

Voula Tsouna

Professor
 Department of Philosophy
 University of California,
 Santa Barbara

Le livre de Philodème *La Colère*

L'ouvrage de Philodème, *La Colère* (*De ira* = *PHerc.* 182) fait partie de l'ensemble consacré aux *Passions*¹ et constitue la première monographie classique dédiée au sujet qui subsiste (en partie) aujourd'hui.² Elle reflète une préoccupation largement répandue dans l'antiquité, touchant à la nature, à l'usage et à la maîtrise de la colère.³ Également, le traité de Philodème occupe une place centrale dans le débat philosophique, toujours ouvert, sur les passions, et il représente une contribution majeure à la littérature épicurienne sur cette question. Du point de vue structure, une bonne partie de ce qui nous reste de l'œuvre (VIII.16 - XXXI.23, soit 23 colonnes) est occupée par une diatribe, une sorte de « sermon » contre la colère qui 'met sous les yeux', à travers un tableau très frappant, le caractère haïssable de cette émotion et ses terribles conséquences. Le reste consiste en un examen dialectique des positions de divers adversaires tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'école épicurienne et, simultanément, une défense par Philodème de sa propre position.⁴

Il est assez difficile de reconstruire cette dernière pour plusieurs raisons. Tout d'abord, *La Colère* a dû être écrit rapidement et sans beaucoup de soin, pour être communiqué à un petit cercle et non à la totalité de l'école. En outre, le livre présente un territoire très peuplé : Philodème y argumente contre de nombreux adversaires, et il n'est pas toujours facile de savoir de qui il s'agit, ni d'identifier les positions qu'ils soutiennent. En plus, en ce qui concerne les causes de la colère, qui constituent le sujet principal de ma communication, Philodème en parle d'une

¹. Le papyrus comportait à l'origine cent vingt colonnes environ, et un peu plus de la première moitié du rouleau a péri. La seconde moitié compte cinquante colonnes bien conservées, un certain nombre de fragments dont plusieurs sont substantiels ainsi qu'une quinzaine de colonnes qui sont pour ainsi dire illisibles.

². Deux monographies complètes sur la colère nous sont parvenues, qui sont l'œuvre de Sénèque le Jeune et de Plutarque.

³. Harris 2001 fait bien voir la naissance et la persistance du thème du contrôle ou de l'élimination de la colère intense, et recourt pour cela à un nombre important de textes anciens, depuis Homère jusqu'aux premiers chrétiens.

⁴. La position de Philodème paraît bien avoir été aussi celle de Zénon de Sidon et de ses élèves. Cicéron et Atticus semblent tous deux avoir eu conscience de cette distinction, indépendamment de Philodème ; voir Armstrong 2004. Wilke 1914 (p. vii) suggère que le contenu de *La Colère* appartient au même abrégé de l'ouvrage de Zénon que *La Liberté de parole* et tient le passage de *De lib. dic.* 36.24-25 pour une preuve venant à l'appui de cette interprétation. Crönert 1906 (p. 91) adopte en substance la même position. Tsouna 2005 suggère que Philodème pourrait avoir emprunté la distinction entre colère *acceptable* et *inacceptable*, colère naturelle et vide, à Zénon de Sidon ou à Démétrius Lacon.

manière peu systématique et dans des contextes variés. La chose est d'autant plus compliquée parce qu'il propose une distinction entre deux sortes de colère et, évidemment, la question des causes se porte sur les deux. Je propose d'avancer de la manière suivante. Dans une première partie, j'essaierai de fournir un cadre sémantique et historique dans lequel inscrire la discussion de Philodème. Dans une deuxième partie, je vais examiner la manière dont Philodème rend compte de la nature et des symptômes de la colère, des opinions et des sentiments qu'elle enveloppe, et de ses conséquences. Cette discussion porte directement sur les causes de la colère, dans la mesure que Philodème adopte une attitude cognitiviste envers les émotions and donc suggère que la colère est principalement suscitée non pas par des causes extérieures mais plutôt par nos propres perceptions et croyances concernant le comportement des autres. Dans la troisième partie, on abordera la question de savoir si la colère est une bonne ou une mauvaise chose; on étudiera la distinction que fait Philodème entre deux sortes de colère, qu'il nomme respectivement *orgè* et *thumos*, ainsi que son affirmation que le sage épicurien connaît la première sorte de colère, et pas la seconde. Comme j'ai déjà indiqué, Philodème défend cette thèse contre Nicasicratès, qui soutient que même la colère naturelle est un mal. Je soupèserai les arguments de chacune des deux parties, ainsi que la réponse apportée par Philodème à la question de savoir si le sage peut jamais éprouver une grande colère et, si oui, pour quelles raisons et en quel sens. La quatrième partie examinera une question connexe, celle de savoir si le sage ne connaît pas moins la colère que l'homme ordinaire (pas seulement l'*orgè*, mais aussi le *thumos*). Je discuterai les trois *epilogismoi* visant à établir que le sage éprouve autant la colère que l'homme ordinaire, et enfin trois autres *epilogismoi* dont Philodème se sert pour réfuter ceux de ses adversaires.

I

Un mot d'abord concernant le champ sémantique de la colère. Au cours de la période archaïque déjà, des textes littéraires esquissent une distinction entre une rage irrésistible et généralement de longue durée (*menis*), dont l'exemple même est le courroux d'Achille, et d'autres variétés de colère (désignées, par exemple, par les substantifs *cholos* et *kotos* et les verbes comme *ochthein*, *choesthai* et *meneainein*)⁵. Au V^e siècle avant J. C. toutefois, ces termes sont remplacés, la plupart du temps, par *orgè*, qui à l'origine signifiait *disposition* ou *tempérament*⁶,

⁵. Cf. Harris 2001, pp. 51-52. Comme Harris le note, le désaccord est grand sur les nuances exactes de ces différents termes et, de plus, ce n'est pas toujours la même signification qui leur est attachée. Homère renvoie habituellement à la colère d'Achille avec le mot *menis* mais aussi, parfois, avec *cholos*; et *ochthesas* peut signifier "affligé" et non, comme souvent, "en colère". Néanmoins, il est clair que la *menis* est une colère sans frein, aux effets terrifiants, et redoutable pour celui qui en est l'objet. Sur la colère et le vocabulaire de l'agression à la période archaïque, voir aussi Adkins 1969, Considine 1966, 1986, Scully 1984.

⁶. Cf. Harris 2001, n. 11.

mais qui, à l'époque classique, désigne habituellement une colère intense, et par *thumos*, un mot utilisé aussi au sens large d'*émotion* ou de *passion*, et pour désigner la faculté responsable de ce genre d'états⁷. *Thumos* et *orgè* sont les principaux termes pour exprimer la colère en grec à l'époque hellénistique aussi, et bien sûr chez les philosophes hellénistiques⁸.

C'est Aristote qui fournit l'arrière-plan philosophique nécessaire pour analyser la nature et les causes de la colère aux époques hellénistique et romaine. Dans son traité *De l'âme*, dans un contexte où il argumente en faveur de la thèse selon laquelle les affections de l'âme enveloppent le corps et sont des *logoi enuloi*, des *formules matérielles*, Aristote donne deux définitions différentes d'*orgè*. La première, physique, est relative au domaine du philosophe de la nature et indique la cause matérielle du phénomène. La seconde est propre au dialecticien, prend en compte l'intention, et spécifie sa cause formelle. Donc, selon le philosophe de la nature, l'*orgè* est « une montée de sang [ou une bouffée de chaleur] dans la région du cœur »⁹, tandis que pour le dialecticien elle est « un désir de vengeance (*orexin antilupeseos*), ou quelque chose de ce genre » (*De an.* I.I.403a16-32). Il n'y a sans doute rien de surprenant¹⁰ à ce que ce soit dans *La Rhétorique* qu'il élabore cette seconde approche, qui définit l'*orgè* comme « le désir, qui s'accompagne de peine ou de chagrin (*lupè*), de ce qu'on tient pour la vengeance (*timorias*) d'une offense qu'on a subie (*oligorian*) et qui était dirigée contre soi-même ou contre son bien alors qu'on ne méritait pas cette offense » (*Rhét.* II.2.1378a31 suiv.). Ces passages présentent d'énormes problèmes d'interprétation, mais il suffira pour mon propos de noter que, selon Aristote, les causes de la colère peuvent être expliquées soit en termes physiologiques, soit en termes psychologiques et intentionnels. En effet, dans ce dernier cas, nous devrions considérer que la colère porte *sur* un objet (une offense subie), et qu'elle implique un désir manifeste d'agir en quête d'une revanche. La plupart des auteurs postérieurs suivent Aristote sur ces points, même s'ils introduisent certaines modifications.

7. Cf. Harris 2001, p. 52, Sullivan 1993. D'autres mots peuvent être aussi utilisés, qui conservent généralement leur signification première. Parmi ceux-ci, *cholos*, *nemesis* (qui renvoie typiquement à l'indignation justifiée), *chalepotes*, et les verbes *chalepainein* et *aganaktein*. Harris 2001 (p. 53) suggère que ces trois derniers termes sont moins forts qu'*orgè*, même s'ils renvoient à des affections qui font naître la violence.

8. Les stoïciens en particulier cherchent à maintenir la distinction entre *thumos* et *orgè*, en présentant le premier comme une *orgè* qui commence à peine (*SVF* II.886-887, III.395-397). Comme nous le verrons, Zénon de Sidon et ses successeurs s'efforcent d'opérer une distinction analogue, mais ils renversent les sens quasi techniques de *thumos* et *orgè*.

9. Renahan 1963 suggère de façon convaincante que l'expression *e thermou*, 'ou une bouffée de chaleur', est une interpolation, et devrait être retranchée du texte. Dans la tradition directe, autrement dit chez les commentateurs d'Aristote, la définition physiologique de la colère donnée dans le livre I du *De anima* contient dans sa forme standard *haimatos*, 'du sang', sans *e thermou*. Dans la tradition indirecte, *thermou* se rencontre souvent à la place de *haimatos*, mais Renahan 1963 soutient que les auteurs qui se rattachent à cette tradition n'utilisent pas comme source le *De Anima* dans les passages en question.

10. Voir Nehamas 1992.

Venons-en maintenant aux adversaires de Philodème et leurs propres conceptions des causes et de la nature de la colère. Tout d'abord, Philodème distingue deux groupes différents parmi les successeurs d'Aristote¹¹, qui apparemment soutiennent pour l'essentiel la même position. Au fur et à mesure qu'ils déterminent la colère par rapport au champ de bataille, ils doivent supposer qu'elle est causée par les actions et intentions de l'ennemi et motivée par le désir de se venger aussi bien que le besoin de se défendre. En effet, les Péripatéticiens déclarent que la colère est nécessaire pour combattre avec bravoure et que, d'une manière générale, elle est utile pour se défendre soi-même. De plus, selon Philodème, au moins l'un de ces groupes avait mis l'accent sur la justice obtenue par vengeance, et sur le plaisir qui en découle (XXXII.26-29). Cette sorte de plaisir également, me semble-t-il, pourrait être considéré comme une cause auxiliaire de la colère, dans le sens qu'il fournit en partie la motivation de chercher la vengeance afin d'enlever la douleur provoquée par le mal intentionnel qu'on a souffert.¹²

Les stoïciens constituent une autre cible pour Philodème. Il est bien connu que les adhérents de Zénon, tant anciens que postérieurs, affirment que la colère est causée en particulier du fait qu'on juge mal des facteurs relatifs à une situation donnée. C'est une impulsion excessive qui fait poursuivre les objectifs fixés par cette passion, une pression qui va bien au-delà des limites du raisonnement normatif, qui a son poids propre et déclenche de violents mouvements psychosomatiques. Selon Chrysippe, le développement propre de notre raison exige que nous fassions disparaître de tels impulsions irrationnels, lesquels constituent en réalité des jugements de valeur erronés. Car si nous n'y parvenons point à achever ce but, la nature de la colère est telle que cette affection ne peut pas être enrayée, mais doit connaître une escalade allant jusqu'à la pire cruauté et à l'assassinat (Sénèque, *De Ira* I.7.4, II.5.3)¹³. Bref, il n'y a aucune place pour l'*orgè* ou pour l'*ira* (le principal équivalent latin d'*orgè*) dans l'idéal de vie stoïcien.

