



HAL
open science

Le plaisir qu'est vivre : cheminer consciemment entre les méthodes d'Épicure et de Spinoza

Léo Costes

► **To cite this version:**

Léo Costes. Le plaisir qu'est vivre : cheminer consciemment entre les méthodes d'Épicure et de Spinoza. Philosophie. 2018. dumas-02127757

HAL Id: dumas-02127757

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02127757>

Submitted on 13 May 2019

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Le plaisir qu'est vivre :

**Cheminer consciemment entre les méthodes
d'Épicure et de Spinoza**

Léo Costes

Philippe Saltel

2017 – 2018

Master 2
Sciences humaines et sociales
Philosophie pratique

*À la mémoire d'Olivier Justin
et de Jean-Luc Cheynel*

*« Et puis, allons droit au but, j'aime la vie, voilà ma vraie faiblesse.
Je l'aime tant que je n'ai aucune imagination pour ce qui n'est pas elle. »*

Albert Camus, La Chute.

Remerciements

Remercier l'ensemble des personnes qui ont participé de près ou de loin à l'élaboration de ce mémoire, tant par leur regard critique, leurs enseignements, leur goût de la discussion, ou même simplement par leur présence, nécessiterait sans doute l'impression d'un second volume consacré à ces remerciements. Ceux-là m'apparaissent comme une convention plutôt que comme une récompense, on ne me tiendra donc pas gré d'être non exhaustif. Ma gratitude va envers ceux qui m'ont apporté la curiosité nécessaire à la réalisation de ce travail.

Un tel travail de recherche n'aurait pu voir le jour si l'ensemble de mes professeurs, de philosophies certes, mais aussi de lettres modernes, ne m'eussent point donné le goût des livres, et appris à les considérer toujours comme des manuels de vie. Jamais, la littérature comme la philosophie n'a été pour moi un enseignement désincarné, et c'est pour cela que je souhaite ici remercier chacun des professeurs qui a donné de lui pour transmettre son enseignement. Ce sont eux qui m'ont invité sur la route unissant le savoir à la vie.

Outre cela, c'est également l'affabilité de Philippe Saltel que je salue. Non content de diriger mon mémoire, débusquant mes accrocs, immiscant des remarques pertinentes tout en me laissant toujours libre de suivre mon projet, Philippe a dirigé sans contraindre, proposé sans imposer, mêlé rigueur et liberté, et a pu juger de ma composition avec un regard critique juste, toujours bienveillant et encourageant.

De même, cette page me permet de dire toute la déférence que j'ai pour Michel Fattal. Avec lui, j'ai appris durant cinq ans beaucoup plus que des notions. J'ai compris grâce à lui que ce n'est pas tant l'enseignement qui compte, que la manière dont il est enseigné : dire est une belle chose, mais faire est de loin supérieur. Discuter avec quelqu'un dont le sourire, l'attention, l'écoute et la bénévolence ont toujours été au rendez-vous a été la plus belle leçon que j'ai reçue de sa part.

Il me faut encore être reconnaissant envers chacun de mes amis qui ont pu à un moment ou un autre m'apporter de précieuses corrections, de notables objections et d'intéressantes digressions à la suite desquelles j'ai sans cesse transformé ce travail. Si tous les errements qui s'y trouvent encore sont de mon unique responsabilité, il n'en va pas de même de toutes les remarques pertinentes. Une seule main a écrit ce travail, mais elle n'a fait que retranscrire bons nombres de discussions et d'interrogations communes. Merci à Elsa Houvenaeghel, William Letrone, David Horn, Coline Costes et Loïc Fanals.

Enfin, je tiens à remercier mes parents qui ont été mes premiers pédagogues et m'ont permis la réalisation de ce mémoire dans les conditions les plus sereines qui soient.

Sommaire

Introduction.....	6
Première partie.....	21
Deuxième partie.....	60
Troisième partie.....	109
Conclusion.....	198

Introduction

*« C'est une singulière façon d'occuper son temps que de le perdre
en posant des devinettes qui n'ont pas de réponse. »*

Lewis Carroll, Les Aventures d'Alice aux pays des merveilles.

Cheminaut d'un pas actif au sortir d'une leçon, je ruminais un discours fraîchement servi : « le rôle de l'université est de former des chercheurs ; si aujourd'hui vous faites de la philosophie, c'est uniquement pour produire du savoir ». Cette conception glaciale ne me convenait guère, car rien ne m'était plus étranger que cette idée sans vie. J'entrepris le mouvement de recul nécessaire pour interroger plus consciemment la visée qui m'avait mené ici : ne pouvait-on pas simplement philosopher... pour le plaisir ?

Il s'agit de savoir ce que l'on fait, et pourquoi nous le faisons. Qu'on nous réclame une tâche, et qu'en cela, celle-là possède déjà un sens, une raison d'être qui nous soit extérieure, ne doit pas nous dispenser de chercher également en nous-mêmes les raisons de faire ce que nous faisons. « On nous demande d'écrire, nous le faisons, parce que nous le devons ». Soit, mais reculons encore d'un pas : pourquoi acceptons-nous ce devoir ? Pourquoi faisons-nous ce que nous faisons ? Ici, s'interroger sur ce que nous faisons nous pousse – pour peu que l'on s'accorde à dire que nous entreprenons un travail philosophique – à nous interroger sur l'utilité de la philosophie. Quel est son rôle ? Que nous apporte-t-elle, en quoi consiste-t-elle et que pouvons-nous attendre d'elle ? Voilà des questions auxquelles il sera bienvenu de répondre. Car si elle ne sert à rien, nous pourrions tout bonnement remettre en question son enseignement. Si, au contraire, nous découvrons en elle une utilité fondamentale, c'est de l'étroitesse de la place qui lui est laissée dans l'enseignement dont il faudra s'étonner.

En quoi donc la philosophie consiste-t-elle ? À première vue, certains soutiendront qu'à l'instar d'une science, elle cherche à découvrir le vrai ; d'autres la renverront au statut de religion par laquelle nous atteignons Dieu ; d'autres encore verront en elle une œuvre d'art propre à proposer une vision du monde ; peut-être certains la confondent avec l'histoire et son devoir d'enquête, de compte rendu du passé pour préparer un avenir ; ceux-là ne sont d'ailleurs pas si éloignés de ceux-ci qui la supposent comme une préparation à la politique dont le but est de former une société viable. Ce florilège de pensées qui ne s'excluent pas nécessairement nous incite à nous interroger d'abord pour apporter une réponse acceptable. Pour savoir en quoi consiste l'acte de philosopher, il nous faut découvrir ce qu'il vise – s'il n'est pas qu'un simple passe-temps. Ici, un premier problème se pose. **Platon**, lorsqu'il écrit le *Théétète*, s'interroge sur la possibilité d'atteindre la vérité ; Thomas **Hobbes** en rédigeant le *Leviathan* s'enquiert des solutions pour répondre à la guerre civile anglaise ; Friedrich **Nietzsche**, et ses *Éléments pour une généalogie de la morale*, est désireux de mettre à jour la structure profonde d'une humanité religieuse... Tous ces textes sont considérés comme des textes philosophiques, et pourtant aucun d'eux ne traite du même sujet. Faut-il renier la possibilité d'une discipline une que l'on nommerait la philosophie au profit de la multiplicité disjonctive chère à Gilles **Deleuze**, nous forçant à utiliser le terme au pluriel ? Ou ne pouvons-nous trouver quelque chose de commun entre tous ces discours ? Certes pas le contenu, puisque celui-ci varie sans cesse. Mais qu'en est-il de sa visée ? **Platon**, **Hobbes**, **Nietzsche**, n'écrivent-ils point pour répondre à un

problème ? Pour résoudre un phénomène du monde – de la vie – qui ne serait guère considéré ? N'y a-t-il pas comme une nécessité vécue – sinon vitale –, un problème bien réel à résorber qui les pousse à écrire ? Si oui, la philosophie peut-être rapprochée d'un propos thérapeutique. Elle se proposerait de trouver une solution à un phénomène du monde. De même que la médecine n'est point une science mais utilise la science pour être efficace, les philosophies ne sont pas des sciences : elles ne nous apprennent rien du monde ; mais, usant de ce que l'on peut savoir, elles agencent à un monde donné des possibilités d'action en des lieux problématiques. Avons-nous telle douleur ? Prenons tel remède – c'est de la médecine. Avons-nous tel problème ? Voyons comment le résoudre, et *faisons-le* – c'est de la philosophie. Les philosophies sont donc des médecines de la réflexion. Elles ont une valeur thérapeutique. Elles visent à un changement d'état de faits en vue d'un « mieux » qui a cette valeur non « en soi », mais uniquement pour celui qui désire ce changement d'état.

La philosophie est donc affaire de troubles bien réels, de guérison à concevoir, ainsi que de remèdes à pratiquer. Et un mot, la philosophie est médecine et n'a donc d'intérêt que pour et par le vivant. Nous ne philosophons pas pour un agrégat de roches, nous philosophons pour éviter que celui-ci finisse par exploser de toutes parts et nous condamne, nous vivants, à notre perte. Nous ne philosophons pas non plus pour un problème qui n'existe pas ou qui a déjà été résolu. Donc, si nous philosophons, c'est pour répondre à un problème qui est *encore* problématique, qui n'a pas encore trouvé la solution permettant de ne plus avoir à nous poser la question. Mais plus encore, nous philosophons pour répondre à un problème qui est problématique pour nous. Lorsque nous prenons un médicament, c'est toujours pour soigner un état qui nous est propre, c'est toujours pour guérir ce dont nous souffrons, et pas ce dont souffre notre voisin. Et tout le monde n'est pas atteint des mêmes maladies : certains subissent des angines, d'autres des otites ; certains sont plus résistants, d'autres réagissent à tel traitement, mais pas à tel autre... en somme chacun à son rapport personnel à la maladie, et sa médecine pour s'en défaire. Ainsi des problèmes philosophiques. Chacun porte le poids de ses interrogations, de ses troubles, et de ses problèmes, et tente au mieux d'y remédier pour dormir à nouveau sereinement. Celui qui n'a pas ces problèmes, n'a pas cette maladie, ne comprend pas que nous puissions en faire une insomnie. En tant que médecine, la philosophie est donc une discipline fondamentalement personnelle ; son enjeu se trouve au cœur de la vie d'un individu, est nécessitée par elle, et lui est propre. Avant d'être un beau discours érudit et sacralisé, elle est une interrogation vivante : comment vais-je m'en sortir face à cette montagne qui paraît à d'autres un minuscule caillou ? Que faire de moi-même ?

Cette peinture de la philosophie a un pendant contraire : peignant les traits de ce qu'elle est, elle présente également ce qu'elle n'est pas. Et ce qu'elle n'est pas, c'est un travail d'érudition, d'accumulation de connaissance académique, ou d'exégèse scolaire d'un corpus standardisé. Cette

conception de la philosophie naît avec le médioplatonisme¹ et se formalise plus tardivement dans le Moyen-âge chrétien². Connaître les textes devient un travail qui est sa propre finalité : la connaissance se trouve détachée de la vie, dissociée de toute pratique. La finalité du discours est la suivante : savoir. Puis, quand nous demandons à quoi sert cette science, pourquoi nous mettons en branle notre corps tout entier pour expliquer des textes de trépassés, et ce que vise la dépense d'énergie et le temps de notre vie que nous fournissons – lequel temps nous est compté et que nous ne passons point à vivre autrement – nous atteignons le roc dur où la bêche se tord³ : nous accumulons du savoir, sans savoir pourquoi. Mais le savoir, s'il ne nous sert à rien, s'il condamne notre vie à la paralysie, s'il nous empêche toute activité autre que la lecture et l'accumulation de contenu, doit être mis de côté du fait de son aspect mortifère. Si au contraire nous comprenons pourquoi nous cherchons à apprendre, et réunissons vie et savoir, mettant celui-ci au service de celle-là, si nous dépassons l'amas passif de contenu pour lui trouver une utilité pratique, si nous comprenons que « les textes ne se destinent pas tant à fixer des connaissances qu'à tracer les mouvements qui conduisent vers elles »⁴, si nous nous mettons à savoir pour vivre plutôt que vivre pour savoir, alors nous commençons à philosopher. Ainsi, conscient de cela, il nous faudra « proposer une nouvelle éthique du discours philosophique, grâce à laquelle il renoncerait à se prendre lui-même comme fin en soi »⁵.

Épicure, le premier des deux auteurs qui nous intéressent, regroupe les qualités du philosophe qui n'a rien d'érudit et qui trouve au savoir une utilité centrale : permettre de bien vivre⁶. Si le corpus qui nous est parvenu est faible – trois lettres, un traité mutilé et quelques maximes –, il est néanmoins tout sauf anodin de remarquer qu'**Épicure** adresse ces trois lettres à des amis, qu'il s'enquiert de leur santé et qu'il leur écrit pour leur proposer un remède contre les tracasseries de la vie, remède qui, comme nous le verrons, n'est rien d'autre que sa philosophie. Si **Épicure** refuse la simple érudition⁷ et le bavardage vain, c'est qu'il est conscient qu'« il ne faut pas se donner l'air de philosopher, mais philosopher réellement. Nous avons en effet besoin non pas de paraître en bonne santé, mais de l'être véritablement »⁸, rappelle-t-il. Le rapport entre philosophie et santé est explicitement mentionné et nous permet de comprendre le lien étroit entre le discours philosophique et ses répercussions pratiques. Que nous sert de savoir si cela ne nous mène pas à vivre mieux ? Que

¹ E. Vimercati, *La « Génération » et l'ordre du monde dans le médioplatonisme*, Séminaire internationale de recherche UGA, Grenoble, 30 novembre 2017.

² Sur ce sujet, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995, « Rupture et continuité », notamment p. 388 sq. Le discours philosophique se met au service de la théologie, puis, dans l'État se laïcisant, au service de l'État lui-même.

³ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1953), Paris, Gallimard, 2004, p. 131 (§ 217).

⁴ J.-F. Balaudé, *Le Savoir-vivre philosophique*, Paris, Grasset, 2010, p. 22.

⁵ P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 103.

⁶ Épicure, *Maximes capitales*, (MC 11), in *Épicure, Lettres, maximes et autres textes*, trad. fr. P.-M. Morel, Paris, Flammarion, 2011, p. 107.

⁷ Cicéron, *Les Fins ultimes des biens et des maux* [I, 21], in *Les Épicuriens*, D. Delattre (dir.) & J. Pigeaud (dir.), Paris, Gallimard, 2010, p. 821.

⁸ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 54), in *Épicure, Lettres, maximes et autres textes*, op. cit., p. 124.

nous sert de nous adresser à la foule si elle n'écoute pas ? En fondant le Jardin – lieu où chacun est libre de venir s'il le souhaite – pour discuter et chercher des solutions à quelques problèmes, **Épicure** devient le philosophe du dialogue incarné et personnel. Son but est de se faire comprendre non de tous – concept chimérique sans aucune substance – mais de l'individu effectivement présent face à lui.

Au même titre, Baruch **Spinoza** – notre second auteur – ne publie pas ses ouvrages mais les fait parvenir à ses amis « sous le manteau ». Certes, les circonstances ne jouent point en sa faveur puisque, après avoir subi le *herem* le plus haineux jamais écrit de la part de sa communauté juive qui le renie⁹, **Spinoza** écrit quelques traités annonçant que Dieu ne peut rien pour nous – du fait d'être la puissance même¹⁰, qu'il n'est autre que la nature¹¹, que le peuple juif n'est pas le peuple élu¹² ou encore que les prophètes sont simplement des gens doués d'une grande imagination¹³ – traités pour lesquels il aurait subi blâme, remontrances et coup de couteaux s'il ne les avait pas déjà reçus plus tôt¹⁴. Malgré cela, **Spinoza** n'abandonne pas l'écriture et propose donc à ses amis des ouvrages qui tous ont en commun de mettre en avant un remède contre les troubles et pour vivre bien. La crainte des représailles certes, mais de surcroît la crainte de ne pas être compris le pousse à ne s'adresser plus qu'à ceux qui connaissent son idiolecte, qui ont déjà une affinité avec son langage et pourront le comprendre avant de le juger ; une part de notre travail sera de nous rendre familier à cet auteur. Et cette seconde crainte est sans doute plus forte, car **Spinoza** est incompris. On le taxe d'athéisme quand son œuvre ne cesse de répéter l'existence de Dieu. Mais ce Dieu n'est plus celui que considère les religieux de son temps. L'incompréhension de deux discours visant la même chose empêche le dialogue. C'est ce que retient **Spinoza** et pousse sa philosophie à se faire proposition à celui qui voudra l'écouter.

Nos deux auteurs ont donc ceci de commun qu'ils se placent dans une éthique du dialogue. Avant tout, il s'agit de savoir avec qui l'on parle, et de quoi nous parlons. Rien n'est imposé, mais le discours s'agence comme une proposition, comme un chemin sur lequel nous sommes invités ; et nous pouvons ou non choisir de le suivre, de nous arrêter un instant, ou de nous en écarter. En relevant qu'« on ne peut dialoguer qu'avec quelqu'un qui veut sincèrement dialoguer [et qu'on] ne cherchera donc pas à contraindre celui qui refuse de changer de mode de vie »¹⁵, Pierre résume du même coup la démarche d'**Épicure** et celle de **Spinoza**. Avant tout, elles sont des philosophies incarnées, des discours vivants, des dialogues qui vont et viennent entre plusieurs personnes, entre plusieurs idées, et entre plusieurs vies.

⁹ S. Nadler en retranscrit une partie dans *Spinoza : Une vie*, Paris, Bayard, 2003, p. 147 sq.

¹⁰ B. Spinoza, *Éthique* I, 17, scolie, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010, p. 49, sq..

¹¹ *Ibid.*, (IV, Préface), p. 353,.

¹² B. Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), in P.-F. Moreau (dir.), *Œuvres*, vol. III, Paris, PUF, 2012, chap. 3 : « De la vocation des hébreux », notamment p. 157.

¹³ *Ibid.*, chap. 2 : « Des prophètes », notamment p. 137.

¹⁴ G. Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1981, p. 12, (PUF, 1970).

¹⁵ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 325.

