait. Alors, ou il soutiendrait, à l'exemple d'Aristippe, la volupté qui chatouille les sens, et que les bêtes mêmes appelleraient volupté, si elles pouvaient parler ; ou, s'il aimait mieux se servir de sa langue particulière que de s'en tenir à la langue usitée

Sur les bords de l'Attique, aux remparts de Mycènes,

et chez tous les Grecs cités dans ce passage, il n'appellerait volupté que l'absence de douleur, et mépriseraient la volupté d'Aristippe ; ou enfin, s'il approuvait l'une et l'autre, comme en effet il les approuve, il joindrait l'absence de la douleur à la volupté, et regarderait l'une et l'autre comme deux biens suprêmes.

Plusieurs philosophes, en effet, et des philosophes du premier ordre, ont reconnu à la fois deux souverains biens. Aristote, par exemple, a joint la prospérité d'une vie accomplie avec la pratique de la vertu ; Calliphon à l'honnêteté d'une vie heureuse a joint la volupté ; Diodore y a joint l'absence de la douleur : et si Épicure avait été aussi bien du sentiment d'Hiéronyme que de celui d'Aristippe, il n'aurait pas dû manquer de les joindre ensemble. Pour eux, comme leurs opinions sont différentes, ils ont établi deux souverains biens différents ; et comme l'un et l'autre parlent très-bien grec, Aristippe, qui met le souverain bien dans la volupté, ne dit jamais que l'absence de la douleur soit une volupté ; et Hiéronyme, qui le met à n'avoir aucune douleur, bien loin de se servir indifféremment du mot de volupté pour celui d'impassibilité, ne met pas même la volupté au nombre des choses désirables.

CHAPITRE VII.

Doctrine d'Épicure sur les voluptés sensuelles.

Ne croyez pas, en effet, que la différence ne soit ici que dans les termes ; car ce sont deux choses qu'être sans douleur et être dans la volupté. Cependant vous autres, non-seulement vous comprenez sous un même terme deux choses très-distinctes, ce qui se pourrait souffrir ; mais vous vous efforcez de faire une seule chose de deux, ce qui est absolument impossible. Comme Épicure les admet toutes deux, il aurait dû les proposer toutes deux séparément ; mais il ne les distingue jamais par des termes différents : en effet, en parlant de ce que tout le monde appelle volupté, et qu'il loue en plusieurs endroits, il n'hésite point à dire qu'il n'a pas le moindre soupçon d'aucun bien qui soit différent de la volupté dont parle Aristippe ; et cela, il le dit dans l'endroit où il parle uniquement du souverain bien. Dans un autre livre, où l'on assure qu'il a rassemblé de courtes maximes comme des oracles de sagesse, il dit ces propres paroles que vous connaissez assurément, Torquatus ; car qui est celui d'entre vous qui n'a pas appris par cœur les *Maximes fondamentales* d'Épicure, ces graves sentences où il a compris, en peu de mots, ce qui fait le bonheur ? Ma traduction est-elle fidèle ? écoutez-moi :

« Si les choses qui donnent de la volupté, dit-il, délivraient de la crainte des dieux, et de celle de la mort et de la douleur, et qu'elles apprissent à mettre des bornes aux cupidités, je n'aurais aucun motif de blâmer les voluptueux, qui, environnés de plaisirs, seraient sans douleur et sans chagrin, c'est-à-dire sans aucun mal. »

Ici Triarius ne put se contenir ; mais, se tournant vers Torquatus : – Cela est-il dans Épicure ? lui dit-il. – Et il me parut qu'il parlait de la sorte, non pas qu'il ne le sût bien, mais pour le faire avouer à Torquatus. Mais lui, sans s'embarrasser et avec confiance : – Oui, dit-il, ce sont les propres paroles d'Épicure ; mais vous n'entendez pas sa pensée. – S'il dit une chose, repris-je alors, et qu'il en pense une autre, c'est une raison pour que je ne sache pas ce qu'il pense ; mais ce n'en est pas une pour que je n'entende pas ce qu'il dit ; et lorsqu'il prétend que les voluptueux ne sont pas à blâmer, pourvu qu'ils soient sages, il dit une absurdité, comme s'il disait que les parricides ne sont pas à blâmer, pourvu qu'ils ne se laissent point aller à leurs cupidités, et qu'ils ne craignent ni les dieux, ni la mort, ni la douleur. Mais pourquoi ces réserves en faveur des voluptueux, et pourquoi supposer des gens qui, vivant voluptueusement, trouveraient grâce devant un si grand philosophe, pourvu qu'ils fussent en garde sur tout le reste ? Vous-même, Épicure, pourriez-vous vous empêcher de blâmer des gens qui s'abandonneraient à toutes sortes de voluptés, puisque vous dites que la souveraine volupté est de n'avoir point de douleur ? Et parmi vos voluptueux, combien n'en trouverons-nous pas d'assez peu superstitieux pour manger ce qu'on offre dans les plats à l'autel, et craignant si peu la mort qu'ils ont à toute heure dans la bouche cet endroit d'*Hymnis* :

*Donnez-moi six mois de plaisir,
Je donne à Platon le septième.*

Quant à la douleur, Épicure, dont ils suivent les ordonnances, leur en fournit le remède : « Si elle est grande, elle est courte ; si elle est longue, elle est légère. » Mais voici ce que je ne puis comprendre : quel voluptueux mettra des bornes à ses cupidités ?

CHAPITRE VIII.

Doctrine d'Épicure sur les voluptés sensuelles (suite).

Que sert donc à Épicure de dire « qu'il ne trouverait rien à blâmer dans un voluptueux, s'il mettait des bornes à ses cupidités ? » C'est dire : « je ne blâmerais pas les hommes sensuels s'ils n'étaient pas sensuels ; » ni moi non plus les méchants, s'ils n'étaient pas méchants. Quoi ! cet homme si sévère ne croit pas que la sensualité soit d'elle-même condamnable ? Et pour vous dire vrai, Torquatus, il a raison de ne le pas croire, si la volupté est le souverain bien : car il n'est pas ici question de ces sensuels outrés, qui vomissent sur la table, qu'il faut emporter du festin, et qui, dès le lendemain, l'estomac encore plein de crudités, se livrent aux mêmes excès ; qui se vantent de n'avoir jamais vu ni coucher ni lever le soleil, et qui, après avoir dissipé leur patrimoine, sont réduits à n'avoir plus rien. Il n'y a personne qui puisse croire que la vie de ces sortes de gens soit agréable. Mais parlez-moi de ces voluptueux de bon ton et de bon goût, qui ont d'excellents cuisiniers, des pâtissiers choisis, la meilleure marée, la meilleure volaille, le meilleur gibier, et qui savent éviter les indigestions ; « auxquels on verse le vin à plein dans les coupes d'or, » comme dit Lucilius, « qui d'ailleurs ne prendraient rien à autrui, pourvu qu'ils possèdent du pouvoir et une bourse pleine, » qui savent enfin se divertir et goûter tous les plaisirs sans lesquels Épicure s'écrie qu'il ne connaît point de bonheur ; joignez-y, si vous voulez, des esclaves jeunes et beaux pour servir à table ; et que les tapis, l'argenterie, l'airain de Corinthe, le lieu même, et la maison, répondent à ces apprêts. De tels hommes vivent-ils bien ? vivent-ils heureusement ? je ne le dirai jamais.

Je ne nie pas que la volupté ne soit volupté ; mais je nie que ce soit le souverain bien. Lorsque Lélius, qui avait été disciple de Diogène le stoïcien, et ensuite de Panétius, fut appelé sage, ce ne fut pas qu'il n'eût pas de goût pour une table bien servie (car le bon goût de l'esprit n'empêche pas celui du palais), mais parce qu'il compta ce plaisir pour peu de chose.

*Pour te priser, oseille, on n'a qu'à te connaître,
S'écria tout d'un coup le sage Lélius ;
Et vous, dit-il, Gallonius,
Des gloutons le chef et le maître.
Vous vivez d'esturgeon, de morceaux délicats,
Tout votre bien s'épuise en bonne chère ;
Mais jamais vous n'avez su faire
Un véritable bon repas.*

Comme Lélius ne place nul bien dans la volupté, il nie que celui qui fait tout consister dans la volupté ait jamais dîné bien. Il ne nie pas que Gallonius ait jamais dîné avec plaisir, – il ne le pourrait, – mais qu'il ait jamais dîné bien. En homme sage et austère, il distingue ce qui donne de la volupté d'avec ce qui est bon. Ainsi il est sûr que ceux qui font véritablement un bon repas mangent toujours avec plaisir ; mais ceux qui mangent avec plaisir ne font pas, pour cela, un repas qui soit véritablement bon. Quant à Lélius, il n'en faisait point qui ne le fussent.

Pourquoi cela ? Lucilius nous l'apprend. Tout y était « bien cuit, bien apprêté ». Mais quels étaient les principaux mets ? « Des entretiens sages. » Ensuite ?

« L'appétit. » Il ne se mettait jamais à table que pour satisfaire, d'un esprit tranquille, à ce que demandait la nature. Il a donc raison de parler ainsi de Gallonius, dont la gourmandise se satisfaisait sans doute, mais sans faire un bon repas. Pourquoi ? parce que rien ne peut être bon que ce qui est raisonnable, frugal, honnête : or, tels n'étaient point les repas de Gallonius. Lélius ne préférait donc point le goût de l'oseille à celui de l'esturgeon ; mais il négligeait la délicatesse du goût ; ce qu'il n'aurait pas fait s'il avait mis le souverain bien dans la volupté.

SECONDE PARTIE DE LA CRITIQUE.

Théorie épicurienne des désirs. Le souverain désirable.

CHAPITRE IX.

Les trois espèces de désirs, d'après Épicure.

Il faut donc éloigner la volupté, pour que la sagesse soit permise et dans les actions et dans les discours. Et s'il en est ainsi, pouvons-nous dire que la volupté, qui même n'est pas permise à table, soit le souverain bien de la vie ?

Mais d'où vient qu'Épicure parle de trois sortes de désirs : les uns, naturels et nécessaires ; les autres, naturels aussi, mais non nécessaires ; et les autres, ni nécessaires ni naturels ? C'est une division mal faite. Il n'y a que deux genres de désirs, et il en fait trois : ce n'est pas là diviser, c'est rompre en pièces. Ceux qui ont appris les sciences qu'il méprise ont l'habitude de faire la division suivante : il y a deux sortes de désirs, les uns naturels, les autres nés d'une opinion vaine, et entre les naturels il y en a de nécessaires et de non nécessaires. C'est ainsi que sa division eût été bonne : car dans une division il est mal de confondre l'espèce avec le genre.

Mais passons-lui cela, puisque la justesse des expressions n'est rien pour lui, et qu'il aime à tout confondre ; qu'il parle à sa mode, pourvu que, du moins, il pense bien. Je n'approuve pourtant pas trop, quoique je le souffre, qu'un philosophe propose de mettre des bornes aux passions. Peut-on en donner à la cupidité ? Il faut la déraciner entièrement. Et peut-on avoir quelque convoitise qu'on ne soit justement blâmé d'y être enclin ? Autrement l'avarice aurait sa mesure ; l'adultère, sa mesure ; la débauche, sa mesure. Quelle philosophie que celle qui ne s'occupe pas à détruire le vice, mais seulement à le régler.

Au fond, quoique je blâme les termes de sa division, je ne laisse pas d'en approuver la substance. Qu'il appelle donc tendances naturelles ce qu'il appelle désirs, et qu'il réserve ce mot pour d'autres choses ; afin que, quand il parlera d'avarice, d'intempérance et de tous les autres vices considérables, il ait le droit de les accuser. Comme c'est néanmoins une liberté qu'il prend souvent, que de se négliger dans les expressions, je n'insiste pas : un si grand et si illustre philosophe peut développer librement ses dogmes.

Cependant en s'attachant, comme il fait, à la volupté, dans le sens que tout le monde donne à ce mot, il tombe quelquefois dans de si grands embarras, qu'il semble qu'il n'y ait rien de si honteux qu'il ne puisse faire sans témoins. Ensuite, après qu'il en a lui-même rougi (car la force de la nature est grande), il a recours à dire qu'on ne peut rien ajouter à la volupté de celui qui n'a point de douleur. Mais l'état d'impassibilité ne s'appelle point volupté. N'importe, dit-il, je ne me mets point en peine du nom. Mais ce sont deux choses entièrement différentes. Eh bien ! répondra-t-il, je trouverai des gens moins fâcheux et moins vétilleux que vous n'êtes, à qui je persuaderai facilement tout ce que je voudrai. Mais, si c'est une extrême volupté que de n'avoir point de douleur, pourquoi ne disons-nous pas que c'est une extrême douleur que de n'avoir point de

volupté ? C'est, dit-il, parce que ce n'est pas la volupté, mais la privation de la douleur, qui est opposée à la douleur.

CHAPITRE X.

L'absence de douleur ne peut être un objet de désir.

Mais il ne voit pas que ce serait alors un grand argument contre lui que cette volupté, sans laquelle il n'y a, dit-il, aucun bonheur, et qu'il place dans les jouissances du goût, de l'ouïe, et dans d'autres sensations qu'on ne pourrait exprimer sans blesser la décence ; il ne voit pas, ce philosophe grave et sévère, que ce bien, le seul qu'il connaisse, n'est pas même désirable, puisque, selon lui, nous n'avons pas besoin de cette sorte de plaisir, lorsque nous n'éprouvons pas de douleur. Quelle contradiction !

S'il avait appris à définir et à diviser, s'il savait la force et l'usage des termes, il ne serait jamais tombé dans ces difficultés. Mais vous voyez ce qu'il fait ; il appelle volupté ce que jamais personne n'a appelé de la sorte, je veux dire l'impassibilité ; et ce que tout le monde appelle volupté, et qui est très-différent de l'impassibilité, il veut que ce ne soit qu'une même chose. Quelquefois il semble faire si peu de cas de ces plaisirs qu'il nomme volupté en mouvement, qu'à l'entendre parler on le prendrait pour un vrai Curius ; et quelquefois il les loue jusqu'à dire qu'il ne comprend pas qu'il puisse y avoir d'autre bien. Un tel langage aurait plutôt besoin d'être réprimé par un censeur que d'être réfuté par un philosophe : car le vice de son discours passe jusqu'à la corruption des mœurs. Il ne blâme point la luxure, pourvu qu'elle se donne des bornes et qu'elle soit exempte de crainte. Il paraît ici chercher des disciples. Faites-vous philosophes, dit-il aux hommes, et alors toutes les voluptés vous seront permises.

Selon lui, il faut remonter à la naissance des animaux pour trouver la source du vrai bien. Dès que l'animal est né, il aime la volupté, il la désire comme un bien, et il craint la douleur comme un mal ; et c'est alors que, n'étant point encore dépravé, il juge parfaitement des biens et des maux. Voilà ce que vous avez dit, Torquatus ; et les vôtres parlent de même. Quelle illusion ! est-ce par la volupté *stable*, ou par la volupté *en mouvement*, termes que nous apprenons à l'école d'Épicure, qu'un enfant au berceau jugera du plus grand des biens et du plus grand des maux ? Si c'est par une volupté *stable*, la nature ne veut alors autre chose que sa propre conservation, et nous l'accordons. Si c'est, comme vous le dites, par une volupté *en mouvement*, il n'y aura point de volupté honteuse à laquelle il ne faille se livrer. Ajoutez que cet enfant nouvellement né n'aura point commencé par la souveraine volupté, qui est, selon vous, l'absence de la douleur.

Épicure même ne s'est jamais servi de l'exemple ni des enfants ni des bêtes, qu'il appelle le miroir de la nature, pour montrer que la nature nous a appris à désirer la volupté de n'avoir point de douleur : car cette sorte de volupté ne peut exciter aucun désir, et l'état de pure privation ne peut faire aucune impression dans l'esprit. Sur ce point Hiéronyme s'est extrêmement trompé : il n'y a que la volupté sensible qui soit capable de pousser à agir. Ainsi, toutes les fois que, par l'exemple des enfants et des bêtes, Épicure veut prouver qu'on se porte naturellement à la volupté, il parle toujours de la volupté en mouvement, et jamais de la volupté stable, qui n'est qu'une privation de douleur. Or, y a-t-il de la convenance à faire commencer la nature par une sorte de volupté, et à mettre le souverain bien dans une autre ?

CHAPITRE XI.

Les êtres ne tendent pas naturellement au plaisir, mais à la conservation de leur être.

Pour ce qui est du jugement des bêtes, je le compte pour rien. Je veux qu'il n'ait point été dépravé, mais il peut être faux : et comme un bâton, quoiqu'il n'ait point été courbé exprès, peut être venu tortu sur l'arbre ; de même, quoique la nature des bêtes n'ait pas été dépravée par la discipline, elle peut l'être d'elle-même.

Au reste, la nature ne porte point d'abord un enfant à la volupté, mais seulement à sa propre conservation : car, dès qu'il est né, il s'aime, et tout ce qui est de lui ; premièrement les deux parties principales dont il est composé, l'esprit et le corps, et ensuite leurs différentes parties, car il y en a sans doute de principales dans l'un et dans l'autre : et quand il vient à en avoir quelque légère connaissance, et qu'il commence à discerner, alors il se porte à ce que la nature a mis d'abord en lui, et il tâche d'éviter ce qui y est contraire.

De savoir si, dans ces premiers commencements de la nature, il y a quelque sentiment de volupté, c'est une grande question ; mais de croire que, quand cela serait, il n'y eût rien au-dessus de la volupté, et qu'elle fût préférable aux facultés de l'âme, à celles des sens, à la conservation de tout le corps, et à la santé, c'est à mon avis une très-grande folie : et voilà sur quoi roule toute la dispute des vrais biens et des vrais maux. Polémon, et avant lui Aristote, ont cru que les premiers biens désirés par la nature étaient ceux dont je viens de parler : et c'est ce qui a donné lieu à l'ancienne académie et aux péripatéticiens de mettre le souverain bien à *vivre selon la nature*, c'est-à-dire à suivre à la fois la nature et la vertu. Calliphon y ajoute la volupté ; Diodore, l'absence de la douleur ; et c'est à toutes ces choses-là conjointement que les uns et les autres ont attaché le souverain bien. Aristippe ne l'a attaché qu'à la volupté ; les stoïciens veulent qu'il consiste à *se conformer à la nature*, ce qu'ils disent n'appartenir qu'à la vertu et à l'honnêteté, et qu'ils interprètent *vivre avec une telle intelligence des choses qui arrivent naturellement, qu'on puisse choisir celles qui sont conformes à la nature, et rejeter celles qui y sont contraires*.

Ainsi il y a trois définitions du souverain bien qui en excluent l'honnêteté : celle d'Aristippe ou d'Épicure, celle d'Hiéronyme, et celle de Carnéade. Il y en a trois autres où l'on ajoute quelque chose à l'honnêteté : celles de Polémon, de Calliphon, de Diodore. Il y en a enfin une seule, celle de Zénon, qui n'admet que l'honnête ou la vertu ; car depuis longtemps Pyrrhon, Ariston, Hérille, ont été abandonnés. Les autres ont accordé leurs fins à leurs principes : Aristippe, la volupté ; Hiéronyme, l'absence de la douleur ; Carnéade, la jouissance des biens naturels.

Pour Épicure, qui fait de la volupté l'objet de nos premiers désirs, s'il voulait parler de celle d'Aristippe, il devait comme lui en faire le bien suprême ; et s'il voulait parler de celle d'Hiéronyme, il devait faire de cette sorte de volupté l'objet des premiers désirs.

TROISIÈME PARTIE DE LA CRITIQUE

Théorie épicurienne de la vertu. Le souverain bien.

CHAPITRE XII.

La raison peut seule juger du souverain bien.