Toutefois, les principaux adversaires de Philodème par rapport à la causalité et la nature de la colère sont des épicuriens. Chacun d'eux soutient, comme Philodème, que ce que lui-même et ses successeurs exposent c'est la position canonique épicurienne défendue par les plus anciennes autorités de l'école. Le point de vue dont Philodème se fait l'avocat (et soutenu probablement aussi par Zénon de Sidon et son école) est le suivant: le sage n'éprouve jamais une sorte de colère née par des causes non-naturelles, mais il peut lui arriver de ressentir une forme na-

¹¹. Cf. *De ira* XXXI.24-25, XXXII.3-4.

¹².

Si Philodème a soigneusement rapporté leur point de vue, ils ont mal interprété, ou surinterprété la position d'Aristote. Nous ne savons rien de l'identité de ces aristotéliens, dont Philodème dit qu'il les a cités dans la partie perdue de son livre (XXXI.25-27), et qu'il réfute dans ce qu'il en reste.

¹³. Ces deux points sont discutés dans Nussbaum 1994, p. 396-398.

turelle de la colère, qui est compatible avec la perfection morale. Dans ces conditions, on pourrait voir en Philodème un compromis entre péripatéticiens et stoïciens, et également une position intermédiaire entre des factions épicuriennes rivales¹⁴. C'est par rapport à ces dernières que Philodème soulève des questions particulièrement intéressantes concernant les causes de la colère.

Philodème réfute deux rivaux qu'il cite par leur nom, Timasagoras et Nicasicrates.¹⁵ Il est probable que Nicasicratès ait dirigé à Rhodes une école à lui (cf. *PHerc.* 1746, fr. Iib.3-4), avec laquelle l'école de Philodème avait des disputes doctrinales¹⁶. Il aurait apparemment assumé une ligne dure sur bon nombre de questions¹⁷, dont celles de savoir si le sage devrait jamais s'efforcer de plaire à quiconque¹⁸ et s'il devrait s'autoriser à ressentir une quelconque espèce de colère. Sur cette dernière question, il adopte un point de vue minimaliste: on doit essayer de neutraliser les facteurs qui pourraient causer notre colère: donc, nous devons éprouver le moins de colère possible et, dans l'idéal, pas de colère du tout. Quant à Timasagoras, peut-être avait-il sa propre école à Athènes¹⁹, et il est sans doute l'un des philosophes qui défendaient la valeur thérapeutique des diatribes. On l'a tenu pour un maximaliste en matière de colère, c'est-à-dire pour un partisan de la thèse selon laquelle, si le sage recoit une grande provocation, il peut éprouver une colère intense et prolongée²⁰. Pourtant, nous devrions garder en tête qu'il n'y a pas de preuve décisive pour associer Timasagoras à un tel maximalisme. Car il croit aussi que « la colère est un mal radical » (VI.28-29), et dans cette mesure il se rapproche de Nicasicratès. Par

¹⁴. Cf. Procopé 1993.

¹⁵. It is probable that both of them were Epicureans: see Auricchio et Tepedino Guerra 1981, suivies par Indelli 1988, pp. 153-155.

¹⁶. Cf. Longo Auricchio et Tepedino Guerra 1981; Sedley 1989, dans Griffin-Barnes 1989, pp. 103-117 ; et Procopé 1993, p. 186. 'Nicasicratès' passe pour un nom rhodien.

¹⁷. Cf. Procopé 1993, p. 186.

¹⁸. Il semble avoir loué Démocrite pour sa condamnation de toute tentative pour plaire à son entourage, y compris à ses amis : cf. *De adul. PHerc.* 1457, X.10 et suiv.

¹⁹. Cf. Indelli 1988, p. 154.

²⁰. Deux arguments viennent principalement à l'appui de cette interprétation. D'abord, Timasagoras refuse l'utilité des diatribes de Chrysippe et de Zénon, parce que, à son avis, citer de tels écrits favorise l'objectif stoïcien d'éradiquer la presque totalité des affections qui nous sont familières, y compris la colère : c'est Ringeltaube 1914 qui défend cette position. Ensuite, Philodème peut laisser entendre que Timasagoras est partisan de la colère quand il se moque de lui dans les termes suivants. "Pour sa part, il (*sc.* Timasagoras : son nom n'est pas cité, mais il s'agit très probablement de lui) n'était pas conscient des malheurs qui devaient découler de sa colère contre Basilide et Thespis, bien qu'il ait mis des limites, pensait-il, à sa subtilité" (*De ira* V.18-25). Toutefois, à mon avis, ces raisons ne sont pas concluantes. En effet, aucun lien n'est attesté entre le rejet par Timasagoras des diatribes (sur lequel nous sommes bien informés par Philodème dans *La Colère*) et ses positions relatives à la colère (qui ne sont nulle part rapportées de façon explicite). En outre, la plaisanterie de Philodème ne prouve pas nécessairement que Timasagoras était partisan de la colère, mais peut s'interpréter différemment : le fait que Timasagoras n'était pas en mesure d'apprécier les conséquences de sa colère contre Basilide et Thespis ni de la contrôler indique qu'il aurait tiré profit des écrits mêmes qu'il rejette (les diatribes). Sur ce point, voir ci-dessous, pp. 000.

contre, à mon avis, il est certain que les auteurs des trois *epilogismoi* rencontrés vers la fin de *La colère* sont des maximalistes épicuriens: ils affirment non seulement que le sage éprouvera la rage aussi bien que des formes atténuées de la colère, mais aussi que « le sage ressentira la rage [pas moins que] l'homme ordinaire » (XLVI.13-16).²¹

II

Philodème donne le nom de *colère* aussi bien à la disposition irascible qu'aux épisodes colériques, et il explique les différentes manifestations de la colère par référence à la disposition de l'individu²². Une occurrence typique de la colère²³ découle précisément de l'irascibilité, « une disposition (*diathesei*, XXVII.21) impitoyable, sauvage et rude... à laquelle l'affection (*pathos*) est liée » (XXVII.19-23)²⁴. Comme les vices et autres affections, la colère est un état intentionnel qui a à faire avec les réactions de l'individu à certains types de situations dont il a l'expérience. Si un individu irascible (*orgilos*, cf. XIV.32, XXVI.11) est enclin à se mettre en colère et désire se venger, c'est par réaction à ce qu'il ressent comme un tort qu'un tiers lui a causé intentionnellement. Le désir en question est particulièrement intense et irrésistible. Philodème le qualifie de « indicible » (cf. *arreton*, XXIII.27), « un désir d'avoir à tout prix ce qu'il brûle d'obtenir » (XXVII.28-29)²⁵. Philodème nous « met sous les yeux » les objets et les caractères physiques de la colère qui sont, pour user de l'analogie médicale, les *symptômes* de la maladie. « La colère est un état qui s'accompagne, pour ainsi dire, de fièvre, de gonflement, d'irritation et d'indignation, et aussi d'un vif désir de vengeance et de l'angoisse de ne pas réussir à se venger » (VIII.20-27). Elle provoque des mouvements désordonnés de tout le corps, une accélération de la respiration qui devient haletante, des palpitations cardiaques, des tremblements et des secousses de tous les membres, et même une paralysie semblable à celle qui touche les épileptiques (VIII.32-IX.21).

²¹. On peut se demander toutefois si les *epilogismoi* visent à défendre une position maximaliste, ou s'ils ne cherchent pas plutôt à réduire à l'absurde l'idée que le sage ressentira toute espèce de colère. Dans ce dernier cas, leurs auteurs ne seraient pas des maximalistes, mais ils seraient au contraire des minimalistes avec un penchant au stoïcisme (Sénèque, *De ira* II.6.3).

²². Il peut renvoyer à des facteurs extérieurs tout aussi bien.

²³. Dans la section en diatribe de *La Colère* (VIII.16-XXXI.23), il n'opère pas de distinction entre différentes sortes de colère. Toutefois, il peint les caractéristiques, et les conséquences surtout, de ce qu'il appellera par la suite *rage* (*thumos*), l'espèce d'affection qui est non naturelle et nuisible, et non celles de l'*orgè*, la colère naturelle et acceptable. Dans ce contexte, la *morsure* de la colère est une expérience très douloureuse, et ne doit pas être confondue avec la *morsure* que, après qu'il aura opéré la distinction technique entre *orgè* et *thumos*, Philodème réservera à la seule *orgè*.

²⁴. Philodème la présente comme « la disposition (*to te [tes di]atheseos*: II.15-16) qui fait qu'ils (*sc.* les colériques) [sont saisis d'égarément], sont affligés d'innombrables maux et (nous le savons bien) la plupart du temps se causent à eux-mêmes des maux [toujours] nouveaux » (II.15-21).

²⁵. Elle produit aussi « un grondement bestial qui ne trouve jamais de cesse, comme celui des lions » (XXVII.30-32).

Ses victimes sont « toujours tellement sujettes aux accès de bile noire que souvent même leur cœur [devient] noir » (IX.37-41). Leurs yeux sont ceux des fous (fr. 6.3-12), leur visage est rouge écarlate, leur cou tendu, leurs veines dilatées, leur salive amère et salée (fr. 6.12-20). Outre « l' [échauffement] et le déchirement de l'âme » qu'elle provoque (X.28-30), la colère peut plonger l'individu dans des états qui peuvent aller jusqu'à mettre sa vie en danger (IX.29-33, X.30-32).

Philodème présente la colère comme un événement à la fois cognitif et affectif. Comme dans le cas d'autres affections, les opinions jouent un rôle important dans la naissance de la colère, et semblent avoir une priorité à la fois causale et chronologique par rapport aux autres éléments constitutifs de l'affection. Si nous laissons de côté pour le moment la colère du sage et les opinions vraies qu'elle enveloppe, la colère du colérique est la conséquence d'opinions fausses (*pseudodoxia*, VI.14-15). Typiquement, un colérique croit que celui qu'il suppose lui avoir causé du tort a agi avec l'intention de lui nuire, que le tort est plus grand qu'il ne l'est en réalité et que l'auteur du tort doit subir à son tour un tort considérable. Quand on enrage, on ne veut pas entendre les explications ou les excuses de l'auteur du dommage, en grande partie parce qu'on se fait de fausses opinions sur ce qui se passe (XXIII.20-24). C'est sur la base d'opinions fausses que « certaines personnes sont non seulement continuellement en rage, mais sont parfois saisis d'accès de rage qui durent des années et sont très difficiles à vaincre ; et même s'ils sont chassés, ils retrouvent de nouveau leur violence, et certains accès ne quittent pas les gens avant leur mort et souvent se transmettent aux enfants de leurs enfants » (XXX.13-24). Comme cela va ressortir de l'opposition entre *orgè* et *thumos*, la colère qui repose sur des opinions vides présente une qualité d'expérience qui lui est propre (cf. XLIII.41-XLIV.35, XLV.34-37). Elle est ressentie comme une affection particulièrement violente et intense (XLIV.5-10), persistante et durable, s'accompagnant d'un désir obsessionnel de vengeance et échappant à tout contrôle²⁶. Nous avons vu que les images mentales, la pensée picturale, sont aussi des éléments de cette affection. L'homme qui est en rage se voit lui-même comme un dieu terrible dans sa colère, ou comme un héros qui cherche à se venger pour laver son honneur²⁷. « Ils déraisonnent, [sont pleins d'amertume] et [d'indignation], imitant [hors de propos] la colère des dieux [traditionnels] » (XIV.1-6).

La colère du colérique est étroitement liée aussi à d'autres défauts de caractère. « [L'affection vous pousse]... à lutter pour la victoire, [à vous donner du mal], à déprécier les

²⁶. Ces points seront abordés plus loin, pp. 000.