Le dialogue que proposent **Épicure** comme **Spinoza** est avant tout un dialogue entre le discours et la vie qui le soutient. Ne nous trompons pas : si le discours change la pratique de la vie, c'est bien le fait de vivre qui est premier. C'est un truisme de dire que les ouvrages que nous lisons sont toujours écrits par des vivants ; il implique que tous les auteurs, avant d'être canonisés et figés dans des concepts, dans des idées que nous avons d'eux, ont d'abord vécu. En cela, la philosophie commence dans le monde. Elle débute par le refus d'une condition inconvenante et que nous souhaiterions changer. L'appel philosophique naît d'un exil, d'un sentiment qui nous rend étranger à ce qui nous a pourtant toujours paru familier¹⁶ : quelque chose que nous ne choisissons pas est, et il faut y faire face. La réponse philosophique est donc déjà une révolte¹⁷, le choix de refuser d'être résigné sans combattre : il est l'affirmation d'une force que l'on oppose à une nécessité troublante. Nous philosophons toujours au nom de la vie¹⁸. Si nous ne voulions pas une meilleure condition, aucune raison de commencer ce chemin¹⁹. Faire de la philosophie la discipline de l'exilé nous rapproche déjà de nos deux auteurs – le premier subissant l'exil à Colophon à ses vingt ans²⁰, ne pouvant retourner à l'île de Samos après son éphébie, le second subissant à ses vingt-trois ans le *herem* déjà mentionné. **Épicure**, durant son service militaire, voit ce qu'est la guerre avant de comprendre ce qu'est la pauvreté ; **Spinoza** découvre à ses frais les errements du fanatisme religieux. Pour chacun d'eux, c'est après avoir vécu ces troubles qu'ils se mettent à écrire des ouvrages philosophiques, ou développer et enseigner leur pensée²¹ – lesquelles pensées sont justement une réaction à la précarité et au fanatisme. Leur discours est donc une recherche issue d'une expérience bien réelle. Leurs thèmes, ils en sont d'autant plus proches qu'avant de les avoir réfléchis, ils les ont vécus. Par-là, leurs discours ont du sens pour et dans la vie. Ils ne sauraient être compris indépendamment d'elle. Pierre le résume parfaitement :

Il faut reconnaître que le choix de vie du philosophe détermine son discours. Cela revient à dire que l'on ne peut considérer les discours philosophiques comme des réalités qui existeraient en elles-mêmes et pour elles-mêmes, et en étudier la structure indépendamment du philosophe qui les a développés.²²

Les discours appellent une réaction pratique. Ils communiquent sans cesse avec la vie, et les deux s'inspirent mutuellement. Les discours ne sont pas des réalités désincarnées ; un individu

¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷ J.-F. Balaudé, *Le Savoir-vivre philosophique*, *op. cit.*, p. 28. L'étonnement porte sur « ce qui se présente comme donné à percevoir, déjà là, et, entraînant avec ou après la surprise, le désir de comprendre la raison, la cause de ce qui se manifeste ainsi ». Il produit l'action.

¹⁸ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 45), *op. cit.*, p. 122.

¹⁹ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* (§ 1), (1677), in P.-F. Moreau (dir.), *Œuvres*, vol. I : *Premiers écrits*, trad. fr. J. Ganault, Paris, PUF, 2009, p. 65.

²⁰ A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux* (1946), Paris, PUF, 1968, chap. 2 : « La vie d'Épicure », p. 27 : « Il faisait maintenant l'apprentissage de l'exil et de la pauvreté ».

²¹ Avant le *herem*, Spinoza donne des cours sur Descartes mais n'a rien publié et n'a donc pas diffusé sa pensée. Cela est d'autant plus étonnant qu'il est condamné entre autre pour ses actes et ses écrits (voir S. Nadler, *Spinoza : Une vie*, *op. cit.*, p. 158). Épicure, quant à lui, ouvre une école à Mytilène au sortir de son exil (voir A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, p. 28).

²² P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, *op. cit.*, p. 21.

qui est né et mort, qui mangeait et dormait, qui vivait plus qu'il n'écrivait, les a un jour prononcés ou écrits. Sans doute, il ne les aurait point prononcés s'il n'avait vécu ceci ou cela. Nous n'appelons pas par là au psychologisme de bas étage qui explique chaque ligne d'un texte en fonction de la cuisson du repas de l'auteur, mais bien plutôt nous rappelons que ce qui nous paraît fixe est immuable n'est pas si sacré qu'il n'y paraît. Les auteurs ne sont pas que des auteurs – moins encore les auteurs des seuls livres qu'ils ont écrit. Avant tout, ils sont des vivants qui nous ressemblent sans doute plus encore par leur vie banale et quotidienne, faite de rengaines, de tropismes, de pensées et de désirs, que par leurs œuvres. Celles-là ne sont que des mots figeant une pensée qui a existé durant une vie et que nous pouvons contempler en un an. Ainsi que nous le verrons, Spinoza rappelle que pour chaque chose qui se passe dans le corps nous en formons une idée ; cela prend ici tout son sens. Avant que d'écrire leurs pensées, nos auteurs – comme tous – ont vécu en pensant.

Épicure et Spinoza vivent comme chacun de nous, et ont une démarche personnelle qui répond à un trouble bien réel. Tout en cheminant, ils abstraient de leur démarche le contenu et découvrent ce triste constat : ils ne sont point seuls à subir l'exil, subir une extériorité qui s'impose²³. Ce n'est pas le contenu du trouble, mais le fait d'être troublé qui est commun et partagé par un grand nombre d'entre nous. Voilà une bonne raison qui les motive à écrire : si à force de cheminer leurs troubles s'amenuisent, pourquoi ne serait-ce point le cas pour d'autres ? Abstraire le contenu du trouble, traiter à titre d'exemple les troubles les plus courants, et présenter une méthode générale à appliquer face aux difficultés, voilà le projet de nos auteurs. Écrire, ou tout du moins communiquer, c'est proposer la démarche par laquelle ils résolvent le problème de la vie. Aider, voilà la raison de nos auteurs de communiquer : présenter une méthode, des expériences, proposer une manière de vivre. Trop peu, nous avons mis l'accent sur le processus philosophique de ces auteurs, restreints à comprendre un contenu doctrinal sans s'interroger sur la fonction de cette doctrine. Quantité de livres expliquent parfaitement la pensée de Spinoza et celle d'Épicure. – Très bien ; mais *pourquoi* veulent-ils nous dire cela ? Qu'est-ce qui pousse une personne, prise dans le devenir de la vie, à écrire pour d'autres ? Était-ce un passe-temps, espéraient-ils la postérité, étaient-ils simplement absurdes, ou n'avaient-ils pas une visée, un but, et une raison d'écrire ? En s'attardant sur la méthode et les répercussions pratiques du discours, nous essayerons de rendre au lecteur ce but le plus clairement possible. Si le lecteur nous suit dans cette voie, il lui paraîtra donc pertinent et évident qu'outre le contenu de la philosophie d'Épicure et de Spinoza, la méthode qu'ils proposent compte tout autant.

À quoi sert ce présent travail ? Certainement pas à se rajouter au rang des nombreux ouvrages qui ont – bien mieux que nous – expliqué le contenu de la philosophie d'Épicure et celle de Spinoza. Cela serait d'une prétention démesurée de supposer que tous les spécialistes de ces auteurs, les travaillant depuis des décennies, lisant et relisant les ouvrages en langue originale,

²³ En atteste ce premier paragraphe du *Traité de la réforme de l'entendement* de Spinoza, dans lequel le sujet, subissant un exil intérieur, fait de sa situation une expérience partagée par nombre d'entre nous.

consultant même les manuscrits les plus anciens que nous possédons, n'aient point vu un infime détail qui n'aurait été saillant que pour nous, dans notre prime jeunesse et à nos premières lectures ! En outre, cela serait insensé d'écrire une vulgaire anthologie de ce qui a déjà été dit et qui n'aurait comme répercussion pratique que de gaspiller encre et papier. Il nous faut donc d'abord épancher notre dette et remercier ici tous les auteurs qui ont passé une quelconque partie de leur vie à produire un savoir qui servira notre propos. Ainsi, celui qui désirera en apprendre plus sur les systèmes d'Épicure et Spinoza trouvera en bibliographie nombre d'ouvrages plus qualifiés que le présent mémoire pour le satisfaire. Mais ce dernier lui servira s'il considère comme nous que les bibliothèques, suffisamment remplies de connaissances sur ces auteurs, peuvent encore accueillir un livre dont la visée est de rendre plus vivantes encore ces pensées. En un mot, ce qu'il nous reste à apporter, c'est de rendre ces philosophies incarnées ; ce n'est point tant questionner le sens de ce qui est écrit, mais la direction vers laquelle cela nous mène. À l'époque où le savoir explose et se gonfle sans cesse de contenus nouveaux, l'enjeu n'est plus d'être connaissant, mais d'être conscient ; la question n'est plus « qu'est-ce que cela veut dire ? » mais bien « que pouvons-nous en faire ? ». En quelques mots, l'urgence n'est plus de savoir, elle est d'agir.

Bien sûr, ce discours ne sort pas de nulle part, et Pierre ainsi que Jean-François **Balaudé** méritent d'être cités pour leur excellente méthode qui a permis de considérer la philosophie antique comme pratique avant tout. Si, pour des auteurs comme Marcel **Conche**²⁴, le travail du philosophe est d'atteindre la vérité – en cela, le philosophe est savant –, et **Balaudé** considèrent plutôt la philosophie comme une quête de conscience²⁵. Ce parti invite à ne plus comprendre le philosophe comme celui qui aime le savoir, mais comme celui qui aimerait *être sage*. L'accent n'est plus mis sur une chose extérieure à conquérir, mais un état personnel à atteindre. Le *philosophos* n'est précisément pas *sophistès*, il n'est pas savant. L'entreprise de Pierre nous est donc extrêmement utile. Mais il faut la développer. Car si, ainsi qu'il le dit justement, au sortir de la gloire hellène, le discours philosophique deviendra de plus en plus refermé sur lui-même, froid et conditionné par la nécessité de savoir, si la pratique dépérit avec l'institutionnalisation de la philosophie, dont le rôle est que des enseignants forment de nouveaux enseignants, et qu'un contenu de pensée se transmette sans jamais quitter la sphère des idées pour s'appliquer²⁶ ; si, disons-nous, d'Épicure à Ludwig **Wittgenstein** la philosophie régresse au point de n'être plus qu'un discours, un auteur s'élève pour rendre son rôle premier à un exercice corrompu – nous voulons dire Baruch **Spinoza**. Gilles **Deleuze** le premier, suivi par Pierre-François **Moreau**, réhabilitent cet auteur que l'on avait noyé dans la masse en ne le considérant que comme un parfait géomètre, un théoricien

²⁴ Pour Marcel Conche, la philosophie antique semble être une quête de la vérité plutôt qu'un travail pratique. Dans cette optique, nous pouvons lire M. Conche, *Le Sens de la philosophie* (1999), Paris, Les Belles Lettres, 2014.

²⁵ Voir par exemple J.-F. Balaudé, *Le Savoir-vivre philosophique*, op. cit. ; P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit.

²⁶ Voir note 2.

contemplatif et rationaliste. Parce que son discours est rigoureux, nous l'avons pris pour froid, car il est géométrique, nous l'avons cru tout théorique, car il est rationnel, nous l'avons jugé sans vie. Il devenait donc nécessaire de mettre en lien ce qu'avait mis au jour Pierre avec ce que proposait Gilles Deleuze²⁷ : Spinoza a cela de grec qu'il philosophe pour vivre. Mais pourquoi diantre lier « le dernier des Stoïciens »²⁸ au plus redoutable ennemi des Stoïciens qu'est Épicure ? Car Spinoza est plus proche de celui-ci que de ceux-là. Car Spinoza qui, dans l'*Éthique*, se garde de mentionner le nom de quiconque – hors René Descartes –, s'en prend explicitement aux Stoïciens²⁹ au moment d'aborder la liberté humaine. Car Spinoza, en fin de compte, a sans doute comme parent Épicure, avec qui il forme la *gens* des philosophes de la vie et du plaisir. Pierre-François Moreau a la vue fine lorsqu'il admet que l'« on retrouve bien dans les deux systèmes à la fois le même caractère central de la physique [bien que leur contenu soit opposé] et l'inutilité assumée de passer par là pour en arriver à l'essentiel, l'éthique »³⁰. Au bout du compte, ce qui réunit ces deux auteurs et les unit contre le reste de la philosophie, c'est la direction que prend leur philosophie : il s'agit de jouir, de prendre du plaisir *effectivement* ; il s'agit de vivre satisfait.

C'est d'ailleurs cette quête de la satisfaction, cette recherche immédiate du bien qui ne le subordonne pas à la vertu, au bien, au beau ou au vrai, qui rend Épicure novateur parmi les écoles antiques. Car si chacune s'accorde à considérer que nos troubles proviennent de ce que nous jugeons mal les choses, toutes ont un cheminement différent et toutes regroupent sous la même visée des enjeux différents. Pour les Sceptiques, ce que nous jugeons mal, c'est ce qui est et ce que nous pouvons connaître : ils en suspendent leur jugement. Pour les Cyniques, notre erreur est de nous croire plus raisonnables et sociaux qu'animaux instinctifs ; ils prennent donc le contre-pied de la bienséance. Le Stoïcisme considère que nos troubles viennent de ce que nous jugeons mal la nécessité des choses et voyons un malheur là où n'y a qu'un fait nécessaire pour produire le suivant : leur réaction est de comprendre et de se résigner. Cette démarche intellectuelle est assez proche de l'aristotélisme, selon lequel la joie la plus noble que nous pouvons atteindre est théorique, c'est-à-dire contemplative. Enfin, le platonisme suppose que nos erreurs viennent de ce que nous sommes ignorants de ce qu'est le vrai bien, et que, si nous le connaissions, toutes nos actions seraient vertueuses et *donc* plaisantes – ce faisant Platon propose un système où le plaisir découle de la vertu. Le chemin d'Épicure est tout différent de ceux-là³¹. Selon lui, nos troubles proviennent d'une erreur de jugement, et cette erreur se pose sur le terrain du plaisir. Nous croyions que telle chose allait nous plaire et découvrons finalement qu'il n'en est rien. Comment le savons-nous ? Est-ce une

²⁷ G. Deleuze, *Spinoza : Philosophe pratique*, op. cit.

²⁸ J. Russ, *Panorama des idées philosophiques : De Platon aux contemporains*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 77.

²⁹ B. Spinoza, *Éthique* (V, Préface), op. cit., p. 497.

³⁰ P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006, « Matériaux : Spinoza et Épicure : la physique », p. 15 sqq. Cependant, il s'agit du seul chapitre liant les auteurs.

³¹ Ceci dit ne nous méprenons pas. Nous schématisons ici des frontières bien fluctuantes pour donner un aperçu global des diverses visées de ces écoles. Mais il est évident que s'attarder sur les points communs de tous ces philosophes, mais aussi ce qui relie Spinoza à Aristote ou aux Stoïciens nécessiterait un second volume. Comme ce n'est point notre propos, nous nous en tenons donc à ces frontières en souhaitant que le lecteur ne les croit pas rigides.

vérité qui nous tombe du ciel ? Non pas. Nous le savons car nous le sentons. Épicure – et c'est là où Spinoza le rejoint – s'intéresse à l'agréable et au désagréable, au plaisant et au déplaisant, à la joie et à la tristesse en tant qu'ils sont sentis pas le sujet. Épicure part de la chair, car c'est en elle que nous ressentons plaisirs et peines³². Spinoza ne dissocie aucunement la joie charnelle et celle de l'esprit en ce qu'elles ne sont qu'une seule et même chose, perçue de deux façons. Ce qui compte fondamentalement pour ces deux auteurs, ce n'est pas d'être vertueux, d'avoir raison, d'être social ou de comprendre le nécessaire³³ ; c'est de vivre libre, de vivre mieux.

Ces deux philosophes ont donc cela de commun qu'ils ne philosophent pas pour le vrai mais pour le bien, qu'ils ne philosophent pas pour former de bons citoyens, mais des individus joyeux. Deux choses notables apparaissent dès les premières lignes du *Traité de la réforme de l'entendement* ; citons-le pour nous en apercevoir :

Quand l'expérience m'eut enseigné que tout ce qui advient couramment dans la vie commune est vain et futile, comme je voyais que tous les objets de mes soins et de mes craintes n'avaient en eux-mêmes rien de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où l'âme en était émue, je résolus finalement de chercher s'il y avait quelque chose qui serait un bien véritable [...] et qui, une fois tout le reste rejeté, serait l'unique affection de l'âme ; bien plus, s'il y avait quelque chose dont la découverte et l'acquisition me feraient jouir pour l'éternité d'une joie suprême et continue. [...] Je voyais bien les avantages que l'on tire des honneurs et de la richesse, et que j'étais contraint de renoncer à leur recherche si je voulais m'appliquer sérieusement à une autre chose nouvelle.³⁴

Premièrement, **Spinoza** est ici proche d'**Épicure** plus que de quiconque lorsqu'il cherche à mettre de côté le vain et le futile pour chercher un bien véritable. Chez le philosophe du Jardin, seuls les termes changent : il s'agit avant tout de s'écarter des plaisirs non-naturels et non-nécessaires. Mais cet évitement n'est pas moral, il est éthique. Par là nous voulons dire qu'ils ne se refusent pas à certains plaisirs catégoriquement et au nom d'une idée, mais ils les refusent avec mesure car ils contreviennent à leur quête du bien³⁵. En cela, **Épicure** et **Spinoza** s'opposent aux philosophes de l'Académie, du Lycée et de la Stoa qui refuseraient un mal non pour le mal qu'il leur fait subir, mais pour « l'amour du bien »³⁶.

Rien de tout cela donc chez nos auteurs (et c'est le second point) car ils refusent de concert de poser des valeurs sur les choses qui sont extérieures au sujet qui juge. Spinoza choisit de chercher le bien suprême et durable ; il ne condamne pas celui qui choisit les honneurs et les richesses. Tout au plus, il constate vers où ce chemin mène pour s'assurer qu'en toute sagesse, il n'en veut pas. Cette humilité est présente chez nos deux auteurs : ils ne jugent point les chemins depuis

³² P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 178 ; C. Diano, « La philosophie du plaisir et la société des amis », in C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padoue, Antenore, 1973, p. 360.

³³ Ce qui ne signifie pas qu'ils rejettent tout cela. Nous verrons par exemple que la vertu est une conséquence du plaisir, que la compréhension peut l'orienter...

³⁴ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, op. cit., p. 65.

³⁵ Le lecteur comprendra ce point notamment dans la troisième partie, deuxième section, p. 161, *sqq.*

³⁶ À ce sujet, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 162 – 163.

le point de vue de Sirius, mais les considèrent pour eux, et pour en choisir un qui leur sied. Déposons donc toutes nos questions et ne gardons que celle-ci : « Qu'est-ce que ce discours permet, et veux-je aller où il mène ? ».

Confronter **Épicure** et **Spinoza**, deux systèmes différents s'il en est – le *clinamen* d'un côté, la nécessité de l'enchaînement causal de l'autre ; l'absence de dieux pour l'un, l'omniprésence de Dieu pour l'autre... –, nous permettra de retracer tout différemment les frontières des courants philosophiques en ne nous basant plus sur ce que dit le discours, mais ce qu'il veut produire. Il ne s'agira pas de découvrir qui a raison, qui possède les meilleurs arguments, mais de faire primer l'intention du discours sur son système. A l'instar de Gérard de **Nerval** qui revendiquait au moins dix-sept religions, de même que **Nietzsche** qui n'avait aucun scrupule à mêler des « recettes stoïciennes » à des « recettes épicuriennes »³⁷, nous n'hésiterons donc point à relier deux pensées qui, dans leur contenu si divergents, ne tendent finalement qu'à une même visée : bien vivre.