Les sens mêmes, dit Épicure, jugent que la volupté est le bien, et que la douleur est le mal. C'est là attribuer aux sens plus d'autorité qu'il ne leur appartient. Lorsque les lois nous font juges des affaires privées, nous ne pouvons juger que de ce qui est de notre compétence ; et c'est inutilement que le juge, en prononçant une sentence, a coutume de dire : *s'il m'appartient d'en juger* ; car, si la cause est hors de sa compétence, rien n'est jugé quand même il ne le dirait pas. Quelles sont les choses soumises au jugement des sens ? ce qui est doux ou amer, poli ou rude, proche ou éloigné, mobile ou immobile, rond ou carré.

Mais quelle sentence prononcera donc la raison, avec la science des choses divines et humaines qui est la véritable sagesse, et avec les vertus que la raison regarde comme les maîtresses de tout, et que vous faites les suivantes et les servantes de la volupté ? Elle prononcera sans doute, premièrement qu'il ne doit point être ici question de la volupté, non-seulement pour être mise sur le trône du souverain bien, mais non pas même pour y avoir aucune place à côté de l'honnêteté. Elle n'accordera non plus aucune prééminence, ni à l'opinion d'Hiéronyme, ni à celle de Carnéade, et jamais elle n'approuvera qu'on fasse consister le souverain bien ni dans la volupté, ni dans l'absence de la douleur, ni dans quoi que ce soit où l'honnête n'entre pas. Ainsi il ne lui restera plus que deux opinions à examiner ; et alors, ou elle reconnaîtra qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête, rien de mal que ce qui est honteux ; et que tout le reste ou n'a aucune valeur, ou n'en a pas une assez considérable pour devoir être ni désiré ni évité, mais seulement pour être choisi ou rejeté, suivant l'occasion ; ou elle préférera l'opinion qui joint à l'honnêteté les avantages d'une vie heureuse, enrichie de tous ces biens primitifs que la nature donne et permet. Mais elle prononcera encore mieux sur ces deux opinions après avoir examiné d'abord si c'est dans les choses ou dans les mots qu'elles diffèrent.

CHAPITRE XIII.

La raison exclut du souverain bien tout élément qui puisse altérer l'idée de l'honnête.

C'est ce que je veux faire aussi, en suivant la route que la raison semble me tracer ; et pour abrégier les disputes, je commence par dire qu'il faut retrancher absolument de la philosophie les opinions de ceux qui retranchent la vertu du souverain bien ; et surtout celle d'Aristippe et des cyrénaïques, ses sectateurs, qui n'ont pas eu honte de le faire consister dans la volupté qui chatouille les sens, en méprisant cette absence de douleur dont parle Épicure.

Ces gens-là n'ont pas vu que, comme la nature a dressé en quelque sorte elle-même le cheval pour la course, le bœuf pour le labourage, et le chien pour la chasse, elle a aussi fait naître l'homme, comme un dieu mortel, pour deux choses, suivant la pensée d'Aristote : pour l'intelligence et pour l'action. Eux, au contraire, ils ont prétendu que cet être divin n'était né que pour manger et pour se reproduire, comme les bêtes brutes. Je ne vois rien de plus absurde.

Voilà les reproches que mérite Aristippe, qui a regardé ce que tout le monde entend par volupté non-seulement comme le souverain bien, mais comme le seul vrai bien. Sans doute vos philosophes ne partagent point cette erreur ; mais son erreur, à lui, est vraiment impardonnable. En effet, la figure même du corps humain, et l'intelligence dont l'homme est doué, font bien voir qu'il n'est pas né seulement pour jouir de la volupté des sens. Il ne faut pas s'arrêter beaucoup plus sérieusement à Hiéronyme, qui met le souverain bien dans l'absence de la douleur, comme font quelquefois, et trop souvent même, les épicuriens : car si la douleur est un mal, il ne s'ensuit pas que pour vivre heureux il suffise de n'avoir point de douleur ; et il faut laisser dire à Ennius :

C'est un assez grand bien que l'absence du mal.

Pour nous, jugeons de la félicité de la vie, non par l'éloignement seul du mal, mais par l'acquisition du vrai bien ; et appliquons-nous à le chercher, non dans la mollesse et dans la volupté, comme Aristippe, ni dans l'absence de la douleur, comme Hiéronyme, mais dans la pratique des actions vertueuses et dans les plus sages méditations.

Ce que je viens de dire du souverain bien d'après l'un et l'autre, se peut dire de l'opinion de Carnéade, quoiqu'il l'ait avancée plutôt pour combattre les stoïciens, contre lesquels il était en guerre, que pour soutenir ses propres sentiments ; car le souverain bien dont il parle est de telle nature, qu'étant joint à la vertu, non-seulement il mériterait d'être admis, mais il pourrait mettre le comble à la félicité de la vie ; et c'est ici l'objet de la question.

Quant à ceux qui ajoutent à la vertu, ou la volupté que la vertu méprise, ou l'absence de la douleur, qui n'a rien de mauvais en soi, mais qui ne peut jamais être un souverain bien, ils y ajoutent des choses qui n'en valent pas la peine, et je ne comprends pas pourquoi ils sont en cela si ménagers et si avarés. Comme s'il leur fallait acheter de leur argent de quoi habiller la vertu, ils ne lui donnent que des choses de nulle valeur, et ils lui en donnent seulement une ou deux, au lieu de l'accompagner de tout ce qui est conforme aux vœux primitifs de la nature.

Pyrrhon et Ariston ayant compté pour rien ces principes naturels, au point de n'établir aucune différence entre se porter bien et être malade, il y a longtemps qu'on a

cessé de disputer contre eux. En voulant réduire tout à la vertu seule, jusqu'à lui ôter le choix des choses et ne lui laisser ni origine ni fondement, ils ont détruit la vertu même qu'ils cherchaient à embrasser. Hérille, qui a voulu tout renfermer dans la science, a eu quelque bien véritable pour objet, mais non pas le plus grand des biens, ni un bien qui pût servir à toute la conduite de la vie. On l'a donc aussi abandonné et, depuis Chrysippe, personne n'a disputé contre lui.

CHAPITRE XIV.

Définition de l'honnête.

Il ne reste que vous autres à combattre ; car avec les académiciens, qui n'affirment jamais rien, comme s'ils désespéraient qu'on pût connaître la vérité, et qui ne font que suivre ce qui leur paraît le plus vraisemblable, on ne sait comment s'y prendre. Mais, contre Épicure, on est d'autant plus embarrassé qu'il joint ensemble deux sortes de voluptés, que lui et ses amis ont vivement soutenues et qui ont eu ensuite beaucoup de défenseurs, et qu'il est arrivé, je ne sais comment, que le juge qui a le moins d'autorité et le plus de pouvoir, je veux dire le peuple, fortifie extrêmement leur parti. Si nous ne les réfutons cependant, il faut renoncer à tout sentiment de vertu, d'honneur, de véritable gloire. Ainsi, laissant à part toutes les autres opinions, c'est désormais, non pas à moi à disputer contre vous, Torquatus, mais à la vertu à combattre contre la volupté. Ce n'est pas une lutte indifférente, suivant l'ingénieux Chrysippe, et de ce combat dépend la question du souverain bien. Je suis persuadé du moins que, si je puis parvenir à faire voir qu'il y a quelque chose d'honnête, qui mérite d'être recherché à cause de lui-même, j'aurai absolument renversé toutes vos maximes. Je vais donc l'essayer en peu de mots, comme le temps l'exige, et j'examinerai ensuite toutes vos raisons, Torquatus, si je puis m'en souvenir.

Par l'*honnête*, nous entendons ce qui est tel que, faisant abstraction de toute sorte d'utilité, et sans aucune vue d'intérêt, on puisse y attacher de l'estime et de la gloire ; et, quoique cette définition en donne à peu près l'idée, on le connaît encore mieux par le témoignage universel de l'opinion et par l'exemple de tant d'hommes vertueux qui, sans aucun autre motif que celui du beau, du juste et de l'honnête, ont fait bien des choses dont ils voyaient aisément qu'ils n'avaient nul profit à espérer. Quelle est, en effet, la principale supériorité de l'homme sur les bêtes ? c'est ce noble présent de la nature, la raison ; cette intelligence vive et perçante, qui examine, qui pénètre plusieurs choses en même temps ; cette sagacité d'esprit qui voit les causes et les conséquences, qui établit les rapports, qui joint les objets séparés, qui assemble l'avenir avec le présent, et qui comprend l'état de tout le cours de la vie. Par la raison l'homme recherche la société des autres hommes, et il se conforme à leurs manières, à leur langage, à leurs coutumes ; en sorte que, de l'amitié de ses parents et de sa famille, il passe à celle de ses concitoyens, et s'étend enfin à celle de tous les mortels. L'homme, ainsi que Platon l'écrivait à Archytas, doit se souvenir qu'il n'est pas né seulement pour lui, mais pour les siens et pour sa patrie, et qu'il ne lui reste qu'une petite portion de lui-même dont il soit le maître.

De plus, comme l'envie de découvrir la vérité lui est naturelle (ce qui se voit aisément lorsque, dans notre loisir, nous cherchons même à savoir les mystères célestes), de là vient que nous aimons tout ce qui est vrai, comme la fidélité, la simplicité, la constance ; et que nous haïssons tout ce qui est faux et qui nous trompe, comme la fraude, le parjure, la malignité, l'injustice. Enfin la raison a en elle-même je ne sais quelle force sublime et fière, plus faite pour commander que pour obéir, et qui regarde tous les accidents humains, non-seulement comme supportables, mais comme légers à supporter ; véritable puissance de l'âme, qui ne craint rien, ne cède à personne, et garde toujours la victoire. À ces trois genres de l'honnête, il faut en joindre un quatrième qui jouit de la même beauté et se rattache à tous les trois : l'ordre et la proportion, qu'on transporte des objets sensibles aux choses morales, et qui, naissant

des trois premières vertus, règle de telle sorte les discours et les actions qu'on évite d'agir au hasard, qu'on ne nuit à personne ni de paroles ni autrement, et qu'on se garde bien de rien faire et de rien dire qui paraisse indigne d'un noble caractère.

CHAPITRE XV.

L'honnête d'après Épicure.

Voilà précisément, Torquatus, ce que c'est que l'honnêteté, qui consiste dans les quatre vertus dont vous avez aussi parlé. Votre Épicure dit qu'il ne sait ce que c'est, ni ce que veulent dire ceux qui prennent l'honnêteté pour mesure du souverain bien. Il prétend que rapporter toutes choses à l'honnêteté, sans y joindre la volupté, c'est dire des paroles vides de sens (ce sont ses propres termes), et qu'il ne saurait comprendre ce qu'on peut entendre par le mot d'honnêteté. En effet, suivant l'usage, dit-il, on n'appelle honnête que ce que l'opinion publique estime glorieux. Cette gloire, ajoute-t-il, peut à la vérité être quelquefois plus agréable que certaines voluptés ; mais jamais on ne la recherche que pour la volupté même.

Voyez-vous combien nous différons de sentiment ? Un noble philosophe qui a ébranlé, non-seulement la Grèce et l'Italie, mais presque toutes les nations barbares, dit qu'il ne peut comprendre ce que c'est que l'honnêteté sans la volupté, à moins que peut-être on n'entende parler de ces éloges que donne le bruit populaire : et moi je dis que cela même est souvent honteux, et que, si quelquefois il ne l'est pas, ce n'est point à cause des applaudissements du peuple. Non, le bien, le juste, le glorieux, n'est pas appelé l'honnête parce que la multitude le loue, mais parce qu'il l'est en effet ; et quand même les hommes, ou n'en connaîtraient rien, ou n'en diraient rien, il ne laisserait pas d'être louable et estimable par sa propre beauté. Aussi cette force de la nature, à laquelle on ne peut résister, a fait dire en un autre endroit à Épicure, ce que vous avez déjà dit vous-même, qu'on ne peut vivre agréablement, si l'on ne vit honnêtement.

Honnêtement veut-il dire ici la même chose qu'*agréablement* ? Ce serait dire qu'on ne peut vivre honnêtement, si l'on ne vit agréablement. Ou veut-il dire, *si l'on n'est loué du public* ? Ce serait dire que sans les éloges de la multitude on ne peut vivre agréablement ; et alors, quelle honte ! il fait dépendre de l'opinion des fous le bonheur des sages. Qu'entend-il donc ici par le mot *honnête* ? Rien, assurément, que ce qui mérite par soi-même d'être loué : car, s'il n'entend que ce que la volupté fait rechercher, qu'y a-t-il de louable dans ce que le marché peut fournir ? Il n'est pas homme non plus, ni à vouloir entendre par l'honnêteté l'approbation du peuple, ni à prétendre que sans cette approbation il serait impossible d'être heureux, puisqu'il fait assez de cas de l'honnêteté pour dire qu'elle est une condition du bonheur ; et il n'a pu entendre par ce mot que ce qui est juste, droit, et louable par sa nature, par son essence, par soi-même.

CHAPITRE XVI.

La sagesse et la justice n'ont pas leur fin dans le plaisir.

Aussi, lorsque vous disiez qu'Épicure ne cessait de crier qu'on ne peut vivre agréablement si l'on ne vit honnêtement, sagement et justement, il me semblait, Torquatus, que vous triomphiez ; et la dignité des choses qu'on a coutume d'entendre par là donnait tant de force à vos paroles, que vous en deveniez plus fier, et qu'insistant avec ardeur, et me regardant, vous sembliez me dire : Vous voyez donc qu'Épicure loue quelquefois l'honnêteté et la justice. Que vous aviez bonne grâce à vous servir de ces termes, sans lesquels il n'y aurait plus ni philosophie ni philosophes ! Oui, ce sont les termes de sagesse, de justice, de courage et de tempérance, si peu familiers pourtant à Épicure, qui ont fait que tant de grands hommes se sont adonnés à l'étude de la philosophie.

Quoique la vue, dit Platon, soit le sens le plus subtil, l'œil ne saurait découvrir la sagesse. Quels ardents amours elle exciterait, si elle était visible ! Pourquoi ? est-ce parce qu'elle est habile à forger des voluptés ? Pourquoi loue-t-on aussi la justice ? et d'où vient cet ancien proverbe, *On pourrait jouer avec lui dans les ténèbres* ? Ce mot a un sens très-étendu ; il nous apprend que ce n'est point la considération des hommes, mais celle des choses mêmes qui doit régler nos actions.

Quant à ce que vous avez dit, que les méchants sont tourmentés non-seulement par les remords de leur propre conscience, mais encore par la frayeur des peines que les lois leur infligent, ou qu'ils craignent d'avoir à souffrir tôt au tard : pourquoi n'avez-vous parlé que d'un homme faible et timide, toujours prêt à se tourmenter lui-même ? Imaginez-vous un homme adroit, qui rapporte tout à ses fins, un homme rusé, fourbe, corrompu, habile à tromper en secret, sans témoin, sans complice : que fera sur lui la frayeur des peines ?

Croyez-vous que je vous veuille parler du préteur L. Tubulus, qui, présidant le tribunal où l'on jugeait les meurtres, prit si ouvertement de l'argent de ceux qu'il devait juger, que l'année d'après P. Scévola, tribun, porta l'affaire au peuple pour savoir s'il ne voulait pas qu'on la poursuivît ? Dès que le sénat, sur le décret du peuple, eut ordonné à Cn. Cépion, consul, d'en faire informer, Tubulus prit aussitôt le parti d'aller de lui-même en exil, sans oser se défendre. La corruption était trop manifeste.

CHAPITRE XVII.

La justice n'a pas sa fin dans le plaisir (suite). L'injustice habile.

Ce n'est donc pas seulement d'un homme simplement méchant qu'il faut parler, mais d'un homme méchant et habile, comme Q. Pompéius dans le traité de Numance ; ni d'un homme qui ait peur de tout, mais d'un homme qui compte pour rien les reproches de sa conscience, qu'il n'a pas de peine à faire taire. Car, bien loin qu'un homme méchant, couvert et caché se laisse découvrir, il fera si bien qu'il paraîtra indigné du crime d'autrui ; et c'est en quoi consiste l'habileté des fourbes.

Je me souviens d'avoir assisté à une consultation que faisait P. Sextilius Rufus : il se portait héritier de Q. Fadius Gallus, dans le testament duquel il était écrit qu'il avait prié Sextilius de faire passer toute la succession à sa fille Fadia. Sextilius le niait, et il pouvait le nier impunément ; car qui l'aurait pu convaincre ? Mais aucun de nous ne le croyait ; et il était plus vraisemblable que le mensonge était du côté de celui qui avait intérêt à mentir, que du côté d'un homme qui attestait qu'il avait prié Sextilius d'une chose dont il avait dû le prier. Sextilius ajoutait qu'ayant juré d'observer la loi Voconia, il n'osait pas aller contre, à moins qu'on n'en jugeât autrement. J'étais fort jeune alors, mais il y avait à cette assemblée de très-graves personnages ; et aucun ne fut d'avis qu'il donnât plus à Fadia que ce qu'elle devait avoir par la loi. Sextilius eut là une grande succession, dont il n'aurait pas retenu un sesterce, s'il avait obéi à l'opinion de ceux qui soutiennent qu'il faut toujours préférer l'honnête à l'utile. Vous imaginez-vous qu'il en ait eu après cela quelque remords, quelque inquiétude ? Rien moins. Il ne voulait que devenir riche, il le devint, et par conséquent il en fut très-aise : car il faisait grand cas de l'argent, et surtout d'un argent qui n'était point acquis contre la loi, mais par la loi. Et ne devez-vous pas aussi, vous autres, vous exposer à toutes sortes de dangers pour acquérir des richesses, puisqu'elles procurent les plus grandes voluptés ?

Si nos philosophes, qui regardent les choses justes et honnêtes comme désirables par elles-mêmes, tiennent qu'on doit s'exposer à tous les périls pour l'amour de ce qui est juste et honnête, les vôtres, qui mesurent tout par la seule volupté, doivent s'exposer à tout pour l'amour de la volupté. Plus l'affaire sera importante et l'héritage considérable, plus l'argent qu'on en pourra tirer procurera de plaisirs ; et, si votre Épicure veut s'en tenir à ses principes sur le souverain bien, il faudra qu'il fasse comme Scipion, lorsqu'il se proposa de faire repasser Annibal d'Italie en Afrique : de même que ce grand homme, qui n'avait pour but que l'honneur, ne craignit pas de braver les plus affreux périls ; ainsi votre sage, quand il sera excité par quelque grand profit, luttera, pour son plaisir, contre la fortune.

Si son crime ne se découvre point, il s'en applaudira : s'il est pris sur le fait, il méprisera la punition des lois ; car il est préparé à ne se point soucier de la mort, il est préparé à l'exil, et même à la douleur, que vous regardez comme intolérable, quand vous l'envisagez comme le supplice des méchants, mais que vous trouvez facile à supporter quand vous dites que votre sage a toujours plus de plaisir que de douleur.

CHAPITRE XVIII.

La justice n'a pas sa fin dans le plaisir (suite). L'injustice puissante et cachée.

Pour ne laisser rien à dire, figurez-vous qu'un méchant homme soit non-seulement adroit et habile, mais qu'il soit même aussi puissant que Crassus, qui n'usait du moins que de son bien ; ou, si vous voulez, aussi puissant que l'est aujourd'hui notre Pompée, à qui l'on a obligation de tout ce qu'il fait de juste, puisqu'il pourrait être injuste impunément. Figurez-vous de plus combien on peut faire de choses injustes qui ne soient point sujettes à être reprises.