²⁷. Parmi les dieux mentionnés, on relève les noms de Zeus (XVI.12, XLIII.3), d'Apollon et d'Artémis (XVI.19-24), et de Dionysos (XVI.24 ; c'est là une bonne conjecture), tandis qu'Achille est le type même de la colère et de la vengeance du héros.

autres et à faire beaucoup d'autres choses désagréables. Et quand elle s'intensifie, elle peut devenir aussi une cause de misanthropie, et [parfois] même d'injustice, puisque aucun juge, aucun membre du conseil, aucun membre de l'assemblée, aucun archonte ni, en un mot, aucun être humain ne peut jamais être juste s'il est gouverné par des sentiments de colère. De plus, pour des raisons faciles à voir, les gens colériques risquent de virer aussi au despotisme, de voir le mal partout, de devenir menteurs, mesquins, sournois, fourbes, ingrats et égoïstes. Il est inutile de parler [de ce que n'importe qui peut] percevoir, à savoir qu'ils ne goûtent aucun bien de toute leur vie, aucun des biens, s'entend, qui découlent du fait de prendre les choses de manière acceptable, ainsi que de la douceur des manières et de la profonde intelligence » (XXVIII.5-40). Les relations que ces défauts entretiennent entre eux se situent sur le plan des opinions et des sentiments tout ensemble. Les opinions vides sous-jacentes à la colère s'apparentent à celles que recouvrent l'arrogance, la vaine gloire, la cruauté et l'injustice. De plus, les sentiments de colère se retrouvent associés à des sentiments de supériorité, de mesquinerie, d'ingratitude, de soupçon, de crainte, etc. Compte tenu de ces caractéristiques, Philodème se représente la colère comme un état fondamentalement dépourvu de raison qui se rencontre dans « les âmes [serviles] » (XXI.5-6), brouille les fonctions de la raison et est comparable à la folie (X.19-26, XII.20-22, XVI.34-40)²⁸.

Philodème « met sous les yeux » l'absence de raison inhérente à la colère, aussi bien que la souffrance qui accompagne tant l'affection elle-même que ses conséquences. En témoigne tout d'abord le comportement des gens qui sont en rage, « ils se lèvent d'un bond, se lancent, très souvent nus, à la poursuite des gens et les empoignent sous l'effet de ces violents symptômes (X.19-26), etc. ; ... se portant imprudemment en avant, parfois du fait de leur manque de maîtrise d'eux-mêmes, ils se heurtent à une poutre, aux murs, ou tombent dans des fossés, ou autres choses du même genre » (XIII.13-17). L'absence de raison est également évidente dans le choix de leurs cibles. Ils s'en prennent non seulement à des personnes, mais aussi à des animaux, à des objets inanimés et même à des ombres (XXVI.4-7). Aveuglés par leur soif de vengeance, ils sont incapables d'estimer comme il faut les conséquences de leurs actes et agissent à l'encontre de

²⁸. Cela est manifeste tant dans les symptômes que dans les conséquences de l'affection. Avant de nous y intéresser, nous voudrions toutefois faire la remarque suivante. Bien que Philodème concède que les gens qui sont en proie à la colère ressentent une sorte de contrainte, il souligne néanmoins que « ce n'est pas la nécessité qui est à l'origine de leurs [hallucinations], mais plutôt des opinions ; et c'est exactement ce qu'ils éprouvent dans le cas de la contrainte » (fr. 12.5-10). Ils désirent consacrer l'essentiel de leur énergie à leur vengeance, et ils détruisent beaucoup de choses volontairement (*hekousios*, XXIII.25). Philodème ne précise pas pourquoi il tient pour volontaires les actes motivés par la colère. L'opposition entre la nécessité et l'opinion suggère que, alors que les événements nécessaires ne dépendent pas de nous, il est au pouvoir de chacun de corriger ses opinions (fausses), et ainsi de faire disparaître sa colère et son désir de vengeance. Ce n'est que si la colère est volontaire qu'elle peut faire l'objet d'une thérapie.

leur propre bien²⁹. La politique est un terrain dangereux pour des colériques, car ils ne peuvent se fier à personne pour garder même les secrets desquels dépendent leur vie et la vie des autres. « Dans leur rage, il leur arrive souvent de dévoiler des conjurations dont ils ont été partie prenante, aussi bien que d'autres actions secrètes, ce qui a pour conséquence de les faire tomber pour cela même dans de grands malheurs » (XXV.15-21). Grandes aussi sont les souffrances que cause la crainte d'être puni en se vengeant, ou la frustration résultant de l'incapacité à se venger, ou la pensée qu'on a de nombreux ennemis tant chez soi qu'à l'extérieur, ou des sentiments de repentir quand il est trop tard pour réparer le dommage causé (XIV.29-33, XXVI.14-25)³⁰.

Philodème est l'un des premiers philosophes à avoir étudié les effets de la rage sur le cercle de la famille et des amis, ainsi qu'à avoir contesté la colère exercée par les parents contre leurs enfants³¹. Les colériques, s'ils sont mariés, accusent leur femme d'avoir une conduite qui les outrage (XXII.32-XXIII.2), et quand ils ne sont pas mariés, ils se méfient de leurs héritiers (XXII.29-31). Ils passent leur colère sur leurs enfants « [en leur donnant des coups de pieds] et en mettant leurs vêtements en pièces » (XVII.8-9). Ils deviennent odieux à leurs parents, frères, enfants et amis (XXIV.1-4). Quoique ces remarques soient peu nombreuses et puissent reprendre des *topoi* épicuriens, elles révèlent que Philodème avait réfléchi à la question de la colère qui s'exerce contre la famille, et qu'il s'intéressait à la qualité des relations humaine dans ce contexte-là. En outre, il condamne les manifestations extrêmes de colère envers les esclaves, sur des bases qui relèvent à la fois de la morale et de la prudence. Sur fond d'un système esclavagiste incroyablement dur, Philodème critique celui qui se laisse aller à « battre et piétiner un esclave qui a laissé échapper une parole ou lui a fait obstacle » (fr. 13.23-26)³² ; et dans un autre passage,

²⁹. Ils ne se rendent pas compte, en particulier, que c'est moins leurs victimes qu'eux-mêmes qu'ils maltraitent (XIII.4-11). Ils dépensent des fortunes à poursuivre ceux qui leur ont causé du tort ; parfois ils perdent tout leur bien au tribunal (XXIII.26-35), tandis que d'autres fois ils tombent sous le coup des peines fixées par la loi, pour avoir exercé des violences physiques (XII.33-40). « [Parfois] même ils s'en prennent à des gens bien plus forts qu'eux » (XII.22-25), qui sont eux aussi colériques. Leur colère provoque de nombreuses catastrophes (XI.8-9) et « souvent même des morts épouvantables, quand ils rencontrent des rois ou des tyrans [qui ont un caractère comme le leur], et qu'ils ont imprudemment commerce avec eux ; et ensuite, selon le mot de Platon, ils s'attirent 'de très lourds châtiements pour leurs paroles vides et ailées' » (XI.12-21).

³⁰ Le repentir en question n'est pas, bien sûr, fondé sur l'appréciation raisonnable de sa propre erreur, mais il est une réaction tout aussi déraisonnable que la colère elle-même. « Ils (*sc.* les gens qui sont en rage) s'assièrent tout à coup en rejetant leur chevelure en arrière et en sanglotant sur les blessures qu'ils ont infligées aux gens, et parfois même ils vont jusqu'à se tuer eux-mêmes. [L'intensité de ce sentiment est si grande] qu'il amène ceux qui enragent à envoyer promener les choses mêmes qu'ils désiraient le plus vivement. Ainsi le Phénicien rapace et fripon de la comédie qui, parce qu'il a perdu une pièce de bronze, s'étrangle de rage en disant : « Tu te promènes la bouche ouverte sans faire attention à toi », sa colère le force à compter toutes ses pièces sur le bateau et, alors qu'il est à la recherche d'un unique tétradrachme, à jeter toute sa fortune à la mer » (XV.12-30). De telles tortures mentales peuvent devenir littéralement insupportables, jusqu'à amener l'individu à se jeter du haut d'une falaise ou à se poignarder (XVI.25-34 ; voir aussi XXVI.25-34).

³¹. Cf. Harris 2001, pp. 306-307.

³². Toutefois le contexte dans lequel s'insérait cette remarque fait défaut.

il dit sur le ton du découragement qu'il ne parle pas « des esclaves dont on a crevé les yeux, qui souvent se font massacrer ou qui s'échappent, dans le meilleur des cas » (XXIII.36-40).

Par ailleurs, dans un passage qui, curieusement, n'a guère attiré l'attention, il fournit une appréciation réaliste des risques encourus par les colériques qui possèdent des esclaves, qui vise à provoquer chez le lecteur un sentiment de compréhension, sinon de sympathie pour les esclaves qui se rebellent³³. « De combien de (maux) ces esclaves sont-ils à l'origine, non seulement des manquements dans leur service, mais aussi des difficultés financières et toutes sortes de malheur ; car à cause des grondements de colère, des injures, des menaces, des punitions imméritées, continuelles et excessives, les esclaves sont poussés à bout. S'ils ont la possibilité de le tuer (*sc.* leur maître colérique), ils le feront avec un réel plaisir ; s'ils ne le peuvent, ils tueront leurs enfants et leur épouse ; et si cela n'est pas possible, ils mettent le feu à leur maison ou détruisent le reste de leurs biens » (XXIV.17-36)³⁴. Les colériques sont incapables de nouer ne serait-ce que des relations superficielles et des liens ordinaires avec les gens. « Certains n'ont même pas cet échange et cet entretien avec autrui, en dehors de l'amitié ou d'une parenté, qui servent en particulier aux individus privés à passer le temps. Car tout le monde hésite à approcher de tels gens pour se lier avec eux, à tel point que on va jusqu'à se sauver quand on les rencontre chez le barbier ou le parfumeur ou dans des banquets, ou si on se retrouve assis à côté d'eux au théâtre "comme une chienne qui vient juste de mettre bas". Et de la même manière, personne n'ose s'embarquer avec eux sur le même bateau ni devenir leur voisin, et encore moins partager quoi que ce soit avec eux, ou accepter de faire quoi que ce soit de la sorte » (XXI.20-40). Leur comportement asocial conduit à des malheurs tels que le vol de ce qui leur appartient (XXII.24 suiv.), et les condamne également à une immense solitude (*eremias*, XXII.27-28).

Changeant de ton, Philodème recourt à un langage quasi médical³⁵ pour dépeindre les conséquences néfastes de la colère aux yeux des écoles épicuriennes telles que la sienne (XVIII.35-XXI.6). La colère fait obstacle à la progression en philosophie de ceux qui s'y adonnent pour nombre de raisons (XVIII.35-40). Plusieurs d'entre elles sont liées à la pratique de la *parrhesia* et sont également discutées dans le livre de Philodème *La liberté de parole*. Les

³³. Harris 2001, p. 322, considère que ce passage souligne seulement les raisons de prudence pour lesquelles il faudrait éviter de manifester sa colère contre les esclaves : elle rend difficile leur surveillance et leur encadrement.

³⁴. Posidonius avait attribué la révolte des esclaves survenue en Sicile dans les années 130 avant J. C., en partie aux mauvais traitements infligés par les maîtres à leurs esclaves. Comme Harris 2001, p. 321, le montre bien, c'était là vraisemblablement une opinion largement répandue.

³⁵. Armstrong précise comment dans ce passage Philodème cesse ses sarcasmes à la fois contre la colère et contre la forme stoïcienne de la diatribe elle-même, pour s'en prendre sérieusement à l'école, en filant la métaphore médicale comme il le fait dans *La Liberté de parole*.

étudiants colériques ressentent trop vivement la souffrance de la réprimande, perdent la maîtrise de leur colère, guettent toutes les opportunités de prendre leur revanche et sont obsédés par le repentir, comme par le désir de se venger (XIX.1-8). Philodème laisse entendre que c'est précisément à cause de tels sentiments qu'ils ne peuvent pas améliorer leur caractère ni se concentrer sur leurs études. Leur éducation peut se trouver de fait entravée (*[koluon]tai*, XIX.11) par les gens dont ils se sont fait des ennemis (XIX.10-12), même si l'on ne voit pas bien comment la chose pourrait se produire³⁶. Mais une raison plus sérieuse qui les empêche de faire de quelconques progrès (*aproatous*, XIX.12) est qu'ils ne peuvent pas supporter d'être réprimandés et corrigés par leurs maîtres ou leurs compagnons d'étude, « tout comme les blessures les plus graves ne peuvent supporter l'administration des remèdes les plus doux » (XIX.17-21). De même, ils sont entravés par le soupçon, « même si (les maîtres) reprennent d'autres étudiants, ils suspectent d'une manière complètement déraisonnable que c'est toujours contre eux que chaque chose est dite » (XIX.21-25). Enfin, ils sont incapables de partager la vie intellectuelle et morale commune aux membres de leur école (XIX.25 - XX.2).