Le premier enjeu est donc de renforcer ce que Pierre a découvert chez les Anciens, pour le faire ressurgir chez **Spinoza** et nous donner de bonnes idées quant à ce que pourrait être la philosophie à l'heure où le *Pantagruel* de François **Rabelais** n'est sans doute pas assez lu³⁸. Le deuxième enjeu sera de mettre en lumière les liens qui unissent **Épicure** et **Spinoza** et qui n'ont étonnamment que peut être mentionnés³⁹ ainsi que le rappelle **Moreau** : « Paradoxalement, la recherche a rapproché **Spinoza** d'à peu près toutes les philosophies antiques sauf de celle-là [celle d'**Épicure**] »⁴⁰. Cela nous permettra de rendre à la fois **Spinoza** plus vivant, et **Épicure** moins fruste qu'on nous le présente parfois⁴¹. Nous deux auteurs prônant, ainsi que nous le verrons, une mesure en toute chose, seront ainsi réhabilités une fois compris que nous n'avons pas affaire à une bête rustre d'un côté, et à une raison pure de l'autre ; mais bien à deux animaux minutieux qui louent la même chose : un hédonisme mesuré. Enfin, en se plongeant dans leurs écrits, nous découvrirons que la même pensée habite ces auteurs : la philosophie, devenue étique, doit être rendue éthique. Pour cela, pour appeler à l'éveil lavé du devoir de l'érudit, il n'y avait pas de meilleurs représentants chez les philosophes qu'un ignare reconnu prenant plaisir à vivre⁴² et qu'un homme qui se plût à renommer en *Éthique* son ouvrage majeur, abandonnant le nom de *Philosophie* – ce par quoi

³⁷ F. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1881*, 15 [59], in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. V : *Le Gai Savoir*. « *La Gaya Scienza* ». *Fragments posthumes* : Été 1881 – été 1882, Paris, Gallimard, 1982 p. 530.

³⁸ F. Rabelais, *Pantagruel* (1542), Paris, Gallimard, 1964, chap. VIII, p. 137 : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme ».

³⁹ Mentionnons néanmoins l'analyse fine que fait J-M- Guyau dans *La Morale d'Épicure* (1878), Paris, Encre marine, 2002, livre IV, chap. 3, p. 315 – 328, (Paris, Félix Alcan).

⁴⁰ P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, op. cit., « Matériaux : Spinoza et Épicure : la physique », p. 15, sqq.

⁴¹ G. W. F. Hegel ne s'en prive pas ! Voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. IV : *La Philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1975, p. 686 [B, 473] : « Épicure [...] est la reprise du Cyrénaïsme à un plus haut niveau de scientificité ». Faisant de l'Épicurisme un simple « Cyrénaïsme porté[...] au rang de science », il occulte tout à fait les différences de conceptions temporelles des plaisirs qui engendrent des différences de choix d'action dans ces deux doctrines ! Nous traitons cela dans notre dernière partie (voir *infra* p. 166, sqq.). L'acmé de l'inéptie se trouve plus bas dans la même page : selon Hegel, Épicure suppose que la pensée doit chercher la « volupté » [*Lust*] – idée foncièrement cyrénaïque ! On comprend alors pourquoi il ose ensuite « il faudra [...] nous débarrasser de toutes les représentations que l'on se fait ordinairement de l'Épicurisme ».

⁴² Cicéron, *Les Fins ultimes des biens et des maux* (I, 21), in *Les Épicuriens*, op. cit., p. 821.

Spinoza se fit « le plus philosophe des philosophes, [apprenant] au philosophe à devenir non-philosophe »⁴³.

Le champ de bataille délimité, reste à prendre les armes. Reste à suivre la démarche, foncièrement protréptique⁴⁴, que nous proposent nos auteurs pour vaincre le mal. Mais avant que de commencer, méfions-nous un instant. Pour qui se rappelle *Le Crépuscule des idoles*, la méfiance grossit face à « ceux qui veulent rendre l'humanité "meilleure" »⁴⁵. Mais plus encore, le soupçon devient accusateur contre celui qui rend malade pour guérir ensuite et qui, ce faisant, fait d'un individu bien portant une personne misérable *pour pouvoir la rendre meilleure*, c'est-à-dire conforme à sa propre idée du bien. Aurons-nous ici aussi affaire à deux morales de domestication et d'élevage qui, sous couvert de « rendre meilleur » les individus, les rendrons simplement plus faibles, plus dociles, plus misérables, pour en faire des avortons ou des caricatures humaines ? Améliorer, voilà un terme qui sonne bien et qui donne envie au public de faire partie du jeu. Le progrès fascine ; plus encore quand c'est le nôtre qu'on prétend nous vendre. Mais l'on ne se demande jamais assez : « Améliorer quelles dispositions ? Améliorer vers quoi ? Améliorer pour qui ? ». Demandons-le-nous au moins ici. Nous ne pouvons qu'acquiescer lorsque **Nietzsche** écrit que « rendre malade est *peut-être* le seul moyen d'affaiblir »⁴⁶ – expliquons-nous. Nous appréhendons « l'innocence du devenir »⁴⁷ avec un regard inquisiteur : tout d'abord, telle chose *est*. Mais de cette chose, *nous* ne convenons pas. Nous souhaiterions que cela soit autrement. Nous souhaiterions *pour les autres* que cela soit autrement. Et nous avons une idée de ce que pourrait être le contenu de cet « autrement », c'est-à-dire nous avons une idée de ce que serait le bien pour les autres. Alors, nous voulons pour les autres le bien qui séjourne en notre tête. La différence s'intensifie de plus en plus entre ce que nous voyons et ce que nous voudrions voir : la réalité n'est pas conforme à notre souhait. Nous passons à l'action, et cherchons à l'améliorer. Ce qui serait patent dans ce cas-là – qui n'est évidemment pas celui d'**Épicure** et de **Spinoza** ! –, c'est que l'amélioration ne vise pas à améliorer le monde pour lui-même, la bête face à nous pour son bon plaisir personnel, mais bien à domestiquer l'extérieur pour le rendre docile, et s'en faire maître. Un tel processus de guérison n'est pas un processus qui vise à l'autonomie de l'extériorité, mais qui vise à se l'accaparer, à la rendre dépendante : le malade est toujours malade, et coupable de sa maladie, et n'est jamais guéri, *donc* il doit sans cesse aller chez le médecin. Donc l'amélioration en ce cas est une amélioration d'un individu non pour lui-même, mais pour le médecin. Il améliore chez l'autre les dispositions qui seront utiles à ses fins personnelles !

⁴³ G. Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique, op. cit.*, p. 171.

⁴⁴ Nous empruntons le terme à V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947, p. 3. Il s'agit d'une démarche qui « vise à former plutôt qu'à informer ».

⁴⁵ F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles* (1889), Paris, Flammarion, 1985, p. 113.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 111.

Faut-il se méfier pareillement de nos auteurs ou n'y a-t-il pas dans leur discours quelque chose qui nous assure que leur but n'est pas de nous faire croire que nous sommes malades pour nous guérir ensuite en nous lançant dans une direction qui leur sera profitable à eux seuls, nous laissant avortons et coupables ? Eh bien, interrogeons brièvement nos auteurs pour savoir ce qu'ils entendent par « malade » et « guérison ». Tout d'abord, la première différence que nous relevons est la suivante : **Épicure** et **Spinoza** ne constatent pas que les individus sont malades, mais qu'ils se plaignent. Ils se plaignent d'être tristes, troublés, malheureux... Ni **Épicure** ni **Spinoza** ne posent une aberration du type « l'humanité est malade par essence ». En fait, il n'y a pas à proprement parler d'humanité, et moins encore d'humanité qui serait définie dans sa nature intime comme un animal débile. Donc, – contrairement au christianisme qu'attaque **Nietzsche** – tout le monde n'a pas à être sauvé : laissons les joyeuses gens tranquilles ! Deuxièmement, ce n'est pas **Épicure** et **Spinoza** qui se plaignent du monde tel qu'il est, qui se plaignent des personnes qui les entourent et qui se voient désireux de les conformer à leurs envies, mais ce sont les individus qui se plaignent d'eux-mêmes, et qui ne se plaignent pas d'une essence cachée, mais d'un constat tout simple et qu'ils vivent *certain*s jours (mais pas tous!) : *parfois* – souvent ? –, ils sont tristes. Donc, le signe, le symptôme de ce qu'ils appellent une maladie est clairement identifié : il s'agit de la tristesse. Donc, le signe de la guérison est du même coup tout aussi clairement identifié : il s'agit de ne plus être triste. De ce fait, qui mieux que le sujet se considérant comme triste peut être à même de juger s'il est guéri ? Qui mieux que lui peut savoir s'il se sent joyeux ? Qui mieux que lui peut être le juge de sa guérison ? Du même coup, en tant que juge de sa guérison, il en est également le seul acteur ; car, s'il ne se sent pas guéri, s'il se sent dans une position qui l'affaiblit, qui l'avilit et qui le rend coupable, il se sent *de facto* plus malade – plus triste – encore qu'il ne l'était ! Donc une telle guérison n'en est pas une. Donc il doit s'en défaire et chercher ailleurs. En cela, non seulement **Épicure** et **Spinoza** ne « rendent » pas malade mais entendent des gens se présenter comme tels, mais en plus, ils ne s'octroient pas le privilège d'être juges de la guérison qu'ils proposent, mais laissent chacun considérer si, en suivant leur remède, il se sent mieux ou non. En cela, le sujet se considérant triste est le seul à pouvoir y faire quelque chose effectivement. Non seulement le secours n'est pas extérieur à lui, mais il ne lui tombera pas tout cru du ciel : c'est à lui de le créer, de le mettre en place et de le suivre : c'est à lui de se faire son propre médecin. Comprenons-nous bien : ce que l'individu veut améliorer c'est lui qui le réclame, la direction qu'il veut prendre, c'est lui qui la désire, et le chemin qu'il pratique, c'est lui qui juge de sa valeur – et de ses effets !

Ainsi, nous pouvons maintenant à notre aise parler de maladie et de guérison si tant est que nous ayons compris la différence entre la médecine d'**Épicure** et de **Spinoza** – qui consiste à réagir à l'appel des individus en les incitant à créer par eux-mêmes – et la médecine de « ceux qui veulent rendre l'humanité "meilleure" », qui pour cela a d'abord besoin de la rendre malade et faible, et qui consiste en ces seuls mots « maintenant, suivez-moi ». Cette dichotomie radicale nous fera

refuser le terme de « spinozisme » au cours de notre exposé, car **Spinoza** ne crée pas de « petits **Spinoza** » mais des individus autonomes. Contre le fanatique qui se revendiquerait spinoziste et n'aurait cessé de boire à la source les mots de **Spinoza** en oubliant de vivre, le prince des philosophes répondrait peut-être tout aussi ahuri que le sage dont le discours est entendu sans être compris : « Fichez-moi la paix ! »⁴⁸. Pour ce qui est de l'emploi du terme « épicurisme », nous avons tenté de faire de même et pour les mêmes raisons. Néanmoins, lorsque les sources d'où jaillissait la pensée d'**Épicure** ayant succombé au naufrage littéraire de l'Antiquité tardive, mais ont été reproduites par des auteurs qui retranscrivaient sa pensée, nous nous sommes vu contraint d'employer le terme d'« épicurisme ». Ainsi, dire que **Polystrate**, **Lucrèce** ou **Horace** sont Épicuriens signifie seulement qu'ils sont le point où l'eau sourd du sol sans que nous puissions remonter à l'origine du fleuve.

Maintenant, le lecteur est informé de ce qu'il trouvera dans le présent travail et rassuré quant à sa visée qui ne se veut point convertir à une doctrine mais mettre en avant ses répercussions pratiques. Il trouvera donc ici un chemin à emprunter conceptuellement et qu'il pourra, s'il le souhaite, mettre en pratique. Il y verra comment deux méthodes peuvent s'entremêler, dialoguer et s'aider mutuellement pour avancer de concert vers la finalité de nos auteurs : une vie le plus possible remplie de joie. Mais soyons justes : du fait même de mêler ces doctrines, nous ne pouvons dire tout à fait exactement que nous marchons dans leurs pas : il ne s'agit pas de faire croire au lecteur que Spinoza a supposé un *clinamen* ou Épicure un *Deus sive Natura*, ce pourquoi nous accentuons encore ce fait : deux chemins vont dans la même direction et parfois se recoupent, nous les suivons ; en quelques mots, nous nous permettons de cheminer *entre* Épicure et Spinoza. Ce chemin commencera dans l'expérience et partira d'un simple constat par lequel nous interrogerons plus en profondeur ce que sont ces troubles que nous mentionnons, d'où ils procèdent, et qui les porte. Une fois cela clairement identifié, nous sortirons du simple constat pour commencer un mouvement réactif. Que pouvons-nous faire pour nous dépêtrer de ces troubles ? Cette question implique évident de s'attarder un instant sur les possibilités mêmes de notre connaissance. Car si, comme les Sceptiques, nous nous découvrons irrémédiablement ignorants, nous ne pourrons jouer au médecin plus longtemps et refuserons tout à fait de dispenser un remède dont nous ne connaissons point les effets et qui pourraient tout à fait être déplorables. Il s'agira donc d'être humbles pour ne pas être dangereux. Mais cette prise de conscience, cet éveil et ce recul face à ce que nous pensons, considérons, et faisons, nous apparaîtra d'une utilité fondamentale pour faire face aux troubles. Car notre fascination nous faisant parfois considérer des pleutres et des cuistres comme des idoles, notre imagination nous poussant à désirer des objets fantomatiques, vains ou futiles, craindre des choses d'autant plus terribles qu'elles sont inconsistantes, nous aurons à prendre

⁴⁸ R. Daumal, *La Grande Beuverie*, Paris, Gallimard, 1938, partie II, chap. 35, p. 127.

ce recul face à ce qui cause notre tristesse pour savoir comment lui contrevenir. En réfléchissant un peu, nous découvrirons ce que nous pouvons faire, mais aussi ce contre quoi nous ne pouvons rien. Il restera alors, contre cela, à trouver une manière d'agir, et non plus de réagir, qui nous rende capables, malgré cela, de trouver notre joie.

Première partie :

Où l'on s'interroge sur la finalité de notre entreprise ; que celle-là est liée à un constat expérimental. Où nous présentons alors la méthode que nous allons suivre.

« Je me crois en enfer, donc j'y suis. »

Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*.

Première section :

Pourquoi philosopher ?

Philosopher, est-ce un luxe d'aristocrates réservé à ceux qui possèdent assez de temps pour s'enquérir de la Cité et se former pour devenir de bons citoyens – et par là même des hommes accomplis ? Ce genre de conception ne doit pas être pris comme hapax philosophique au sein d'une Grèce antique qui serait fondée sur la démocratie. Si la philosophie est une pratique, c'est une pratique qui consiste à cultiver l'homme de bien pour en faire un citoyen accompli ; la finalité est politique et la notion d'individu n'existe pas. Tout du moins, ce n'est pas en lui-même que l'homme s'accomplira mais dans la Cité ; s'il y a un individu, c'est elle. Aristote philosophe pour permettre aux hommes d'atteindre leur finalité, laquelle est d'être les bons citoyens d'une bonne Cité. Le désir des philosophes-rois de Platon, l'histoire concrète d'un Aristote précepteur d'Alexandre, d'un Périclès étroitement lié à Anaxagore, de la mission du sage Stoïcien qui prend le pouvoir pour orienter le désir des Citoyens – que Marc-Aurèle incarne – offrent quelques exemples de l'oubli total de l'individu mis au service de la politique. Quand Platon cherche à faire des rois de bons monarques, et des citoyens de bons citoyens, c'est l'excellence de l'homme dans sa réalisation sociale et politique qui est impliquée. De même, Aristote présente dans *Les Politiques* l'idée devenue canonique que « l'homme est animal politique »⁴⁹, idée qu'il faut prendre dans tout son sens : l'homme est naturellement enclin à former une société car ce n'est qu'en son sein qu'il pourra se réaliser et s'accomplir en tant que bon citoyen⁵⁰. Par là, la différence entre une bonne vie d'homme et une bonne vie de citoyen tombe en désuétude : la personne n'a de sens qu'en tant qu'elle est partie d'une société. En ce sens, Aristote ne parle pas de l'individu mais bien de l'espèce « homme » à laquelle il adjoint une faculté qui doit le diriger pour être utile au mieux à l'espèce au sein d'une société. Si la philosophie est nécessaire, c'est en tant qu'elle forme le citoyen à prendre conscience de ces actes et des lois de la Cité, selon Aristote, car cela lui permettra de les respecter au mieux. Évidemment, le but est clair : par là aucun trouble civil ne s'installe. Aristote ne philosophe donc pas pour l'individu mais bien pour la Cité, et donc pour l'homme.

Avec Épicure, la visée philosophique change du tout au tout. Loin d'être l'activité qui remplit la *scholé* que seuls quelques riches peuvent obtenir, elle se démocratise. Elle n'est pas plus une science de la bonne conception du monde, qu'une histoire naturelle retraçant ce qui a eu lieu jusqu'alors. Bien plutôt, la philosophie se transforme en activité utile à un objet du monde pris sous un nouvel angle : l'humain en tant qu'individu. Par l'action de la philosophie, la personne se fait sujet sentant raisonnable. Par là, elle sent ce qu'elle souhaite autant que faire se peut, et se place à sa guise face à ce qu'elle sent. Quand Platon et Aristote font de la Cité la finalité de leur philosophie et

⁴⁹ Aristote, *Les Politiques* [I, 2, 1253-a 9], trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, p. 90.

⁵⁰ Cela se produit notamment grâce au *noûs* – partie la plus haute de l'esprit.

l'offre donc à l'élite seule, Épicure se veut utile à chacun⁵¹. Pour comprendre cette opposition, nul besoin de rentrer dans une biographie d'Épicure pour justifier que, se retrouvant exilé et pauvre à l'âge de vingt ans, il élabore par sa doctrine un « système de vie » plutôt que de pensée⁵². Certes, ses onze années de solitude et de méditation passées à Colophon aident à comprendre l'innovation philosophique qu'il met en place, ainsi que son refus d'élitisme ; mais là n'est pas l'essentiel. Épicure n'est pas assouvi par la connaissance pure et désintéressée ainsi que l'élévation de l'homme à son rôle de bon citoyen. Une fois cela mis de côté, il s'agit de chercher une finalité ailleurs.