Si votre ami, en mourant, vous prie de rendre sa succession à sa fille, mais qu'il n'en ait rien écrit, comme avait fait Q. Fadius, et qu'il n'en ait parlé à personne, que ferez-vous ? Pour vous, Torquatus, vous la rendriez ; Épicure même la rendrait peut-être aussi, comme fit un des plus savants et un des plus honnêtes hommes du monde, Sextus Péducéus, qui nous a laissé dans son fils une image de ses qualités et de ses vertus. C. Plotius, noble chevalier romain de la ville de Nursia, lui ayant laissé tout son bien, sans qu'on sût à quelle condition, il alla trouver aussitôt sa veuve, qui ne savait rien de l'intention de son mari, la lui exposa, et lui remit toute la succession entre les mains. Or, à vous, Torquatus, qui en eussiez très-assurément usé de même, je vous demande : Ne comprenez-vous pas qu'il faut que la nature ait une grande force, puisque, vous qui rapportez tout à votre propre commodité, ou, comme vous avez coutume de dire, à la volupté, vous feriez des choses où il est évident que la volupté aurait moins de part que le devoir, et où la droite nature l'emporterait sur une raison dépravée ?

Si vous saviez, dit Carnéade, qu'il y eût un serpent en quelque endroit, et qu'un homme qui n'en saurait rien, et à la mort duquel vous gagneriez, voulut s'y aller asseoir dessus, vous feriez mal de ne l'en pas empêcher : cependant vous auriez pu impunément ne pas l'avertir ; car qui vous aurait pu convaincre ? Mais c'est trop nous arrêter : il est clair que, si la fidélité et la justice ne partent pas de la nature même, et si au contraire on rapporte tout à sa propre utilité, il ne saurait y avoir d'homme de bien. J'ai traité assez longuement ces questions, par la bouche de Lélius, dans mes Livres *de la République*.

CHAPITRE XIX.

La tempérance et le courage n'ont pas leur fin dans le plaisir.

Faites-en l'application à la modestie, à la tempérance, qui est la modération des cupidités, et qui les soumet à la raison.

Sera-ce garder suffisamment la pudeur, que de prendre sans témoin un plaisir honteux ; ou plutôt n'y a-t-il pas des choses qui sont d'elles-mêmes honteuses, quand elles ne seraient suivies d'aucune infamie ? Et les grands hommes, les hommes courageux, n'est-ce qu'après avoir compté avec les voluptés qui leur en peuvent revenir, qu'ils marchent au combat et qu'ils répandent tout leur sang pour leur patrie ? n'est-ce pas plutôt une noble ardeur, un noble enthousiasme ? Que si ce grand Torquatus, si sévère dans le commandement, avait pu nous entendre, lequel de nous deux croyez-vous qu'il aurait entendu plus volontiers, ou moi, qui disais qu'il n'a jamais regardé son propre avantage dans ce qu'il a fait, et qu'il n'a envisagé que la république ; ou vous, qui souteniez qu'il n'a rien fait que pour lui ? Si vous eussiez même osé vous expliquer plus clairement, vous auriez dit qu'il n'a rien fait que pour la volupté ; et comment croyez-vous qu'il l'eût pris ?

Soit ; que Torquatus, si vous le voulez, ait songé à son intérêt (car, en parlant d'un si grand homme, j'aime mieux me servir du mot d'intérêt que de celui de volupté). Mais son collègue P. Décius, celui qui porta le premier le consulat dans sa famille, avait-il aussi la volupté en vue lorsqu'il se dévoua, et qu'il poussa son cheval à toute bride au milieu des troupes des Latins ? Quand et où aurait-il pu satisfaire sa volupté, puisqu'il courait à une mort certaine, et qu'il y courait avec plus d'ardeur qu'Épicure n'en demande pour la recherche de la volupté ? Que si cette action n'avait pas été véritablement louable, ni son fils, dans son quatrième consulat, ne l'aurait imitée ; ni son petit-fils, qui, étant consul, commanda l'armée contre Pyrrhus, et mourut généreusement dans le combat, n'aurait été la troisième victime de sa race qui se serait sacrifiée au salut de la république.

J'abrège ces exemples. Les Grecs m'en fournissent peu : Léonidas, Épaminondas, et trois ou quatre autres ; mais si je voulais me mettre à recueillir ceux des Romains, oui, la volupté elle-même viendrait se livrer à la vertu pour se faire enchaîner. Le temps nous manque ; et d'ailleurs, comme A. Varius, juge sévère et rigide, lorsqu'on avait produit des témoins dans une affaire et qu'on voulait en produire encore d'autres, disait à celui qui siégeait avec lui : *Ou voilà assez de témoins, ou je ne sais pas ce qu'on entend par assez* ; de même je crois vous avoir assez rapporté de témoignages illustres. Mais vous, Torquatus, vous qui êtes si digne de vos ancêtres, est-ce la volupté qui vous porta, fort jeune encore, à arracher le consulat à P. Sylla et à le faire donner à votre père ?

Votre père fût-il donc aussi un voluptueux ? Quel personnage ! quel consul ! quel citoyen en tout temps et surtout après son consulat ! Moi-même, avec son appui, dans des circonstances funestes, j'ai plus songé à la république qu'à moi-même.

Mais qu'il faisait beau vous entendre, lorsque vous mettiez d'un côté un homme nageant dans les plaisirs, sans le moindre sentiment, sans la moindre crainte de douleurs ; et de l'autre, un homme livré à toutes sortes de douleurs, sans aucun soulagement et sans aucune espérance ; que vous demandiez ensuite si l'on pouvait se figurer un homme, ou plus heureux que le premier, ou plus misérable que l'autre ; et qu'enfin

vous venez à conclure que la douleur était le plus grand mal, et la volupté le plus grand bien !

CHAPITRE XX.

Portrait du voluptueux et de l'homme vertueux.

Vous n'avez pu connaître L. Thorius Balbus, de Lanuvium. Il vivait de telle sorte, qu'on ne pouvait s'imaginer de volupté si exquise ni si recherchée dont il ne jouît. Il aimait les plaisirs, il savait les choisir avec goût, il était riche. La superstition était si loin de son âme, qu'il méprisait tous ces petits sacrifices, tous ces petits temples de sa patrie ; et il craignait si peu la mort, qu'il a été tué à l'armée, en combattant pour Rome.

Il donnait pour borne à ses désirs, non la division d'Épicure, mais la satiété. Cependant il avait soin de sa santé : il faisait un exercice modéré pour que la faim et la soif pussent assaisonner ses repas ; il ne mangeait que des choses délicates et faciles à digérer ; il buvait d'excellent vin, mais sans se permettre d'excès nuisible. Il se livrait d'ailleurs à tous ces plaisirs sans lesquels Épicure dit qu'il ne comprend pas qu'il y ait de bonheur. Il n'avait aucune incommodité ; il était même capable de soutenir une douleur sans faiblesse, quoique plus disposé à consulter les médecins que les philosophes. Une santé ferme, un teint frais, tous les moyens de plaire, enfin, une vie toute remplie de voluptés, rien ne lui manquait.

Voilà pour vous un homme heureux : votre système vous force à le croire. Et moi je n'ose vous dire qui je lui préfère. La vertu vous le dira elle-même pour moi, et elle n'hésitera pas un moment à lui préférer M. Régulus. Il était retourné volontairement de Rome à Carthage, sans y être contraint que par la foi qu'il en avait donnée aux ennemis : et au milieu de tout ce qu'ils lui font souffrir par les veilles et par la faim, la vertu ne laisse pas de le proclamer plus heureux que Thorius buvant sur un lit de roses.

Régulus avait été deux fois consul ; il avait commandé de grandes armées ; il avait triomphé : rien de tout cela pourtant ne lui semblait si noble que l'état où il s'était généreusement exposé, pour ne point manquer à sa parole ; et cet état, qui nous paraît aujourd'hui si misérable, était délicieux pour lui qui souffrait. Ce n'est point seulement par la joie et les plaisirs, par les jeux et les ris, compagnie ordinaire de la frivolité, qu'on est heureux ; les grandes âmes sont heureuses par leur constance et leur fermeté.

Lucrece, que le fils d'un roi venait d'outrager, prit les Romains à témoin, et se tua. L'indignation que le peuple en conçut fut cause que Rome, par le moyen de Brutus, se mit en liberté ; et pour honorer la mémoire de cette femme, dès la première année, et son mari et son père furent élevés au consulat. Soixante ans après, L. Virginius, qui n'était qu'un homme du peuple, tua lui-même sa propre fille, plutôt que de souffrir qu'elle fût livrée à la brutalité d'Appius Claudius, qui était alors tout-puissant.

CHAPITRE XXI.

La volupté et les vertus. – Le tableau de Cléanthe.

Il faut, Torquatus, ou que vous condamnerez ces actions, ou que vous abandonnez la cause de la volupté. Et quelle est, après tout, cette cause en faveur de laquelle on ne peut alléguer aucun des grands hommes de l'antiquité ? au lieu que, pour témoins et partisans de la nôtre, nous vous produisons de grands personnages, qui ont passé toute leur vie dans de glorieux travaux, et qui ne voulaient pas même entendre parler de volupté ; vous autres épicuriens, vous demeurez muets là-dessus dans vos disputes. Je n'ai jamais ouï nommer dans l'école d'Épicure, ni Lycurgue, ni Solon, ni Miltiade, ni Thémistocle, ni Épaminondas, qui sont dans la bouche de tous les autres philosophes : et aujourd'hui que nous traitons aussi ces matières, Atticus, si profondément instruit de nos antiquités, pourra nous fournir des exemples non moins illustres.

Ne vaut-il pas mieux en dire quelque chose que de remplir tant de volumes de Thémistocle seule ? C'est un privilège des Grecs : nous leur devons la philosophie et toutes les belles connaissances ; mais il n'en est pas moins vrai qu'ils prennent des libertés qui nous sont interdites. Les stoïciens et les péripatéticiens sont en contestation : ceux-là disent qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête ; ceux-ci disent qu'on ne peut trop louer, trop estimer, trop élever ce qui est honnête, mais qu'il ne laisse pas d'y voir encore d'autres biens, soit en nous, soit hors de nous. Le combat entre eux est noble et la dispute est illustre, car elle roule toute sur la vertu ; mais, quand on dispute contre les épicuriens, il faut nécessairement entendre souvent parler des plaisirs obscènes dont Épicure lui-même parle très-souvent.

Croyez-moi, Torquatus, ce n'est pas là une opinion que vous puissiez défendre, si vous voulez faire réflexion sur vous-même, sur vos propres sentiments, sur toute votre conduite. Vous serez honteux d'avoir soutenu son parti, quand vous songerez à la peinture que Cléanthe faisait de la volupté. Il voulait que ses auditeurs se figurassent la Volupté représentée dans un tableau, magnifiquement vêtue en reine, et assise sur un trône avec les Vertus autour d'elle, comme ses suivantes, qui, n'ayant d'autre attention qu'à la servir, viendraient, si la peinture le pouvait permettre, s'approcher de temps en temps de son oreille pour l'avertir de ne faire rien qui pût blesser les esprits des hommes, ou qui pût lui causer quelque douleur : « Nous autres Vertus, semblent-elles dire, nous ne sommes faites que pour vous servir, et c'est là tout notre devoir. »

CHAPITRE XXII.

La vertu épicurienne se réduit à l'hypocrisie.

Mais Épicure, me direz-vous, et c'est là votre fort, nie qu'on puisse vivre agréablement, si l'on ne vit honnêtement ; comme si je ne voulais que savoir ce qu'il affirme ou ce qu'il nie. Non, il s'agit ici de voir ce que doit dire un homme qui met le souverain bien dans la volupté. Eh ! quelle raison m'apporterez-vous pour prouver que Thorius, C. Hirrius Postumius, et Orata, leur maître à tous, n'aient pas vécu agréablement ? Épicure lui-même soutient que la vie des gens voluptueux n'est point blâmable, pourvu qu'ils ne soient point assez faibles pour se laisser aller à de vaines cupidités et à de vaines frayeurs. Et en promettant le remède des unes et des autres, il promet toute licence à la volupté. Il dit, en effet, qu'il ne trouve aucun sujet de reproche dans la vie d'un voluptueux qui ne désire ni ne craint rien. Il n'est donc pas possible qu'en rapportant tout à la volupté, vous n'abandonniez pas la vertu : car celui qui ne s'abstient de l'injustice que par intérêt personnel ne mérite point le nom d'homme juste. Vous connaissez le vers :

N'est point pieux qui ne l'est que par crainte.

Il n'y a rien assurément de plus vrai ; car un homme qui n'est juste que parce qu'il craint, n'est point juste ; et il cessera de l'être dès qu'il cessera de craindre. Or, il cessera de craindre, s'il peut cacher son injustice, ou s'il est assez puissant pour la soutenir ; il aimera toujours mieux paraître homme de bien sans l'être, que de l'être et de ne le paraître pas. Ainsi vous voyez qu'au lieu d'une justice vraie et solide, vous vous proposez une justice fausse et simulée ; et vous nous ordonnez, en quelque sorte, de mépriser le témoignage infaillible de notre conscience, pour obéir aux incertitudes de l'opinion.

On peut dire de toutes les autres vertus ce que je viens de dire de la justice : c'est les fonder en l'air que de les fonder sur la volupté, comme vous faites. Pourrions-nous alors, par exemple, admirer dans l'ancien Torquatus une véritable force d'âme ? Vous avez beau me dire que je ne puis vous corrompre : j'aime à parler des grands hommes de votre famille et de votre nom ; et même j'ai toujours devant les yeux combien, dans les temps que tout le monde sait, A. Torquatus me donna des marques d'amitié qui me seront toujours chères. Elles devraient pourtant me l'être bien moins, si je croyais qu'en cela il n'eût regardé que son intérêt et non pas le mien, à moins que vous n'en reveniez à dire que tout le monde a toujours intérêt de bien faire. Si vous le dites, j'ai gagné ; car je ne prétends autre chose dans notre dispute, sinon que le fruit du devoir est le devoir même. Mais ce n'est pas là ce que veut votre sage ; il veut tirer la volupté de toutes choses, comme un salaire qu'il exige.

Je reviens à l'ancien Torquatus. Si ce fut en vue de la volupté qu'il en recevait, qu'il combattit contre le Gaulois auprès de l'Anio, et s'il lui arracha ce collier auquel il dut son surnom pour quelque autre motif que pour faire une action digne d'un homme de courage, il n'est plus tel pour moi. Que si la modestie, l'honneur, la pudeur, en un mot la tempérance, ne se maintiennent que par la crainte de la punition ou de l'infamie, et si elles ne se conservent, pour ainsi dire, par leur propre sainteté ; à quels adultères, à quelles débauches honteuses ne se laissera-t-on point aller, dès qu'on pourra être sûr du secret ou de l'impunité !

Mais que veut dire, à votre avis, Torquatus, qu'étant du nom, du mérite et de la réputation dont vous êtes, vous n'osiez pas avouer devant tout le monde ce qui vous fait agir et penser, quel est votre plan, votre but, et ce que vous jugez de plus excellent dans la vie ? Quand vous entrerez en charge, et que vous serez monté à la tribune, il faudra que vous déclariez au peuple quelles seront les règles de votre juridiction ; et peut-être même, suivant la coutume, direz-vous quelque chose de vos ancêtres et de vous : eh bien ! proclamerez-vous alors que, dans toute votre magistrature, vous ne ferez rien que pour l'amour de la volupté, et que vous n'avez jamais rien fait jusqu'ici que dans la même vue ? Me croyez-vous donc si dépourvu de sens, me direz-vous, que j'aie à parler de la sorte devant une multitude ignorante ? Mais dites-le du moins quand vous serez dans le tribunal à rendre justice ; ou, si vous craignez le monde dont vous serez alors environné, dites-le dans le sénat. Vous n'en ferez rien ; et pourquoi, si ce n'est parce que ce serait faire un honteux aveu ? Vous nous prenez donc, Triarius et moi, pour des gens à qui l'on puisse tout dire ?

CHAPITRE XXIII.

La doctrine épicurienne repose sur l'hypocrisie.

Mais soit ; c'est le mot de volupté qui manque de noblesse ; c'est nous peut-être qui ne l'entendons pas. Voilà votre réponse ordinaire. Quelle difficulté, en effet, quelle obscurité ! Quoi ! lorsqu'on parle d'atomes et d'intermondes, choses qui ne sont ni ne peuvent être, j'entendrai bien ce qu'on veut dire ; et je ne pourrai pas comprendre ce que c'est que la volupté, que les moineaux mêmes connaissent ? Mais que direz-vous si je vous fais avouer que, non-seulement je connais ce que c'est que la volupté en général, qui n'est autre chose qu'un mouvement agréable dans les sens, mais que je sais aussi ce que c'est que la volupté dont vous entendez parler, tant celle que je viens de dire, que vous appelez *volupté en mouvement*, et qui peut recevoir diverses modifications, que celle que vous appelez *volupté stable*, qui ne peut recevoir d'accroissement, et que vous faites consister dans l'absence de la douleur ?

Je veux qu'il ne s'agisse que de celle-ci : en quelle assemblée osez-vous jamais dire que vous ne faites rien que pour n'avoir aucune douleur ? Que si cela ne vous paraît pas encore assez honnête à dire, dites que vous ne ferez rien, ni dans toute votre magistrature, ni dans tout le cours de votre vie, que pour votre propre utilité ; rien que ce qui vous conviendra ; rien enfin que pour l'amour de vous-même. Quels cris ne s'élèveront point alors contre vous, et quelle espérance vous restera-t-il d'obtenir le consulat, qui paraît vous être destiné ? Quoi ! vous suivrez secrètement, et ne laisserez voir qu'à vos amis les plus intimes, des sentiments que vous n'oseriez témoigner en public ? Au contraire, vous avez toujours à la bouche, comme les péripatéticiens et les stoïciens, les mots « d'équité, de devoir, de droiture et d'honnêteté ; » vous dites « qu'il ne faut rien faire qui ne soit digne de l'empire, digne du peuple romain ; qu'il faut braver tous les périls pour la république, mourir pour la patrie. »

Quand vous parlez ainsi dans les tribunaux, au sénat, nous vous admirons, imbéciles que nous sommes, et vous en riez en vous-même : car, dans tout cela, pas un mot de volupté, ni de celle que vous appelez *en mouvement*, et que toute la ville, toute la campagne, tout ce qui parle notre langue, appelle volupté aussi bien que vous ; ni de celle qui est *stable*, et que personne n'a jamais nommée volupté, que vous seuls.

CHAPITRE XXIV.

Critique de l'amitié épicurienne. – L'utilité et l'amitié.

Voyez si vous faites bien de parler comme nous, quand vous pensez si différemment. Il serait indigne de vous de composer votre visage et votre démarche, afin de paraître plus grave ; et vous ne craignez pas de vous composer de telle sorte dans vos discours, que vous parlerez d'une façon, pendant que vous penserez d'une autre ; vous changerez même de sentiments comme d'habits ; vous aurez chez vous des opinions secrètes, et vous tromperez le peuple en gardant pour vous la vérité ! Encore une fois, est-ce bien ? Pour moi, je ne crois de bonnes opinions que celles qui sont honnêtes, qui sont louables, qui sont glorieuses, qu'on peut laisser voir dans le sénat, devant le peuple, en toutes sortes d'assemblées, et qui n'exposent pas un homme à penser sans honte ce qu'il a honte de dire.

Mais quelle place resterait-il à l'amitié ? peut-on être ami d'un autre sans l'aimer pour lui-même ? Aimer, d'où nous est venu le mot d'amitié, qu'est-ce autre chose que de vouloir toute sorte de bien à quelqu'un, quand même il ne nous en reviendrait rien ? Il ne me sera pas inutile, direz-vous, d'être ami désintéressé. Dites plutôt que vous pourrez trouver quelque avantage à le paraître ; car pour l'être, c'est ce qui est impossible, à moins que vous n'aimiez véritablement, parce que l'amitié n'a sa source qu'en elle-même.