L'irascibilité rend impossible l'admonestation et la réprimande correcte de ses étudiants ou de ses pairs³⁷. Le colérique ne pratique pas une critique sélective des erreurs morales (*De lib. dic.* 79 = 81N.4-12) et « fronce le sourcil pour des vétilles » (*De ira* XX.18-19). Il n'use pas d'une *parrhesia* piquante seulement quand il en a besoin, mais il en abuse et calomnie autrui (*De ira* XX.20-21 ; voir *De lib. dic.* Ib.1-IIa.7, 79 = 81N.9-12). Il ne corrige pas des erreurs effectives, mais en invente (*De ira* XX.21-22). « Il dévoile des paroles et des actes secrets » (XX.26-27) et, du coup, on ne peut plus lui faire confiance³⁸. Alors que sa colère découle d'une disposition vicieuse, il s'efforce de prouver qu'elle est raisonnable (*eulogon orgen*, XX.24-25), en accordant de l'importance à des fautes insignifiantes (XX.23-26). Comme Philodème le note dans *La Liberté de parole*, la réprimande faite par un tel homme est une chose tout à fait inamicale (*aphilon*, *De lib. dic.* 78 = 80N.2). Elle perturbe l'atmosphère d'une école épicurienne, mine les relations entre ses membres et rate ses objectifs éducatifs³⁹. Pour nous résumer, en peignant les

³⁶. Comme la chose est établie dans *La Liberté de parole*, les bons maîtres tolèrent un certain degré de colère et de ressentiment chez leurs élèves, sans en concevoir la moindre hostilité à leur égard. Aussi, les ennemis mentionnés ici (*echtron*: XIX.11) sont ou bien des compagnons d'étude, ou bien des gens extérieurs à l'école épicurienne.

³⁷. *La Liberté de parole* débat de la manière dont la rage induit un type de critique qui se situe exactement à l'opposé de l'authentique *parrhesia*.

³⁸. Ceux qui étudient ont besoin d'avoir confiance en leurs maîtres et en leurs égaux pour pouvoir reconnaître avec franchise leurs erreurs : cf. *De lib. dic.* 40.5-14. Mais en même temps, ils devraient être très prudents pour ce qui est des fautes qu'ils reconnaissent, et des gens auprès de qui ils les reconnaissent : *De lib. dic.* 53.3-12.

³⁹. « A quoi bon ajouter que beaucoup de gens qui sont bien disposés à devenir amis, mais n'ont pas été encore reçus comme amis, en viennent à souhaiter mettre une distance astronomique entre eux-mêmes et les simples approche et vue de telles personnes ? Aucun de ceux qui ont une quelconque relation avec eux ne souhaite même leur donner des conseils, que ce soit de manière spontanée ou à leur demande, puisque ces gens-là [s'irritent contre tout un chacun],

symptômes et les conséquences de la colère violente et vide, Philodème fait voir pourquoi cette affection est indésirable, et en quoi elle est mauvaise. Après quoi, à la fin de la section qui se présente sous la forme d'une diatribe, il entreprend d'analyser la nature et les causes de la colère plus à fond.

ni ne désire les aider quand ils sont objet de haine, ni même [se mêler de travailler avec eux] quand l'occasion s'en présente » (*De ira* XX.28-XXI.4).

III

« Puisque le mot (sc. ‘*orgè*’) peut laisser s’insinuer un raisonnement erroné, nous ne nous contentons pas de nous prononcer (sur le caractère bon ou mauvais de la colère), mais nous affirmons que l’affection prise en elle-même est un mal parce qu’elle est douloureuse et s’apparente à quelque chose de douloureux, mais que si on la met en relation avec la disposition on pourra, selon nous, aller jusqu’à l’appeler un bien. De fait, elle découle de la compréhension que nous avons de la nature des réalités, et du fait que nous n’avançons pas d’opinions erronées relativement à l’estimation des torts causés et à la punition de leurs auteurs. En conséquence, de la même manière que nous appelons la colère vide (*k[enen or]gen*, XXXVIII.1) un mal parce qu’elle naît d’une disposition toute mauvaise et entraîne des troubles sans nombre, nous devons dire que la colère naturelle (*phusike[n]*, XXXVIII.6) n’est pas un mal – mais, pour autant qu’elle soit quelque chose de mordant, [elle ne dure qu’un instant] » (XXXVII.20 - XXXVIII.9). Dans ce passage, Philodème offre sa propre présentation de deux sortes de colères différentes en la modelant sur la distinction faite par Epicure entre les désirs naturels et les désirs vides⁴⁰. En attirant l’attention pour la première fois sur l’ambiguïté de l’*orgè*, il distingue la colère en soi de la colère mise en relation avec la disposition dont elle découle. Dans le premier sens, la colère est un mal parce qu’elle est intrinsèquement douloureuse ou une chose de ce genre. Dans le second sens, la colère peut être un bien ou un mal, en fonction de la disposition bonne ou mauvaise de l’individu.

Philodème ne précise pas ici clairement quelle relation il y a entre la disposition des gens en colère et leurs opinions vraies ou fausses ; mais il est probable qu’il suppose que la disposition est, entre autres choses, une inclination à former certaines opinions et à réagir d’une certaine manière à certaines circonstances sur la base de ces opinions⁴¹. Quand des gens ont une disposition irascible, ils sont enclins à former des opinions vides, et Philodème range par conséquent leur affection dans la catégorie de la colère vaine en l’appelant un mal⁴². Par ailleurs, ceux qui

⁴⁰. A ma connaissance, Procopé 1993 (p. 173) a été le premier à bien faire voir que la marque caractéristique de la présentation de Philodème n’est pas la distinction entre colères modérée et excessive, mais plutôt entre colères naturelle et vide. L’analyse qu’on rencontrera plus loin va dans ce sens.

⁴¹. Les opinions mises en jeu dans la colère sont des jugements sur la réalité des choses, et des jugements comparatifs qui portent sur la gravité du tort ressenti et la sévérité d’une punition appropriée (*kolasesi*, XXXVII.38-39) pour l’auteur du tort. On pourrait penser plus généralement que les espèces d’opinions vides mises en jeu dans la colère et dans d’autres passions concernent la présence d’un mal à proximité, et la façon de réagir en conséquence.

⁴². Philodème attribue aux opinions un rôle prédominant dans la génération des affections, et de la colère en particulier. Il les considère comme des conditions nécessaires de la colère (cf., par exemple, *De ira* VI.14-15, XLII.3-4), mais laisse entendre souvent qu’elles sont en fait des composantes essentielles de la colère : le colérique est en rage *contre* quelqu’un à *propos de* quelque chose – les opinions en rapport provoquent l’affection et font que la rage persiste aussi longtemps qu’elles persistent elles-mêmes.

ont une bonne disposition forment des opinions vraies sur la réalité des choses, apprécient correctement la nature du tort causé et la gravité du dommage, et c'est sur cette base qu'ils cherchent à infliger à l'auteur du tort une punition adaptée. Philodème appelle leur colère « colère naturelle »⁴³, et affirme que « [de même que, lorsque l'affection résulte] d'une bonne disposition, elle n'est pas une chose mauvaise mais peut être un bien, de même aussi nous pourrions appeler « mal » le refus d'admettre la colère naturelle » (XXXVIII.18-22). Ressentir la « morsure » de la colère naturelle est un mal dans la mesure où elle fait souffrir, mais ne pas la ressentir est pire. Car l'insensibilité à l'insulte et aux mauvais traitements révèle qu'on a un caractère vil (XXXVIII.22-27), et aussi qu'on peut entrer dans des crises de rage pour des vétilles (XXXVIII.27-33)⁴⁴.

Philodème établit la distinction entre colère naturelle et colère vide, *orgè* et *thumos*, lorsqu'il argumente contre son rival professionnel Nicasicratès. Ce dernier soutient que les conséquences de la colère naturelle peuvent et doivent être néfastes, même s'il est difficile de savoir s'il croyait lui-même qu'il existe quelque chose comme la colère naturelle, ou si c'est pour les besoins de son argumentation qu'il l'admettait⁴⁵. Philodème lui rétorque que la colère naturelle est pour le sage à la fois inévitable et compatible avec sa sagesse, en distinguant l'affection elle-même des conséquences qui s'ensuivent et qui, en même temps, aggravent la colère violente (XL.2-26). Je n'entrerai pas dans les détails de sa riposte⁴⁶. Néanmoins, quelques remarques s'imposent, à mon avis, sur ce sujet.

⁴³. Voir la classification épicurienne des désirs en désirs naturels et en désirs vides, en fonction des espèces d'opinions dont ils dépendent (*KD* 29).

⁴⁴. La position de Philodème paraît être la suivante. Le fait de ne pas réagir par la colère naturelle à un tort causé intentionnellement ne prouve pas qu'on ne soit pas enclin à une quelconque espèce de colère. En fait, quelqu'un qui se comporte de la sorte doit vraisemblablement se mettre en rage subitement pour des choses sans importance – choses auxquelles, probablement, il accorde beaucoup plus de valeur qu'elles n'en ont. Comme Armstrong le fait remarquer, tout le passage (XXXVIII.22-33) est une digression ; à la fin, Philodème revient brutalement à sa thèse principale, « en tout cas, c'est une bonne chose que d'admettre la (colère naturelle) » (XXXVIII.33-34).

⁴⁵. La position que Philodème attribue à Nicasicratès a quelque chose de paradoxal : il existe quelque chose comme la colère naturelle, mais celle-ci est mauvaise tant par elle-même que par ses conséquences. Comme nous le verrons, le problème tourne autour de ce qu'on entend par « naturel ». Voici comment Philodème rapporte la position de Nicasicratès : « Chez Nicasicratès nous lisons que la colère naturelle est douloureuse non seulement du fait de sa nature propre, mais aussi parce qu'elle obscurcit le raisonnement autant qu'elle le peut, fait généralement obstacle au caractère supportable et serein de la vie [avec] les amis, et apporte avec elle nombre des maux [qui ont été énumérés] » (XXXVIII.34-XXXIX.7). Nicasicratès soutient donc que la colère naturelle est un mal, à la fois en elle-même et fonctionnellement. Même le sage se causera du tort à lui-même en éprouvant cette affection (XXXVII.4-7) et, par conséquent, le mieux est d'éviter la colère autant que possible.