Cette finalité, Spinoza va la chercher en lui-même. Reprenant le mouvement cartésien opéré dans les *Méditations Métaphysiques*, le *Traité de la réforme de l'entendement* débute par un retour du sujet sur lui-même. Désillusionné du monde « vain et futile »⁵³ dans lequel aucun bien apparent ne semble véritable, Spinoza invite le lecteur par l'usage de la première personne à chercher avec lui le bien véritable qui procurerait « une joie suprême et continue »⁵⁴. Néanmoins, Spinoza a cela de différent de Descartes qu'il refuse de mettre l'être entre parenthèse pour réfléchir. Penser, c'est toujours penser en contexte ; et la vie ne doit pas être écartée d'abord pour savoir ce qu'il faut faire et vivre ensuite. Le bien n'est pas à la fin du parcours mais dans le parcours même⁵⁵. Pierre le souligne justement, Spinoza cherche à « énoncer une règle de vie raisonnée [...] en mettant la science [...] au service de l'existence et en soumettant réciproquement l'existence aux règles de l'intellect »⁵⁶.

Épicure et Spinoza ont ceci de commun qu'ils philosophent d'abord par réaction. C'est parce que le constat des choses les porte à voir les troubles et les affects plonger leurs pairs dans la crainte et la misère qu'il faut philosopher. À plus forte raison chez le second, l'écrit n'a de sens que pour diffuser les connaissances nécessaires pour se libérer de la crainte⁵⁷. Le but de la philosophie, pour que celle-ci ait un sens, ne doit pas être issu d'un postulat arbitraire comme c'est le cas chez Platon et Aristote ; il doit être fixé nécessairement selon ce qui est vu et ce qui convient ou non dans cette vision. De fait, si Spinoza s'insurge contre les superstitieux qui sacrifient leur bonheur présent pour ne pas être châtiés et entraînent avec eux le monde dans le malheur⁵⁸, Épicure part du constat quotidien qu'il arrive quelques aléas troublants que chacun subit à un moment ou un autre : peine,

⁵¹ Nous ne parlons que d'eux pour ne pas être prolix, mais si l'on élargissait le champ d'enquête, d'Héraclite à Marc-Aurèle en passant par les sophistes nous verrions qu'il n'est question que du rôle social et politique de la personne. Si les Cyniques rejettent ce rôle, nous verrons qu'ils ne philosophent pas pour autant pour l'individu mais semblent malgré eux dans un nouveau rôle social.

⁵² A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 25.

⁵³ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, op. cit., p. 65.

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ *Ibid.*, (§ 11) p. 69.

⁵⁶ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, 1982, p. 20.

⁵⁷ En effet, P.-F. Moreau distingue dans l'introduction générale aux œuvres de Spinoza trois types d'écrit : ce qu'il faut écrire pour diffuser la méthode permettant de se libérer des troubles ; ce qu'il est inutile d'écrire sur les vains débats vides de sens ; et ce que l'on peut écrire à la rigueur, loin d'être nécessaire pour ceux qui comprennent les premiers écrits, mais fondamentaux pour les autres qui ont besoin de précision. Voir P.-F. Moreau, in *Œuvres*, vol. 1 « Premiers écrits », op. cit., p. 9.

⁵⁸ Voir B. Spinoza, *Éthique* (IV, 43, scolie), op. cit., p. 459 sq.

douleur, crainte, faim, angoisse... La liste est aussi longue qu'elle s'étend indifféremment sur toute personne sans prêter garde au rang social. Si les Tragiques mettent souvent en avant le dénuement même des plus grands face aux peines, nous devons considérer l'évidence suivante : les peines ne sont certes pas réservées à l'élite⁵⁹. En effet, dire que la fortune n'a que faire de notre nom vaut dans les deux sens : elle ne s'enquière pas de savoir si nous sommes nobles *ou si* nous sommes du vulgaire, et elle attaque aveuglément. Épicure réhabilite donc les troubles du peuple pour pouvoir les traiter : en exprimant le fait, celui-là est remarqué et l'on peut alors soigner⁶⁰. Non seulement la philosophie est utile à chacun, mais surtout elle est une pratique : celui pour qui elle sera utile doit travailler à se la rendre utile – il doit l'ingérer, la faire sienne. Cela ne signifie rien d'autre que si elle ne servait pas à quelque chose pour celui qui la pratique, elle n'aurait pas de raison d'être. La philosophie d'Épicure comme la philosophie de Spinoza peuvent en ce sens être nommées téléologiques et ne peuvent se résumer à de l'encre sur du papier. Pratique vivante, la philosophie devient un moyen *utile à l'individu* plutôt qu'à la Cité.

Certes, dire qu'elle est utile est un bon début, mais il faut encore s'interroger car nous manque un complément. Elle est bien sûr utile à l'individu, mais dans quel sens, voilà ce qu'il nous reste à indiquer. La réponse est sans appel : elle est utile au bien-vivre – c'est-à-dire, au sens plein du terme, elle est utile à la quête de cet *eudaimonia* – parfois traduit par « bonheur » mais qui doit bien plutôt être conçu comme une activité de l'esprit plutôt qu'un état⁶¹ ; cela implique, nous le verrons, qu'il n'est pas un lieu stable que l'on atteint, mais un mouvement à actualiser en permanence. Par notre constat initial, la finalité de la philosophie nous est donnée d'emblée : il s'agit de *vivre* heureux. Une telle finalité paraît acceptable, elle repose sur la volonté d'une personne de changer sa propre façon de vivre. Interrogeons-nous tout de même sur les raisons qui nous poussent à poser cette finalité. Il y a, pour répondre à cela, deux directions à donner à la philosophie :

La première fait de la philosophie une création active : elle répond à la question « comment vivre ? ». Si nous nous interrogeons sur la façon de diriger notre vie, la philosophie, par l'étude de différentes orientations possibles et de leurs implications, pourra nous permettre de mieux nous aiguiller – en cela elle est utile pour répondre à la question que nous nous posons pour mener notre vie. Nous voyons donc qu'elle n'est pas une fin en soi : s'agira-t-il encore après⁶² de vivre. Notons au passage qu'en ce sens, la philosophie ne peut être un système que l'on viendrait imposer à tous ; elle se rend nécessaire à celui seul qui se pose la question de la vie à suivre. Se demandant

⁵⁹ Voir par exemple Euripide, *Hécube*, in *Les Tragiques grecs : théâtre complet*, Paris, Éditions de Fallois, 1999, notamment le début du dialogue que Hécube engage avec Polymestor, p. 1037.

⁶⁰ Le rôle d'Épicure, tout comme celui de Spinoza n'est donc rien d'autre qu'exprimer le sensible en mots, et le conceptualiser pour le comprendre, et enfin, le guérir. (La méthode thérapeutique de Freud marche de concert avec celles-là).

⁶¹ Le bonheur est par définition un état ; l'*eudaimonia* une action. De ce fait, nous répugnerons un peu à le traduire tel. De même, Spinoza cherche à nous conduire à la suprême béatitude de l'Esprit humain (B. Spinoza, *Éthique* II, Préface, *op. cit.*, p. 97.), rappelant par là que ce qui est fondamental est l'activité de l'esprit. Pour nos deux auteurs le terme *eudaimonia* est donc parfaitement adéquat.

⁶² Ou plutôt « pendant ». Nous y reviendrons, mais remarquons déjà la *Sentence vaticane* 27.

cela, il se demande comment s'orienter, donc quelle(s) valeur(s) suivre... Nous étudierons cet aspect créatif dans notre dernière partie.

Nous avons déjà commencé à esquisser la seconde direction. Réactive, elle est nécessitée par le contexte. Le constat était celui d'humains troublés, et la philosophie avait prétention de pouvoir résorber ces troubles – bien que nous ignorons encore pour l'instant comment. Par là, elle doit permettre de se faire médecin de l'âme pour guérir les individus. Le philosophe doit se faire médecin, et comme tout bon médecin, doit connaître la nature de ses patients, leurs réactions aux différents contextes (et donc ces différents contextes), ainsi que ce qui est cause de leur état pour les guérir. Le terme d'*emendatio* utilisé par Spinoza dans le titre de son premier ouvrage désigne le remède que l'on apporte à un malade⁶³. Faire comprendre les choses à l'individu pour que ses fictions angoissantes le quittent nécessite une connaissance de la nature des choses ainsi que des patients pour agir au mieux. Pareillement, le vocabulaire médical fleurit chez Épicure comme chez Lucrèce, et cela n'a rien de cocasse puisque ceux-ci voient en la philosophie une thérapeutique qui consiste à guérir les troubles de l'âme en revenant aux notions premières pour s'extraire des opinions fausses. La cocasserie se constate mieux avec l'homologie existant entre le nom du philosophe du Jardin et le terme « *epikouros* » que l'on peut traduire par « celui qui vient en aide ». Ainsi, jusque dans son nom même, Épicure aide à combattre les troubles, lesquels se subdivisent en deux catégories : peurs infondées et désirs vains.

La peur de la mort – qui n'a sans doute pas attendu le développement de la Grèce antique pour naître – se range dans la première catégorie. Pour ne pas faire de méprise en portant le contenu de la peur de la mort de notre époque chez les Grecs rappelons-nous quelques différences. Si la crainte de la mort « pour toujours » obnubile notre époque⁶⁴, celle des contemporains d'Épicure possède un tout autre contenu. Leur crainte est avant tout un trouble dû à la certitude que l'âme survit au corps. Elle vivra donc éternellement dans les Enfers et risque les pires peines éternellement. Comme toujours, se replacer dans le contexte d'une société est nécessaire à la compréhension de sa pensée : de Homère et Hésiode jusqu'aux Tragiques, il n'y a pas même lieu de se demander si l'âme d'Achille vit encore dans les Enfers, si Ulysse peut aller à la rencontre de sa mère morte, si Polydore peut sensément arriver sur scène sous la forme d'un fantôme ou si le calvaire de Sisyphe s'arrêtera un jour... Les morts ne meurent pas vraiment, et la vie qu'ils continuent de mener est sans cesse présentée par les dramaturges et les poètes reconnus. La critique

⁶³ *Tractatus de Intellectus Emendatione*, traduit par *Traité de la réforme de l'entendement*. Pour une discussion de cette traduction, voir B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, *op. cit.*, note 1 p. 143. Nous pouvons également avoir en tête le § 16 (p. 73) qui traite du moyen « de guérir l'entendement et de le purifier », ainsi que le § 65 (p. 105) qui résume le rôle du philosophe-médecin dont le but est de « montrer au patient comment il peut éviter la maladie et ne pas la craindre » (note 101 p. 150).

⁶⁴ Il est patent que cela n'est pas *propre* à notre époque et que cette crainte existait également en Grèce antique, mais nous permettons la scission en mettant en avant la floraison d'écrits sur ce sujet à partir du XX^e siècle (Kafka, Buzzati, Döblin, Camus...), et la différence de discours au sujet de la mort entre ces auteurs et les Tragiques. Les premiers ont peur de mourir, les seconds de vivre l'horreur éternelle.

acerbe de Lucrèce contre les « poètes-prophètes » doit nous apparaître comme une révolte face à ceux qui nous rappellent à un trouble continu de l'âme jusque dans la mort et maintiennent ainsi le peuple dans la crainte⁶⁵. Mais loin de s'arrêter à la fiction, la survie de l'âme est une certitude qui fait agir les Grecs au quotidien. Menés par cette croyance, suivre les rites pour assurer aux morts la tranquillité dans les temps à venir leur est nécessaire. Ainsi, on ensevelit le mort à moins de vouloir s'en venger, on s'occupe de nos proches défunts – lamentations et toilette funéraire sont exigées. Enfin, il faut également leur offrir des libations ou des objets votifs qui les apaiseront⁶⁶.

En plus de cette certitude, des textes philosophiques appuient cette thèse : Pythagore le premier a mis en évidence l'existence de la métempsychose et Platon l'a suivi jusque dans *La République* qui présente le fameux mythe d'Er. La certitude en la survie de l'âme présentée à tous par les Tragiques se retrouve légitimée par les philosophes : ce qui passait pour une croyance paraît alors être justifié et donne donc d'autant plus de raisons de craindre encore la mort si l'on ne vit pas bien. Étonnamment pour nos yeux contemporains, ce qui inquiète dans la mort, c'est le fait de survivre, et *a fortiori* de survivre pour souffrir. Et quand nous demanderions avec Socrate la raison qui nous pousse à craindre l'inconnu⁶⁷, nous serions bien obligés de constater qu'il n'y a aucune raison mais seulement cette cause : c'est parce que nous ne connaissons pas la chose qu'elle nous effraye. L'âme perdue une fois le corps mort et descend dans un lieu inconnu d'où elle ne pourra revenir. Et comme ce lieu nous est inconnu, nous craignons la possibilité de vivre pour toujours dans un monde horrible. C'est donc tout à la fois l'aspect de l'inconnu et de l'irréversibilité qui inquiète.

La révolte de Spinoza est d'ailleurs la même que celle de Lucrèce. Le but du *Traité Théologico-politique* n'est pas autre chose que s'extraire de la superstition. Plutôt que de croire et craindre ce que l'on dit au sujet de Dieu, examinons l'Écriture et n'y rajoutons rien. Savoir qu'une personne est religieuse lui confère un statut conventionnel : elle a le pouvoir d'expliquer les textes. En aucun cas cela ne confère un statut essentiel à son discours ; le sens de la religion n'est pas dans le discours du religieux, mais dans la source de ce discours – une fois encore, c'est à elle qu'il faut remonter. Spinoza lutte donc contre les gouvernants qui « ont promis à qui respecte la loi ce que le vulgaire aime le plus, et menacé au contraire qui violerait la loi, de ce qu'il craint le plus »⁶⁸, ces gouvernants qui, par là, contraignent leurs sujets par les affects en les forçant à agir par crainte et par espoir. Gilles Deleuze relève bien l'unité de combat entre nos auteurs : « Jamais depuis Épicure et Lucrèce on n'a mieux montré le lien profond implicite des tyrans avec les esclaves »⁶⁹. Si la politique utilise la religion pour que les sujets craignent et par là-même s'enferment dans leur peur, personne ne leur vient en aide : le tyran en profite, le prêtre les plaint. Les sujets, dépassés par leur

⁶⁵ Voir Lucrèce, *De la nature des choses* (I, v. 100 sqq.), in *Les Épicuriens*, op. cit., p. 274.

⁶⁶ Voir art. « Sépulture » in *Les Tragiques grecs*, op. cit., p. 1894.

⁶⁷ Voir Platon, *Apologie de Socrate* [29a] sq., 1965, GF, Paris, p. 40 – 41.

⁶⁸ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 185.

⁶⁹ G. Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique*, op. cit., p. 37.

peur, vont même jusqu'à combattre « pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut »⁷⁰. Pareil à Basilio qui, de peur d'être tué par Sigismond, l'emprisonne et insuffle en lui le désir de vengeance qu'il redoutait tant, le vulgaire, apeuré de la mort, fonce pourtant vers elle tête basse. Calderón et Spinoza se retrouvent d'ailleurs dans le triste constat fait par Deleuze : « Nous ne vivons pas, [...] nous ne songeons qu'à éviter de mourir, et toute notre vie est un culte de la mort »⁷¹.

Ce fait constaté, à savoir que les personnes sont seules face à leurs craintes et que ni le pouvoir ni les ordres ne leur viennent en aide, les philosophes se proposent. Épicure cherche donc à guérir cette crainte. Cela passe par la négation du caractère inconnu de la mort au profit de son caractère dynamique ; cela se fait également par la démonstration qu'elle n'est rien pour nous car nous n'y survivrons pas – par définition. Bien sûr, quelques-uns auront encore en crainte la mort en ce qu'elle vient conclure la vie. D'une telle crainte, seule la pratique entière de sa philosophie nous gardera : contre cette crainte, vivre avec la conscience d'être en vie plutôt qu'avec celle que nous allons mourir sera le remède⁷². Mais pour l'instant, gardons-nous donc de croire qu'Épicure propose un remède contre la peur de mourir, puisque c'est bien contre celle de survivre dans la mort et d'être un Prométhée, un Sisyphe ou un Tantale⁷³ qu'il cherche à se placer.

Dans une société où la divinité est omniprésente⁷⁴, il est patent que la crainte de la mort est mêlée à une crainte des dieux. Souffrir éternellement est une punition, et pour être puni, il faut que quelqu'un ait puni pour une raison donnée : le bourreau, invisible, doit être divin⁷⁵. Religieux, les concitoyens d'Épicure sont des *déisdaimonoi* – terme que le mot « superstitieux » rend mal selon Festugière⁷⁶. Bien plus qu'être en état de crainte perpétuel, les *déisdaimonoi* organisent leur vie autour de pratiques très strictes et formelles, nécessitées par une « constante frayeur à l'égard des puissances divines »⁷⁷. C'est donc pour être à l'abri du courroux divin qu'il s'agit de refaire les mêmes rites : ceux-là nous permettent l'espoir de ne pas être puni. Voilà qui est aliénant : cette pratique nous permet simplement d'espérer que rien de négatif ne se passe sans pouvoir s'attendre à un quelconque bonheur. Ainsi, pareils à d'innombrables Sisyphe vivants qui chaque fois montent leur rocher au sommet d'une falaise en sachant pertinemment l'absurdité de ce mouvement toujours recommencé, les contemporains d'Épicure ne peuvent se sortir de cette rengaine ni même rien espérer d'autre que de pouvoir continuer à la suivre, bien qu'ils n'en aient rien à gagner mais tout à

⁷⁰ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, op. cit., Préface p. 63.

⁷¹ G. Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, op. cit., p. 39.

⁷² Tout ce que nous avons dit n'est pour l'instant qu'un ensemble de pistes que nous allons suivre. Nous n'en sommes pas encore à savoir comment guérir nos troubles, et cela explique notre brièveté sur le propos : ici, seul compte de relever les symptômes pour tirer un diagnostic : la thérapeutique viendra ensuite.

⁷³ Repensons ironiquement à la citation de Deleuze tout à fait à propos ici : étant effrayés d'être un Tantale souffrant dans la mort, les gens sont des Tantale incapables de se rassasier de ce qu'ils ont dans la vie !

⁷⁴ A ce sujet, voir par exemple J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Editions du Seuil, 1990.

⁷⁵ Il y a donc deux autorités : les dieux, mais aussi quelque chose qui est au-dessus d'eux et qu'ils ne font qu'appliquer : la Loi, ou la nécessité. À ce sujet, voir par exemple Euripide, *Hécube*, op. cit., p. 1033.

⁷⁶ A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 42.