Mais c'est à l'utilité que je m'attache, direz-vous. Votre amitié subsistera donc tant que vous y trouverez de l'utilité ; et si l'utilité en a fait la liaison, le défaut d'utilité en fera aussi la rupture.

Que ferez-vous pourtant lorsque votre ami, comme il arrive souvent, viendra à ne pouvoir plus vous être utile ? L'abandonnez-vous aussitôt ? Quelle amitié ! Continuerez-vous à l'aimer ? Sera-ce alors être d'accord avec vous-même, vous qui avez soutenu que l'amitié n'est désirable que pour l'utilité qu'on en retire ? « Mais si je cessais d'être son ami, j'aurais à craindre la haine publique. » Pourquoi, si ce n'est parce que la chose est d'elle-même honteuse ? Et si vous persistez, par suite de cette crainte, il faudra que, pour secouer un attachement inutile, vous souhaitiez que la mort vous délivre de votre ami. Que si, non-seulement vous n'en retirez aucune utilité, mais que de plus vos affaires en souffrent, qu'il faille vous donner de grandes peines pour lui, et même exposer votre vie, ne viendrez-vous point alors à songer que chacun est né pour soi ? Vous donnerez-vous en otage à un tyran pour sauver la vie à votre ami, comme ce pythagorien qui se remit entre les mains du tyran de Sicile ? Nouveau Pylade, direz-vous que vous êtes Oreste, afin de mourir à sa place ? ou si vous étiez Oreste, vous nommeriez-vous pour sauver Pylade ? et si vous n'y pouviez réussir, demanderiez-vous à périr avec lui ?

CHAPITRE XXV.

Critique de l'amitié épicurienne (suite). Les amis d'Épicure.

Oui, sans doute, vous le feriez, Torquatus ; car je crois qu'il n'y a rien de louable et de glorieux que la crainte de la douleur ou de la mort pût vous empêcher de faire. Mais il ne s'agit pas ici de ce que vous feriez par grandeur d'âme ; il ne s'agit que de votre opinion. Celle que vous soutenez, et les préceptes que vous approuvez, renversent l'amitié de fond en comble, quoique votre maître ne cesse de l'élever jusqu'au ciel. Mais vous dites qu'il a été lui-même très-ferme dans ses amitiés : encore une fois, je ne nie pas qu'il n'ait été un homme de probité, un homme doux et humain ; ce n'est pas de ses mœurs qu'il est question, c'est de sa doctrine. Je laisse aux Grecs leur emportement et leur aigreur dans la dispute, et les injures dont ils accablent ceux qui ne sont pas de leur sentiment. Mais s'il est vrai qu'il ait été fidèle en amitié (car je n'affirme rien là-dessus), il n'en a pas moins fait un mauvais système.

« Mais il a eu, dites-vous, de nombreux approbateurs. » Avec raison, peut-être ; mais le témoignage de la multitude est un argument assez faible ; car, dans tous les arts, dans tous les genres d'étude, dans toute espèce de science, comme dans la vertu même, rien n'est plus rare que d'y exceller.

Par cela même qu'Épicure a été homme de bien, qu'il y a toujours eu et qu'il y a encore beaucoup de ses sectateurs fermes dans leurs amitiés, graves et constants dans toute leur conduite, et se gouvernant, non d'après la volupté, mais d'après le devoir, on reconnaît combien la vertu l'emporte sur la volupté. En effet, quelques-uns vivent de manière à réfuter leur opinion par leur vie. Tandis qu'assez d'autres gens disent beaucoup mieux qu'ils ne font, ceux-ci, au contraire, font beaucoup mieux qu'ils ne disent.

CHAPITRE XXVI.

Critique de l'amitié épicurienne (suite). Les trois théories épicuriennes sur l'amitié.

Mais tout cela ne va pas à notre but. Arrêtons-nous à ce que vous avez dit sur l'amitié. Il m'a semblé n'y reconnaître qu'une maxime d'Épicure : que l'amitié était inséparable de la volupté, puisque, sans l'amitié, on ne pourrait vivre en sûreté, ni sans crainte, ni avec plaisir. Je crois y avoir assez répondu. Ce que vous avez dit ensuite est plus honnête, et ce n'est pas d'Épicure, que je sache, mais de quelques nouveaux épicuriens : que d'abord c'est pour sa propre utilité qu'on cherche à se faire des amis, mais que, l'amitié une fois affermie par l'habitude, c'est pour eux qu'on les aime, sans aucune vue d'utilité. Quoiqu'on puisse encore faire ici plus d'une objection, je prends pourtant ce qu'on me donne. Si ce n'est pas assez pour eux, c'en est assez pour moi. Ils conviennent enfin qu'on peut faire quelque chose de bien sans aucune vue d'utilité.

Vous avez encore avancé que d'autres, parmi vous, disent que les gens sages s'obligent, par une espèce de traité, d'avoir les uns pour les autres les mêmes sentiments qu'ils ont pour eux-mêmes ; que cela se peut faire ; que même cela s'est fait souvent, et que rien ne peut contribuer davantage à la volupté. Mais, s'ils ont pu faire le traité de s'aimer réciproquement sans nul intérêt, que ne font-ils celui d'aimer de même, sans nul intérêt, la justice, la tempérance et toutes les autres vertus ? Au fond, si l'on ne contracte amitié que dans la vue de l'utilité qui peut en revenir, et si ce n'est l'amitié même qu'on cherche dans l'amitié, qui doute qu'à l'occasion on ne vienne à préférer ses biens, ses revenus, tous ses intérêts à ses amis ?

Rappelez encore ici, vous en êtes le maître, les belles choses qu'Épicure a dites à la louange de l'amitié : je ne cherche pas ce qu'il dit, mais ce qu'il peut dire d'après son système. « On se fait des amis pour l'utilité ! » Croyez-vous donc que Triarius puisse vous être plus utile que les greniers que vous avez à Pouzzoles ? Rassemblez tous vos lieux communs. « Des amis nous protègent ! » Mais ne trouvez-vous pas assez de protection en vous-même, dans les lois, et dans les liaisons et les habitudes que vous avez d'ailleurs ? Pour le mépris, vous n'avez pas à le craindre. Vous échapperez facilement à la haine et à l'envie de vos concitoyens : Épicure donne là-dessus des préceptes. Mais vous qui faites un si noble usage de vos grands biens, vous n'aurez pas besoin, pour votre défense, de cette amitié de Pylade ; la bienveillance publique vous sert de rempart. « Mais ne faut-il pas, direz-vous, quelque confident de toutes nos idées gaies ou tristes, en un mot de nos secrets ? » Confiez-les à vous-même, ou, si vous voulez un confident, un ami ordinaire peut vous suffire. Admettons cependant que tout cela puisse servir : quelle comparaison à faire, pour l'utilité, avec une si grande fortune ? Ainsi vous voyez que, si vous fondez l'amitié sur l'amitié même, il n'y a rien de plus excellent ; mais que, si vous l'établissez sur l'utilité, les revenus de vos terres l'emporteront sur les liaisons les plus intimes. Il faut que ce soit moi-même que vous aimiez, et non ce qui est à moi, pour que nous puissions être de vrais amis.

QUATRIÈME PARTIE DE LA CRITIQUE.

Théorie épicurienne du bonheur.

CHAPITRE XXVII.

De la certitude et de la durée du bonheur, selon Épicure.

Mais je m'étends trop sur une chose très-évidente : car, après avoir démontré qu'il ne peut y avoir ni vertu ni amitié si l'on rapporte tout à la volupté, de nouvelles preuves semblent inutiles. Cependant, pour répondre à tout, je vais examiner en peu de mots le reste de votre discours.

Puisque le but de la philosophie est le bonheur, et que c'est pour cela que les hommes l'ont étudiée ; que, parmi bien d'autres opinions, la vôtre le place dans la volupté, comme elle fait consister le malheur de la vie dans la douleur, il faut voir d'abord ce que c'est, selon vous, que de vivre heureusement.

Vous conviendrez, je crois, que, s'il est vrai que le bonheur existe, il doit dépendre du sage. Un bonheur qu'on pourrait perdre ne serait pas le vrai bonheur. Or, qui peut espérer jouir toujours d'un bonheur périssable et fragile ? Mais celui qui se défie de la perpétuité de son bonheur, craint nécessairement de devenir malheureux en le perdant. Or, personne ne peut être heureux avec la crainte de très-grands maux. Personne ne peut donc être heureux.

Ce n'est point, en effet, par quelque partie de la vie, mais par la vie tout entière, qu'on doit juger du bonheur. On ne peut appeler une vie heureuse, si elle ne l'est parfaitement et absolument, ni dire quelqu'un heureux à un moment, malheureux à un autre : car celui qui s'estimera pouvoir être malheureux ne sera pas heureux. Mais lorsque, par la sagesse, on s'est rendu la vie heureuse, elle est aussi stable que la sagesse même dont elle est l'ouvrage ; et alors il n'est plus besoin d'attendre la fin de la vie pour juger du bonheur, comme Solon, dans Hérodote, l'enseigne à Crésus.

Mais, disiez-vous, Épicure prétend que la longueur du temps ne fait rien pour le bonheur, et que la volupté dont on jouit pendant quelques instants n'est pas moindre en elle-même que celle qui dure toujours.

Étrange contradiction ! Lui qui met le souverain bien dans la volupté, il nie que la volupté puisse être plus grande dans un temps infini que dans un espace de temps limité. Pour celui qui met le souverain bien dans la vertu, il est bien fondé à dire que la vie est parfaitement heureuse dès que la vie est parfaite, et qu'ainsi le temps n'ajoute rien au souverain bien. Mais celui qui croit que c'est la volupté qui rend la vie heureuse, ne peut pas dire raisonnablement la même chose : car, si la durée de la volupté n'ajoute rien à la volupté, la durée de la douleur n'ajoute rien non plus à la douleur ; et si la durée de la douleur augmente la douleur, il faut nécessairement que la durée de la volupté augmente aussi la volupté, et la rende plus désirable.

Pourquoi donc Épicure, en parlant du Dieu suprême, l'appelle-t-il toujours bienheureux et éternel ? Car si l'éternité du bonheur ne fait rien au bonheur, Jupiter n'est pas plus heureux que lui, puisqu'ils jouissent tous deux du même souverain bien, qui est la volupté. « Mais Épicure est sujet à la douleur. » La douleur n'est rien pour lui

; car il prétend que, quand même on le brûlerait, il ne laisserait pas de dire : *Que cela est doux !*

Par où donc Jupiter peut-il l'emporter sur lui, s'il ne l'emporte par l'éternité ? Que peut-il même y avoir de bon dans l'éternité, si ce n'est la jouissance d'une souveraine volupté, et éternelle ? Mais de quoi sert-il de parler magnifiquement, quand on se contredit ? Le bonheur de la vie, selon vous, consiste dans la volupté du corps ; j'ajouterai, et même dans celle de l'esprit, pourvu que celle-ci, comme vous le prétendez, dépende de l'autre. Or, cette volupté, qui pourra l'assurer pour toujours au sage ? Les choses qui donnent de la volupté ne dépendent pas de lui, dès que ce n'est pas dans la sagesse que vous faites consister son bonheur, mais dans les choses que vous prétendez que la sagesse doit acquérir pour la volupté, et qui, étant entièrement étrangères à la sagesse, sont sujettes au hasard. Le bonheur est alors dans les mains de la fortune : et cependant Épicure dit que la fortune n'est rien pour le sage.

CHAPITRE XXVIII

De la possibilité du bonheur, selon Épicure.

Tout cela, direz-vous, est peu considérable. Épicure nous apprend que le sage est assez riche des seuls biens de la nature, qui sont toujours sous notre main. Soit, et je pense comme lui ; mais voici encore une contradiction. Il soutient qu'il n'y a pas moins de volupté à se nourrir des choses les plus viles, et à ne boire que de l'eau, qu'à jouir de tout le luxe de la table. S'il disait que, pour vivre heureusement, il n'importe pas de quoi on vive, j'en serais d'accord ; et je le louerais même, car il dirait vrai. Et quand Socrate, qui ne faisait nul cas de la volupté, dit que le meilleur assaisonnement du boire et du manger est la soif et la faim, je l'écoute ; mais je n'écoute pas un homme qui, rapportant tout à la volupté, parle comme Pison Frugi et vit comme Gallonius, car je ne puis croire qu'il exprime sa véritable pensée.

Il dit que les biens de la nature sont sous notre main, parce qu'elle se contente de peu. Sans doute, si vous n'attachiez pas tant de prix à la volupté. Lorsqu'il dit ensuite que *les choses les plus viles ne font pas moins de plaisir à manger que les plus exquisés*, non-seulement il manque de jugement, mais il manque aussi de goût. C'est à ceux qui méprisent la volupté de dire qu'ils ne préfèrent pas un esturgeon à un hareng. Mais un homme qui met, comme lui, le souverain bien dans la volupté, ne doit pas juger des choses par la raison, mais par les sens, et il doit regarder comme meilleur ce qui les flatte le plus.

Mais je veux qu'on puisse avoir de grandes voluptés pour peu, et presque pour rien ; je veux qu'on ne trouve pas moins de plaisir au cresson qui était, suivant Xénophon, la nourriture des Perses, qu'aux tables syracusaines dont Platon blâme si fort les délices ; enfin je veux que la volupté soit aussi facile à avoir qu'il vous plaira de le supposer : que dirons-nous de la douleur, dont les tourments sont quelquefois si cruels que, si la douleur est le plus grand des maux, il est impossible que la vie, dans de grandes douleurs, soit heureuse ? Métrodore, qui est presque un autre Épicure, dit que « c'est être heureux que d'avoir une bonne constitution, et de pouvoir s'assurer qu'elle sera toujours bonne ; » mais quelqu'un peut-il s'assurer d'être en santé, je ne dis pas toute une année, mais tout un jour ? On craindra donc le plus grand des maux, la douleur, même absente ; car elle peut survenir à tout moment. Et quel est le bonheur compatible avec la crainte du plus grand des maux ?

Mais Épicure a donné le secret de ne pas se soucier de la douleur. Il y a d'abord de l'absurdité à dire qu'on doive ne pas se soucier d'un très-grand mal : mais quel est, au fond, le secret qu'il donne ? « Une très-grande douleur dure peu. » Premièrement, qu'entendez-vous par durer peu ? et ensuite, par une très-grande douleur ? Quoi ! une très-grande douleur ne peut pas durer plusieurs jours ? Prenez garde qu'elle ne puisse durer plusieurs mois, à moins que vous n'entendiez parler d'une douleur qui tue sur-le-champ. Mais qui craint une pareille douleur ? Calmez plutôt celle dont j'ai vu tourmenté un de mes amis, Cn. Octavius, fils de Marcus, le meilleur et le plus aimable des hommes. Combien n'éprouva-t-il pas de souffrances, non pas une seule fois et peu de temps, mais à de fréquentes et longues reprises ! En quel étrange état ne l'ai-je point vu, lorsqu'il sentait par tout le corps un feu qui le dévorait ! Et cependant, comme la douleur n'est réellement pas le souverain mal, il n'était pas malheureux, il était souffrant. Le malheur eût été de vivre honteusement au milieu des voluptés et des vices.

CHAPITRE XXIX.

Des remèdes contre la douleur.

Ainsi, quand vous dites qu'une grande douleur est courte et que celle qui est longue est légère, je ne sais pas trop ce que cela signifie ; car j'ai vu des douleurs vives et longues.

Il y a quelque chose qui les rend plus tolérables que tout ce que vous proposez, mais que vous ne sauriez mettre en usage, vous qui n'aimez point la vertu pour elle-même. Ce sont les préceptes, et, pour ainsi dire, les lois que la force d'âme donne aux hommes pour les empêcher d'être efféminés dans la douleur. Par là on apprend qu'il est honteux, non pas de se plaindre, car cela est quelquefois nécessaire, mais de remplir des cris de Philoctète les rochers de Lemnos :

*Ses plaintes, ses sanglots, ses longs gémissements,
Répandent dans les airs l'horreur de ses tourments.*

Qu'Épicure aille donc, s'il peut, lui dire ses paroles magiques,

*Lorsque, livrant son corps aux plus cuisantes peines,
Le noir venin de l'hydre a passé dans ses veines.*

Qu'Épicure lui parle ainsi : « Philoctète, si la douleur est vive, elle dure peu. » Mais déjà il y a dix ans qu'il gémit dans le fond de son rocher. « Si elle est longue, elle est légère ; elle donne des intervalles de repos. » Mais sont-ils fréquents ? Et puis, quelle sorte de relâche, quand le souvenir des douleurs passées est encore tout récent, et qu'on est à tout moment dans la frayeur qu'elles ne reviennent ? « Qu'il meure ! » dit-il. Ce serait peut-être le meilleur ; mais que devient ce grand principe, qu'il y a toujours plus de volupté que de douleur dans la vie du sage ? Alors, ne faites-vous pas mal de lui conseiller de mourir ? Dites-lui plutôt qu'il est indigne d'un homme de se laisser abattre à la douleur, et d'y succomber ; car ce n'est qu'un pur verbiage que de dire : « Si elle est grande, elle est courte ; si elle est longue, elle est légère. » La vertu, la grandeur d'âme, la patience, la force, voilà les remèdes de la douleur.

CHAPITRE XXX.

Une lettre d'Épicure mourant.

Pour vous en convaincre, sans aller plus loin, écoutez les aveux d'Épicure mourant, et voyez combien ses actions diffèrent de ses dogmes.

ÉPICURE À HERMARCHUS, SALUT. « Je suis au plus heureux jour de ma vie, et en même temps au dernier, lorsque je vous écris ceci. J'ai des douleurs d'entrailles si cruelles, qu'elles ne peuvent l'être davantage. » – Voilà certes un homme malheureux, si la douleur est le plus grand de tous les maux. Mais écoutons-le lui-même : – « Tout cela est pourtant compensé par la joie que me donne le souvenir de mes dogmes, et des découvertes que j'ai faites. Vous, cependant, pour marque de l'amitié que vous avez toujours eue pour moi et pour la philosophie dès votre jeunesse, souvenez-vous d'avoir soin des enfants de Métrodore. » Je ne préfère plus à une pareille mort, ni celle de Léonidas, ni celle d'Épaminondas. Celui-ci ayant défait les Lacédémoniens à Mantinée, et se sentant mourir d'une grande blessure qu'il avait reçue, dit en revenant à lui : – Mon bouclier est-il sauvé ? – Oui, lui répondirent ses amis en pleurs. – Les ennemis sont-ils en fuite ? – Oui, lui dirent-ils encore. – Content de cette réponse, il ordonna qu'on lui arrachât le javelot qui lui avait percé le corps, et l'abondance du sang qui sortit le fit expirer aussitôt dans la joie et dans la victoire. Léonidas, roi de Sparte, n'avait que trois cents hommes avec lui pour disputer le passage des Thermopyles à l'armée innombrable des Perses ; il le disputa, et préféra une glorieuse mort à une fuite honteuse. La mort des grands capitaines a quelque chose de plus éclatant que celle des philosophes, qui meurent ordinairement dans leur lit. Épicure cependant veut rendre la sienne glorieuse : « Mes cruelles douleurs, dit-il, sont compensées par ma joie. » Je reconnais, Épicure, les paroles d'un philosophe ; mais vous avez oublié ce que votre système vous obligeait à dire. Si les dogmes dont le souvenir vous donne de la joie sont vrais, s'il y a quelque raison dans vos découvertes et vos écrits, vous ne pouvez avoir de joie, puisque rien en vous ne peut plus être rapporté au plaisir du corps, et que vous avez toujours dit que c'est au corps seul qu'on rapporte la joie et la douleur, « J'ai, dit-il, la joie du passé. » De quel passé ? Si c'est d'un passé qui ait rapport au corps, je vois que vos douleurs vous paraissent compensées par vos découvertes, et non par le souvenir de vos plaisirs corporels. Si c'est d'un passé qui ait rapport à l'esprit, vous vous contredites ; car vous avez toujours nié qu'il pût y avoir aucun plaisir qui n'eût rapport au corps. Mais pourquoi recommandez-vous ensuite les enfants de Métrodore ? et dans cette attention, que je trouve si bienveillante et si fidèle, le corps entre-t-il pour quelque chose ?