⁴⁶. La réponse de Philodème à son adversaire est la suivante : si l'on est appelé sage, c'est en partie parce qu'on n'est pas affecté par des folies. Puisque le sage éprouve la colère naturelle, si la colère naturelle était un mal et une folie de ce genre, jamais on ne l'aurait appelé sage (XXXIX.17-21). Aussi, si l'on adopte la position de Nicasicratès, on n'a plus d'argument à opposer à « ceux qui cherchent à priver le sage de toute colère » (XXXIX.23-25), c'est-à-dire les stoïciens probablement (en fait, la thèse de Nicasicratès pourrait sembler offrir une coloration stoïcienne ; voir Indelli 1988, p. 228). En outre, puisque l'absence de (toute espèce de) colère fait obstacle à des

Philodème se montre conscient du fait que le concept de colère naturelle recèle des ambiguïtés qui découlent des différents sens du terme « naturel »⁴⁷. Il en distingue, semble-t-il, au moins trois⁴⁸ ou, plus probablement, quatre. Tout d'abord, l'*orgè* est avantageuse, tandis que son absence totale est nuisible et par conséquent non naturelle (XXXIX.26-29; voir aussi XXXIX.29-38). Deuxièmement, l'*orgè* découle d'une compréhension correcte de la nature des réalités et, en particulier, d'une appréciation attentive des facteurs qui entrent en jeu dans une situation qui provoque la colère (XXXVII.20-XXXVIII.9). Troisièmement, l'*orgè* est une réaction saine, non pervertie, à un tort causé intentionnellement. Dans certaines circonstances, on réagit presque à tous les coups avec *orgè*, comme si l'on activait un mécanisme d'autodéfense (Epicure, *KD* 7). Par ailleurs, l'absence d'*orgè* dans de telles circonstances met en évidence de graves insuffisances de caractère (XXXVIII.22-33). Quatrièmement, l'*orgè* ne peut être évitée (XL.17-22): même le sage doit en faire l'expérience et, bien sûr, on peut le considérer comme plus enclin à l'*orgè* que le reste des gens (XLIX.19-24). Evidemment, selon Philodème, si Epicure qualifie la colère, la gratitude et les autres choses du même genre de faiblesses (*KD* 1), c'est au sens où elles sont des pulsions naturelles auxquelles tous les êtres humains sont soumis, y compris le sage⁴⁹.

biens tels que la protection et la défense de soi-même, et cause de nombreux maux, si l'on suppose que tout ce qui est naturel entraîne non pas de telles conséquences, mais plutôt l'inverse, l'absence totale de colère ne peut pas être naturelle. Bien plus, si la colère naturelle est inévitable – comme Nicasicratès semble vouloir l'admettre –, et si on l'appelle naturelle en ce sens précisément, alors de deux choses l'une : ou elle est un grand mal que même le sage doit supporter, ou bien il est des accès de colère qui peuvent survenir chez un homme de bien parce qu'ils ne s'accompagnent pas de conséquences mauvaises (XXXIX.29-38). Philodème laisse entendre que, si la première possibilité est absurde, la seconde implique que le sage ressent à l'occasion de la colère naturelle. Aussi soutient-il que la colère naturelle est à la fois inévitable pour le sage et compatible avec sa sagesse, par le biais de la distinction entre l'affection elle-même et les conséquences qui suivent et augmentent à la fois une colère violente (XL.2-26). Alors que, généralement parlant, l'homme ne peut échapper à la colère (*anepheukton* : XL.20), le sage évite l'espèce de colère dont la violence est renforcée par ce qui vient s'y ajouter (*e]k ton prosthe]se]on* : XL.9-10), et particulièrement par les maux qui sont la conséquence de cette affection. Par ailleurs, même Nicasicratès ne peut qu'être lui-même sujet à la colère naturelle, dans la mesure où il est un être humain (XL.22-26).

⁴⁷. Zénon de Sidon et son entourage avaient exploré ces ambiguïtés. Démétrius Lacon, en particulier, a essayé d'expliquer l'affirmation d'Epicure que l'amour qu'on éprouve pour ses enfants n'est pas naturel, en distinguant les différents sens dans lesquels on peut dire d'une chose qu'elle est « par nature » (*phusei*). « L'homme est, dit-on, “par nature” à même de se procurer sa nourriture, parce qu'il agit ainsi du fait d'un instinct non perverti (c'est ainsi que Procopé traduit excellemment *adiastrophos*, cf. Procopé 1993, p. 179 et n. 37) ; “par nature” sujet à la souffrance, parce qu'il est tel par contrainte (*katēnankasmenos*); “par nature” à même de rechercher la vertu, parce qu'il le fait pour son profit (*sumpherontos*) ; de plus, nous disons que les premières émissions de mots étaient “par nature” dans la mesure où ... » (*PHerc.* 1012, LXVII.1 et suiv.). Selon Démétrius, l'expression “par nature” dans la bouche d'Epicure ne signifie pas « sans perversion ou distorsion », mais « librement, sans contrainte ni violence » (*PHerc.* 1012, LXVII.1-LXVIII.10). L'explication sémantique résout le problème (*aporia*) et, en même temps, le trouble qu'il a causé (*[ta]rachthe]seta]i* : *PHerc.* 1012, LXVIII.9-10).

⁴⁸. Cf. Procopé 1993, pp. 179-181.

⁴⁹. « [Appeler la colère] une faiblesse (*to asthenes*) et l'attribuer ensuite au sage, de manière à le rendre faible également, ce n'est pas un problème pour nous, comme il l'est pour certains penseurs. Ces derniers, écrivant contre les *Kuriai Doxai*, soutenaient que c'était extraordinaire que quelqu'un ait osé affirmer que la colère, la gratitude et

Le caractère naturel de l'*orgè* dépend de la réponse à la question suivante: sont-ce des désirs naturels et nécessaires que l'*orgè* recouvre, ou des désirs simplement naturels ? D'une part, le caractère inévitable de la colère naturelle pourrait sembler entraîner que le désir de prendre une revanche sur celui qui nous a causé un tort est naturel et nécessaire⁵⁰. D'autre part, si nous éprouvons de la peine quand nos désirs naturels et nécessaires ne sont pas satisfaits⁵¹, normalement nous ne souffrons pas si notre désir de punir ceux qui nous ont délibérément nu reste inassouvi⁵². Dans le cas contraire, cela signifie que notre colère n'est pas naturelle, mais qu'elle est vide. De plus, quoique le désir de sécurité soit un désir naturel, et que la colère naturelle procure bien une sorte de sécurité par le biais de l'auto-défense et de la dissuasion, montrer de l'*orgè* n'est pas toujours la manière la plus commode ou la plus efficace d'obtenir ces biens. Mais peut-être serait-ce le cas si l'*orgè* recouvrait des désirs à la fois naturels et nécessaires.

Philodème affirme que la colère naturelle parvient à se contenir elle-même, tandis que la colère vide a tendance à connaître l'escalade du fait de ce qui s'y ajoute (XL.6-12). Il affirme également que la « morsure » de l'*orgè* est brève (*p[er]i elachist[a gine]tai*, XXXVIII.8-9), tandis que la souffrance de la colère vide apparaît petite au début (*[m]ikron*, XL.7), mais devient de plus en plus aiguë (*[oxu]*, XL.10)⁵³. Il met en œuvre ses oppositions dans un autre ensemble d'arguments centrés spécifiquement sur le sage (XL.26-32), et il aborde la question de savoir s'il arrive jamais au sage d'éprouver une forte colère (XLI.31-XLIII.41).

« Quand le sage a subi un tort intentionnel du fait d'un tiers, ou qu'il a l'impression qu'on va lui nuire, éprouvera-t-il un sentiment d'indifférence (*adiaphoron*, XL.35-36), comme lorsque quelqu'un l'a dévisagé, ou bien éprouvera-t-il un sentiment étranger ou inapproprié (*allotrion*, XL.36-39), puisque le qualifier de naturel ou d'approprié (*oikeion*, XL.39-40) serait certainement bizarre ? En réalité, le qualifier d'indifférent fait vraiment violence à notre manière habituelle de parler. Par ailleurs, si ce sentiment lui est étranger et qu'il sait que, lorsqu'il (*sc.* celui qui a causé du tort) est puni, cela le calmera et dissuadera les autres, alors il ne retournerait pas l'attaquer

toutes les choses de cette sorte se rencontrent dans la faiblesse, étant donné qu'Alexandre, l'homme le plus puissant qui ait jamais existé, était sujet à de fréquents accès de colère et a accordé des faveurs à une multitude de gens. Toutefois, ce n'est pas la faiblesse opposée à la forte constitution des athlètes et des rois dont parle cet argument (d'Epicure), c'est plutôt une constitution naturelle sujette à la mort et à la souffrance, dont Alexandre et, bien sûr, tous les autres humains participent, et peut-être surtout ceux qui, comme lui, sont les plus puissants selon l'autre acception du terme » (XLIII.14-41). *La liberté de parole* (XXIIb.10 et suiv.) peut aussi suggérer une idée analogue : la colère se rencontre chez les gouvernants et les rois, plus que dans les autres catégories sociales.

⁵⁰. Cf. Annas 1989.

⁵¹. Les désirs naturels et nécessaires concernent surtout les choses qui soulagent la souffrance physique.

⁵². Sur ce point, voir Procopé 1993, p. 178.

⁵³. Le texte est reconstitué. Toutefois, la chose est certaine, Philodème établit une opposition entre le moment où la colère vient juste de naître, et un temps postérieur où l'affection s'est intensifiée, et oppose la souffrance légère due à la colère à ses débuts (*[m]ikron* in XL.7 est une très bonne conjecture) à la souffrance due à une violente colère.

dans sa folie⁵⁴, lui causant de la peine de quelque manière que ce soit. C'est ce sentiment que nous appelons *colère* » (XL.32-XLI.9). Philodème soutient donc qu'il y a trois manières possibles d'interpréter la réaction du sage à un tort délibéré, dont deux doivent être éliminées. De fait, le *pathos* du sage ne peut pas être de l'*indifférence*, parce qu'une telle caractérisation nous obligerait à nous écarter de l'usage ordinaire, et probablement aussi de la préconception qu'on a de l'indifférence. « Indifférent » et les termes apparentés sont ordinairement utilisés pour des choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, or souffrir un tort délibéré est mauvais et le sage a bien raison de le ressentir comme tel⁵⁵. En outre, on ne devrait pas déclarer que le *pathos* du sage est approprié ou apparenté à sa nature, pour les mêmes raisons. La seule solution possible est que le sage éprouve ce que les épicuriens, selon Philodème, appellent « colère », une espèce douloureuse de *pathos* qui s'accompagne du désir naturel de punir l'auteur du tort, et ainsi de se protéger soi-même. L'argument vise principalement des cas dans lesquels le sage est lui-même victime d'un tort, mais il pourrait aisément s'appliquer à la colère que ressent le sage en réponse aux offenses subies par ses amis (XLI.18-28).

Un contre-argument évident est le suivant. « Si le sage veut se mettre en colère à cause d'un tort délibéré, et si au surplus ce tort causé par certaines personnes est de la plus grande importance, comment peut-il éviter à la fois d'éprouver une grande colère et d'avoir un violent désir de se venger ? » (XLI.32-39). La stratégie de Philodème sera de concéder que le sage peut ressentir une très grande colère, tout en insistant sur le fait que sa colère reste à l'intérieur de limites naturelles, et qu'elle est d'une espèce différente de celle du fou⁵⁶. Même quand le sage se met très fort en colère, sa tranquillité reste à peu près intacte. En effet, le tort qu'il subit concerne des biens extérieurs, or le sage leur assigne une faible valeur. Autrement dit, la grande colère du

54. Le grec de ce passage est extrêmement difficile. Une conjonction paraît nécessaire devant la proposition qui commence par *an elthoi* (cf. XLI.6), et qui à mon avis doit être tenue pour une apodose. Laissons de côté la question de savoir si le sujet de *gignoskei* (XLI.3) est le sage (comme le pense Armstrong), ou bien celui qui cause du tort (cf. Indelli 1988, p. 125) ; ce qui compte surtout pour Philodème c'est que la colère du sage est douloureuse, et qu'elle vise, elle aussi, la réalisation d'un objectif pragmatique qui est de mettre fin à l'angoisse et à la torture provoquées par celui qui cause du tort.

55. Philodème recourt occasionnellement à la préconception (*prolepsis*) pour résoudre des disputes d'ordre esthétique ou éthique (cf. *De oec.* XX.1-32), et il est probable que, dans son idée, la signification proleptique, donc naturelle, d'un mot se rencontre en principe dans la langue de tous les jours.

56. « Nous dirons à notre adversaire que le sage se rendra profondément étranger – et il le haïra, bien sûr – à celui qui lui inflige d'aussi grandes [offenses], ou qui à l'évidence lui causera un [grand] dommage à l'avenir – car c'est là une conséquence appropriée (*ak[olo]uthon*, XLII.3-4) –, mais il n'en éprouve pas de grande perturbation psychique. [Aucune] chose extérieure [n'a non plus d'importance], puisque le sage n'est même pas sujet à de grandes perturbations psychiques en présence d'une grande souffrance physique, encore moins en présence de sentiments de colère. En effet, [se trouver dans un état de souffrance effroyable], cela découle de la folie. Ainsi pour qui est fou, cette souffrance peut être [inévitable]. Bien sûr, ils sont en nombre infini, les malheurs que sa folie entraîne et dont elle est la cause ; mais le sage, qui en a une vision parfaitement claire (*theonon*, XLII.19-20), n'y tombera jamais » (XLI.39-XLII.20).

sage est une réponse naturelle et automatique à l'hostilité provenant de l'extérieur. Il ne peut éviter ce sentiment, mais par ailleurs il se garde bien de donner son assentiment à l'opinion que c'est un tort véritablement important qui lui aurait été causé⁵⁷.