⁷⁷ *Id.*

perdre à ne pas la respecter. Ne pas respecter les dieux, c'est s'assurer qu'ils nous puniront ; tandis que les respecter, c'est simplement espérer qu'ils ne nous puniront pas pour cette fois. Jour après jour, les mêmes actions se répètent et la seule possibilité pour que cela s'arrête est la mort – avec tout ce qu'elle contient de troubles possibles. Reproduire les rites sans que cela ne s'arrête jamais place les *déisdaimonoï* dans une lutte inepte contre le temps : chaque jour celui-là se présente à eux en réclamant les offices, puis laisse place au lendemain qui en fera de même. Sur ce rythme, la vie entière est passée dans la crainte et la soumission excessives et infondées. Il s'agit toujours de répondre parfaitement à une requête divine qui est tout aussi loin d'être claire que d'être réelle. Ainsi, même en faisant au mieux, la crainte d'avoir mal fait quelque chose, même involontairement, même contre un dieu inconnu, est toujours présente.

Le rite est donc issu de la crainte d'avoir outragé quelque dieu sans le savoir et vise à se purifier en espérant que, si un tel outrage a été effectivement commis, le dieu outragé ne nous en tienne pas rigueur et nous laisse tranquille pour un temps. Nous interrogerons la nature et le bien-fondé de cette crainte lorsque nous en serons à analyser les troubles que nous remarquons seulement ; pour l'instant, relevons la répercussion pratique qu'une telle crainte produit : les Grecs se soumettent aux dieux et n'agissent pas sans leur consentement. Deux exemples nous feront bien comprendre le point. Le premier est une anecdote historique que rapporte Hérodote⁷⁸ : Pisistrate, tyran d'Athènes, installé de force au pouvoir, est finalement chassé par Lycurgue et Mégaclos. Mais l'exilé manque à Mégaclos qui subit l'attaque de ses adversaires : il choisit donc de faire revenir l'ancien tyran ; néanmoins, il faut encore que les Athéniens l'acceptent. Pour ce faire, celui-là joue sur la superstition des Athéniens et fait revenir Pisistrate en char au côté de Phya, femme du bourgeois voisin. Celle-là, ramenant Pisistrate se fait passer pour Athéna et ordonne aux Athéniens d'accueillir de nouveau celui qu'Athènes ne voulait plus. Il va sans dire que les Athéniens s'effectuent. Le second exemple concerne l'offrande aux dieux. Immoler un animal pour un dieu n'était pas rare dans la société grecque ; seulement, le faire sans son accord était un outrage. Pour se procurer cet accord, il était d'usage de maintenir la tête de la bête et, en lui demandant si elle souhaitait être sacrifiée, on lui tapait sur le crâne pour qu'elle acquiesce. En aucun cas il n'était possible de la sacrifier si par mégarde la bête ne baissait pas la tête. Ce refus de désobéir aux dieux – ou à leurs signes – est ancré dans l'action et la pensée grecques ; la supposer seulement présente dans la mythologie reviendrait à croire que celle-ci n'est qu'un ensemble d'histoires racontées pour passer le temps – mais nous comprendrions mal pourquoi les rites subsisteraient. Bien sûr, il y a un champ d'écart entre les mythes et l'histoire, mais ceux-là sont part de celle-ci en ce qu'ils exhalent le substrat de ce qui était pensé à une époque donnée. Comme chacun pensera seul à Iphigénie prise au piège par son père qui, par obéissance aux dieux – et sous la pression du peuple – décide de l'immoler, nous évoquerons plutôt le cas de Macarie, plus instructif sur la morale grecque : Macarie sacrifie son

⁷⁸ Hérodote, *Histoires* (I, 60), Paris, Les Belles Lettres, 1946, p. 65.

individualité parce que les dieux l'ont voulu et qu'il faut obéir aux dieux. Ce refus de désobéissance n'est pas tant l'expression d'un pouvoir que l'intériorisation d'un devoir⁷⁹ : vivre pour les dieux, ce n'est pas que rendre les cultes, c'est aussi se sacrifier s'ils le demandent⁸⁰.

Mais la société grecque n'est pas la seule qui soit religieuse – loin s'en faut. Les contemporains de **Spinoza**, par trop prosternés devant Dieu, s'en retrouvent prostrés. Le vulgaire « désir ignorer [...] et brûle d'entendre parler de cela seulement qu'il ignore le plus et qui, par suite l'étonne le plus »⁸¹. Plutôt que de chercher à comprendre, chacun se complaît dans la foi et la croyance aveugle, sombre dans la fiction et cherche en elle les preuves des miracles de Dieu⁸². Ce n'est pas le sens qui les intéresse, mais l'apparence de leurs actes, intériorisés de façon inepte, et qu'ils accompagnent de l'espoir d'être sauvé en agissant selon l'usage. Santiago, récitant le plus vite possible ses prières pour s'en rappeler et parce qu'en cherchant à les comprendre il est incapable de les retrouver reflète parfaitement cette éducation religieuse où l'on incorpore sans comprendre, et récite automatiquement des mots qui paraissent vides de contenu⁸³. Leurs chimères, dues à leur manque de connaissance les plongent dans la culpabilité, le repentir et la haine quand ce n'est pas dans la crainte d'un Dieu qu'ils prennent pour un roi⁸⁴. En l'anthropomorphisant, ils l'imaginent pareil à **Nabuchodonosor** ou **Caligula**, capable de faire le pire et de tout détruire par le seul acte de sa volonté⁸⁵. De leur première erreur s'ensuit un enchaînement de troubles qui, bien que logiquement liés entre eux, reposent sur une prémisse fausse.

La seconde catégorie de troubles, à savoir les désirs vains, est impliquée par les premières craintes. Ceux-là trouvent leur origine en celles-ci. La crainte de la mort provoque le désir d'immortalité. Ce désir fait partie d'une première catégorie de désirs qu'Épicure considère vains car nécessairement inatteignables. Chercher à les assouvir est une aberration due à une méconnaissance du possible et qui occasionne plus de troubles que de bonheur. En un mot, c'est un désir à abandonner, à ne pas désirer pour ne pas se retrouver comme Tantale.

Les désirs vains peuvent également l'être parce qu'ils sont illimités, car vides de contenu. « La satiété a un arrière goût de finitude »⁸⁶ ; et par là, les désirs vains s'y opposent puisqu'ils ne définissent pas leur objet et sont donc intarissables. Le trouble qu'ils occasionnent est néanmoins plus aisé à écarter : il suffit d'éclaircir leur objet ou de le délimiter. Le désir des honneurs

⁷⁹ Encore une fois, nous parlons de pièces et de mythologie. En fait, les sacrifices humains n'ont plus cours à l'époque d'Épicure – ou rarement. Mais passer par la tragédie nous paraît pertinent en ce que, si la crainte des divinités restent aussi profonde, c'est que de telles histoires sont la culture commune sur quoi les cités grecques sont basées.

⁸⁰ Voir Euripide, *Les Enfants d'Héraclès*. Les enfants d'Héraclès sont pourchassés et viennent en tant que suppliants demander asile à Athènes. Eurysthée, roi d'Argos qui souhaite leur mort, arrive et menace de rentrer en guerre. Démophon, roi d'Athènes, demande à un oracle ce qu'il faut faire et celui-ci répond qu'il faut sacrifier une vierge de sang noble avant de rentrer en guerre. Macarie se propose d'elle-même.

⁸¹ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 241.

⁸² Voir B. Spinoza (I, Appendice), *Éthique*, *op. cit.*, p. 89.

⁸³ E. Hemingway, *Le Vieil Homme et la mer*, Paris, Gallimard, 1952, p. 75.

⁸⁴ B. Spinoza, *Éthique* (I, 8, scolie 2), *op. cit.*, p. 25.

⁸⁵ *Ibid.*, (II, 3, scolie) p. 103.

⁸⁶ Ph. Saltel, *Introduction à la lecture de l'Éthique*, Cours à l'université Pierre-Mendès France, Grenoble, 2015.

est en tête de liste : soit nous ne sommes jamais rassasiés et voulons être toujours plus reconnus, par plus de monde, pour plus de choses ; soit au nom de cette valeur, l'on brade sa vie. Dans le premier cas, nous constatons que l'accomplissement du désir du sujet ne dépend absolument pas du sujet : seul le hasard et le bon vouloir d'une foule extérieure sont maîtres⁸⁷. Les honneurs étant accordés par la foule, c'est sur ses plaisirs et ses jugements qu'il faut s'aligner. Non seulement le sujet désirant ne contrôle pas la reconnaissance qu'on lui accorde, mais plus : il se trouve soumis à des actions qu'il *doit* faire pour la reconnaissance – ce n'est pas jouer sur les mots que de dire qu'il n'agit plus pour lui mais pour elle. Le nœud du problème de Spinoza est ici : agir, ce n'est pas faire ce que nous croyons vouloir. Agir, ce n'est pas suivre ses affects, lesquels sont causés par une extériorité. Cela est d'ailleurs limpide dans le cas des honneurs. La société fonctionne de telle façon qu'elle nous encourage à être vertueux, honorés et reconnus. Outre l'implication telle que nous ne sommes *donc* point vertueux, honorable, etc., l'extériorité de l'étalon qui nous juge est ici patente. Nous devons nous conformer à une idée du bien qui n'est pas la nôtre. Nous ne choisissons pas notre bonheur, mais devons accomplir celui qui nous est dicté : nous perdons l'objet de notre bien-vivre. Partant, nous ne sommes même plus l'agent de nos actions mais seulement l'acteur, le médium par lequel l'action qu'une extériorité souhaite s'avère réalisée⁸⁸. En nous soumettant de la sorte à une extériorité nous cherchons non pas à comprendre nos actes mais à obtenir une récompense⁸⁹. Nous en sommes au niveau du processus physique : un phénomène attend comme réponse un autre phénomène, et nous éludons la question du sens. Ce qui compte ce n'est pas que nous ayons compris ce que nous faisons, mais que nous le fassions. Pareils à Santagio récitant ses prières, pareils aux chiens de Pavlov répondant à un *stimulus*, nous pouvons nous gausser d'être bien dressés. Mais cela n'est pas tout. En effet, nous pourrions répondre que nous sommes l'agent de notre action. Après tout, *nous* voulons être honorés et par là nous démarquer du vulgaire. Mais là encore, ce que nous croyons être notre désir de nous élever n'est en fait qu'un affect qui nous réclame de rester à la hauteur du vulgaire. Spinoza continue en montrant que, par la démocratisation des honneurs, ceux-là tombent en désuétude et perdent leur sens : ils sont normalisés et par là même ne sont plus un privilège que quelques-uns cherchent à atteindre mais une nécessité vitale pour continuer de faire partie de la société : ils sont accessibles à tous, donc tout le monde peut les chercher, donc tout le monde doit les chercher. Le gouvernant, par la banalisation des honneurs, tient ainsi son peuple beaucoup plus aisément : chacun pouvant les atteindre et croyant que cela ait de l'intérêt plongera dans cette quête au lieu que, s'ils étaient réservés à l'élite, le vulgaire ne ferait pas ce qu'on leur

commande de faire car aucune récompense ne les attendrait⁹⁰. Non seulement nous sommes dressés

⁸⁷ Chez Spinoza, cela n'est pas tout à fait vrai. La foule elle-même est soumise à ses affects et elle n'honore pas ce qu'elle veut en propre. Quant à parler de « hasard », nous pourrions tout aussi bien écrire *fatum*, nécessité ou destin. Peu importe la question de la nécessité des faits, ce qui compte est que les choses se font et nous dépassent.

⁸⁸ B. Spinoza, *Traité politique* 10/8, in P.-F. Moreau (dir.), *Œuvres*, vol. V, Paris, PUF, 2005, p. 265.

⁸⁹ *Id.*, (10/8). La critique du « vivre pour » est farouche. S'il faut agir, ce n'est pas pour une récompense, une finalité extérieure à notre agir ; s'il faut agir, c'est pour agir. La fin de l'acte se trouve déjà dans l'acte.

⁹⁰ À ce sujet, et pour une analyse de ce mode d'action contemporain voir Pierre Merle, *La Démocratisation de l'enseignement*, Paris, La découverte, 2002.

à chercher un désir illimité et vide de contenu, mais en plus, par sa prétendue facilité d'accès, nous croyons le désirer. Ainsi, nous arrivons au second problème, celui de brader sa vie par honneur – que l'on retrouve encore chez Euripide⁹¹. Phèdre met un point d'honneur à ne pas avouer son amour pour le jeune Hippolyte. Mais, une fois cela dévoilé au grand jour, elle préfère se suicider plutôt que d'être déshonorée en regrettant l'inconstance des honneurs⁹². L'honneur, en plus d'être un terme dont le contenu est imprécis et indéfini, ne peut donc subsumer un ensemble limité d'actions par lesquelles nous pouvons être dits honorables. Mais plus, cela rend sa quête interminable lorsque nous le prenons comme fin.

L'autre désir vain mis en avant par Épicure et Spinoza est la richesse. Bien loin d'être un mal en soi, il s'avarie lorsqu'il n'a pas ses limites posées⁹³. Véritable tonneau des Danaïdes, elle appert alors comme un trou sans fond que l'on s'évertue pourtant à vouloir remplir. Vouloir plus d'argent ou d'honneur est le même problème : vouloir plus ne dit pas combien ; ne renvoyant à aucun point déterminé à atteindre, ces désirs s'avèrent nécessairement inatteignables. Par eux, nous « tendons vers » sans que quelque chose de clairement défini soit visé précisément. Comment se dire que nous avons assez de richesse si nous n'avons pas auparavant défini ce que nous même présumons par « assez de richesse » ? Le désir démesuré est en ce sens un désir que l'on a oublié de mesurer. Le but posé sur la ligne d'horizon, – croyant toujours s'en rapprocher –, nous ne cessons de le faire reculer et n'en jouissant point, dérivons constamment vers le futur avec l'insatisfaction du présent. De tels désirs sont non seulement frustrants au moment présent, mais aliénants au plus haut point : ils nous poussent à nous tourner vers l'avenir en oubliant de regarder ce que nous avons sous les yeux, et si par malheur nous venons à perdre notre bien, c'est notre monde qui s'écroule. Cela n'est pas rare dans un monde où nous sommes plusieurs à désirer les mêmes objets qui existent en nombres limités : « Chacun aspire par nature à ce que tous les autres vivent selon son propre tempérament, et tous y aspirant de pair, ils se font obstacle de pair, et tous voulant être loués [...] ils se haïssent les uns des autres » souligne Spinoza⁹⁴. Cela va même plus loin quand, de peur de se faire subtiliser son bien, nous venons à le supprimer pour s'assurer que personne ne l'ait. L'*Avare* d'Ésope est à ce sujet terriblement ironique. L'avare cache son butin sous un arbre et se le fait voler ; alors qu'il se plaint, quelqu'un lui rétorque qu'il n'a pas lieu de se plaindre puisqu'il ne profitait pas de cet argent : en ce sens, il ne le possédait même pas. Nous voyons ici que l'avare, en voulant toujours plus, se refuse de toucher à ce qu'il possède et par là ne le possède plus. Ce faisant,

⁹¹ Voir Euripide, *Hippolyte*, in *Les Tragiques grecs*, *op. cit.*, p. 895 – 950.

⁹² *Hippolyte* d'Euripide met bien en scène le côté négatif de la recherche des honneurs : Phèdre *doit* mourir pour ne pas être déshonorée – ce qui serait pire. Quant au *Phèdre* de Racine, il dépeint en deux alexandrins l'inconstance des honneurs : « Je mourais ce matin digne d'être pleurée : / J'ai suivi tes conseils, je meurs déshonorée ».

⁹³ Spinoza au début du *Traité de la réforme de l'entendement*, (§ 17), *op. cit.*, p. 73, tout comme Épicure (Diogène Laërce, *Doxographie éthique des Épicuriens*, I [119 – 121b], in Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, *op. cit.*, p. 95) lorsqu'il écrit au sujet du sage, n'hésite pas à dire qu'il faut suffisamment d'argent pour avoir une vie décente. Nos deux philosophes sont à la fois philosophes pratiques – ils vivent et connaissent les nécessités de la vie – et mesurés – ce n'est jamais les choses qui sont bonnes ou mauvaises, mais c'est la quantité de ces choses.

⁹⁴ B. Spinoza, *Éthique* (III, 31, scolie), *op. cit.*, p. 267.

il est plus pauvre que celui qui se contente de ce qu'il a puisque, ne s'en contentant pas, il ne possède son argent qu'en puissance pourrions-nous dire.

Qu'il s'agisse du désir de ne pas mourir, de celui d'être honoré, ou encore d'avoir plus de richesses, les concitoyens d'Épicure comme ceux de Spinoza subissent une conséquence commune : par peur de ne pas posséder ce qu'ils ont, ceux-ci tournent leur espoir, et avec lui leur attention vers un avenir hypothétique et oublient par là-même de profiter de ce qui est bien là, au présent. Le combat d'Épicure tend à résorber la dissonance : vouloir quelque chose pour un état présent alors même que l'on fait de notre présent un lieu toujours tourné vers l'avenir pour prévoir, quand il sera présent, que celui-ci soit agréable, est absurde puisque lorsqu'il s'avérera présent, nous serons tournés vers un autre avenir en train de préparer sa présence, et ce continuellement.

Une alternative s'ouvre alors et avec elle le choix de philosopher ou non avec nos auteurs. Soit nous cherchons le bien « le plus utile »⁹⁵ qui, s'il existe, s'avérerait stable et donc pérenne, mais qui, du fait d'être incertain d'exister est incertain à trouver ; soit nous choisissons de garder nos honneurs et nos richesses, qui sont des biens sûrs quant à leur existence, néanmoins incertains quant à leur stabilité. L'incertitude point des deux côtés et il nous faut choisir entre vivre de façon instable et subir les caprices du monde (choisir les richesses, honneurs et plaisirs), ou vivre en recherchant la stabilité – avec néanmoins cette possibilité de la rechercher toute la vie durant sans pouvoir la trouver. À ce point précis, il n'y a pas encore de bon choix car il est possible de finir tel Drogo, affligé d'avoir passé une vie à chercher vainement une chose qui n'existait pas⁹⁶. Le dilemme est donc clair. D'un côté, nous possédons une chose convenable et sûre, mais de l'autre, nous voudrions chercher un mieux incertain qui pourrait faire perdre le convenable. De plus, nous ne savons ni si ce bien existe, ni – si tel est le cas – où il se situe ; nous n'avons donc aucune idée de la direction à prendre pour se diriger⁹⁷. Et pourtant, il nous faut continuer.