CHAPITRE XXXI.

Digression sur le testament d'Épicure.

Tournez-vous de tous côtés, Torquatus ; vous ne trouverez rien dans cette belle lettre d'Épicure qui s'accorde avec sa doctrine : au contraire, il s'y réfute lui-même ; et ce n'est que par l'opinion qu'il a laissée de sa probité et de ses mœurs, que ses écrits ont eu tant de cours. Le soin qu'il a de recommander de jeunes enfants, le souvenir d'une amitié longtemps cultivée, et l'attention aux devoirs de la vie sur le point de mourir, marquent en lui une probité naturelle et gratuite, qui ne pouvait alors être excitée ni par la volupté ni par l'espoir de la récompense. Ainsi, pour être entièrement convaincus que ce qui est juste et honnête est désirable pour lui-même, quel plus grand témoignage en cherchons-nous que celui que par sa lettre il nous en donne en mourant ?

Mais comme, après avoir traduit sa lettre presque mot à mot, je crois devoir la louer, quoiqu'elle ne s'accorde aucunement avec sa doctrine ; aussi je trouve que son testament est non-seulement fort éloigné de la gravité d'un philosophe, mais fort différent encore de ses propres dogmes. En effet, il a écrit souvent fort au long, et très-expressément dans le livre que j'ai cité, « que la mort ne nous touche en rien, parce que ce qui est dans une entière dissolution n'a nul sentiment, et que ce qui n'a nul sentiment ne peut nous intéresser. » Ici même il pouvait s'exprimer mieux ; car il ne dit pas très-clairement ce qu'il entend par ce qui est alors dans une entière dissolution.

Je ne laisse pas pourtant de saisir sa pensée. Mais, je le demande, puisque par cette dissolution, c'est-à-dire par la mort, toute sorte de sentiment est éteint, et qu'alors il ne reste plus rien qui nous appartienne, pourquoi a-t-il tant de soin d'ordonner « qu'Amynomaque et Timocrate, ses héritiers, donnent tous les ans, au mois de Gamélion, tout ce qu'il faudra pour célébrer le jour de sa naissance, suivant qu'Hermarchus l'aura réglé ? et que chaque mois, tous les vingtièmes de la lune, ils donnent aussi tout ce qu'il faudra pour traiter ceux avec qui il avait philosophé, et pour honorer sa mémoire et celle de Métrodore ? »

Je ne puis nier que cela ne soit véritablement d'un homme spirituel et aimable ; mais je nie qu'il soit d'un philosophe, et surtout d'un physicien, comme il voulait être, de supposer qu'il y ait un jour de naissance qui revienne tous les ans. Quoi ! le jour qui a été peut-il revenir plusieurs fois ? Assurément non. Est-ce un jour tout pareil ? Nullement ; si ce n'est lorsque après des milliers d'années les astres reviendront en même temps au point d'où ils étaient alors partis. Il n'y a donc point de jour natal. Mais c'est le nom qu'on lui donne. Est-ce que je ne le savais pas ? Supposez même qu'il y en ait un, faudra-t-il le célébrer encore après la mort ? et cela devra-t-il être ordonné par le testament d'un homme qui a prononcé, comme une espèce d'oracle, qu'après la mort nous n'avions plus de part à rien ? Reconnaît-on ici le philosophe qui avait parcouru en esprit une infinité de mondes et des régions innombrables qui n'ont ni rivages ni bornes ? Démocrite a-t-il jamais rien ordonné de semblable ? Je ne parle point des autres, je ne parle que de lui, parce que c'est lui qu'Épicure a principalement suivi.

Que si Épicure avait à marquer un jour, pourquoi plutôt celui où il était né que celui où il était devenu sage ? Il ne le serait pas devenu, direz-vous, s'il n'était venu au monde. Ni pareillement si sa grand'mère n'y fût venue. C'est affaire aux ignorants, Torquatus, de vouloir qu'après leur mort on donne des festins pour honorer leur mémoire. Et comment ces festins-là se passent-ils, et à combien de plaisanteries sur votre compte n'ont-ils pas donné lieu ! Je les supprime ; car je hais les querelles. Je

vous dirai seulement qu'il aurait beaucoup mieux valu que les amis d'Épicure eussent d'eux-mêmes célébré le jour de sa naissance, et qu'il ne l'eût pas ordonné par son testament.

CHAPITRE XXXII.

Le bonheur et la mémoire des plaisirs d'après Épicure.

Mais pour revenir à notre sujet (car nous parlions de la douleur, quand nous en avons été détournés par la lettre d'Épicure), voici, je crois, le raisonnement qu'on peut faire. Celui qui est dans le plus grand des maux, ne peut pas, tant qu'il y est, être heureux. Or le sage est toujours heureux, et il est pourtant quelquefois dans la douleur. Donc la douleur n'est pas le plus grand des maux.

Qu'est-ce enfin que cette pensée : « Les voluptés passées ne sont jamais écoulées pour le sage ; et à l'égard des maux, il faut ne s'en pas ressouvenir ? » Est-ce donc qu'il dépend de nous de nous souvenir ou non ? Thémistocle répondit un jour à Simonide ou à quelque autre qui lui promettait de lui apprendre l'art de la mémoire : « J'aimerais mieux l'art de l'oubli ; car je me ressouviens malgré moi de ce que je ne veux pas, et je ne puis oublier ce que je voudrais. »

La réponse de Thémistocle est ingénieuse ; et au fond le souvenir et l'oubli dépendent si peu de nous, que c'est exercer trop d'empire pour un philosophe que de défendre de se souvenir. Voilà un ordre qui rappelle ceux de votre Manlius, ou quelque chose de plus dur encore : puis-je faire l'impossible ? Mais n'y a-t-il pas quelque douceur dans le souvenir des maux passés ? Nos proverbes sont bien plus véritables que ses dogmes ; car on dit ordinairement : « les peines passées sont agréables. » Euripide dit fort bien dans un vers qui est connu de tout le monde, et que je rendrai, si je puis :

Il est doux de songer aux maux qu'on a soufferts.

Quant au souvenir des plaisirs qu'on a eus, si vous entendiez parler de plaisirs tels que ceux qui pouvaient consoler Marius banni, dénué de tout, et caché dans un marais, c'est-à-dire le souvenir de ses trophées, je serais de votre sentiment ; car la vie d'un homme sage ne pourrait être parfaitement heureuse jusqu'à la fin, s'il venait à perdre entièrement la mémoire de tout ce qu'il a fait de louable.

Mais vous, vous ne placez le bonheur que dans le souvenir des voluptés, et des voluptés corporelles : car si vous en admettiez d'autres, il serait faux de soutenir que le corps a toujours part à tous les plaisirs de l'esprit. Que si une volupté corporelle fait encore plaisir quand elle est passée, je ne comprends pas pourquoi Aristote se moque si fort de l'inscription où Sardanapale se vante d'avoir emporté toutes les voluptés avec lui dans le tombeau. Comment, dit-il, a-t-il pu sentir après la mort des plaisirs que même durant sa vie il n'a pu sentir que dans le moment qu'il en jouissait ? Les voluptés du corps sont donc passagères et s'envolent dans un instant ; et souvent, comme il ajoute, elles laissent plutôt de quoi s'en repentir que de quoi s'en souvenir agréablement. Scipion l'Africain était bien autrement heureux lorsque, après avoir dit à sa patrie :

Cessez, Rome, cessez...,

et le reste qui est admirable, il ajoute :

De mes travaux guerriers votre gloire est le fruit.

Il fait sa joie des travaux qu'il a soufferts : vous voulez, vous, que le souvenir des voluptés fasse la nôtre. Il rappelle dans son esprit des choses qui n'ont aucune relation aux voluptés du corps : le corps est tout pour vous.

CHAPITRE XXXIII.

Il existe des plaisirs supérieurs aux plaisirs du corps et qui n'en proviennent pas.

Quand vous affirmez que tous les plaisirs et toutes les douleurs de l'esprit tiennent aux plaisirs et aux douleurs du corps, comment pouvez-vous le soutenir ? Quoi, Torquatus ! car je sais à qui je parle, ne prenez-vous jamais plaisir à rien qui n'ait rapport au corps, et rien ne vous fait-il plaisir par soi-même ? Je ne parle plus de la gloire, de l'honneur, de la beauté, même de la vertu : voici des choses bien plus légères. Quand vous composez un poème ou un discours ; quand vous écrivez, quand vous lisez ; quand vous parcourez en esprit les événements et les pays divers ; que dis-je ? une statue, un tableau, un beau lieu, une fête, une chasse, la maison de plaisance de Lucullus (car si je disais la vôtre, vous auriez un faux-fuyant ; vous diriez qu'il y a ici quelque chose de corporel), tout cela enfin, le rapportez-vous purement au corps, et n'y trouvez-vous rien qui vous fasse de soi-même quelque plaisir ?

Ou vous serez très-opiniâtre, si vous persistez à soutenir que tout ce que je viens de vous marquer se rapporte au corps ; ou, si vous avouez que non, il faut que vous renonciez à toute la doctrine d'Épicure sur la volupté.

Les plaisirs et les peines de l'esprit, dites-vous encore, sont au-dessus des peines et des plaisirs corporels, parce que l'esprit embrasse le présent, le passé et l'avenir, et que le corps ne jouit que du présent ; mais comment pourriez-vous me prouver que celui qui se réjouit de quelque chose pour l'amour de moi, en ait plus de joie que moi-même ? La volupté de l'esprit, dites-vous, vient de la volupté du corps, et elle est plus vive ; et c'est ainsi, selon vous, qu'on a plus de plaisir à féliciter un autre qu'à jouir soi-même. Mais, en voulant faire votre sage heureux par l'avantage que vous lui donnez d'avoir des voluptés d'esprit plus vives en tout que celles du corps, vous ne prenez pas garde à une chose : c'est que par là vous lui donnez aussi des peines d'esprit bien plus grandes que toutes celles du corps ; et qu'ainsi, de toute nécessité, vous rendez quelquefois très-misérable celui que vous voulez rendre toujours heureux : bonheur impossible, tant que vous rapporterez tout à la volupté et à la douleur.

Il faut donc, Torquatus, chercher quelque autre souverain bien pour l'homme, et laisser la volupté aux bêtes, dont vous invoquez ici le témoignage. La nature même, en les portant à faire beaucoup de choses pénibles, comme de mettre au monde et d'élever leurs petits, ne montre-t-elle pas qu'elle leur a proposé quelque autre chose que la seule volupté ? Quelques-unes se plaisent aux courses, aux voyages. Il y en a qui volent toujours par bandes, et qui imitent en quelque façon nos sociétés. D'autres nous laissent voir des traces de piété, de connaissance, de mémoire, et même de discipline. Les bêtes auront donc en elles des images de la vertu humaine, distinctes de la volupté : et il n'y aura de vertu dans les hommes que pour l'amour de la volupté ! et nous croirons que l'homme, si supérieur à tout le reste des animaux, n'a reçu de la nature aucun avantage qui n'appartienne qu'à lui !

CHAPITRE XXXIV.

Il existe une fin supérieure au plaisir, et que la pensée de l'homme doit poursuivre.

S'il fallait rapporter uniquement toutes choses à la volupté, sans doute les bêtes l'emporteraient de beaucoup sur nous ; puisque la nature, d'elle-même, et sans qu'il leur en coûte rien, leur fournit abondamment tout ce qu'il faut pour leur nourriture, et que nous, avec beaucoup de travail, nous avons à peine ce qui suffit pour la nôtre. Je ne pourrai donc jamais croire que le souverain bien des hommes et des bêtes soit le même. Si nous ne devons avoir, comme elles, que la volupté pour objet, qu'est-il besoin de ces longues et sublimes études, de ce concours de nobles connaissances, de ce cortège de vertus ?

C'est à peu près comme si Xerxès, après avoir réuni tant de vaisseaux et tant de troupes de cavalerie et d'infanterie, après avoir fait un pont de bateaux sur l'Hellespont et percé le mont Athos, voyagé à pied sur les flots et navigué à travers la terre, se trouvant au milieu de la Grèce envahie de tous côtés par ses armes, eût répondu à quelqu'un qui lui aurait demandé la cause d'une si grande expédition et d'une guerre si terrible, qu'il était venu chercher du miel du mont Hymette. N'eût-on pas trouvé qu'un tel motif n'exigeait pas tant d'appareil et tant d'efforts ? Et nous aussi, après avoir travaillé à rendre le sage accompli en toutes sortes de connaissances et de vertus, non pour qu'il traverse la mer à pied comme Xerxès, ni pour qu'il ouvre une montagne à ses flottes, mais pour qu'il embrasse par la pensée tout le ciel, toute la terre et toutes les mers, si nous disions qu'il n'a en vue que la volupté, ne serait-ce pas dire qu'il n'a tant fait que pour conquérir un peu de miel ?

Croyez-moi, Torquatus, nous sommes nés pour quelque chose de plus noble et de plus grand ; considérez toutes les facultés de l'âme, qui conserve la mémoire indélébile d'une multitude d'objets ; qui en voit la conséquence par une sorte de divination ; qui sait régler ses désirs par la bienséance et la pudeur ; qui respecte la justice comme une fidèle gardienne de la société des hommes ; et qui, dans les fatigues et les périls, s'arme d'un ferme mépris de la douleur et de la mort. Considérez ensuite toute la structure du corps humain, et vous verrez que tout y semble fait pour tenir compagnie à la vertu, et pour la servir. Que si, à l'égard même du corps, il y a beaucoup de choses préférables à la volupté, comme la beauté, la force, l'agilité, la santé ; à combien plus forte raison en peut-on dire autant de l'esprit, dans lequel les anciens ont cru qu'il y avait quelque chose de céleste et de divin ? Si le souverain bien consistait dans la volupté, comme vous le dites, il faudrait souhaiter de pouvoir passer les jours et les nuits, sans aucune interruption, dans la jouissance de toutes les voluptés qui pourraient charmer le plus les sens et les enivrer de plaisir. Mais quel est l'homme, digne de ce nom, qui voulût jouir tout un jour d'une pareille volupté ? Les cyrénaïques ne s'y refuseraient pas. Vous êtes plus retenus ; ils sont plus conséquents dans leurs principes.

Mais, pour ne point parler des premiers arts sans lesquels la vie humaine, comme disaient nos ancêtres, est réduite à un état d'inertie, croyez-vous que ces hommes de génie, je ne dis pas Homère, Archiloque et Pindare, mais Phidias même, Polyclète, Zeuxis, aient jamais eu la volupté en vue dans leur art ? Ainsi donc un ouvrier qui voudra faire de belles figures aura un plus noble but qu'un grand citoyen qui voudra faire de belles actions ?

D'où vient une erreur si étrange et si répandue parmi les hommes, si ce n'est de ce que celui qui a prononcé que le souverain bien consistait dans la volupté, n'a pas

consulté la partie de l'esprit où résident la raison et la sagesse, mais celle qui est en proie à la passion, c'est-à-dire la plus faible partie de l'âme ? Je vous le demande, en effet : s'il y a des dieux (car Épicure en admet aussi), comment peuvent-ils être heureux, puisqu'ils ne jouissent d'aucune volupté corporelle ? et s'ils sont heureux sans cela, pourquoi ne voulez-vous pas que le sage puisse être heureux de même ?

CHAPITRE XXXV.

Il existe une fin supérieure au plaisir, et que les actions de l'homme doivent réaliser.

Lisez, Torquatus, non les éloges des héros d'Homère, non les éloges de Cyrus, d'Agésilas, d'Aristide, de Thémistocle, de Philippe et d'Alexandre ; lisez les éloges de nos Romains, les éloges de ceux de votre maison : vous ne verrez personne qui ait été loué pour avoir été un excellent artisan de voluptés. Ce n'est pas là ce que portent les inscriptions de nos monuments ; voyez celle qu'on a faite pour Calatinus à la porte Capène : CELUI QUE LA VOIX PUBLIQUE A RECONNU POUR AVOIR ÉTÉ LE PREMIER DE TOUT LE PEUPLE.

Croyez-vous que tout le monde ait reconnu Calatinus pour le premier citoyen, parce qu'il était plus entendu que tout autre dans ce qui regardait la volupté ? Et quels sont les jeunes gens dont le grand caractère nous donne de brillantes espérances ? parlons-nous ainsi de ceux qui nous paraissent devoir un jour tout sacrifier à leurs intérêts et à leurs plaisirs ? Ne voyez-vous pas quel désordre et quel renversement de tels principes produiraient dans toute la société ? Plus de bienfaits, plus de reconnaissance : tous les nœuds sont rompus. Si vous ne rendez service que pour vous-même, ce n'est plus un bienfait, c'est un trafic ; et l'on ne doit pas de reconnaissance à celui qui ne fait rien que pour son intérêt. Il faut pareillement que toutes les vertus tombent dans le mépris, dès qu'on a reconnu le règne de la volupté ; et si une fois on compte l'honnêteté pour rien, il ne sera pas aisé de prouver que des actions honteuses ne peuvent être reprochées au sage.

Enfin, pour ne pas en dire plus (car je n'aurais jamais fait), il faut que la véritable vertu ferme la porte à la volupté. Et c'est sur quoi, Torquatus, vous n'avez rien à attendre de moi. Interrogez votre conscience ; examinez avec soin votre âme, et demandez-vous lequel vous aimeriez mieux, ou de passer tranquillement toute votre vie dans le sein de la volupté, sans nulle douleur, et, – ce que vous avez coutume d'ajouter dans votre école, mais qui n'est pas possible, – sans aucune crainte de douleur ; ou bien de vous rendre utile à toute la terre, en étendant votre secours sur tous ceux qui en auraient besoin, fussiez-vous avoir à souffrir tout ce qu'Hercule a souffert dans ses travaux. Nos pères se sont servis de ce terme, même en parlant d'un dieu, pour nous apprendre que le travail ne doit pas être évité par les hommes.

J'exigerais de vous que vous me répondissiez, et je vous y obligerais, autant qu'il me serait possible, si je ne craignais de vous entendre dire qu'Hercule lui-même, dans tout ce qu'il a accompli avec tant d'efforts pour le salut des peuples, n'a jamais rien fait que pour la volupté.

Après que j'eus ainsi parlé : – Je sais à qui rendre compte de cet entretien, me dit Torquatus, et, quoique je pusse y répondre quelque chose de moi-même, j'aime pourtant mieux en charger nos amis, qui sont plus prêts que moi. – Je crois, lui dis-je, que vous voulez parler de Syron et de Philodème, les meilleurs et les plus savants des hommes. – Vous l'avez dit, reprit-il. – Eh bien ! faites comme il vous plaira, repartis-je ; mais n'aurait-il pas été à propos que Triarius eût dit quelque chose sur notre dispute – Non, non, répondit Torquatus en souriant. Vous, au moins, votre attaque est douce ; mais, pour lui, il nous maltraite avec toute la dureté des stoïciens. – Je serai bien plus hardi à l'avenir, répliqua Triarius : car je serai muni de tout ce que je viens d'entendre ; mais je ne vous attaquerai pas que vous n'ayez été bien préparé par ceux que vous voulez consulter. – Ici finirent notre promenade et notre discussion .

EXTRAITS DE CICÉRON RELATIFS À L'ÉPICURISME

I. – DE FINIBUS (I. III, V).

Les deux premiers livres du de finibus appréciés par Cicéron.