Orgè et *thumos* diffèrent radicalement au regard de l'attitude du sage et du fou vis-vis de la punition. Aristote range la perspective de la vengeance parmi les plaisirs d'anticipation (*Rhét.* 1370b9-16, 1378b1-10), et Philodème attribue à certains péripatéticiens l'affirmation que la vengeance est une chose bonne, juste et profitable, et qui procure aussi du plaisir (*De ira* XXXII.23-29). Par contre, selon Philodème, le désir d'infliger une punition comme si on y voyait une jouissance caractérise « de violents accès de colère » (*megalais orgais*, XLII.24), qui sont ici l'équivalent de crises de *thumos*, la colère vide. La poursuite d'une vengeance comme d'une chose plaisante, découle d'une disposition sauvage (XLIII.30-32) et recouvre des opinions vides, par exemple celle selon laquelle ressentir la vengeance comme quelque chose de bon et de plaisant est nécessaire, si l'auteur du tort doit être puni (XLII.21-30). Il n'y a que les fous pour rechercher la punition de l'auteur du tort comme quelque chose de désirable en soi, « dût-on soi-même sombrer dans l'opération » (XLIV.31-32). Par opposition, le sage « n'est pas poussé à la punition comme à quelque chose [qui procure de la jouissance] – car elle ne présente rien de plaisant –, mais il y recourt comme à quelque chose de fort nécessaire et de fort désagréable, à la manière dont il absorberait de l'absinthe ou se laisserait amputer » (XLIV.15-22)⁵⁸. En fait, il semble que l'attitude qu'on a face à la vengeance est le critère le plus important pour distinguer la colère naturelle de la colère vide⁵⁹. Selon une première interprétation, le sage en colère désire prendre sa revanche sur l'auteur du tort qu'il a subi, mais renonce au plaisir de satisfaire son désir en raison du trop grand nombre de souffrances que cela impliquerait⁶⁰. Toutefois, dans une autre interprétation, le sage qui ressent l'*orgè*, loin d'éprouver un désir de vengeance, se contente de désirer les objectifs que permettrait d'atteindre la punition de l'auteur du tort.

⁵⁷. A ce propos, il nous faut prendre en compte l'attitude du sage face à une souffrance physique intense. Comme Epicure l'a montré sur son lit de mort, le sage est capable gérer une telle souffrance sans perdre sa sérénité ni son bonheur, même s'il est, à coup sûr, beaucoup plus facile de garder l'esprit en paix face aux assauts de la colère naturelle, quelque intense que celle-ci puisse être.

⁵⁸. Comme il est « le plus doux et le plus raisonnable des hommes » (XLIV.26-28), il est impossible d'imaginer qu'il prenne plaisir à se venger (XLIV.32-35). Bien qu'il soit capable de *thumos* au sens le plus commun du terme (quand il a, selon Philodème, la même valeur qu'*orgè*, XLIII.41-XLIV.5), le sage n'éprouve pas le *thumos* au sens technique, celui d'une rage durable qui pousse à la vengeance comme à quelque chose de très plaisant (XLIV.5-8).

⁵⁹. En effet, bien que le sage puisse éprouver une grande colère, et même de la haine, quand les circonstances le justifient (XLII.3-4), il ne trouve jamais de plaisir à prendre sa revanche. Il sait que dans la réalité la punition n'a rien de plaisant, il la voit comme quelque chose de très déplaisant ; il reconnaît que souvent elle vaut comme moyen d'obtenir des biens naturels, et il la recherche dans cette unique perspective (cf. XLIV.15-22). Philodème compare le colérique à un homme « qui sait bien que la plus grande vengeance que ce genre d'individu (*sc.* le colérique) puisse tirer, c'est de lui-même qu'il la tire (XLII.21-39).

⁶⁰. Cf. Procopé 1993, p. 182.

Une question théorique apparentée est de savoir si le sage peut jamais éprouver une vraie rage et, si oui, en quel sens. Ce point est aussi objet de discussion à l'intérieur de l'école épicurienne. Certains adeptes lisent dans les écrits canoniques l'affirmation que le sage éprouvera le *thumos*, la rage (XLV.21-23)⁶¹ ; mais Philodème soutient que les livres des Fondateurs n'autorisent pas une telle position. Ses adversaires interprètent mal l'utilisation que font les Fondateurs du terme *thumos*: ils considèrent qu'il signifie « rage » (c'est le sens technique donné par Philodème au *thumos*), alors qu'en fait Epicure et ses collaborateurs utilisent le mot au sens plus commun d'*orgè* (qui est le terme technique par lequel Philodème désigne la colère naturelle)⁶². « Epicure dit clairement dans ses *Anaphroneseis* que le sage éprouve le *thumos*, et qu'il l'éprouvera avec modération. Et Métrodore, bien qu'il parle généralement du “*thumos* du sage”, fait voir aussi que, si le sage ressent ce dernier, c'est pendant un laps de temps très court. Hermarque, lui aussi, [ne semble pas refuser l'idée que] le sage puisse ressentir le *thumos*, [mais seulement qu'il puisse être sujet à une colère intense]. Dans ces conditions, je n'en crois pas mes oreilles quand des gens qui se veulent confiants dans les livres (*bubliakois*, XLV.17), mais ignorent néanmoins ces citations et celles qu'on a présentées plus haut, essaient de démontrer en cohérence avec les textes canoniques que, selon les Fondateurs, le sage enragera » (XLV.5-23). Si nous en croyons Philodème, les premières autorités de l'école auraient, semble-t-il, formulé l'affirmation que « le sage ressent le *thumos* » en un sens qui renverrait au concept philodémien de la colère naturelle. Toutefois, Philodème mène ici une difficile bataille, car ses adversaires sont en mesure de défendre leur position en recourant à la lettre, sinon à l'esprit des écrits des Grands hommes.

⁶¹. Comme on l'a dit (cf. ci-dessus, pp. 000), ces critiques littéraires pourraient bien être des successeurs de Timasagoras, en même temps que les auteurs des trois *epilogismoi* avec lesquels Philodème achève son livre. Autre possibilité : il pourrait s'agir de deux groupes différents d'épicuriens maximalistes, les premiers soutenant la position faible : le sage éprouvera à la fois *orgè* et *thumos*, tandis que les seconds (*tines [de]*: XLVI.13) affirment qu'en fait « le sage n'éprouvera [pas moins que] l'homme ordinaire le *thumos* » (XLVI.13-16).

⁶². Cf. *De ira* XLV.4-5, XLIII.41 - XLIV.8.

IV

Les cinq dernières colonnes de *La Colère* soulèvent une dernière question théorique: le sage ne ressentira-t-il pas moins la colère que l'homme ordinaire ? Comme on l'a vu, la thèse que Philodème et ses maîtres avancent comme canonique est que le sage ne sera jamais fort en colère, parce que jamais il ne sera victime d'un grand tort. Les auteurs des trois *epilogismoi* (cf. XLVI.16-XLVIII.3) rejettent cette thèse, sans que leur propre position sur la colère soit claire. Il s'agit probablement d'épicuriens qui soutenaient une position ultramaximaliste⁶³. L'examen de ces arguments, et des réponses successives que Philodème leur apporte se heurte à plusieurs difficultés, aussi bien textuelles qu'herméneutiques. Néanmoins, ce qui est clair, c'est ce que des deux côtés on défend sa position en prenant appui de façon systématique sur des comparaisons et des analogies⁶⁴, et en faisant appel à l'expérience. Malgré le mauvais état de conservation de certaines portions du texte, il est possible de reconstruire la discussion avec un bon degré de certitude, au moins dans les grandes lignes.

Le premier *epilogismos* est le suivant. « Si le sage éprouve de la gratitude à l'égard de ceux qui l'ont bien traité, il éprouvera également de la colère (*orgisthesetai*) à l'égard de ceux qui lui ont causé un tort volontaire. Par ailleurs, s'il ne ressent pas de colère (*orgisthesetai*) à l'égard de ces derniers, il n'éprouvera pas non plus de gratitude à l'égard des premiers. En effet, l'affection est, dans chacun des cas, le corrélat opposé (*antistrophos*)⁶⁵ de l'autre, et c'est le caractère volontaire qui nous pousse à la colère (*orgen*), de même que c'est lui qui nous pousse à la gratitude. Car, de même que nous n'éprouvons pas de gratitude à l'égard des objets inanimés qui ont un effet bienfaisant sur nous, ni à l'égard des être animés qui nous procurent un bienfait de manière non intentionnelle, de même nous ne nous en prenons pas non plus à eux. Or, ces gens-là prétendent que nous sommes par nature poussés à la colère (*orgen*) de la façon dont nous sommes poussés à la gratitude, par la cause corrélatrice opposée » (XLVI.18-35). L'argument renferme, ou évoque, plusieurs traits qu'on pourrait considérer comme canoniques. Epicure associe colère et gratitude, et affirme que ni l'une ni l'autre de ces affections ne touche les dieux

⁶³. Il est moins probable que ce soient des successeurs de Nicasicratès qui prétendent que, si le sage est sujet à la colère naturelle, il doit aussi être sujet à la rage (cf. XLVII.41 - XLVIII.3) et que, en conséquence, il devrait essayer d'éviter totalement la colère. Procopé 1993 (p. 188) suggère que si les auteurs des *epilogismoi* sont des successeurs de Nicasicratès (pour Procopé aussi, il s'agirait plus vraisemblablement de maximalistes), leur but serait alors de montrer que, en admettant la colère naturelle, Zénon et Philodème deviennent vulnérables aux mêmes objections que celles qu'ils ont adressées aux péripatéticiens.

⁶⁴. Sur la matière des trois *epilogismoi*, voir Annas 1989, Procopé 1993, Schofield 1996 et, très récemment, Sanders 2005 (voir ci-dessous, n. 000).

⁶⁵. Non seulement la colère et la gratitude ne peuvent pas se rencontrer ensemble dans une même personne, mais elles constituent aussi les extrêmes d'une même catégorie, et sont nécessairement en corrélation : si une personne est sujette à l'une, alors elle doit être aussi sujette à l'autre.

(*KD* 1), alors qu'il ne fait pas de doute que l'une et l'autre touchent le sage, dans la mesure où il a la vulnérabilité propre aux êtres humains (XLIII.14-41, et XLIV.41-XLV.15). En fait, Epicure avait, semble-t-il, soutenu que seul le sage est capable de gratitude (D.L. X.118), probablement parce que lui seul en éprouvera pour les bonnes raisons et à l'égard des bonnes personnes⁶⁶. Et quoique Philodème et ses adversaires soient en désaccord sur la colère, ils admettent tous que le sage connaîtra la gratitude. En outre, Philodème accorderait à ses adversaires (la chose est indiscutable) que l'élément volontaire ou intentionnel (*to hekousion*, XLVI.30) est à la base de l'analogie entre la gratitude et la colère, et qu'il est important pour comprendre en quel sens ces affections et leurs causes sont *antistrophoi* (XLVI.25-26, puis 39-40). Elles se ressemblent, dans la mesure où ce qui nous pousse naturellement vers elles est l'acte volontaire d'un tiers, mais elles s'opposent en ce sens que l'action volontaire en question est dans un cas bienfaisante, et nuisible dans l'autre.