Pour choisir notre chemin, le constat sera encore notre meilleur allié. Si les personnes, bien que prisonnières de leurs affects, se disent heureuses, c'est la seconde proposition qui paraît la plus acceptable ; sinon la première. La conclusion d'Épicure est la même que celle que fera Lucrece plus tard et qui nous est parvenue de façon plus dense : comme il est mentionné dans le livre III du *De la nature des choses*, Lucrece constate que ses concitoyens sont égrotants. Le vocabulaire employé est d'ailleurs plus que parlant : tout au long du texte, Lucrece présente la « maladie de l'âme » comme particulièrement développée : ses contemporains sont dans la « tourmente [...] à propos de l'avenir », ils sont « épuisés de soucis », de « crainte », de « remords » et la « folie propre à l'âme » qu'ils possèdent les fait sombrer dans « l'oubli » et la « léthargie »⁹⁸. Le constat est sans appel : tous, craintifs, sont caco-chymes ; malades de ne pas savoir ce qu'il y a, ni s'il y a des raisons

⁹⁵ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, op. cit., p. 67.

⁹⁶ Voir D. Buzzati, *Le Désert des Tartares* (1945), Paris, Robert Laffont, 1949.

⁹⁷ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* (§ 8), op. cit., p. 69.

⁹⁸ Lucrece, *De la nature des choses* (III, v. 825) sqq., in *Les Épicuriens*, op. cit., p. 380.

de craindre, ou d'espérer, donc malades de ne pas savoir ce qu'ils veulent – ou peuvent vouloir. Dans l'ensemble de ses vers, Lucrèce peint une société plongée dans une inconstance troublante : ignorants, ils cherchent l'oubli de ce qu'ils savent car ils craignent ce qu'ils disent connaître ; plus encore, ils cherchent à se fuir eux-mêmes pour s'extraire de leur condition dont ils ont une prétendue connaissance, tout en restant néanmoins fortement attachés à leur être. En somme, parce qu'ils disent connaître, ils voudraient toujours être eux-mêmes, mais autrement⁹⁹. Lucrèce met en avant une sorte d'amour de soi qui se conjugue à une haine de se concevoir malade sans en connaître la cause et sans pouvoir la guérir ou changer sa condition. Ses contemporains ne voudraient pas mourir comme ils meurent ; ils souhaiteraient vivre et, souhaitant, ne se rendent pas compte qu'ils sont en vie et gaspillent leur présent dans le regret d'un futur inaccessible ; ils ne voient pas qu'ils ont ce qu'ils voudrait avoir. Face à ce constat, Lucrèce propose de toute urgence de s'attarder sur une connaissance de la nature des choses, et donc de soi. Là encore, nous comprenons pourquoi philosopher : il s'agit de chercher les causes des craintes pour en guérir les humains¹⁰⁰. Si nous commençons déjà à esquisser la méthode pour savoir comment philosopher efficacement, il nous faut encore nous attarder un temps sur la visée de cette philosophie. Il y a, certes, urgence à philosopher¹⁰¹, et ce, *pour* résorber les troubles que nous avons exposés. Mais à qui cette urgence s'adresse-t-elle, c'est encore ce qu'il nous reste à détailler.

⁹⁹ Les contemporains d'Épicure considèrent le trouble comme anormal et la normalité comme le fait d'être sans trouble. Par suite, ils souhaitent être « normaux ». Ainsi que nous le développons dans notre troisième partie (premier chapitre, première section, p. 122 *sqq.*), Épicure comme Lucrèce considèrent l'état de trouble comme un autre état normal possible (tout état est normal). Ils nous invitent ainsi à nous soigner avant tout de la conception que nous avons de nous-mêmes et de la normalité.

¹⁰⁰ *Ibid.*, (III, v. 1050-1075), p. 388 *sq.*

¹⁰¹ Voir Épicure, *Lettre à Ménécée* [122], in Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, *op. cit.*, p. 97.

Deuxième section :

Pour qui philosopher ?

Jusque là, nous avons beaucoup parlé de « littérature » – si l'on nous permet cet anachronisme –, mais il est évident que nous ne philosophons pas pour des personnages de fiction. Tout discours doit savoir à quel public il s'adresse s'il veut avoir un impact concret et être tout à la fois efficace et utile. Ainsi de la philosophie. Épicure souhaite guérir les hommes de leurs troubles, Spinoza leur fait atteindre le vrai bien ; néanmoins, nous ne nous sommes pas encore interrogés sur la méthode. Créer un système totalitaire pour forcer à ne plus craindre, passer par un dogme religieux pour faire croire qu'il n'y a rien qui puisse nous troubler réellement, s'adresser à tous, à chacun, à une partie seulement, s'adresser à la vanité, la crainte, l'espoir, la raison... voilà bien des traitements possibles ! Mais la méthode, pour qu'elle soit efficace, doit être fondée sur l'état de celui qui la reçoit ; il s'agit donc de savoir à qui cette philosophie s'adresse si l'on veut comprendre comment elle procède.

Épicure ne philosophe pas pour la Grèce. La *Sentence vaticane* 76 est explicite quant à la visée philosophique : « Tu es en train de vieillir tel que moi, j'exhorte à le faire, et tu as su distinguer entre philosopher pour soi-même et philosopher pour la Grèce : je me réjouis avec toi »¹⁰². Sans doute Épicure vise par là Platon et les Académiciens, ces « flatteurs de Denys »¹⁰³. Ce qu'il critique, c'est tout à la fois l'enseignement philosophique réservé à l'élite, et qu'il soit fait pour que cette élite se préserve et dirige bien la Cité (c'était notre premier point). En outre, philosopher pour se faire voir, se faire aimer par cette élite que l'on forme et ainsi gagner son estime est également condamnable : c'est un désir d'honneur, donc un désir vain (c'était notre second point). Quand Épicure critique le philosophe « pour la Grèce », il faut bien entendre qu'il critique la façon de philosopher qui considère la Cité et ses nobles dirigeants comme seuls entités à même de recevoir l'éducation philosophique¹⁰⁴. Ne s'intéresser qu'à la partie haute de la société plutôt qu'à chacun de ses membres est aberrant¹⁰⁵. Le résumé de la philosophie d'Épicure gravé sur un mur d'Énoanda par Diogène semble vouloir dire cela. Diogène cherche à réveiller les gens de l'épidémie dans laquelle ils sombrent. Cette métaphore, que l'on retrouvait déjà chez Lucrèce, se comprend aisément : les gens craignent et, craignant, diffusent leur crainte aux autres. Les troubles gagnent

¹⁰² *Ibid.*, p. 126.

¹⁰³ Voir Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. II, Paris, GF, 1965, p. 217. Derrière ce surnom, c'est évidemment une critique de la réflexion vaniteuse qui se met au service du pouvoir.

¹⁰⁴ Épicure et Spinoza sont des philosophes de l'éducation démocratique. Le but de toute politique – de tout acte social ? – est de faire comprendre.

¹⁰⁵ Un lien intéressant peut-être fait avec les conceptions philosophiques de ces auteurs et leur rapport au corps : Aristote place dans le *noûs* la partie noble et c'est à elle qu'il s'intéresse ; Platon sépare trois parties du corps et de l'âme, lesquelles s'élèvent de l'*épithumia* – bas-ventre – au *thumos* – cœur – jusqu'au *noûs* auquel il accorde la primauté. Chez Épicure, nous verrons que la partie fondamentale du corps est le ventre. De la même façon qu'il cherche dans la société à philosopher pour chaque individu et non à la simple partie noble, Épicure cherche l'apaisement de l'entièreté du corps et ne se restreint à l'utilisation seul de l'intellect.

alors le grand nombre rapidement. Cette inscription s'adresse à la foule « collectivement malade »¹⁰⁶ pour l'alerter de sa maladie. Le mot « collectivement » doit nous interpeller : Épicure ne veut pas s'adresser à la foule comme à un ensemble puisque la méthode et son contenu doivent s'adapter à l'individu pour lequel elle est proposée. Y a-t-il donc parricide de la part de Diogène ? Ou alors, ne pas philosopher pour la Grèce, cela empêche-t-il Épicure de philosopher pour un grand nombre ? Si oui, alors son entreprise s'avère paradoxale au sens plein du terme : nous arriverions à la conclusion intenable que la philosophie d'Épicure veut sauver le grand nombre mais qu'il ne philosophe pas pour eux. Il y a donc une tension que nous allons résoudre pour comprendre que ne pas philosopher « pour la Grèce » n'empêche pas de s'adresser à tout le monde.

Diogène écrit pour ceux-là même qui ne sont pas encore nés, en préservation d'un mal futur possible que certains pourraient connaître. Ce faisant, Diogène ne flatte personne ; pas plus qu'il n'écrit pour des personnes en tant qu'ils sont parties d'un groupe. Plutôt, il se fait philanthrope¹⁰⁷ : l'adresse est destinée à chaque individu qui engagera son individualité propre. Le parricide se résorbe : ne pas philosopher pour la Grèce est un refus de la philosophie faite pour la partie de l'État, pour le sujet en tant que citoyen. La philosophie se fait à l'inverse avec des individus, tout complet dont la nature accomplie n'a rien à voir avec une finalité citoyenne. En cela, la philosophie d'Épicure est une philosophie de l'individu. Celle-ci trouve sa pleine justification dans le fait que c'est l'individu qui est troublé ; de ce fait, c'est à lui qu'il faut s'adresser, car c'est lui – et pour lui – qu'il faut guérir.

Là encore, il en va de même chez Spinoza, lequel a une réelle volonté de sauver l'individu. Son opposition à Descartes, Hobbes et l'entière de la philosophie ne doit pas être comprise autrement que par cette position. Rien d'anodin à ce que le titre de son ouvrage aujourd'hui le plus célèbre, de *Philosophie*, soit devenu *Éthique*. Spinoza rejette ceux-là qui « édictent des règles [de la nature] et fabriquent des constitutions pour un âge d'or »¹⁰⁸. La théorie pure, basée sur une prétention à la vérité, les conduit à former une métaphysique qui connaît l'inconnu et propose comme seule solution concrète à tout problème de vivre dans un lieu mythique, inaccessible, et qui n'existe pas. C'est une *éthique* et non pas une *satire* que souhaite écrire Spinoza¹⁰⁹. Par là, il refuse tout à la fois de se ranger dans une histoire de la philosophie où la continuité et les familles conceptuelles ne servent à rien d'autres qu'à divertir les érudits qui forment des liens abscons entre plusieurs idées. Le travail que se propose Spinoza est tout autre : face à un problème concret, actuel et nécessité par ce qui est, il faut apporter une solution. Le *Court Traité* a cette optique ; « à l'usage de ceux qui aime la vérité », il est écrit contre les rhéteurs et son but est de soigner ceux dont l'entendement est valétudinaire¹¹⁰. S'il faut raisonner, ce n'est pas par pure

¹⁰⁶ Voir Diogène d'Énoanda, *Inscription murale*, in *Les Épicuriens*, op. cit., p. 1029.

¹⁰⁷ *Ibid.*, (fragment 1) p. 1030.

¹⁰⁸ P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, op. cit., p. 91.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 95.

¹¹⁰ B. Spinoza, *Court Traité*, in P.-F. Moreau (dir.), *Œuvres*, vol. 1 : *Premiers écrits*, op. cit., p. 185.

érudition, mais pour se dépêtrer du dogmatisme et dépasser nos affects. Moreau le souligne bien, la sagesse de Spinoza s'identifie à une série de refus¹¹¹. Le plus important d'entre eux est le refus de la philosophie dégénérée en pratique universitaire : « Le caractère unique de Spinoza, c'est que lui, le plus philosophe des philosophes, [...] il apprend aux philosophes à devenir non-philosophes »¹¹². Si le *Traité théologico-politique* est écrit pour mettre à bas les préjugés théologiques¹¹³, véritable critique du dogme religieux ; l'*Éthique* est l'ostensible critique du dogme philosophique. Toutes les querelles en son sein, tous les débats pour savoir « si le monde à trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories »¹¹⁴ sont secondaires. Là encore, Spinoza propose une alternative à son lecteur que relève Moreau : « La philosophie est soit [...] une reproduction passive de la division, soit [...] une pratique active de la démarcation »¹¹⁵. Comme toujours, c'est à celui qui vient à la philosophie qu'il incombe de choisir, et c'est pour lui que nous philosopherons.

Maintenant, le sujet n'est plus un parmi tous et remplaçable à tout instant. Épicure crée pour ainsi dire une philosophie de l'individu. Celui-là n'est plus incomplet, imparfait en lui-même, il n'a besoin de rien d'extérieur pour s'accomplir : son bonheur ne se trouvera plus ailleurs qu'en lui-même et dans un retour sur soi. Tout contact avec l'extérieur ne sera plus qu'un moyen de survivre et pérenniser le bien-vivre. Celui qui mange jouira de pouvoir par là persévérer dans l'être, ce dont il jouira, ce sera vivre¹¹⁶. Mais ne précipitons rien. Avant Épicure, philosopher pour la Grèce, c'est former l'homme vertueux c'est-à-dire le bon citoyen : accomplir sa nature, c'est être utile à la société. Accomplir sa nature n'est donc possible qu'en dépassant sa condition première imparfaite : il ne faut plus être individu, mais partie du tout. Philosopher est une action engagée pour le bien du tout et non de ses parties. Épicure opère à un renversement. Nous venons de le voir, les troubles de ses contemporains affectent d'abord l'individu avant d'affecter la société. L'individu passe *donc* avant la Cité¹¹⁷. Comprendons le décalage : chez Aristote, ne plus être troublé est un devoir envers la société. À l'inverse, Épicure pose cet objectif comme une fin en soi. Ce dernier ne s'adresse non pas à des morceaux, parties intégrantes d'un tout qui les dépasse, mais à des individus complets qui se suffisent, préoccupés de leur propre guérison¹¹⁸. La contradiction qui paraissait entre la visée et la pratique d'Épicure se résorbe : entre refuser de s'adresser au grand nombre comme à un groupe et refuser de le faire dans une optique politique, il y a un champ d'écart. Tout est dans la finalité du discours proposé, et ici celui-là vise les individus et non les citoyens.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹¹² G. Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique, op. cit.*, p. 174.

¹¹³ Voir la Lettre XXX de Spinoza à Oldenburg, in B. Spinoza, *Œuvres* 4, Paris, GF, 1966, p. 232 sq.

¹¹⁴ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 15.

¹¹⁵ P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme, op. cit.*, p. 98 sq.

¹¹⁶ Manger ou boire sont des actions qui nous parfont, mais ce n'est pas de l'objet extérieur dont nous jouissons. C'est de l'assimiler et par là de persévérer dans notre être. L'extériorité aide le sujet à s'accomplir : elle est un moyen. S'accomplir chez Spinoza et Épicure ne se fait pas dans le lien à l'extérieur mais dans le lien à soi.

¹¹⁷ L'argument est bon : quand bien même nous souhaiterions le bien de la Cité, il faut travailler sur ses parties, et donc sur chaque individu. Peu importe la finalité, l'individu doit être placé au centre des préoccupations.

¹¹⁸ Ce n'est pas notre sujet mais il aurait pu être intéressant de comparer Platon et Épicure sur leur ontologie, épistémologie et leur politique : l'un part du tout et en vient aux multiples quand l'autre suit le mouvement inverse. On retrouve leur façon de concevoir le monde dans leur façon de concevoir l'homme social.

La philosophie d'Épicure, comme toutes les écoles antiques, a un rôle de « conversion »¹¹⁹. Changer radicalement la façon de voir, de penser et de vivre n'est pas propre au discours d'Épicure mais se fait voir partout : le lien entre la pratique et le discours est évident du Portique à l'Académie en passant par le Lycée et le Jardin. L'originalité se note quant à la visée de la conversion ainsi que le public auquel elle s'adresse. Épicure souhaite convertir chacun à la vie bonne plutôt que la plus haute part de la société à la vie politique. Épicure renonce à former à la politique, et par là même refuse de former une politique pour s'extirper des tracas qui en résultent et qui ne concernent pas l'individu immédiatement. Ce renoncement doit permettre à chacun un retour sur soi que d'aucuns ont cru comprendre comme l'abaissement à un simple égoïsme primaire. Avant tout, comprenons bien pourquoi la politique est rejetée. Au même titre que la religion introduit des dieux et avec eux la crainte une fois leur conception corrompue, la politique implique des inquiétudes qui ne se présenteraient pas sans elle : elle implique de devoir vivre avec une altérité qui ne nous convient pas. En outre, elle demande de prendre position sur des sujets dont nous n'avons pas la maîtrise ou qui ne nous concernent pas. L'émergence de l'altérité ainsi que la nécessité de vivre avec elle – et donc de décider pour plusieurs – conduit aux troubles dont les concessions prétendent nous garder. Comme nous ne pouvons faire ce que nous voulons sans déplaire à l'autre, il faut concéder certains plaisirs. Épicure, dans ce cas là, refuse la concession : deux parties opposées ayant des volitions divergentes ne doivent pas essayer de s'assembler au déficit de leur désir propre, mais vivre chacune de leur côté selon leur seule autorité. Épicure refuse donc le compromis et *a fortiori* lorsqu'il pourrait être évité. Spinoza irait dans le même sens qu'Épicure à cela près qu'il considère l'État comme nécessaire maintenant qu'il est devenu une habitude de vie. De plus, il permet de nous garder des affects. Pour cela, deux méthodes ; la bonne consiste à éduquer, la mauvaise consiste à promettre « à qui respecte la loi ce que le vulgaire aime le plus, et menac[er] au contraire qui violerait la loi de ce qu'il craint le plus »¹²⁰. La politique est signe de notre irrationalité et ne nous garde d'un mal qu'en en posant un autre : pour ne pas subir un affect, c'est un autre affect – la crainte ou l'espoir – qui est utilisé. Spinoza propose un système politique qui permet l'éducation à la vie consciente ; en cela, il s'accorde à Épicure. En effet, si ce n'est plus à la politique que ce dernier vise à convertir, c'est bien plutôt une conversion à la vie même, personnelle et consciente. La visée change, et avec elle le nombre de personnes qu'elle touche : se convertir à la vie consciente pour la mener là où nous le souhaitons consciemment – et consciencieusement –, voilà bien une conversion qui vise potentiellement tout le monde ! Aucun prérequis n'est demandé, il s'agit simplement de constater les troubles que l'on souhaite éradiquer, les analyser, et enfin pratiquer la méthode de guérison. Cette méthode n'étant qu'une analyse de soi est accessible à chacun ; mais les troubles variant selon les individus, son contenu divergera pour chacun. Le remède d'Épicure ne

¹¹⁹ Sur le thème de la conversion, voir P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 1993.

¹²⁰ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 185.

peut pas être un contenu, il est une façon de faire. La guérison, affaire personnelle, ne repose sur aucune prescription *a priori*. Seul le point de départ est commun à tous : une volonté de se défaire des désirs vains et des troubles ineptes. La méthode proposée offre à chacun la possibilité d'un retour à soi – avant bien sûr de se replacer, de savoir se placer, dans le monde alentour – pour constater quels sont ses troubles propres, et la façon propre de s'en défaire. Il devient donc évident – sinon nécessaire – que la philosophie d'Épicure soit une philosophie de l'individu et qu'elle commence par le principe delphique « connais-toi toi-même » pour donner à chacun ensuite la possibilité de savoir comment se placer dans l'enchaînement des faits.