Je crois, Brutus, que la volupté, si elle plaidait elle-même sa cause, et n'avait pas de si opiniâtres défenseurs, ne pourrait s'empêcher de céder, convaincue par mon dernier livre, à une rivale qui doit l'emporter sur elle. Sans doute elle rougirait de disputer davantage contre la vertu, de préférer ce qui n'est qu'agréable à ce qui est honnête, et de soutenir que la sensualité des plaisirs du corps est préférable à la dignité et à la force d'âme. Renvoyons-la donc, en lui ordonnant de se tenir dans ses bornes, de peur que, par ses charmes et par ses illusions, elle ne nous trouble dans une discussion si importante et si grave...

Tous ces entretiens sur la volupté ne demandent point beaucoup de finesse ni de profondeur ; car ceux qui en soutiennent la cause ne sont ni bien subtils, ni bien exercés à la dispute ; et ceux qui les combattent n'ont pas une grande peine à les vaincre. Épicure même dit qu'il ne faut point disputer de la volupté, parce que c'est aux sens à en juger ; et qu'au lieu de s'amuser à la prouver, il ne faut que nous indiquer son existence. Voilà pourquoi la dispute entre Torquatus et moi a été toute simple. Il n'a rien dit d'obscur, rien d'embarrassé ; et il me semble qu'il n'y a pas eu moins de clarté dans ma réponse.

Les êtres ne tendent pas primitivement au plaisir, mais à la conservation de l'être.

Les uns prétendent que les premiers mouvements de la nature en nous sont le désir de la volupté et l'aversion de la douleur ; les autres disent qu'elle nous porte à désirer d'être sans douleur, et à craindre la douleur ; et les autres commencent par ce qu'ils appellent les premiers biens de la nature...

De ces trois principes, il faut qu'il y en ait un par lequel la nature nous porte à désirer et à rejeter, et il ne peut y en avoir aucun autre ; il est donc nécessaire que tout ce que nous avons à faire ou à éviter dans la vie se rapporte à quelqu'un des trois, et qu'ainsi la prudence, que nous avons dit être l'art de vivre, s'exerce sur quelqu'un de ces principes, pour en faire le fondement de toute sa conduite...

Qu'il nous suffise de savoir aujourd'hui qu'il faut exclure du souverain bien la volupté, puisque nous sommes nés pour quelque chose de plus grand, comme nous verrons bientôt, et en exclure pareillement l'absence de la douleur, qu'on peut juger de même... De quelque manière qu'on établisse le souverain bien, dès qu'on le sépare de l'honnête, on ôte tout appui au devoir, à la vertu, à l'amitié.

Comme nous avons parcouru toutes les opinions sur le souverain bien, il faut nécessairement que, toutes les autres étant rejetées, celle des anciens, que je propose, soit la véritable.

Je partirai donc de leur principe, comme ont fait les stoïciens. Tout animal, dès qu'il est né, tend à sa conservation, parce que le premier désir que lui inspire la nature

est de se conserver et de se maintenir dans le meilleur état où, selon sa nature, il puisse être. Ce sentiment, ou ce mouvement, quel qu'il soit, n'est d'abord en lui qu'obscur et confus ; car il ne sait encore ni ce qu'il est, ni ce qu'il peut, ni ce qu'est sa propre nature. Quand il est un peu plus avancé, et qu'il est enfin capable de voir ce qui a quelque rapport avec lui, il vient alors à faire insensiblement de nouveaux progrès, à se connaître lui-même, et à connaître pourquoi le premier désir dont nous parlions lui a été donné ; de sorte que, ce premier désir se développant en lui, il commence et à désirer ce qu'il sent être propre à sa nature, et à rejeter ce qui y est contraire. Ainsi, ce que tout animal désire consiste dans ce qui est convenable à sa nature. Son principal objet, son bien souverain doit donc être de vivre dans l'état de la plus grande perfection où il puisse être conformément à sa nature. Or, chaque animal a sa nature qui lui est propre ; il faut nécessairement que chaque animal tende à la perfection de sa propre nature, et que rien n'empêche qu'en cela il n'y ait quelque chose de commun entre les hommes et le reste des animaux, puisque la nature est commune entre eux. Mais ce qui doit faire en eux le but et le principal objet de la nature est distinct et partagé entre toutes les différentes espèces d'animaux, suivant ce que la nature particulière de chacune les porte à désirer. Ainsi, quand nous disons que le principal objet de tous les animaux est de vivre selon la nature, cela ne doit pas s'entendre comme si nous disions qu'ils n'ont tous que le même objet principal. Mais comme, lorsqu'on dit que le but commun de tous les arts est de s'exercer sur quelque connaissance, cela n'empêche pas que chaque art n'ait une connaissance qui lui soit propre : aussi, quand on dit que l'objet commun et général de tous les animaux est de vivre selon la nature, il ne faut pas en tirer cette conséquence que la même nature, qui est en cela commune à tous, ne soit d'ailleurs différente entre toutes les différentes espèces.

Le but principal que nous attribuons ainsi à toutes sortes d'animaux n'est pas même tellement renfermé dans les animaux, qu'il ne soit général à tout ce que la nature produit, augmente et conserve, puisque nous voyons que toutes les plantes font en quelque sorte d'elles-mêmes tout ce qu'il faut pour vivre, pour croître et pour parvenir, chacune dans leur genre, au meilleur état où elles puissent être. Je ne fais donc point difficulté de comprendre tout sous une même proposition, et de dire que toute la nature tend à sa conservation ; que ce qu'elle se propose comme sa fin principale, c'est de se maintenir dans l'état le plus convenable à son genre ; qu'ainsi le but de toutes les choses auxquelles elle a donné quelque sorte de vie est semblable en toutes, quoiqu'il ne soit pas le même ; et que, par conséquent, le souverain bien de l'homme doit être de vivre selon la nature, c'est-à-dire selon la nature de l'homme, parfaite, entière, absolue.

II. – LES TUSCULANES.

La douleur d'après Aristippe et Épicure.

Premièrement, parlons des philosophes qui ont marqué ici de la faiblesse. Il y en a eu plusieurs, et de sectes différentes. À la tête de tous, soit pour l'ancienneté, soit pour l'autorité, est Aristippe, disciple de Socrate. Il a bien osé dire que la douleur était le souverain mal. Épicure s'est aisément prêté à cette opinion lâche et féminine. Après lui est venu Hiéronyme le Rhodien, qui a dit que le souverain bien était de vivre sans douleur : tant il a cru la douleur un grand mal. Tous les autres, excepté Zénon, Ariston et Pyrrhon, disent comme vous qu'effectivement la douleur est un mal, mais qu'il y en a de plus grands. Ainsi cette opinion que la douleur est le plus grand des maux, quoique la nature elle-même, quoique toute âme généreuse la désavoue, est cependant une opinion enseignée depuis tant de siècles, et par des philosophes, les précepteurs du genre humain ! Avec de telles maximes, qui croira que le devoir, la vertu, la gloire méritent qu'on s'expose à quelque douleur corporelle ? Ou plutôt, à quelle infamie se refusera-t-on pour éviter ce qu'on croit le souverain mal ? Mais d'ailleurs, sur ce principe, quel homme ne serait à plaindre ? Car, ou l'on souffre actuellement de vives douleurs, ou l'on a toujours à craindre qu'il n'en survienne. Personne donc dans aucun temps ne peut être heureux. Un homme parfaitement heureux, selon Métrodore, c'est celui « qui se porte bien et qui a la certitude de se porter toujours bien. » Mais cette certitude, quelqu'un peut-il l'avoir ?

Quant à Épicure, je crois qu'il a voulu plaisanter. « Qu'un sage soit au milieu des flammes, ou sur la roue, » dit-il quelque part ; et peut-être vous attendez-vous qu'il ajoute : « il l'endurera avec patience, il ne succombera point à ses douleurs. » Par Hercule, ce serait beaucoup, et l'on ne demanderait rien de plus à cet Hercule même par qui je viens de jurer. Mais pour Épicure, ce grand ennemi de la mollesse, cet homme si austère, ce n'est point assez. « Jusque dans le taureau de Phalaris, un sage dira : Que ceci est agréable ! Que j'en suis peu ému ! » Agréable ! trouver cela indifférent, ce serait trop peu ! Mais ceux mêmes qui nient que la douleur soit un mal ne vont point jusqu'à dire que, d'être à la torture, ce soit quelque chose d'agréable. Ils disent que cela est fâcheux, pénible, haïssable ; que la nature y répugne, mais non pas que ce soit un mal. Et lui, dans la persuasion où il est que la douleur n'est pas seulement un mal, mais le plus grand des maux, il ne laisse pas de vouloir qu'un sage la trouve agréable.

Je n'en exige pas tant de vous. Laissons ce voluptueux tenir dans le taureau de Phalaris le langage qu'il tiendrait dans un lit mollet. Pour moi, je ne crois point la sagesse capable d'un si grand effort. C'est remplir son devoir que de marquer du courage en pareil cas ; mais de la joie, n'allons pas si loin.

La douleur se détruit elle-même.

Voici ce que vous apprendrez d'Épicure, le meilleur homme du monde, et qui vous dira tout ce qu'il sait de mieux. « Regardez, dit-il, la douleur comme rien. » Et qui parle ainsi ? un homme persuadé que la douleur est le plus grand des maux. J'y trouve quelque contradiction ; mais écoutons. « Une douleur extrême, continue-t-il, est nécessairement courte. » Répétez un peu, car je n'entends pas bien ici ce que c'est qu'extrême et court. « J'appelle extrême ce qu'il y a de plus violent, et court, ce qui dure très-peu. Or je méprise une douleur violente dont un court espace de temps me

délivrera presque avant qu'elle soit venue. » Mais si c'est une douleur comparable à celle de Philoctète ? Elle me paraît bien vive, mais non pas extrême : car il ne souffre que d'un pied. Les yeux, la tête, les côtés, les poumons, tout le reste se porte bien. Ainsi sa douleur n'est pas extrême, à beaucoup près. « Et dans une douleur de longue durée, conclut Épicure, il y a moins de peine que de plaisir. » Je n'ose dire qu'un si grand homme n'a su ce qu'il disait : mais ce que j'en pense, c'est qu'il se moquait de nous. Une douleur peut très-bien, ce me semble, être des plus violentes, et n'être pas courte. Je l'appellerai extrême, quand même il y en aurait une autre dont la violence irait à dix atomes de plus. Quantité d'honnêtes gens, que je pourrais nommer, sont depuis plusieurs années horriblement tourmentés de la goutte. Mais telle a été l'adresse d'Épicure, qu'il n'a fixé ni grandeur ni durée : en sorte qu'on ne sait ni ce que c'est qu'extrême à l'égard de la douleur, ni ce que c'est que court à l'égard du temps. Ainsi laissons ce diseur de riens : et quoique lui-même, tourmenté de la colique et de la strangurie tout à la fois, ait donné quelques signes de courage, avouons qu'un homme persuadé que la douleur est de tous les maux le plus grand n'est pas propre à nous enseigner l'art de la supporter. Adressons-nous donc ailleurs, et donnons la préférence, comme il est juste, à ceux qui comptent l'honnête pour le souverain bien et le honteux pour le souverain mal.

Remèdes d'Épicure contre le chagrin.

J'aurai quelque chose de mieux encore à dire là-dessus, après avoir examiné le sentiment d'Épicure, qui prétend qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de ne pas s'affliger dès qu'il s'imagine sentir quelque mal, soit que ce mal ait été prévu, ou qu'il soit même invétéré. Car, à son avis, ni le temps ne diminue le mal, ni l'attente ne le rend plus léger ; et c'est une folie d'envisager des maux qui peut-être n'arriveront point : ils sont bien assez tristes quand ils sont venus, et penser sans cesse qu'ils peuvent arriver, c'est se condamner à un malheur continuel ; si, au contraire, ils ne doivent pas arriver, pourquoi les sentir d'avance volontairement, et passer ainsi la vie à s'attrister, soit du mal présent, soit de celui qu'on se met devant les yeux ?

Pour bannir le chagrin, il faut deux choses, selon lui : écarter toute idée fâcheuse, et nous rappeler des idées riantes. Car il croit que l'âme peut obéir à la raison et se laisser conduire par elle. Or, elle nous défend d'envisager aucun objet fâcheux ; elle nous arrache à toute pensée triste : et, après nous avoir tirés de là, elle nous offre l'image du plaisir ; elle nous invite à nous en occuper entièrement, parce que le sage doit sans cesse, dit Épicure, se partager entre le souvenir des plaisirs qu'il a goûtés et l'espérance de ceux qu'il attend. Voilà ce que pensent ses disciples. Je m'explique à ma façon : eux à la leur ; mais il s'agit de leur opinion, et non de leurs termes.

Premièrement, ils ont tort de blâmer la prévoyance de l'avenir. Rien n'est plus propre à émousser la pointe de l'affliction, que de penser sans cesse qu'il n'y a rien qui ne puisse arriver, que de méditer sur la condition de l'humanité, et sur la nécessité d'obéir à la loi que nous avons reçue avec la vie ; l'effet de ces réflexions est moins de nous causer de la tristesse que de nous en préserver. Car de penser sérieusement à la nature des choses, aux vicissitudes de la vie et à la faiblesse de l'homme, ce n'est point s'attrister, c'est remplir les véritables fonctions de la sagesse. Par là on atteint au vrai but de la philosophie, qui est de réfléchir sur les choses humaines, et l'on se ménage trois moyens de consolation dans l'adversité. Car en premier lieu, on se met bien dans l'esprit que toutes choses peuvent arriver ; et il n'y a point de réflexion plus capable que celle-là d'amortir le coup de l'adversité. Secondement, on s'accoutume à prendre en patience les disgrâces humaines. On reconnaît enfin qu'il n'y a de vrai mal pour

l'homme que celui qu'il doit raisonnablement se reprocher, et qu'il n'a point de reproches à se faire, lorsqu'il essuie une infortune dont il n'a pu se garantir.

Quant au conseil que nous donne Épicure d'écarter toute idée fâcheuse, il est nul. Au moment où notre cœur est dévoré par quelque chose qui nous paraît un mal, nous ne sommes pas maîtres de nous le cacher ni de l'oublier. Ce sont des traits qui nous percent jusqu'au vif ; c'est un feu qui nous consume, et qui ne nous laisse pas respirer. Mais tu m'ordonnes l'impossible, en m'ordonnant de n'y pas penser. Tu m'enlèves un remède que je tiens de la nature contre les douleurs qui vieillissent ; je veux dire, la réflexion et le temps : remède lent à la vérité, mais efficace. Tu veux qu'oubliant mes maux je songe à des biens. L'avis serait excellent et digne d'un grand philosophe, si les biens dont vous parlez étaient ceux qui sont les plus dignes de l'homme.

Je suppose que c'est ou Pythagore, ou Socrate, ou Platon qui me tient ce langage : Pourquoi gémis-tu ? pourquoi te laisses-tu abattre ? pourquoi succomber ? pourquoi céder aux coups de la fortune ? elle peut bien te harceler, te frapper ; mais elle ne doit point te faire perdre courage. Il y a de grandes ressources dans les vertus. Réveille-les donc, si par hasard elles sont endormies. Voici déjà la première de toutes, le courage, qui te donnera assez de fermeté pour mépriser toute sorte d'accidents. Je vois à la suite la modération, qui ne te laissera rien faire de méprisable ni de lâche. Or, qu'y a-t-il de plus lâche et de plus méprisable qu'un homme efféminé ? La justice même, quoiqu'elle paraisse ici moins nécessaire, ne te laissera pas dans cet aveuglement ; elle t'apprendra que tu es doublement injuste : car tu ambitionnes ce qui ne t'appartient pas, en ce que, tout mortel que tu es, tu aspiras à la condition des dieux ; et d'autre part, tu souffres avec peine de rendre à la nature ce qu'elle n'a voulu que te prêter. Mais que répondras-tu à la prudence, qui t'enseignera que la vertu n'a besoin que d'elle-même, soit pour bien vivre, soit pour être heureuse ? Car si son bonheur dépendait de quelque chose d'étranger, si elle n'était pas elle-même et son principe et sa fin, si elle ne renfermait pas tout ce qui lui est nécessaire, pourquoi mériterait-elle si fort nos louanges et nos désirs ?

J'obéis, Épicure, si ce sont là les biens où tu m'appelles ; je te suis, je ne vois point d'autre guide ; j'oublie mes maux, comme tu le veux, et d'autant plus aisément que je ne les compte même pas pour tels. Mais tu tournes toutes mes pensées vers les plaisirs. Et quels plaisirs ? ceux du corps sans doute ; ou ceux que le souvenir et l'espérance produisent par rapport à ce même corps. Est-ce bien cela ? ai-je bien rendu ta pensée ? Car tes disciples prétendent que nous ne la comprenons pas comme il faut. Mais ton système est tel que je l'ai dit ; et je me souviens qu'étant autrefois à Athènes, j'entendis le vieux Zénon, l'un des plus ardents et des plus subtils de tes sectateurs, nous crier de toutes ses forces que celui-là était heureux qui savait jouir des plaisirs présents, et qui se flattait d'en jouir toute sa vie, ou du moins pendant la plus grande partie, sans aucun mélange de douleur ; bien persuadé qu'en cas qu'il fût obligé d'éprouver quelque souffrance, si elle était vive, elle serait courte ; et que si elle était longue, elle aurait plus de douceur que d'amertume.

Avec une telle pensée, ajoutait-il, on ne peut manquer d'être heureux, surtout si on sait se contenter des plaisirs qu'on a goûtés, et ne craindre ni la mort ni les dieux.

La volupté épicurienne.

À quoi sert de biaiser, Épicure ? que ne nommons-nous franchement cette volupté, que tu ne rougis pas de nommer, quand tu as perdu toute honte ? Voici tes propres paroles, telles que je les ai prises dans ce livre qui contient toute ta doctrine. Je les traduirai à la lettre, de peur qu'on ne m'accuse de t'en avoir imposé : « Je ne conçois

pas, dis-tu, en quoi peut consister le vrai bien, si l'on écarte les plaisirs que produisent le goût ou l'ouïe, si l'on retranche ceux que cause la vue des choses agréables et tous les autres que les sens procurent à l'homme. Et l'on ne peut pas dire que la joie de l'âme soit le seul bien désirable : car je n'ai jamais reconnu cette joie qu'à la seule espérance de goûter les plaisirs dont je viens de parler, et de les goûter sans aucun mélange de douleur. » À ces paroles il serait difficile de se méprendre sur la qualité des plaisirs d'Épicure. Un peu plus bas il dit encore : « J'ai souvent été curieux de savoir de ceux qu'on appelle sages quels étaient ces biens qui nous resteraient si on nous retranchait les plaisirs des sens ; mais je n'ai reçu d'eux aucun enseignement : et, en effet, qu'on mette à part ces idées fastueuses et chimériques de vertu et de sagesse qu'ils font sonner si haut, ils ne sauront plus que dire, à moins d'en venir à ces sources de la volupté que je viens d'indiquer. » Ce qui suit est dans le même goût ; et on trouve partout dans son livre sur le souverain bien un pareil langage.

Pour adoucir donc le chagrin de Télamon, Épicure, tu lui proposeras cette vie voluptueuse ? Quand tu verras quelqu'un de tes amis dans l'affliction, tu lui présenteras un esturgeon plutôt qu'un ouvrage socratique ? Tu l'inviteras à entendre un concert d'instruments plutôt qu'un dialogue de Platon ? Tu le mèneras promener dans les prairies émaillées de fleurs ? Tu lui mettras sous le nez des sachets odoriférants, des parfums délicieux ? Tu le couronneras de roses et de jasmins ? Enfin tu lui proposeras... et tu achèveras ainsi de le consoler ?

Ou Épicure avouera de bonne foi que ce sont là ses dogmes, ou il effacera de son livre les passages que j'en ai fidèlement extraits. Disons mieux, il faut effacer ce livre tout entier ; car il n'est rempli que de ces voluptueuses maximes.