Au fond, l'argumentation se compose de deux conditionnelles qui mettent l'accent sur la relation unissant gratitude et colère, et d'une prémisse (implicite) qui affirme que le sage éprouve de la gratitude. On pourrait en faire la paraphrase suivante. Si le sage éprouve de la gratitude à l'égard de ceux qu'il perçoit comme lui ayant procuré intentionnellement un bienfait, il ressent également de la colère à l'égard de ceux qu'il perçoit comme lui ayant causé intentionnellement du tort. En d'autres termes, s'il ne se met pas en colère contre ceux qui lui causent du tort, il n'a pas de reconnaissance vis-vis de ses bienfaiteurs. Or, il éprouve bien de l'ingratitude à l'égard de ces derniers ; par conséquent, il éprouve aussi de la colère contre les premiers. Philodème n'a rien à objecter à cette forme d'argumentation. Soutenant que l'*orgè* et les termes apparentés se rapportent à la colère en général, il admet les prémisses aussi bien que la conclusion que le sage éprouve une *certaine espèce* de colère. Toutefois, ce qu'il présente et réfute c'est une autre version du même argument défendant la thèse que le sage éprouve non pas une espèce de colère, mais une colère intense. Cette version, elle aussi, s'appuie sur l'analogie entre colère et gratitude et, en dépit du fait que les suppléments textuels sont nombreux et qu'il se rencontre ici une lacune de près de cinq lignes (XLVIII.13-18), le raisonnement est très clair. « Si nous sommes par nature poussés à éprouver une intense gratitude (*suntonos euch[aris]tein*, XLVIII.6-7) à l'égard de ceux qui [nous] ont volontairement [causé du bien], alors nous sommes par nature aussi incités à la colère intense (*su[n]otono[s or]gizesthai*, XLVIII.10) contre ceux qui [ont choisi de] nous causer du tort » (XLVIII.5-12). C'est très probablement l'interlocuteur fictif de Philodème

⁶⁶. Cette position ne se rencontre pas dans ce qui subsiste de *La Gratitude* (*De grat.* = *PHerc.* 1414) de Philodème. Ce dernier met l'accent sur la reconnaissance que le sage reçoit de la part de ceux à qui il a enseigné la philosophie épicurienne (cf. *De grat.* I.5-6), et décrit également la manière dont les gens qui ont bon caractère distribuent et reçoivent des faveurs (cf., par exemple, IV.6, V.6-14, VIII.1-2, IX.14 et suiv., et XVI.11-12).

(XLVIII.3-5)⁶⁷ qui affirme ce qui précède, tandis que Philodème rejetait cet argument dans la partie du texte en lacune. Le sage n'éprouve pas une intense reconnaissance, parce qu'il n'attribue pas une grande valeur aux choses extérieures, qu'il s'agisse de biens ou de maux ; or les bienfaits dont il est l'objet sont de tels biens, « ...puisqu'il considère également que les facteurs venant de l'extérieur n'ont pas d'importance ; car il pose que rien de ce qui provient de l'extérieur n'a d'importance non seulement en matière de maux, mais aussi de biens » (XLVIII.18-24). A l'égard de ceux qui lui procurent des choses plaisantes, le sage sera reconnaissant, bien sûr. Mais, dans la mesure où ces choses lui sont extérieures, il n'en éprouvera pas une intense gratitude, tandis que dans le cas inverse il n'éprouvera pas une colère intense.

A la différence des biens extérieurs toutefois, la sagesse et certaines autres choses (par exemple, les biens que constituent l'amitié et une relation adéquate avec les dieux)⁶⁸ ont une valeur des plus grandes. Il en découlerait, semble-t-il, que le sage éprouvera une intense gratitude pour de tels présents et, par analogie, une colère intense pour des maux d'une gravité en rapport. Une fois de plus, Philodème présente ce contre-exemple en faisant intervenir un interlocuteur imaginaire qui argumente au nom de ses adversaires. La réplique de Philodème, si l'on s'en tient aux grandes lignes, laisse penser que, tout en admettant que le sage éprouvera une profonde gratitude à l'égard de ses maîtres, Philodème refuse l'inférence que le sage éprouvera aussi une colère intense. La raison évidente en est que l'analogie entre gratitude et colère ne vaut pas pour la sagesse philosophique, puisque c'est un présent dont la valeur est uniquement positive, sans qu'un mal puisse lui correspondre. En outre, aucun autre bien ne peut lui être comparé en termes de valeur. La réplique de Philodème s'achève sur un sarcasme, « ‘– Mais il (*sc.* le sage) voue une énorme reconnaissance, pas simplement à ceux qui l'ont rendu sage, mais aussi à ceux qui lui ont procuré certaines autres choses !’ ». Mais, si l'on affirme que le sage agit de la sorte parce qu'il songe principalement à leurs (bonnes) intentions, alors à l'évidence il admettra la même conclusion pour ce qui est de la colère » (XLVIII.24-32). L'intention du bienfaiteur (*proairesin*, XLVIII.29) est bien sûr importante, puisque normalement nous n'éprouvons pas de gratitude pour des bienfaits involontaires, accidentels ou fortuits. Mais l'intention est moins décisive que la valeur du présent lui-même, du moins pour ce qui regarde l'intensité de notre réaction. Le sage éprouve une profonde gratitude envers ses maîtres, non parce que leur intention était d'en faire un sage, mais surtout pour la sagesse elle-même et d'autres grands biens tels que l'amitié et la vie en commun. Peut-être Philodème laisse-t-il entendre que l'intention du bienfaiteur est une

⁶⁷. Selon Indelli 1988, p. 247, Philodème imagine qu'une objection de ce type pourrait être soulevée par ses adversaires. La même chose vaut pour l'objection de XLVIII.24-28.

⁶⁸. Armstrong suggère que ces 'certaines autres choses' (XLVIII.26-27), ce sont les biens que nous recevons de ceux qui sont traditionnellement nos plus grands bienfaiteurs, au premier rang desquels les dieux, nos parents et la *polis*.

condition nécessaire, mais pas suffisante pour une (grande) gratitude. Dans ce cas, cela préfigurerait du même coup la réponse qu'il va apporter au troisième *epilogismos*.

Le deuxième *epilogismos* n'est pas conservé dans sa totalité, mais on peut le reconstruire comme suit, en se fondant sur ce qui en reste. A supposer que l'ivresse soit comparable à la colère, si le sage est prédisposé à s'enivrer, il est aussi prédisposé à éprouver de la colère. Or, il est par nature prédisposé à s'enivrer, donc il est par nature affecté par la colère. « De la même manière que nous rencontrons beaucoup de gens qui, chaque fois qu'ils boivent du vin, s'enivrent – [il ne s'agit pas] simplement des fous mais aussi des gens sensés, et tout autant des premiers que des seconds –, nous en venons à comprendre que s'enivrer arrive non seulement en état de démence, mais, si même les sages [s'enivrent, en pleine sagesse également]⁶⁹ ; [aussi est-il également évident] que ce ne sont pas seulement [des gens de rien], quand un tiers leur cause un tort intentionnel, [qui sont sujets <à la colère, mais aussi> les sages]. [Pour cette raison], nous affirmerons que, [tout comme le sage] peut s'enivrer en conformité avec la nature, de même également il faut que [la colère] lui arrive [pour la même raison] » (XLVI.40-XLVII.18). Comme l'*epilogismos* précédent, celui-ci aussi comporte des éléments que Philodème ne souhaite pas apparemment remettre en cause. Plusieurs auteurs antiques usent de l'analogie entre ivresse et colère pour différents propos,⁷⁰ et Philodème ne s'oppose pas à son utilisation par ses adversaires épicuriens. De plus, l'argumentation telle qu'elle se présente repose sur une prémisse admise d'abord par Epicure, selon laquelle le sage s'enivrera, et aboutit à la conclusion que Philodème a soutenue de son propre chef, à savoir que le sage se mettra en colère. Par ailleurs, les adversaires de Philodème posent également que les gens sensés (*sunetois*, XLVII.3) ne s'enivrent *pas moins* que les fous (XLVII.2-5), et il laisse entendre que la même chose vaut pour les sages: conformément à la nature (*kata phusin*, XLVII.15), les sages s'enivrent tout autant que les autres gens et même davantage (XLIX.19-22), et ils s'enivrent de la même manière que les autres gens (XLIX.25-26).

En fait, Philodème réplique apparemment à une version renforcée de l'*epilogismos* original, qui reprend ces positions et se développe *grosso modo* de la façon suivante. Si le sage s'enivre *au même degré et de la même manière* que le fou, alors il se met en colère *avec la même intensité et de la même manière* que le fou, c'est-dire qu'il éprouve l'espèce de colère que Philo-

⁶⁹. A partir d'ici, le texte est terriblement corrompu. Je suis à titre provisoire l'édition d'Indelli, qui adopte pour XLVI.10-17 la restauration proposée par Philippson.

⁷⁰. Aristote, par exemple, recourt à la fois à l'ivresse et à la colère pour illustrer l'idée qu'agir *par* ignorance est apparemment différent d'agir *en état d'*ignorance (EN III.1 1110b24 et suiv.). Cicéron, lui, dit que, s'il a agi avec bravoure dans sa vie publique, il n'a certainement pas agi en état de colère, car la colère comme l'ivresse et la démence n'ont rien à voir avec la bravoure (*Tusc.* IV.52). Sénèque exprime une idée semblable : la colère ne confère pas la bravoure, car, si l'on suivait ce raisonnement, l'ivresse aussi le ferait (*De ira* I.13).

dème appelle *thumos*, la colère vide. Cette version de l'argument peut, elle aussi, trouver un appui dans les écrits d'Epicure, et en particulier dans ce qu'il disait dans le *Banquet*, que l'homme sage perdra toute retenue quand il est ivre (D.L. X.119)⁷¹. Une partie de la riposte de Philodème est contenue dans le passage suivant. « Evidemment, nous devrions tenir le deuxième argument pour stupide. En effet, concernant l'affirmation que même le sage s'enivrera, si par l'expression "les gens bien s'enivrent, eux aussi" ils visent les épicuriens, ils disent des bêtises ; mais s'ils se visent eux-mêmes, [à l'évidence] il est absurde qu'ils partent d'eux pour appliquer le raisonnement au sage. De manière semblable, on pourrait en venir à démontrer que le sage cherchera également la gloire, [tombera amoureux] et [sera sujet à] d'autres passions innombrables, [si du moins d'autres personnes parmi les gens vraiment bien éprouvent des troubles continuels]... et nous devrions admettre que le sage est plus enclin aux accès de colère que certains fous, et qu'il n'éprouve pas moins de tels accès que les fous, puisqu'il ne s'enivre pas moins qu'eux, au sens où ils utilisent l'expression "s'enivrer" » (XLVIII.36-XLIX.26).

Bien qu'une portion de ce passage soit fortement restaurée, et qu'une partie de la réponse de Philodème manque (XLIX.13-19), son principal argument se développe apparemment comme suit. Tout d'abord, ses adversaires ne précisent pas qui sont les gens bien (*cha[r]jen[tas]*, XLIX.1), lorsqu'ils soutiennent que même les gens bien s'enivrent. S'ils renvoient à Epicure et à ses disciples, ce qu'ils prétendent est absurde. Par ailleurs, si c'est d'eux-mêmes qu'ils parlent, ils projettent purement et simplement leur propre passion sur le sage. L'attaque de Philodème est *ad hominem* ; car il laisse entendre que les auteurs des *epilogismoi* n'ignorent pas seulement comment bâtir un raisonnement valide, mais sont également sujets à de nombreuses passions y compris à des accès de colère violentes (*orgas*, XLIX.22).⁷² Bien plus, ils échouent à distinguer entre les différents sens de l'expression « s'enivrer », et du même coup jettent l'ambiguïté sur l'analogie de l'ivresse et de la colère. L'idée de Philodème est vraisemblablement que, si « s'enivrer » signifie être éméché et se comporter de la manière qui convient à un sage, on pourrait inférer que le sage se mettra également en colère de la même façon, en d'autres termes, il éprouverait de la colère conformément à la nature (XLVII.15) et, habituellement, avec modération. Toutefois, si « s'enivrer » signifie boire autant que les fous et se comporter comme eux, le

⁷¹. Concernant les leçons manuscrites de ce passage, je suis Usener. Cependant, sur la base de telle des leçons proposées, on pourrait comprendre qu'Epicure dit que le sage plongera dans une ivresse profonde (par exemple, il dit des folies comme les non-sages, ou agit avec autant d'insolence qu'eux, ou relâche sa vigilance comme eux, etc.). On trouvera chez Sanders 2005 un examen des leçons des différents manuscrits (cf. ci-dessous, n. 112).

⁷². L'argument *ad hominem* de Philodème pourrait indiquer que ses adversaires sont des maximalistes : une indulgence comme celle dont ils font preuve à leur propre égard pourrait tout justifier, y compris la colère violente. Voir son sarcasme à l'endroit du minimaliste Nicasicratès, qui pensait que, bien que la colère soit naturelle, il serait possible de l'éviter : 'Lui-même, dans la mesure où il a part à la nature humaine, il ne peut pas échapper totalement à la colère, mais il est à coup sûr prédisposé à une certaine forme de colère' (XL.22-26).

sage boira probablement moins qu'ils ne le font, et il agira d'une manière différente ; de même, il se mettra en colère à la fois à un degré moindre que les fous, et d'une manière différente. Ainsi Philodème retourne-t-il l'argument contre ses adversaires. Il exploite l'analogie de l'ivresse et de la colère pour les réfuter, tout en renforçant sa propre affirmation que le sage n'éprouvera que la colère naturelle.