Ouvrir le Jardin à qui bon voudrait venir philosopher pour lui-même n'est que l'application pratique de la conséquence que nous avons mise au jour. Que l'Académie soit réservée à une élite où ni les femmes ni quiconque n'étant géomètre n'est accepté scinde ostensiblement le tableau. Épicure laisse le Jardin ouvert : hommes comme femmes mais aussi et surtout courtisanes comme hétaires¹²¹. Comment comprendre une telle divergence – Platon, si strict quant aux personnes avec qui il philosophe, Épicure, ouvert à l'individu peu importe son rang ? Eh bien, il suffit de s'attarder sur la finalité posée par Platon et celle que vise Épicure. Former des hommes bons, c'est-à-dire de bons citoyens, voire de bons politiciens est l'affaire de Platon. Or, un esclave ou une femme n'a rien à faire à la tête d'un gouvernement grec¹²² ; le caractère discriminant est donc absolument légitime – bien que cela n'explique pas la nécessité d'être géomètre. *A contrario*, Épicure cherche à remédier aux troubles humains pour atteindre le bien-vivre. Sa philosophie touche donc nécessairement tout les êtres humains : l'homme, la femme, l'enfant, l'esclave... tous ont le même but, et tous sont traités également à cet égard, quand bien même nous ne savons pas encore ce que signifie « vivre bien ». Accepter des femmes ou des esclaves n'est pas qu'une simple question formelle, l'égalité totale n'est pas une parure pour rendre la philosophie attrayante. Elle est un constat véritable : tous, indépendamment de nos singularités, nous sommes troublés. Et nous ne philosophons pas pour savoir si nous sommes un homme, un esclave, une femme, mais parce que nous souffrons ; c'est donc en tant que « personnes troublées souhaitant se guérir » que nous allons à la philosophie, et face à elle, nous ne sommes rien d'autre. Face à nos troubles, l'égalité est telle que toutes questions d'âge, de genre, de sexe ou de couleur lui sont indifférentes. L'égalité est donc également factuelle dans le Jardin : hommes comme femmes, libres, hétaires et esclaves ont à tour de rôle la présidence temporaire des assemblées¹²³. Le gouffre qui sépare l'école d'Épicure des autres écoles de son temps n'est que la conséquence de la visée d'Épicure : au Jardin, l'on ne vient pas en tant qu'homme ou femme, libre ou esclave, mais toujours en tant qu'individu souhaitant vivre heureux. *Ipsa facto*, il n'y a plus de place pour la hiérarchie.

¹²¹ C'est-à-dire jusqu'à l'esclave même, et ce toujours indépendamment de son sexe.

¹²² Ne noircissons pas non plus le tableau et soyons juste. En *République*, V, 451c – 456a. Platon dit que les femmes doivent recevoir la même éducation que les hommes car (si...) nous leur imposons la même fonction.

¹²³ A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, p. 42.

Retenons donc deux choses. Premièrement, le but n'est pas d'« être » mais bien de « vivre » bien. La démarche entreprise est nécessairement pratique et devra se réactualiser en permanence : pas d'ascèse, d'état de béatitude, ou de stabilité finale ; le monde ne s'arrête pas, et nous, partie du monde, ne le pouvons non plus. C'est donc l'action qui est visée et en cela, s'il y a ascèse, elle ne peut être une fin en soi. Le bien vivre n'est donc pas un état mais une activité de l'âme. Deuxièmement, la finalité étant le bien vivre, la philosophie ne s'adresse pas aux citoyens, pas plus qu'à l'homme libre ou à l'hétaïre. Elle s'adresse à l'individu désirant vivre heureux, dépêtré des troubles qui l'inquiète. Qui sont les gens qui philosophent n'importe guère, mais seul compte ce qu'ils veulent. À partir d'Épicure, nous ne pouvons plus sensément philosopher pour un concept général – un groupe d'individus – ; il s'agit de philosopher avec celui qui veut philosopher. Le changement est radical. La philosophie d'Épicure n'est plus un discours prescriptif imposé publiquement. Elle se fait proposition directe à la personne qui vient réclamer le besoin de philosopher. En ouvrant le Jardin à chacun, Épicure se place comme un bon médecin – celui qui ne choisit pas ses patients et ne laisse pas une grande part de souffrants dans le dénuement et sans aide. Du même coup, la sphère publique n'a plus vraiment de place dans cette doctrine. La philosophie d'Épicure ne s'impose pas sur la place publique, elle commence avec la volonté du patient de se guérir : c'est à lui d'aller la chercher. C'est donc un face-à-face privé qui a lieu et qui permet une discussion directe dans un rapport maître – élève, médecin – patient. Le discours s'adresse directement à l'individu impliqué et uniquement à lui. Parce que c'est lui, nous disons cela et proposons ceci. Changez l'allocutaire et vous changerez le discours. Cette particularité rend nécessairement la philosophie d'Épicure pratique et personnelle. Au bout du compte, nous arrivons où nous voulions puisque nous comprenons pleinement que philosopher avec Épicure, bien que ce puisse être fait par un grand nombre, ce n'est jamais philosopher pour la Grèce, mais bien pour soi.

Une philosophie pour l'individu, voilà bien du nouveau, mais « qu'est-ce à dire ? » demanderait les personnages des dialogues de Platon. S'agit-il d'imposer *sa* vérité à tous ? Évidemment non, nous l'avons vu, cette philosophie est bien plutôt personnelle – et donc personnalisée. Partons de notre dernière conclusion : nous philosophons pour celui qui vient à la philosophie. Elle n'est donc pas un système imposé à tous sur la place publique mais se propose à celui qui vient la chercher. Par là, la fameuse maxime « vis caché » perd son obscurité. Elle ne peut sensément être comprise à la façon de Plutarque qui la considère comme une modestie hypocrite ou encore une nécessité due aux pratiques orgiaques que son esprit fantasmait¹²⁴. « Vis caché », cela signifie simplement chercher, plutôt que les honneurs et les caresses des grands, la reconnaissance de soi par soi et ce en supprimant ses troubles. Épicure critique du même coup la vie publique. En effet, rappelle que le sage fonde son école pour philosopher plutôt que de le faire dans la rue, et

¹²⁴ Plutarque, *Sur la question de savoir si « vis caché » est un bon précepte* (IV), in *Les Épicuriens*, op. cit., p. 937.

qu'il le fera parce qu'on le lui demande et non de sa propre initiative¹²⁵. Le sage ne cherche pas à être reconnu mais à aider celui qui en a besoin. Pour ce faire, aller montrer une image de soi positive – comme un sophiste – ou négative – comme un cynique – est inutile. La seule chose qui compte, c'est de trouver un lieu propice pour discuter avec celui qui vient pour éradiquer ses troubles. Comme un médecin, le philosophe qui se revendique d'Épicure prend place au sein d'un lieu fixe – le Jardin – pour recevoir des patients dans son cabinet. Spinoza s'accorde avec cela : si la liberté d'enseigner doit être fondamentale au sein de l'État, chacun doit se tenir garant de son discours¹²⁶. Enseigner à ses frais et au péril de sa réputation fait de l'enseignant quelqu'un qui s'engage absolument dans son discours. Celui de Spinoza possède cette simple thèse selon laquelle chaque personne peut réfléchir et donc connaître. La croyance aveugle, la foi ou la peur dont nous avons vu l'État se faire le législateur pour notre sécurité tombe en désuétude dès lors que notre compréhension s'amplifie. Mais plus, par le discours, la communication s'effectue avec les autres, et la recherche commune de remèdes aux troubles est plus aisée. Le dialogue permet en plus d'être corrigé à son tour si l'on s'engouffre dans une voie illogique.

La philosophie d'Épicure se pratique d'individu à individu et se réajuste selon les besoins et les demandes de celui qui vient philosopher. Dans sa conception même, la philosophie est pratique. Avoir les bons instruments pour pratiquer nécessite qu'ils soient adéquats à l'individu qui demande à philosopher. Le médecin doit être utile au patient, mais pour lui être utile, il doit s'ajuster à ses dispositions. La méthode philosophique, en tant qu'outil, aura plus d'impact sur certains que sur d'autres¹²⁷. Certaines personnes ne se sentent pas malades et n'ont pas besoin de médecin, d'autres même malades ne vont pas le voir, certaines vont le voir sans raison, d'autres au contraire par réel besoin. Ainsi de la philosophie. Tout le jeu consiste à aider au mieux possible. Épicure s'adresse à ces personnes qui cherchent le bien-vivre ; bien que tous aient le même objectif, ce qui en forme le contenu varie d'un individu à l'autre, et avec cela les chemins pour l'atteindre.

Cela étant dit, la valeur du discours philosophique s'éclaire. En s'opposant à Goldschmidt, Pierre met en avant le fait que la philosophie n'a pas pour vocation d'écrire des livres¹²⁸ ; bien plutôt celle-là est une pratique qui s'agence à un discours et dont la finalité est une orientation dans la vie. Si cela n'est pas le cas pour toutes philosophies, c'est néanmoins vrai chez Épicure et Spinoza : le discours, non pas clos sur lui-même, est un organisme mouvant. Il construit le lecteur et se fait construire en permanence par celui-là. Ce que ces discours proposent, ce n'est ni le vrai, ni une quelconque transcendance. Spinoza, comme Épicure, écrivent pour réagir à des

¹²⁵ Diogène Laërce, *Doxographie éthique des Épicuriens* [121b], I, in Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, op. cit., p. 95.

¹²⁶ Voir notamment B. Spinoza, *Traité politique* (8/49), op. cit. : « Dans une libre République, les sciences et les arts seront excellemment cultivés s'il est accordé à quiconque en demande l'autorisation d'enseigner publiquement, à ses frais, et au péril de sa réputation », p. 241. (nous soulignons).

¹²⁷ La même chose s'effectue chez Spinoza comme nous venons de le voir : pour certain, l'éducation suffira ; mais ceux qui ne comprendront pas auront peut-être besoin d'espoir. Il n'y a pas, comme nous l'avons dit, une bonne solution *a priori*.

¹²⁸ Voir P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 156.

problèmes auxquels ils proposent *une* solution possible. Médecins, ils ne choisissent pas le vrai, mais le bon remède, celui qui fonctionne dans tel contexte. La fiction comme l'espérance peuvent être bonnes en un sens. En tant que placebo, elles peuvent provoquer un effet positif. Le fait que l'État chez Spinoza se maintienne par cet effet est d'ailleurs patent.

Philosophies qui s'adressent à tous, elles varient néanmoins selon chacun. Il y a plusieurs façon de faire de la philosophie, et autant de philosophies, de médecines, que de malades car tous ne réagissent pas de la même façon. Néanmoins, pour être bon médecin il est utile de connaître les similitudes des différents patients ainsi que leur singularité. Ce double aspect se comprend biologiquement : du point de vue de l'espèce¹²⁹, tous les individus ont *à peu près* (et cela suffit largement) les mêmes symptômes, et les mêmes possibilités pour les résorber : parce qu'il est *homo sapiens*, il a un intellect, et il imagine, et par cela il craint les représentations qu'il se fait et subit ses affects ; mais aussi, il peut raisonner, et, partant, il peut interroger ses représentations pour questionner leur bien fondé, former des idées vraies : voilà la structure commune. Par ailleurs, en tant qu'« individu singulier » (et c'est le second point de vue), le contenu des symptômes varie. Parce qu'il est lui et pas un autre, il craint ceci et non cela. Telle chose l'affecte, mais de telle autre, il a une idée vraie. Tout l'intérêt du travail théorique philosophique préalable à la pratique réside dans la méthode pour se départir des craintes : aussi différentes soient-elles dans leur contenu, leur structure étant à peu près commune, leur voie de guérison l'est également. Ainsi, s'il est clair que tous les patients ne réagissent pas de la même façon à un même traitement, le réajuster pour qu'il leur soit adapté est la chose à faire. Médecins, nous connaissons certains symptômes, pouvons en tirer un diagnostic, et prescrire une thérapeutique. Une fois administré le remède et observé pratiquement ses effets, nous pourrions le réajuster si besoin. Restera à agir. Si le médecin dit à son patient que faire, l'intention d'agir et la résolution du problème dépendra de ce dernier. En restant en contact avec le médecin, celui-ci adaptera le traitement si besoin. Vivre proche de son médecin – dans le Jardin – n'est donc pas le signe d'un sectarisme profond mais d'un souci de santé.

Plutôt que d'apposer un système dogmatique sur n'importe quelle personne prise comme partie d'un tout, le philosophe du Jardin s'enquiert de son individualité, d'où la nécessité de proximité. Le caractère universel et dogmatique de l'*Éthique* ne doit pas nous faire croire que Spinoza s'acquitte de l'individu et philosophe pour l'homme ou l'esprit. Celui-ci s'adresse à chacun en passant par le point commun de tous. La leçon que transmet Spinoza est en attente d'être entendue, et plus encore d'être vécue. La répercussion pratique, le travail actif du sujet non pas dans une simple entreprise de compréhension, mais d'action, est la sixième partie de l'œuvre – et la plus importante. Que chacun aspire à ce qu'il juge bon et agisse pour s'en rapprocher ne nous dit pas

¹²⁹ Par espèce, nous n'entendons pas un concept réel sous lequel un ensemble d'individus se regroupent, mais un concept utile qui permet de mettre en lien des individus selon notre bon vouloir et les ressemblances qu'on trouve entre eux. C'est d'ailleurs ainsi qu'il faut entendre la modalité « homme » chez Spinoza (cf. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie : la condition humaine*, Paris, PUF, 1997, note 1 p. 123 ; B. Spinoza, *Éthique* II, 40, scolie 1 et 2, *op. cit.*, p. 173, *sqq.*).

encore ce qu'est le bon¹³⁰. Dire que le bon ou le mauvais l'est « dans la mesure où l'âme en [est] émue »¹³¹ est clair : pour que l'*Éthique* prenne son sens, pour que les concepts qu'elles traitent aient de la signification, il faut les rendre vivants, les sentir, et comprendre ce que l'on sent ; il faut être corps et esprit, en un mot, il faut vivre. En cela, l'*Éthique* n'est pas aussi clos qu'il n'y paraît ; c'est un dialogue permanent avec la vie qui l'ingurgite, s'en inspire et se module. Comprendre pour se comprendre, et donc comprendre ce qui est bon pour soi effectivement, suivre l'utile plutôt que la volupté, tout cela sont bien sûr des thèses de l'ouvrage. Mais si elles restaient de l'encre sur un papier, nous pourrions tout aussi bien nous chauffer l'hiver avec quand nous manque de quoi démarrer un feu : elles seraient alors utiles. En réalité, l'*Éthique* est un ouvrage qui dépasse de loin le cadre d'un livre : sa partie la plus importante n'est pas écrite, il s'agit de l'incarner. Ainsi, si lire l'ouvrage est un point, il reste après cela à chacun à travailler sur ses affects propres, ses craintes, et forger les idées vraies nécessaires à leur disparition. Et plutôt que se juger, c'est se comprendre qui importe. Épicure et Spinoza ne cherchent ainsi pas à prendre les humains comme ils devraient être, en essayant par là de les faire devenir ce qu'eux jugent être des humains accomplis. Philosophes du constat, leur entreprise commence en regardant ce qu'ils ont sous les yeux. De là, ils s'interrogent sur ce qu'il est possible de faire avec ce qui est donné. Tout absolu (perfection, bonheur, *nirvāna*¹³², ...) tombe en désuétude. Le devoir-être lui-même est ruiné. Il ne s'agit plus que de l'être. Connaître les faits, se connaître en tant qu'individu singulier pour percevoir ses affects et ses troubles, mais aussi en tant que partie d'une espèce pour savoir comment s'en guérir, agir en fonction de notre place, des choses et du contexte, c'est-à-dire mesurément, en cherchant ce que l'on peut chercher, voilà une philosophie qui constate et propose un remède à des individus effectifs plutôt qu'à des anges. Il n'y a ici pas de place pour le bavardage et les métaphysiques farcesques : « La vie n'est pas une idée, une affaire de théorie chez Spinoza. Elle est une manière d'être, un même mode éternel dans tous les attributs »¹³³. Nous partons du sujet réhabilité en tant qu'être parfait, et ne lui ajoutons ou nous ne lui enlevons rien. Nier que nous sommes un corps, constitué à peu près comme tous les corps humains, que nous pouvons en concevoir des règles générales est une absurdité : autant nier le monde. Mais, s'extirpant de la pensée du corps comme « tombeau de l'âme »¹³⁴ qui doit en subir ses affects, Épicure prévient également contre le cynisme, lequel a en haine la raison sous prétexte qu'elle est la part qui a été la plus divinisée jusqu'alors. Se prendre comme nous sommes, nos deux auteurs l'ont compris, c'est ne rien rejeter de ce que nous sommes. Pour faire son portrait, aucune valeur morale – positive ou négative – n'a à rentrer en jeu ; nous

¹³⁰ B. Spinoza, *Éthique* (II, 19), *op. cit.*, p. 145 *sq.*

¹³¹ *Id.*

¹³² Nous nous permettons d'utiliser un concept inconnu des deux auteurs pour mettre en relief la scission. Le *nirvāna* est un état de stabilité que l'on atteint en suivant un parcours. Pour Épicure et Spinoza, nous ne sommes jamais sûrs du lendemain : la stabilité actuelle, si difficilement atteinte, peut à tout moment se rompre. Aucun acquis ne peut préserver notre béatitude et toujours il nous faudra recommencer.

¹³³ G. Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 19.