Opposition des mœurs d'Épicure avec ses doctrines.

Mais, me dira-t-on, croyez-vous qu'en effet Épicure ait eu des idées si voluptueuses ? Quelle apparence y a-t-il à cela, puisqu'en d'autres endroits il a parlé gravement et sensément ? Je réponds, comme j'ai fait souvent, qu'il s'agit, non de ses mœurs, mais de sa doctrine. Quoiqu'il dédaigne ces voluptés qu'il vient de vanter, je ne perds point de vue son opinion sur le souverain bien. Or, non content de dire que c'est la volupté, il a de plus expliqué sa pensée, en spécifiant « le goût, le toucher, les spectacles, les concerts, et tous les différents objets qui peuvent frapper agréablement la vue. » L'ai-je inventée ? en ai-je imposé ? Je serais ravi qu'on me réfutât ; car quel autre objet nos disputes ont-elles, que la recherche de la vérité ?

Quand la douleur est passée, dit-il encore, le plaisir n'augmente plus, ne point souffrir étant le plaisir suprême. En ce peu de mots, trois grandes erreurs. La première, qu'il se contredit : car il venait d'avancer qu'il n'entrevoit rien d'agréable, partout où les sens n'étaient pas en quelque manière chatouillés par le plaisir : et maintenant il met ce plaisir à ne sentir aucune douleur. Quelle contradiction plus manifeste ? Seconde erreur : il y a trois situations dans l'homme, l'une de se réjouir, l'autre de s'affliger, et la dernière de n'être ni gai ni triste : or, Épicure confond la première avec la dernière, et ne met aucune distinction entre avoir du plaisir et ne pas souffrir. Enfin sa troisième méprise, qui lui est commune avec d'autres philosophes, consiste en ce qu'il sépare le souverain bien de la vertu, quoique la vertu soit le principal objet de nos désirs, et que la philosophie n'ait été inventée que pour nous aider à y parvenir.

Mais, dit-on, il loue souvent la vertu. C'est ainsi que C. Gracchus ne cessait de parler d'épargne, dans le temps même qu'aux dépens du trésor public il faisait des largesses immenses au peuple romain. Dois-je m'arrêter aux discours, quand je vois les actions ? Pison, l'homme de bien par excellence, avait sans cesse combattu la loi

proposée par ce même Gracchus pour distribuer du blé au peuple. Après qu'elle eut passé malgré lui, il ne laissa pas, quoiqu'il eût été consul, de se mêler avec le peuple qui allait recevoir du blé des magasins publics. Gracchus l'ayant remarqué, et le voyant debout dans la foule, lui demanda tout haut comment il accordait cette démarche avec les obstacles qu'il avait apportés à cette loi : « Vraiment, lui répondit-il, j'empêcherai, tant que je pourrai, que tu ne fasses des libéralités de mon bien. Mais si tu parviens à en faire, j'en demanderai ma part comme un autre. » Ce digne citoyen pouvait-il censurer plus clairement cette dissipation des finances par la loi Sempronia ? Lisez cependant les harangues de Gracchus : vous le prendrez pour le plus sage dispensateur des deniers publics.

Épicure nie qu'on puisse vivre agréablement sans la vertu ; il nie que la fortune ait prise sur le sage : il préfère la frugalité au luxe : il soutient qu'il n'y a aucun temps où le sage ne soit heureux. Beaux discours, et dignes d'un philosophe ; mais rien là ne s'accorde avec la volupté.

Mais, me répondra-t-on, il ne parle pas de la volupté que vous entendez. Eh ! peu m'importe ; mais dans ce qu'il dit de la volupté, je n'aperçois pas même l'ombre de la vertu. Et, quand je me ferais une fausse idée de ce qu'il entend par volupté, me trompé-je aussi sur ce que c'est que la douleur ? Or, je nie que le mot de vertu puisse être prononcé par un homme qui met le souverain mal dans la douleur.

Lutte de Cicéron contre les épicuriens.

Quelques épicuriens, les meilleures gens du monde, car je ne connais personne qui ait moins de malice, se plaignent que j'affecte de déclamer contre Épicure. Eh quoi ! ne dirait-on pas que tous nous disputons quelque dignité ? Je crois le souverain bien dans les plaisirs de l'âme ; eux le croient dans ceux du corps. Je le fais consister dans la vertu ; eux dans la volupté. Là-dessus ils se mettent aux champs, ils rappellent leurs voisins à leur aide : la multitude y accourt. Pour moi, je leur déclare que je ne m'en embarrasse pas, et que je leur passerai volontiers tout ce qu'ils voudront. Est-il ici question entre nous de la guerre punique ? Caton et Lentulus furent presque toujours d'avis contraire sur cette guerre, sans que cela ait causé la moindre altération dans leur amitié. C'est, de la part des épicuriens, prendre la chose avec trop de chaleur ; surtout ayant à défendre un sentiment qui n'a rien de généreux, et pour lequel ils n'oseraient se déclarer, ni dans le sénat, ni devant le peuple, ni à la tête d'une armée, ni devant les censeurs. Mais je traiterai ce point une autre fois, moins avec un esprit d'opiniâtreté que dans la disposition de me rendre à la raison. J'avertirai seulement ces partisans de la volupté que, quand il serait vrai que le sage dût tout rapporter aux plaisirs des sens, ou, pour parler plus honnêtement, à sa satisfaction et à son utilité propre, comme ces maximes ne sont pas trop plausibles, ils feront bien de s'en féliciter en secret, et d'en parler dans le monde avec moins de présomption.

Popularité de l'épicurisme en Italie.

Jusqu'à présent nos auteurs romains ne nous fournissent point ou presque point de lumières sur cette véritable, sur cette belle philosophie que Socrate mit au jour, et qui s'est perpétuée tant parmi les péripatéticiens que parmi les stoïciens dont les controverses, nées de ce qu'ils expriment différemment la même opinion, sont discutées par les académiciens. Jusqu'à présent, dis-je, nos Romains ont peu écrit sur cette partie de la philosophie, soit qu'ils aient été trop occupés ailleurs, soit qu'ils n'aient pas cru qu'elle pût être bien reçue d'un peuple ignorant. Pendant qu'ils ont gardé le silence sur

ce sujet, il s'est élevé un certain C. Amafinius qui a débité la doctrine d'Épicure. Tout le monde l'a embrassée avec vivacité, ou parce qu'il était bien facile de l'apprendre, ou parce que les charmes de la volupté y portaient, ou peut-être aussi parce qu'on n'avait encore rien publié de meilleur en matière de philosophie. Une foule d'écrivains ont marché sur les traces d'Amafinius ; ils ont inondé de leurs ouvrages toute l'Italie ; et, au lieu de conclure que leur doctrine, étant ainsi à la portée et du goût et de l'ignorance, n'a rien de bien recherché, ils prétendent que c'est, au contraire, ce qui en fait le mérite.

Belles paroles d'Épicure et de Métrodore, en désaccord avec leurs principes.

Aimons-nous mieux imiter Épicure, qui souvent dit de bonnes choses sans trop s'embarasser si elles cadrent avec ses principes ? Par exemple, il loue la frugalité : c'est le fait d'un philosophe ; mais il conviendrait à un Socrate, à un Antisthène, non à un homme qui met le souverain bien dans la volupté. Il nie que la vie puisse être agréable, si elle n'est conforme à l'honneur, à la sagesse, à la justice. Rien de plus grave, rien de plus digne de la philosophie, si tout ce qu'il dit de l'honneur, de la sagesse et de la justice, il ne le rapportait pas au plaisir. Qu'il dise que la fortune a peu de part aux affaires du sage, rien de mieux. Mais quelqu'un qui regarde la douleur non-seulement comme le plus grand des maux, mais comme le seul que nous ayons à craindre, doit-il braver ainsi la fortune, tandis qu'elle peut l'accabler en un instant des plus vives douleurs ? Que Métrodore s'écrie en meilleurs termes : « Fortune, tu as beau faire, je suis inaccessible à toutes tes attaques ; j'ai fermé toutes les avenues par où tu pouvais venir à moi ; » cela serait beau dans la bouche d'un Ariston de Chio ou du stoïcien Zénon, qui ne regardaient comme mal que ce qui n'est pas honnête. Mais t'appartient-il de parler ainsi, Métrodore ? toi qui renfermes le souverain bien dans ton ventre, et qui le fais dépendre d'une santé solide et d'un avenir bien assuré, vas-tu te vanter d'avoir fermé toute entrée à la fortune. Et de quelle manière ? car tu peux être dépouillé de ces avantages.

Voilà pourtant ce qui séduit les ignorants : et ce sont ces belles sentences qui attirent la multitude. Mais ceux qui savent raisonner ne s'attachent pas à ce qu'on dit, ils examinent ce qu'on doit dire.

Le bonheur peut-il s'allier avec les souffrances physiques ?

Cicéron. – Tous les dons de la fortune n'ont rien de comparable à la vie du sage ; et puisqu'il la doit aux biens de l'âme, c'est-à-dire aux vertus, vous êtes forcé de convenir que les sages sont heureux. – *L'Auditeur.* Le sont-ils jusque dans les supplices, et même au milieu des tortures ? – *Cicéron.* Avez-vous cru que je voulais dire au milieu des violettes et des roses ? Eh quoi ! Épicure, qui n'a que le masque d'un philosophe et qui en usurpe effrontément le nom, aura eu le courage de soutenir ce sentiment, auquel je ne puis m'empêcher d'applaudir, qu'il n'est aucun temps où le sage, fût-il tourmenté, brûlé, mis en pièces, ne puisse s'écrier : « Je compte tout cela pour rien ! » Épicure, dis-je, qui a mis le comble des maux dans la douleur et le comble des biens dans la volupté, qui se moque de nos belles distinctions entre ce qui est honnête ou honteux, qui publie que nous n'avons que des mots et des sons frivoles, qui donne pour maxime que ce qui peut flatter le corps ou le blesser est la seule chose qui nous intéresse, cet homme enfin, dont le jugement ne diffère guère de l'instinct des brutes, aura pu s'oublier lui-même ! Il aura osé mépriser la fortune, quoiqu'elle ait en son pouvoir tout ce qu'il compte pour des biens ou des maux ! Il se sera vanté d'être heureux dans les tourments ou dans les tortures, lui qui donne la douleur pour le plus grand des maux, ou même pour le seul !

Encore s'il employait des remèdes qui puissent nous endurcir contre la douleur : la fermeté d'âme, par exemple, la crainte du déshonneur, l'exercice et l'habitude de la souffrance, les leçons de courage, la vie dure et mâle. Mais non : il se croit assez fortifié contre la douleur par le souvenir des plaisirs qu'il a goûtés ; semblable à quelqu'un qui, dans les chaleurs de l'été, croirait trouver du soulagement en se ressouvenant d'avoir autrefois joui dans notre Arpinum de la fraîcheur des eaux et des montagnes, comme si la mémoire des plaisirs passés pouvait alléger les maux présents ! Quoi qu'il en soit, un tel homme ayant osé prononcer, contre ses principes, que le sage est toujours heureux, quel sera donc le langage de ceux qui ne connaissent nul bien où la vertu n'est pas ? Que les péripatéticiens et l'ancienne Académie cessent, à mon avis, de balbutier, et qu'ils déclarent nettement, et à haute voix, que la félicité peut descendre dans le taureau de Phalaris.

La tempérance épicurienne.

Pouvez-vous soupçonner Épicure d'avoir si fort redouté la mort et la douleur, lui qui, se voyant près de mourir, disait qu'il était au plus beau jour de sa vie, et que, dans les souffrances les plus aiguës, il se sentait soulagé par le souvenir de ses découvertes philosophiques ? Quand il parlait ainsi, ce n'était pas pour s'accommoder au temps ; car il a toujours soutenu, en parlant de la mort, que, par la dissolution de notre machine, toute sensation est éteinte, et que dès lors il n'y a plus rien qui nous intéresse. À l'égard de la douleur, sa grande maxime a toujours été qu'on doit s'en consoler par cette réflexion que les vives souffrances sont courtes et que les longues sont légères. Trouvez-vous que tous ces autres philosophes, avec leurs grandes phrases, nous donnent sur ces deux points de meilleures leçons ?

Pour ce qui est des autres événements qu'on met d'ordinaire au rang des maux, nos docteurs et Épicure lui-même me paraissent tous assez préparés à les supporter. Vous savez que la plupart des hommes redoutent la pauvreté ; mais je ne vois pas qu'aucun philosophe en soit effrayé, pas même Épicure. Car qui s'est contenté de moins que lui ? qui a mieux prêché la sobriété ? On veut de l'argent pour avoir de quoi fournir à son ambition, aux dépenses journalières : mais l'homme qui ne connaît rien de tout cela, quel cas ferait-il de l'argent ? Pourquoi nos philosophes ne le regarderaient-ils pas du même oeil que faisait le Scythe Anacharsis, dont voici la lettre à un illustre Carthaginois qui lui avait envoyé des présents « Anacharsis à Hannon, salut. Il ne me faut qu'un habit de peau, comme on en porte dans mon pays. La plante de mes pieds me sert de chaussures et la terre de lit. Ma nourriture, c'est du lait, du fromage et de la viande. Mon assaisonnement est la faim. Si tu aimes la tranquillité, tu peux la venir chercher chez moi. Pour ce qui est des choses que tu m'as envoyées en présent et dont tu fais tant de cas, garde-les pour tes concitoyens ou pour les dieux immortels. »

Vous n'ignorez pas sans doute en combien de classes Épicure a distingué les désirs de l'homme. Sa division peut n'être pas fort juste, mais elle a son utilité.

Toute la doctrine d'Épicure sur ce point est que le plaisir mérite d'être toujours recherché pour lui-même, parce qu'il est plaisir, et qu'on doit pareillement fuir toujours la douleur, parce qu'elle est douleur ; qu'ainsi le sage, mettant l'un et l'autre dans la balance, renoncera au plaisir, s'il en doit attendre une plus grande douleur, et recherchera la douleur, si elle doit lui procurer un plus grand plaisir.

Il ajoute que tout plaisir, quoique dérivé des sens, doit se rapporter à l'âme. Le corps, dit-il, n'est sensible qu'au plaisir présent, mais l'âme partage avec le corps un plaisir présent, jouit d'avance du plaisir qu'elle se promet et ne laisse jamais s'évanouir

entièrement le plaisir passé. Tellement qu'un homme sage se fait, pour ainsi dire, un tissu de plaisirs qui est sans fin.

Pour les besoins ordinaires de la vie, Épicure, conformément aux mêmes principes, supprime le luxe et la magnificence de la table, parce que la nature se contente de peu. Et qui n'éprouve pas, en effet, que l'appétit est le meilleur de tous les assaisonnements ?

III. – DE OFFICIIS.

Le vrai bien et la vraie utilité, c'est l'honnêteté.

Peut-il y avoir quelque chose d'utile dans ce qui serait contraire à l'imposante réunion des vertus ? Cependant les sectateurs d'Aristippe, c'est-à-dire les philosophes cyrénaïques et ceux qu'on appelle annicériens, n'ont reconnu de bien que dans la volupté, et s'ils trouvent la vertu louable, c'est à cause du plaisir dont elle est la source. Leur vogue est passée, et à leur place fleurit Épicure, soutien et coryphée d'une doctrine à peu près semblable. Voilà des hommes qu'il nous faut combattre, comme on dit, à pied et à cheval, si nous voulons défendre et maintenir les droits de l'honnêteté. Car, s'il est vrai, comme l'a écrit Métrodore, que non-seulement l'utilité, mais le bonheur tout entier de la vie consiste dans une bonne constitution du corps, et dans la certitude qu'on en jouira toujours, certes une pareille utilité, qui est selon eux le bien suprême, sera en guerre avec l'honnêteté. Où la prudence, en effet, trouvera-t-elle sa place ? Elle ira peut-être quêter partout des plaisirs ? Étrange abaissement d'une vertu, devenue l'esclave de la volupté ! Et à quoi emploiera-t-elle son discernement ? À choisir les délices avec goût ? En supposant que rien ne soit plus agréable, peut-on rien imaginer de plus honteux ? D'un autre côté, si l'on fait de la douleur le plus grand des maux, quelle place donner à la force d'âme, qui est le mépris des souffrances et des fatigues ? C'est en vain qu'à ce propos, comme en beaucoup d'endroits, Épicure débite sur la douleur des maximes assez courageuses ; il faut s'arrêter, non pas à ce qu'il dit, mais à ce qu'il devrait dire, pour être d'accord avec sa doctrine, d'après laquelle il n'y a de bien que la volupté, de mal que la douleur. C'est comme si je voulais l'entendre sur la retenue et la tempérance. Sans doute, il ne se fait pas faute d'en parler, et en bien des endroits ; mais l'eau lui manque, comme on dit. Comment, en effet, peut-on louer la tempérance, lorsqu'on prend la volupté pour le souverain bien ? La tempérance n'est-elle pas l'ennemie des passions, et les passions amantes de la volupté ? Du reste, sur ces trois vertus, ils équivoquent de leur mieux, et non sans adresse. Ils admettent la prudence, comme une science qui procure les plaisirs, écarte les douleurs. Ils s'en tirent également d'une façon quelconque avec la force d'âme, en disant qu'elle fournit le moyen de mépriser la mort et d'endurer la souffrance. Ils donnent même un rôle à la tempérance, difficilement sans doute, mais aussi bien qu'ils le peuvent : ils disent que la volupté suprême n'est que l'absence de la douleur. La justice les embarrasse, ou plutôt ils la laissent de côté, comme toutes les vertus qui sont le lien de la société humaine. En effet, ni la bonté, ni la libéralité, ni la douceur ne peuvent exister, non plus que l'amitié, si, au lieu de les rechercher pour elles-mêmes, on les rapporte au plaisir ou à l'intérêt. Renfermons-nous en peu de mots. Quand on dirait que la volupté a du moins l'apparence de l'utile, elle ne peut avoir rien de commun avec l'honnête. Et, pour ne pas lui refuser tout, peut-être sera-t-elle un assaisonnement aux choses de la vie ; mais de l'utilité, elle n'en aura jamais.

IV. – DE NATURA DEORUM.

Les dieux d'Épicure.

Velléius, avec cet air de confiance qui n'abandonne jamais les philosophes de son parti, ne craignant rien tant que de paraître douter, en un mot comme s'il n'eût fait que de revenir à l'heure même de l'assemblée des dieux et des intermondes d'Épicure : « Je ne vais pas, dit-il, vous faire entendre des contes frivoles, vous dire qu'il y a un dieu, l'ouvrier et l'architecte du monde, suivant le *Timée* de Platon ; que nous devons reconnaître cette vieille devineresse imaginée par les stoïciens, et qu'on peut appeler Providence, que le monde lui-même est dieu, qu'il est animé, sensitif, rond, igné, mobile ; pensées monstrueuses, qu'il faudrait pardonner, non à des philosophes, mais à des rêveurs... »

Sont-elles en effet bien supérieures aux fables des poètes, qui dans un langage d'autant plus dangereux qu'il est plein de grâces, nous ont représenté les dieux enflammés de courroux et passionnés jusqu'à la fureur, ont dépeint leurs guerres, leurs démêlés, leurs combats, leurs blessures, ont raconté leurs haines, leurs dissensions, leur naissance, leur mort, leurs chagrins, leurs plaintes, leurs voluptés de toute espèce ?...

Aux erreurs des poètes, ajoutons les folies des mages et celles des Égyptiens, avec les préjugés vulgaires qui ne font que varier, parce que l'ignorance de la vérité rend le peuple incapable de fermeté dans sa croyance.