Le troisième *epilogismos*, une fois de plus, fonctionne sur une analogie⁷³ et met en jeu des jugements comparatifs concernant la colère éprouvée respectivement par le fou et par le sage. « Evidemment, ce n'est pas parce qu'il a été frappé par la foudre que le fou est sujet à des accès de colère folle, mais plutôt du fait d'opinions antérieures. Tel est convaincu qu'on lui a causé du tort, tel autre (qu'on lui a causé du tort) et un grand tort [tirant de certaines circonstances] des opinions qui ne sont pas telles, mais tirant cette sorte d'opinion d'autres (circonstances), il est sans colère dans le premier cas, mais hors de lui dans le second. Si bien que si la colère découle communément d'opinions, et si le sage qui a subi un tort de la part d'un tiers [de façon intentionnelle], forme l'opinion correcte qu'on lui a causé du tort, mais seulement dans la mesure réelle du tort subi, alors assurément il se mettra en colère, mais pour un court moment, parce qu'il ne reçoit jamais une impression de grand dommage, étant donné qu'il ne considère aucun des objets extérieurs comme très important. Toutefois, certains philosophes ont également utilisé des mêmes considérations en liaison avec l'affirmation que le sage éprouvera de la rage » (XLVII.18-XLVIII.3). D'après ce passage, les adversaires de Philodème soutiennent que, si la colère requiert la présence d'opinions antérieures, et si même le fou se met en colère d'une manière qui n'est pas inexplicable, mais uniquement quand il a formé l'opinion que le tort dont il est victime est intentionnel, le sage lui aussi se mettra en colère (*orgisthesetai*, XLVII.36-37) uniquement lorsqu'il pensera que le tort dont il est victime est bien réel. Une fois encore, Philodème ne remet en cause ni les prémisses ni la conclusion de l'argument original, puisque celles-ci s'accordent avec sa position personnelle. Cependant, après avoir présenté le raisonnement de ses adversaires, il souligne que le sage ne sera pas longtemps en colère parce qu'il ne pensera pas qu'on lui a causé beaucoup de tort (XLVII.37-41) ; sur ce point, il diffère du fou qui considérera à l'occasion qu'il a été victime d'un grand tort (XLVII.24-25). Dans la phrase finale du passage cité, Philodème fait allusion à une version renforcée de l'*epilogismos*. Si le sage perçoit comme grand le tort dont il est victime, il se mettra grandement en colère (*thumothese[s]thai*, XLVIII.1-2), exactement comme le fou (*mataiois orgais*, XLVII.19) ; et puisque l'antécédente vaut, la conclusion s'ensuit . Philodème semblerait, à première vue, disposé à répondre que, si le sage ne croit pas être lui-même victime d'un grand tort, il ne sera pas grandement en colère. A

⁷³. Cf. Schofield 1996, p. 227.

supposer que la première proposition soit valide, la seconde l'est aussi : le sage n'éprouve qu'une forme brève et probablement atténuée de colère, et non une grande colère (*thumos*) qui est celle qu'éprouve aussi le fou.

Toutefois, quand Philodème entreprend de répondre en détail au troisième *epilogismos*, ce n'est pas la ligne d'attaque qu'il adopte. Au lieu de cela, il se concentre sur la question de savoir si les opinions qu'on forme sur une situation qui provoque la colère sont des conditions à la fois nécessaires et suffisantes pour que le sage ressente de l'*orgè*⁷⁴. « Le dernier argument est non conclusif parce que, à partir des prémisses “la colère (*or[gen]*, XLIX.29) ne survient pas sans l'idée qu'on a subi un tort” et “le sage est victime d'un tort intentionnel”, on infère que “le sage ressent bien, lui aussi, de la colère” (*[o]rgizes[th]ai*, XLIX.32-33). Car, de même que l'on ne devient pas sage sans avoir appris l'alphabet, mais qu'il ne s'ensuivra pas que, si l'on a appris l'alphabet, on sera sage aussi, de même le philosophe qui a postulé que la colère (*orgen*, L.1) est la conséquence de l'opinion qu'on est victime d'un tort, et qu'elle ne peut survenir autrement, n'est pas en position d'inférer que l'homme qui a eu l'impression d'être victime d'un tort se mettra [nécessairement]⁷⁵ en colère (*o[rg]istheses[th]ai*, L.3), sauf à démontrer [également]⁷⁶ qu'on est victime d'un tort est une cause efficiente de la colère (*orges*, L.7) » (XLIX.27-L.8). Les interprètes sont en désaccord au sujet de cet argument, et tout spécialement sur le sens à donner aux termes *orgè* et apparentés. La première possibilité est que *orgè* ici signifierait colère naturelle par opposition à *thumos*, colère vide. Cette interprétation pourrait sembler en contradiction avec l'affirmation de Philodème que la colère est inévitable. Pour éviter cette prétendue incohérence, une autre solution a été proposée, qui se fonde sur la distinction technique entre colère naturelle et rage vide⁷⁷. Selon cette dernière, le troisième *epilogismos* est non conclusif parce que ce qu'il ne parvient pas à montrer, ce n'est pas que le sage éprouvera toujours de l'*orgè* lorsqu'il se pense victime d'un tort, mais qu'il éprouvera du *thumos* quand il

⁷⁴. Tout dernièrement, Sanders a lu le papyrus et fait une proposition nouvelle concernant le texte et le contenu de la réponse de Philodème au dernier *epilogismos* (Sanders 2005). Il a, en particulier, modifié le texte établi par Indelli 1988 sur deux points importants (cf. notes 113 et 114 ci-dessous). Je lui suis très reconnaissante de m'avoir adressé la dernière version de son article sur ce sujet. Toutefois, puisque le texte de Sanders n'est pas encore publié, et que je n'ai pas encore pu contrôler sur le papyrus les lectures qu'il propose, je préfère utiliser le texte d'Indelli, qui restaure les passages en discussion en suivant Gomperz et Wilke. Une raison philosophique motive aussi ma préférence: contrairement à Sanders, je pense qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre la reconstruction par Indelli de la réponse de Philodème au dernier *epilogismos* et la conception d'ensemble que Philodème avait de la colère naturelle. Sur ce point, voir *infra*, pp. 000.

⁷⁵. L.2-3 *to [pa]ntos* Indelli, qui suit Wilke. Sanders (cf. ci-dessus, n. 112) propose *to [ge] [me]n pos* et traduit ‘la manière dont’.

⁷⁶. L.6: *k[ai]* Indelli, qui suit Gomperz. Sanders (cf. ci-dessus, n. 112) propose *<to> p[os]*, ‘en un certain sens’.

⁷⁷. Cette idée est défendue par Sanders, qui corrige le texte en ce sens. Comme je l'ai dit, ses corrections sont en partie fondées sur de nouvelles lectures du papyrus et des dessins, mais il convient d'attendre de voir sous quelle forme elles seront finalement publiées.

forme une opinion de ce type. L'opinion antérieure suffit pour que le sage éprouve de *l'orgè* ; mais les adversaires de Philodème n'ont pas démontré qu'elle est aussi suffisante pour que le sage ressente du *thumos*. En conséquence, ils n'ont pas prouvé que le sage ne ressent pas moins la colère que l'homme ordinaire, ni une colère différente.

Quoique cette interprétation offre des traits séduisants, j'hésiterai à l'admettre pour les raisons suivantes. En ce qui concerne le texte tel qu'il se présente pour l'instant, elle impose deux corrections qui paraissent problématiques⁷⁸. Sur le plan herméneutique, elle attribue à Philodème l'idée que des opinions antérieures sont toujours des conditions suffisantes de la colère, alors que l'analogie avec l'alphabet indique que ce n'est pas le cas. De même que bien d'autres choses que l'apprentissage de l'alphabet sont requises pour la sagesse, de même bien d'autres choses que l'opinion qu'on est victime d'un tort sont impliquées dans l'éveil de la colère chez le sage. La colère naturelle ne peut être évitée par le sage, au sens où le sage doit l'éprouver *à l'occasion* – il ne peut aucunement l'éviter. Mais il ne s'ensuit pas que le sage la ressentira *chaque fois* qu'il s'estime à juste titre victime d'un tort. En fait, beaucoup de choses retiennent le sage de se mettre en colère en une telle occasion : par exemple, l'insignifiance du tort subi, le caractère vil de celui qui l'a causé, et également des éléments constitutifs de sa disposition et de son tempérament (*De lib. dic.* Va.3-10, VIb.8-15). De façon générale, les accès occasionnels de la colère naturelle chez le sage devraient être appréciés à la lumière des différents facteurs qui, réunis, sont suffisants pour faire naître une affection de cette espèce. S'estimer réellement victime d'un tort est l'un de ces facteurs, et aussi c'est une condition nécessaire de la colère naturelle. En outre, si l'argument de Philodème reposait sur la distinction entre les colères naturelle et vaine, on ne voit pas pourquoi il utiliserait *orgè* (même avec la précision *p[os]*)⁷⁹ au lieu du terme technique de *thumos* pour renvoyer à la colère vide. Une troisième interprétation possible de la réponse de Philodème au troisième *epilogismos* est la suivante. Philodème utiliserait *orgè* dans le même sens que ses adversaires pour signifier *thumos*, la colère vaine⁸⁰. Contournant la question de savoir si l'opinion est une condition à la fois nécessaire et suffisante de la colère naturelle, il ferait remarquer que ses adversaires n'ont pas démontré que l'opinion est une condition

⁷⁸. Les deux corrections se situent à la col. L : 2-3 *to [pa]ntos o[rg]listheses[th]ai* Indelli *to [ge] [me]n pos* Sanders, puis 6 *k[ai]* Indelli (suivant Gomperz) *<to> p[os]* Sanders. Toutefois, sans parler du désaccord portant sur ce qu'on lit réellement, les corrections de Sanders me semblent poser problème. Il n'y a apparemment pas de traces de *[ge] [me]n* à la fin de L.2, et *to [ge] [me]n* est une construction fort étrange. De plus, la restauration de *<to> p[os]* en L.6 implique que le scribe aurait commis une seconde faute quelques lignes seulement après la dittographie de XLIX.34-35 ; de plus, on aurait alors une interrogative indirecte avec un infinitif en guise de verbe principal. Pour l'instant, il est encore possible que Sanders trouve une autre façon de tirer parti de ses nouvelles lectures ; mais de quelle manière, je l'ignore.

⁷⁹. Cf. ci-dessus, n. 000.

⁸⁰. Cette interprétation se fonde sur le texte d'Indelli.

à la fois nécessaire et suffisante de la colère vide. Du coup, ils n'ont pas réussi à établir la conclusion à laquelle ils souhaitaient aboutir, à savoir que le sage sera en colère *autant que* l'homme ordinaire et *de la même manière*.

La façon dont *La Colère* s'achève pourrait nous laisser sur l'impression que ce livre se termine en queue de poisson : de fait, les commentateurs se plaignent souvent de la rapidité avec laquelle Philodème traite les *epilogismoi*, et de son style hâtif et négligé. Quel que soit le jugement qu'on puisse porter sur ce point, le dernier argument du livre nous invite à approfondir notre réflexion sur une question de psychologie morale très importante : quelles sont les conditions logiquement équivalentes pour que la colère survienne, où bien, quelles sont les causes de la colère? A mon avis, Philodème suggère que, afin de creuser cette question davantage, nous devons examiner de nouveau les relations qui obtiennent entre l'affection et l'opinion.⁸¹

⁸¹. Une partie de ce matériel fut publiée dans *Philosophie Antique* 8 (2008), pp. 215-258. Une différence importante entre cet article et la publication présente est que le premier ne discute pas des problèmes de causalité en tant que tels, tandis que la seconde en fait son sujet principal. J'ai présenté mon travail sur les causes des émotions chez Philodème au CNRS à Paris en juin 2014, dans le cadre du séminaire sur les causes organisé par Dr Christina Viano. Je désire remercier tous les participants pour leurs commentaires et critiques.