Peut-on se défendre après cela de révéler Épicure, jusqu'à le compter lui-même pour une divinité, lorsqu'on voit, parmi tant d'opinions si peu raisonnables, qu'il a pensé juste sur ce qui concerne les dieux ? car il est le seul qui ait fondé leur existence sur ce que la nature elle-même grave leur idée dans tous les esprits. Sans avoir l'idée d'une chose, c'est-à-dire sans en avoir une représentation mentale, vous ne sauriez la concevoir ni en parler : or, quel peuple, quelle sorte d'homme n'a pas, indépendamment de toute étude, une idée, une *prénotion* des dieux ? Épicure, dans le livre *de la Règle et du Jugement*, fait sentir la force et l'utilité de ce principe.

Vous voyez, dès lors, toute cette question reposer sur un fondement solide. En effet, puisque ce n'est point une opinion qui vienne de l'éducation, ou de la coutume, ou de quelque loi humaine, mais une croyance ferme et unanime parmi tous les hommes, sans en excepter un seul, il suit de là que c'est par des notions empreintes dans nos âmes, ou plutôt innées, que nous comprenons qu'il y a des dieux. Or, tout jugement de la nature, quand il est universel, est nécessairement vrai. Il faut donc reconnaître qu'il y a des dieux. Et comme les philosophes et les ignorants s'accordent presque tous sur ce point, il faut reconnaître aussi que les hommes ont naturellement une idée des dieux, ou, comme j'ai dit, une *prénotion* ; je fais ce mot à l'exemple d'Épicure, qui le premier a employé dans ce sens le mot de *πρόληψις*, puisque des choses nouvelles exigent des termes nouveaux. Sur ce même principe nous jugeons que les dieux sont immortels, et souverainement heureux ; car la même impression de la nature qui nous représente les dieux, nous persuade aussi de leur immortalité et de leur félicité. Ainsi nous devons tenir pour vraie cette maxime d'Épicure : *Qu'un être heureux et immortel n'a point de peine, et n'en fait à personne ; par conséquent il n'est capable ni de colère ni d'affection, parce que ces sortes de sentiments ne viennent que de faiblesse.*

On se passerait d'en savoir davantage, si l'on ne voulait que révéler pieusement les dieux, et se garantir de la superstition. En effet, les dieux étant immortels et

parfaitement heureux, les hommes dès lors se croiraient obligés à les honorer, parce que la vénération est que à des êtres d'un ordre supérieur, et les dieux n'étant capables ni de violence ni de colère, on n'aurait pas à les craindre. Mais pour démêler encore mieux la vérité de cette opinion, notre curiosité s'étend jusqu'à vouloir aussi savoir de quelle forme sont les dieux, comment ils vivent, et de quoi s'occupe leur esprit.

À l'égard de leur forme, nous sommes naturellement portés à croire que c'est la forme humaine, et pour ne pas ramener tout aux notions primitives, j'ajoute que la raison l'enseigne pareillement. Nous le savons, dis-je, par les lumières de la nature ; car n'est-ce pas sous cette image que toutes les nations se représentent les dieux, et qu'ils s'offrent toujours à nos esprits, soit que nous dormions, ou que nous soyons éveillés ? Nous le savons aussi par les lumières de la raison ; car, puisque la félicité et l'immortalité concourent à les rendre des êtres parfaits, ne leur convient-il pas d'avoir la forme la plus belle de toutes ? Or, quelle plus belle forme que celle de l'homme, pour l'assortiment des membres, pour la proportion des traits, pour la taille, pour l'air ? je m'en rapporte là-dessus, non à notre ami Cotta, qui avance le pour et le contre, mais, à vous, Balbus, qui savez que vos stoïciens, quand ils prétendent montrer que notre corps est l'ouvrage d'un dieu, observent avec quel art tout y est placé, autant pour la beauté que pour l'usage. Certainement, de tous les êtres animés, l'homme est le mieux fait. Puisque les dieux sont du nombre, faisons-les donc ressembler à l'homme. La suprême félicité, d'ailleurs, est leur partage. Or, la félicité ne saurait être sans la vertu, ni la vertu sans la raison, ni la raison hors de la forme humaine. La forme humaine est donc celle des dieux.

Je ne dis pas cependant qu'ils aient un corps ni du sang ; mais je dis qu'ils ont comme un corps et comme du sang. Distinction un peu subtile, qu'Épicure n'a pas mise à la portée du vulgaire. Je devrais ici la développer, si je ne comptais sur votre pénétration. Épicure donc, pour qui les choses les plus cachées étaient aussi claires que s'il les eût touchées au doigt, enseigne que les dieux ne sont pas visibles, mais intelligibles ; que ce ne sont pas des corps d'une certaine solidité ni qu'on puisse compter un à un, comme des corps véritablement solides, mais que nous les concevons par des images ressemblantes et passagères ; que, comme il y a des atomes à l'infini pour produire de ces images, elles sont inépuisables, et viennent en foule se présenter à nos esprits, où elles forment l'idée d'une félicité parfaite, et nous font comprendre, quand nous y sommes bien attentifs, ce que c'est que des êtres heureux et immortels...

Vos stoïciens, Balbus, nous font d'ordinaire cette question : Comment vivent les dieux et de quoi s'occupent-ils ? Leur vie est la plus heureuse, la plus délicieuse qu'on puisse imaginer. Un dieu ne fait rien ; il ne s'embarrasse de nulle affaire ; il n'entreprend rien ; sa sagesse et sa vertu font sa joie ; les plaisirs qu'il goûte, plaisirs qui ne sauraient être plus grands, il est sûr de les goûter toujours.

Critique de la providence stoïcienne.

Voilà, Balbus, un dieu heureux : le vôtre est accablé de travail. Si vous croyez, en effet, que ce soit le monde lui-même, tournant, comme il fait sans relâche, autour de l'axe du ciel, et cela encore avec une étrange rapidité, peut-il avoir un instant de repos ? or, sans repos, point de félicité. Et si l'on prétend qu'il y ait dans le monde un dieu qui le gouverne, qui préside au cours des astres et aux saisons, qui règle, qui arrange tout, qui ait l'œil sur les terres et sur les mers, qui s'intéresse à la vie des hommes, et qui se charge de pourvoir à leurs besoins, c'est lui donner, en vérité, de tristes et de pénibles affaires. Il faut, selon nous, pour être heureux, avoir l'esprit tranquille, et ne se mêler de rien. Aussi l'auteur de tout ce que nous savons nous enseigne-t-il que le monde est

l'ouvrage de la nature. Vous le regardez, ce monde, comme un chef-d'œuvre si difficile, qu'il fallait absolument une main divine pour y réussir : et cependant il a coûté si peu à la nature, qu'elle a déjà fait, qu'elle fera encore, et qu'elle fait même à toute heure une infinité de mondes. Ne concevant pas qu'elle ait ce pouvoir, si elle n'est guidée par quelque intelligence, vous avez recours à un dieu, comme les poètes tragiques, pour trouver un dénouement. Mais vous jugeriez que c'est une aide inutile, si vous aviez devant les yeux cette prodigieuse étendue de régions, où l'esprit peut à son gré se promener de toutes parts, sans rencontrer un terme qui borne sa vue : régions immenses, en largeur, en longueur, en profondeur, où voltigent sans cesse une infinité d'atomes, qui, à travers le vide, s'approchent les uns des autres, s'attachent, et par leur union forment ces différents corps, que vous croyez ne pouvoir être faits qu'avec des soufflets et des enclumes. Vous nous mettez ainsi sur la tête un maître éternel, dont nous devrions jour et nuit avoir peur. Eh ! comment ne pas craindre un dieu qui prévoit tout, qui pense à tout, qui remarque tout, qui croit que tout le regarde, qui veut se mêler de tout, qui est toujours occupé ?

Critique de la fatalité stoïcienne.

De là votre destin, votre fatalité. Peut-on estimer une philosophie qui nous dit comme les vieilles, et ajoutons, comme les vieilles ignorantes, que tout ce qui nous arrive dans la vie, c'est que l'éternelle vérité l'a décidé, et que tel est l'enchaînement des choses ? De là encore votre divination. À vous en croire, nous deviendrions superstitieux jusqu'à révéler les aruspices, les augures, les devins, tous les oracles, tous les prophètes. Pour nous, exempts de toutes ces terreurs et mis en liberté par Épicure, nous ne craignons point les dieux, parce que nous savons qu'ils évitent toute occasion de chagrin, et ne veulent inquiéter personne : ce qui ne nous empêche pas de les honorer pieusement et saintement, comme des êtres excellents et parfaits.

Réponse à Épicure. – Critique de la preuve épicurienne de l'existence des dieux.

Ce que j'attaque, c'est la preuve que vous apportez. Vous la fondez sur le consentement général de tous les hommes, qui suffit, dites-vous, pour nous convaincre qu'il y a des dieux. Or, je ne trouve dans cette preuve ni solidité ni vérité. En effet, d'où savez-vous ce que pensent toutes les nations. Je suis persuadé, moi, qu'il y a beaucoup de peuples assez grossiers et assez sauvages pour n'avoir pas la moindre idée des dieux. Et Diagoras, qu'on a nommé l'athée, n'a-t-il pas nié ouvertement les dieux ? Théodore ne les a-t-il pas niés ? Vous avez vous-même fait mention de Protagoras, le plus grand sophiste de son temps, que les Athéniens chassèrent, non-seulement de leur ville, mais encore de leur territoire, et dont ils firent brûler publiquement les ouvrages parce qu'il en avait commencé un de cette sorte : *Je ne saurais dire s'il y a ou s'il n'y a point de dieux...*

La paresse divine est-elle un modèle à proposer aux hommes ?

Vous blâmiez ceux qui, voyant le monde et ce qui le compose, le ciel, la terre, les mers ; voyant de quel éclat il est revêtu, le soleil, la lune, les étoiles ; voyant les différentes saisons, leur succession, leurs vicissitudes, ont jugé par là qu'il y a un être supérieur qui a formé, qui meut, qui règle, qui gouverne tout. Quand ces philosophes se tromperaient, au moins voit-on sur quoi leur conjecture est fondée. Mais dans votre

système, quel est le chef-d'œuvre qui vous paraisse l'effet d'une intelligence divine et que vous puissiez regarder comme une preuve qu'il y a des dieux.

Votre preuve, la voici : *J'avais une certaine notion de Dieu imprimée dans mon esprit.* Mais n'avez-vous pas une semblable notion de Jupiter avec sa grande barbe et de Minerve avec son casque ? Est-ce une raison pour les croire tels ? Que le peuple et les ignorants sont bien plus sensés que vous, eux qui pensent que les dieux non-seulement ont un corps tel que les nôtres, mais en font usage ! Ils leur donnent un arc, des flèches, une javeline, un bouclier, un trident, la foudre ; et, quoiqu'ils ne voient aucune action faite par les dieux, ils ne peuvent néanmoins se figurer un dieu qui ne fasse rien. Les Égyptiens mêmes n'ont pas divinisé une bête qui ne leur fût de quelque utilité. Les ibis sont de grands oiseaux qui, comme ils ont les jambes fortes et un long bec de corne, tuent quantité de serpents : par là ils sauvent l'Égypte des maladies contagieuses, en tuant et en mangeant ces serpents volants que le vent d'Afrique y porte du désert de Libye ; ce qui fait que ces serpents ne font de mal ni par leur morsure quand ils sont en vie, ni par leur infection après leur mort. Si je ne craignais d'être trop long, je dirais quels services les Égyptiens tirent des ichneumons, des crocodiles, des chats. Mais, sans entrer dans ce détail, je puis conclure que les bêtes qui sont déifiées par les barbares le sont à titre d'utilité ; au lieu que vos dieux ne sont recommandables par nulle action utile, ni même en général par quelque action que ce soit.

Un dieu n'a rien à faire, dit Épicure ; c'est penser, comme les enfants, qu'il n'est rien de comparable à l'oisiveté. Encore ne la goûtent-ils pas tellement qu'ils ne s'exercent volontiers à de petits jeux. Mais votre dieu est absorbé dans une quiétude si profonde, que pour peu qu'il vînt à se remuer, on prendrait l'alarme, comme si tous ses plaisirs expiraient. Cette opinion dérobe aux dieux le mouvement et l'action qui leur conviennent ; et d'ailleurs elle porte les hommes à la paresse, en leur faisant croire que le moindre travail est incompatible même avec la félicité divine.

La vertu, condition du bonheur chez Dieu comme chez l'homme.

Voyons si votre dieu est heureux. Sans vertu, il ne saurait l'être. La vertu demande l'action ; il ne fait rien ; il est donc sans vertu ; il n'est donc pas heureux. Il l'est, dites-vous, en ce qu'il a des biens abondamment et sans mélange de maux. Quels biens, je vous prie ? Des plaisirs, sans doute. J'entends des plaisirs sensuels, les seuls qui soient connus de votre secte. Ce n'est pas, Velléius, que je vous soupçonne de ressembler en ceci au reste des épicuriens : ils devraient rougir qu'Épicure ait déclaré, en termes exprès, qu'il ne se forme l'idée d'aucun bien sans ces honteuses voluptés dont il fait le détail avec tant d'effronterie. De quels mets régalez-vous donc vos dieux ? de quelle boisson ? de quels concerts ? de quels parfums ? Comment flattez-vous et leur goût et leur odorat ? Les poètes leur donnent pour échansons Hébé ou Ganymède et font servir à leur table l'ambrosie et le nectar ; mais vos dieux, Épicure, ne sauraient rien avoir de tout cela ni en faire usage. Ils ont donc moins de facilités que les hommes pour vivre heureux, puisqu'il y a moins de plaisirs à leur portée.

Dira-t-on qu'Épicure n'a pas compté pour beaucoup ces plaisirs qui, comme il parle lui-même, chatouillent les sens ? Ce serait vouloir nous en imposer. Philon, sectateur de l'académie, ne pouvait souffrir qu'un épicurien méprisât ces sortes de voluptés ; et, comme il avait la mémoire excellente, il rapportait là-dessus plusieurs maximes d'Épicure, sans y changer un mot. Il en récitait encore de plus effrontées de Métrodore, ce sage collègue d'Épicure, qui fait un crime à Timocrate, son frère, de n'oser tout à fait regarder le ventre comme le souverain bien de l'homme. C'est ainsi qu'en a parlé Métrodore, non pas une fois, mais plusieurs. Je vois à votre air, Velléius,

que vous n'en disconvenez pas ; sans quoi je vous montrerais leurs ouvrages. Mais que les épicuriens fassent bien ou mal de rapporter tout à la volupté, c'est une autre question : il suffit d'avoir prouvé que vos dieux n'ont pas de tels plaisirs, et que par conséquent, selon vous, ils ne sont pas heureux.

Mais ils n'ont rien à souffrir. Est-ce donc assez pour des êtres à qui l'on suppose toutes sortes de biens et une suprême félicité ? *Ils ne cessent point de penser qu'ils sont heureux.* Figurons-nous donc un dieu qui ne fait, durant toute l'éternité, que de se dire à lui-même : *Je suis à mon aise, je suis heureux.*

La reconnaissance, condition de la piété.

Quelle raison, après tout, nous obligerait de songer aux dieux, puisqu'ils ne songent point à nous, ne prennent soin de rien, ne font absolument rien ? *Mais ils sont d'une nature si excellente, si relevée, qu'elle doit par elle-même obliger le sage à lui rendre un culte.* Et que peuvent-ils avoir d'excellent, eux qui, tout occupés de leurs plaisirs, ne feront jamais rien, ne font rien et n'ont jamais rien fait ? Pour que leur culte fût un devoir, ne faudrait-il pas en avoir reçu des grâces ? car de quoi est-on redevable à qui n'a rien donné ? La piété est une justice qui acquitte les hommes envers les dieux ; or, vos dieux n'ayant point de relations avec nous, qu'auraient-ils à exiger de nous ? La sainteté est la science de rendre aux dieux le culte qu'on leur doit ; or, quel culte devons-nous aux vôtres, dont nous n'avons reçu ni n'attendons nulle faveur ?

La bienfaisance et la bienveillance sont ce qu'il y a de meilleur chez les dieux comme chez les hommes.

Épicure extirpe toute religion, du moment qu'il ôte aux dieux la volonté de faire du bien. Il a beau dire qu'ils ont toutes les perfections ; en ne leur accordant pas la bonté, il leur retranche ce qui convient le plus à des êtres parfaits.

Est-il, en effet, rien de meilleur, rien de plus grand que d'être bon et de faire du bien ? Refuser à vos dieux cette qualité, c'est dire qu'ils n'aiment ni les dieux ni les hommes ; que personne ne leur est cher ; que personne ne doit espérer d'eux la plus légère attention ; et qu'en un mot, non-seulement ils ne se mettent point en peine de nous, mais se regardent les uns les autres d'un œil indifférent.

Que les stoïciens, dont vous blâmez la doctrine, sont bien plus raisonnables que vous ! Un sage, disent-ils, est ami d'un autre sage, même sans le connaître. La vertu est, en effet, ce qu'il y a de plus aimable : dans quelque endroit du monde qu'elle paraisse, elle s'attire notre amour. Mais vous, quel tort ne faites-vous pas aux hommes en leur voulant persuader que la faiblesse est la source de l'attachement et du zèle pour autrui ; que, par cette raison, les dieux n'en sont point capables, et que les hommes eux-mêmes, s'ils ne sentaient pas le besoin de s'aider mutuellement, ne connaîtraient ni générosité ni bonté ? Quoi ! n'est-ce pas un sentiment naturel aux honnêtes gens de se chérir les uns les autres ? jusque-là qu'on chérit ce mot d'*amour*, d'où l'amitié tire son nom. Qui ne chercherait dans l'amitié que ses avantages personnels et non ceux de son ami, ce ne serait pas amitié, ce serait un trafic. On aime des prés, des champs, des troupeaux à cause du profit qui en revient ; mais les personnes qu'on aime, on les aime sans intérêt. À combien plus forte raison les dieux, qui n'ont besoin de rien, doivent-ils s'aimer gratuitement les uns les autres, et veiller à notre bonheur ! Sans cela pourquoi les honorer ? pourquoi les prier ? Faut-il des sacrifices et des pontifes ? faut-il des auspices et des augures ? Que signifient les vœux que nous adressons aux dieux immortels ?

Épicure croyait-il aux dieux ?

*Mais, encore une fois, n'a-t-on pas vu un livre d'Épicure sur la sainteté ? C'est un homme qui se joue de nous, et qui a moins de grâce à plaisanter que de hardiesse à écrire tout ce qui lui plaît. Quelle sainteté est possible avec des dieux indifférents ? Et se peut-il faire qu'il y ait une espèce d'êtres animés qui ne songent à rien du tout ? Posidonius, notre ami commun, a bien découvert le but de ce système lorsqu'il a montré, dans son cinquième livre, *De la Nature des dieux*, qu'Épicure ne croyait point aux dieux, et que tout ce qu'il en disait n'était que pour se dérober à l'indignation publique. Épicure, après tout, n'eût pas été assez sot pour s'imaginer de bonne foi qu'un dieu a tout l'extérieur d'un simple mortel, et qu'il a un corps, à la solidité près, tout semblable au nôtre, mais sans en faire le moindre usage ; qu'il est grêle, transparent ; qu'il ne donne rien, n'est bon à rien, ne prend soin de rien, ne fait rien. Un tel être, premièrement, n'est pas un être possible ; et quand Épicure a représenté ainsi les dieux, il n'a voulu que conserver le mot, en supprimant la réalité. Mais ensuite, s'il est vrai qu'un dieu ait cela de propre et d'essentiel qu'il n'aime point les hommes et ne fasse rien pour eux, eh bien ! laissons-le pour tel qu'il est. Lui demanderai-je de m'être favorable ? Il ne saurait l'être à personne, puisqu'il faut de la faiblesse, dites-vous, pour aimer les autres et leur faire du bien.*