¹³⁴ Voir Platon et son fameux jeu de mot entre *sema* – le tombeau – et *sōma* – le corps – par exemple en *Cratyle* 400c-d, ou encore en *Gorgias* 493a-c.

devons tirer jusqu'au bout les conséquences de ce que nous constatons. Épicure écrit dans une portée polémique : il tord le bâton dans le sens opposé de celui où il a trop été courbé pour réhabiliter un juste milieu. Ainsi, mettre en avant ostensiblement la prédominance du désir du ventre rappelle aux Académiciens que l'*épithumia* ne consiste pas simplement en une étape pour atteindre le *noûs* mais est la base fondamentale du bien-vivre¹³⁵. Contre l'intellectualisme raffiné, c'est le corps et la sensation, premiers critères de vérité et seuls accès direct au monde, qui sont rehaussés. À l'inverse, contre les contempteurs de la raison, de la société et des bonnes mœurs, Épicure s'offusque de l'acte cynique. Non seulement l'*homo sapiens* n'est pas un chien, mais en plus il n'y a pas de honte à se conduire comme un *homo sapiens*, puisque les valeurs morales ne rentrent pas en compte dans le constat de ce que nous sommes. Plus tragique, rester dans une société qui ne nous convient pas pour montrer ses vices, voilà l'aliénation la plus totale : nous sommes absorbés par ce que nous abhorrons. Spinoza, non sans ironie, dépeint cette position absurde du révolté qui, préférant sa révolte à sa liberté, consent à être le jouet du pouvoir et consent à ce qu'il refuse. Plus que tout autre, le pouvoir le tient enchaîné¹³⁶. La contradiction apparente est inepte et l'on comprend pourquoi Épicure paraît acerbe envers les cyniques¹³⁷. Sénèque rapporte que l'incitation d'Épicure au jeûne et à la frugalité doit être mesurée¹³⁸. En jeûnant, nous nous habituons à faire face à la misère. En aucun cas vivre de façon misérable ou ne rien posséder est une bonne chose. Épicure différencie le fait de posséder, de l'attachement à sa possession. Savoir être détaché de ce que l'on possède – au cas où nous le perdrons – n'empêche pas d'être sensé. Or, si nous souhaitons être heureux, mais que nous jetons tous nos biens, nous nous retrouverons dans un misérable dénuement ; et cela n'est pas plaisant¹³⁹. La juste mesure doit donc être en tout sens. S'il ne faut pas donner un primat trop haut à la raison au détriment du corps, il faut ne pas pour autant oublier l'entière de notre être : « Intellectuel ? Oui. Et ne jamais renier. "Je méprise l'intelligence" signifie en réalité : "je ne peux supporter mes doutes". Je préfère tenir les yeux ouverts. »¹⁴⁰. Épicure et Spinoza nous mettent face à ce que nous sommes et nous proposent une méthode d'action. Ce que nous sommes, nous pouvons le constater brièvement en cherchant là encore non pas à résoudre les problèmes mais bien plutôt à les faire voir au grand jour. Le constat doit être un regard sur ce qui est qui ne juge pas mais qui décrit. Avant de voir ce qu'est la proposition de la méthode d'action, il nous faut donc articuler un temps descriptif et mener de celui-là toutes les conséquences bien à bout. En un mot, il s'agit encore une fois de ne pas s'embourber dans des *a priori* et suivre les causes du premier constat.

¹³⁵ Voir Sénèque, *Lettre à Lucilius*, XXI [10], in *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 842 : seul le plaisir du ventre est nécessaire : il réclame et il s'agit de lui donner.

¹³⁶ B. Spinoza, *Traité politique* (2/10), *op. cit.*, p. 103.

¹³⁷ Voir par exemple Diogène Laërce, *Doxographies éthiques des Épicuriens*, I, *op. cit.*, p. 95 : « [Le sage] ne fera pas non plus le Cynique ».

¹³⁸ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, XVIII [13], in *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 836 – 839, 838.

¹³⁹ Rappelons-nous qu'Épicure et Spinoza ne rejettent pas totalement les richesses ! Le rejet doit être raisonnable et justifié.

¹⁴⁰ A. Camus, *Carnets*, I, Paris, Gallimard, 1962, p. 33.

Ce premier constat nous est maintenant familier ; les personnes, cacochymes, subissent une extériorité qui les trouble. Entendons-nous bien : s'ils désirent les richesses, s'ils sont blessés, s'ils ont en crainte les dieux ou leurs suppôts ce sont bien sûr *leurs* affects et en cela le trouble est intérieur ; mais ce qui cause ces troubles, c'est l'objet du désir, de crainte ou de douleur. Supprimez l'objet désiré et vous supprimerez le désir – et par là, le trouble qu'il engendre. Cela est à garder en tête pour suivre les termes de Spinoza. Si dans la quatrième partie de l'*Éthique* la servitude humaine est explicitée comme « impuissance que l'on a à maîtriser nos affects »¹⁴¹, c'est qu'elle se définit par le fait d'être contraint par quelque chose d'extérieur dont nous dépendons¹⁴². Ici, nous n'agissons plus, mais nous pâtissons¹⁴³. Nous serons d'accord pour dire que ce qui cause notre trouble, ce n'est pas l'objet – puisque si l'objet des richesses m'était présent je serais riche et je ne souffrirais pas de ne pas l'être ! – mais l'idée de l'objet, et à plus forte raison, l'idée que l'objet n'est pas. En somme, ce qui nous trouble n'est pas *ce qu'est* l'objet, mais la modalité d'existence de l'objet par rapport à nous (que la mort soit, que la richesse et les honneurs ne soient pas, etc.)¹⁴⁴. Donc l'idée que nous avons n'est pas l'idée de l'objet, mais l'idée du lien entre celui-là et nous-même¹⁴⁵. Donc, nous n'avons pas une idée du corps extérieur, mais une idée de la façon dont il nous affecte, une « image des choses »¹⁴⁶ : nous imaginons les choses qui peuvent être ou non indépendamment de ce que nous les imaginons.

Le désir n'est donc pas un manque de quelque chose qui est, mais de l'idée de cette chose ; il est, si l'on veut, le désir d'une image qui perdure tant qu'une autre ne vient pas la remplacer. Deux choses sont à relever. Tout d'abord, cela signifie que nous désirons les choses dans leur rapport de contingence à notre égard. Mes désirs sont causés par l'extérieur et sont ceux-là car mon environnement est celui-ci. Tout, donc, peut être cause de désir ; il n'y a ici aucune valeur ni aucun choix : nous désirons ce que nous pouvons désirer, c'est-à-dire ce qui se présente à nous. Notre désir est donc soumis à une quelconque extériorité (c'est le second point) et limitée par celle-là. L'exemple fameux de Spinoza est celui de l'enfant qui, émerveillé par un bruit de clochettes, ne désire que cela car il ne connaît rien d'autre. Eugène Zamiatine retient la leçon et la pousse à l'extrême¹⁴⁷. Une société entière, fondée sur une uniformisation totale de la vie des citoyens, ne comporte plus que le désir de la seule chose connue : conserver l'État tel qu'il est. Le totalitarisme poussé à bout, les sociétés anciennes oubliées, les citoyens ne peuvent pas désirer un changement, car ils ne connaissent que le monde dans lequel ils vivent et qu'ils jugent être la norme. Nos désirs ne sont donc pas nôtres en tant qu'ils sont produits par une cause extérieure ; plus précisément ils ne

¹⁴¹ B. Spinoza, *Éthique* (IV, Préface), *op. cit.*, p. 351.

¹⁴² *Ibid.*, (I, définition 7) p. 17.

¹⁴³ *Ibid.*, (II, 20) p. 147.

¹⁴⁴ *Ibid.*, (I, 22) p. 35.

¹⁴⁵ *Ibid.*, (I, 16) p. 47.

¹⁴⁶ *Ibid.*, (II, 17, scolie) p. 143.

¹⁴⁷ E. Zamiatine, *Nous Autres* (1924), Paris, Gallimard, 1971.

sont pas libres mais conditionnés. Ici, un tournant s'opère : ce n'est pas notre vice qui est cause de nos affects – je ne désire pas désirer – mais simplement, notre impuissance est le signe d'une puissance extérieure plus grande. Parce que nous sommes, nous sommes dans le monde, et avons commerce avec l'extérieur, lequel nous affecte, et ce indépendamment des valeurs et du sens que nous mettons sur la façon dont il nous affecte¹⁴⁸. Le sens, nous le posons après – c'est-à-dire que nous avons une idée de l'objet de notre affect, laquelle idée est seconde, et cette idée va conférer du sens à un phénomène physique. Le renversement de Spinoza est sans doute la révolution la plus importante de toute la philosophie en tant qu'elle a une prétention à la connaissance. L'objet humain que l'on souhaite connaître n'est plus sujet mais inerte et pareil à n'importe quel autre corps. Toutes les valeurs langagières, tous les vices et tout le sens ne sont plus à étudier pour faire une science de l'homme. Si nous rions, ce n'est pas le contenu sensé qui est drôle, mais c'est qu'un affect a produit en moi un autre affect, qui a déclenché un processus physique qui m'a fait rire : soit nous parlons d'un point de vue physique, soit d'un point de vue sémantique, mais voguer entre les deux pour expliquer l'un par l'autre c'est sombrer dans le délire. Peu importe la pulsion, elle ne vient pas de moi. Il devient donc aberrant de se gausser dans le concours du meilleur flagellateur de soi : plutôt, il s'agit de se connaître.

Et la première des choses que l'on peut connaître, en continuant à tirer le fil logique que nous avons pris dans le constat expérimental, c'est bien sûr notre ignorance. Se tromper, c'est-à-dire prendre nos désirs pour des réalités (au sens littéral), est notre condition première¹⁴⁹. Nous cherchons comme tout animal, notre utile propre, et par conséquent, nous cherchons à ne plus être ignorant. Ainsi, en réfléchissant, l'humain prend conscience de ce qu'il veut. Il a faim, et il croit aussitôt qu'il veut manger, il a soif, et il croit qu'il veut boire. Il désire, et il croit qu'il veut désirer. L'erreur est logique : le fait d'avoir conscience de ce que nous voulons n'implique pas que nous soyons la cause de notre volonté, et donc n'implique pas que nous sommes libres. L'argumentaire tombe comme suit en ruine : soit nous commençons pas choisir ce que l'on veut, soit nous commençons pas subir notre volonté, puis nous voulons ce que nous voulons. Si nous commençons par choisir ce que l'on veut, sur quoi se base notre choix ? Sur une volonté ? Mais sur quoi se base-t-elle sinon sur une autre volonté ? Et ainsi de suite à l'infini. Donc la première volonté est déjà causée par une quelconque extériorité. Donc nous ne voulons pas ce que nous voulons parce que nous le voulons, nous ne sommes pas cause de notre volonté, et donc pas libres. D'un point de vue physique, les choses s'expliquent ainsi : un objet m'affecte de telle sorte qu'il m'appête¹⁵⁰ ; je le

¹⁴⁸ B. Spinoza, *Éthique* (III, Préface), *op. cit.*, p. 209 – 213. Spinoza sépare les faits de leur contenu sensé et ouvre par là la voie à Nietzsche (voir par exemple *Le Gai Savoir* (1882), trad. fr. P. Wotling, Paris, Flammarion 2007, (1997), et *Aurore* (1881), trad. fr. E. Blondel, O. Hansen-Løve, T. Leydenbach, Paris, Flammarion, 2012) et sa théorie des pulsions, mais également à la neurobiologie moderne qui rend compte de l'agir humain, de ses émotions et de ses désirs physiquement (pour un lien entre Spinoza et la neurobiologie, voir A. Damásio, *Spinoza avait raison* (2003), Paris, Odile Jacob, 2005).

¹⁴⁹ B. Spinoza, *Éthique* (I, Appendice), *op. cit.*, p. 83 : « L'homme naît ignorant des causes des choses ».

¹⁵⁰ Nous utilisons ce terme pour faire ressortir la différence entre *appétit* et *désir*, le premier étant l'affect qui me pousse vers l'objet, le second la conscience de cet affect.

désire donc – malgré moi –, et donc je le veux. Nous n'avons plus besoin de parler avec Aristote de raisonnement pratique, lequel suppose qu'une succession de prémisses logiques purement sensées débouche sur une action – ce qui ouvre la question inepte du rapport entre le corps et l'esprit. Si je fais une maison, ce n'est pas parce que je *veux* faire une maison, mais parce que je suis poussé par un affect à vouloir faire une maison. La cause n'est pas ma volonté mais mon appétit, lequel est retranscrit dans la pensée par la volonté.

Deux conséquences doivent être mises en avant. Premièrement, il n'y a pas dans l'action humaine de cause finale : tout est mécanique. La production d'un effet n'est pas l'effet d'une volonté libre – c'est-à-dire que ce n'est pas une idée qui crée une action – mais un effet fait naître une volonté *et* une action, et nous croyons la volonté comme cause de l'action. La conscience connaît les effets – elle les perçoit –, mais ne connaît pas directement les causes¹⁵¹. Nous ne savons pas pourquoi les choses sont telles qu'elles sont, mais nous les constatons telles. Pour les comprendre, nous supposons qu'il y a eu intention d'arriver à ces effets¹⁵². De la même façon, l'humain se constate chercher son utile et agir pour cette fin. Parce qu'il a conscience du but de son action, il suppose que celle-ci est créée par la volonté d'atteindre ce but – c'est le raisonnement pratique aristotélicien. Il pose ainsi une cause finale. Il voit dans le monde sa possibilité d'action et croit que le monde est tel qu'il le voit : il pense que le monde est ce qu'il *peut* faire et que parmi ces possibles, un seul s'effectue par son action propre¹⁵³. De là naît l'erreur : nous ne voyons plus les choses comme elles sont, mais comme moyens, nous voyons à quoi elles peuvent servir. Nous ne cherchons plus à découvrir la cause des choses (qu'est-ce qui me fait vouloir cela?) mais leur potentiel d'action (que puis-je faire avec ceci?). Chercher à connaître les choses, ce n'est plus connaître leur cause, mais leur finalité, laquelle est toujours en rapport avec nous. *Et*, comme les choses ne peuvent se créer par elles-mêmes en vu d'une finalité qui m'est propre, l'on postule que quelqu'un les a créées pour moi ; partant, il n'y a qu'un pas à faire pour supposer qu'il nous ressemble. Ce faisant, nous offrons à ce *quelqu'un* des affects similaires aux nôtres et nous nous tenons à son égard de la façon que l'on souhaiterait que l'on se tienne à notre égard. L'honneur étant un des affects qui nous possède (nous l'avons vu), nous l'honorons à notre tour.

De là naît la superstition, renforcée par les aléas de la nécessité. Face aux malheurs qui lui arrivent, l'humain qui cherche à connaître par la cause finale se demande non pas ce qui les a causés, mais pour quel motif il les a subis. Une alternative s'ouvre et il doit choisir : soit il abandonne sa croyance en une entité supérieure qui agit pour lui puisque celle-ci a agi cette fois contre lui ; soit il postule sa propre faute, qui suppose une vengeance divine. Choisisant cette option, il ne sait pourtant pas quelle est sa faute à l'égard du divin. Là encore, il fait face à une

¹⁵¹ G. Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique, op. cit.*, p. 30.

¹⁵² Voir par exemple Aristote, *Physique* ; mais aussi Euripide, *Les Suppliantes*, in *Les Tragiques grecs, op. cit.*, p. 1069 – le discours de Thésée.

¹⁵³ Là naît le problème de Descartes : comment la pensée peut-elle agir sur l'étant ? Spinoza résout le problème ainsi : elle n'agit pas. Nous croyons qu'elle agit. L'étant agit seul sur lui-même.

nouvelle alternative. Soit son ignorance est le signe qu'il se trompe et qu'il n'a commis aucune faute, soit elle permet de légitimer l'existence du divin : qu'il ne comprenne pas est la preuve du divin qui le dépasse, lequel comprend, et qui lui inflige un mal pour des raisons qui ne sont obscures qu'à l'homme. L'erreur et l'ignorance qui devaient mettre à bas une telle pensée sont bien plutôt incorporées dans le système pour le justifier : nous avons à faire à un raisonnement par ignorance. De l'impossibilité d'expliquer un quelconque « pourquoi » nous ne déduisons pas l'ineptie d'une telle recherche, mais une volonté divine chimérique – nous nous retrouvons dans cette « asile de l'ignorance »¹⁵⁴ qui nous affaiblit tant.

Face à cette ignorance, il est deux possibilités : soit nous continuons de chercher à comprendre, soit nous posons notre faiblesse et affirmons Dieu ; soit nous ne comprenons pas le monde et le pensons chaotique, soit il est chaotique donc nous ne le comprenons pas. Néanmoins, si nous choisissons cette deuxième option, il faut d'abord s'assurer de notre faiblesse : il faut donc continuer à chercher pour s'assurer que l'on ignore. Mais, la condition pour affirmer ce Dieu tout-puissant ainsi que notre ignorance n'est pas réalisable : pour affirmer notre ignorance, il nous faut savoir que l'on ignore, ce qui est absurde. Par là même, face à notre ignorance, nous nous retrouvons nécessairement comme Lysimaque : dans la nécessité de chercher à comprendre¹⁵⁵. Pour ce faire, c'est donc sur les causes prochaines qu'il faut s'attarder : relever comment les choses s'engendrent sans devoir comprendre pourquoi il en va ainsi est la méthode qui permet « la meilleure compréhension possible »¹⁵⁶.

La seconde conséquence qui découle de l'absence de cause finale est la relativité des notions de bien et de mal. Nos idées étant conditionnées par notre rapport à l'extérieur, « chacun a jugé les choses d'après les dispositions de son cerveau, ou plutôt a pris les choses pour les affections de l'imagination »¹⁵⁷. Qu'est-ce à dire sinon que les notions de bien et de mal sont passionnées et non rationnelles ? Nous cherchons notre utile et selon si une chose nous est utile nous la jugeons bonne. Le jugement se base donc sur notre affect et nous attribuons des valeurs imaginaires. Nous jugeons donc les choses comme elles nous affectent et non comme elles sont. Ce que nous jugeons être bon ne l'est pas forcément : notre jugement est influencé par nos affects. Comme le jugement vient après la sensation, il est conditionné par celle-là¹⁵⁸. Croyons-nous avoir trouvé ce qui est bon pour nous que nous avons seulement mis le doigt sur ce qui paraît nous plaire. L'imagination pose ses valeurs, puis celles-ci deviennent une habitude : nous les croyons vraies. Et ce constat est le même pour tout jugement de valeurs : Spinoza montre ainsi que les personnes « prirent l'habitude d'appeler parfaites ou imparfaites les choses naturelles plutôt par préjugé que par vraie connaissance

¹⁵⁴ B. Spinoza, *Éthique* (I, Appendice), *op. cit.*, p. 89.

¹⁵⁵ Platon, *Lachès* (200e – 201c), Paris, Flammarion, 1967, p. 259 sq.

¹⁵⁶ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, *op. cit.*, p.73.

¹⁵⁷ B. Spinoza, *Éthique* (I, Appendice), *op. cit.*, p. 93.

¹⁵⁸ *Ibid.*, (III, 9, scolie) p. 231 : « Quand nous voulons, ce n'est jamais parce que nous jugeons que [la chose] est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est parce que nous la désirons ».

des choses »¹⁵⁹. Plutôt que de comprendre ce qu'est la chose, les humains jugent selon leur utile propre. Ce qui est parfait est ce qui leur convient¹⁶⁰. Et comme ce qui est utile à l'un ne paraît pas l'être à l'autre, la notion de « parfait » reste vague. Il faut la redéfinir comme ce qui est conforme au plan – et c'est donc en connaissance de ce plan que nous pouvons dire qu'une chose est parfaite –, et comme nous avons supprimé toute finalité au préalable, ce plan ne peut plus être un plan fait en vue de l'humain, mais les choses doivent être considérées parfaites en leur genre. Mais là encore il faut se garder d'une erreur. Si nous avons déjà fait le premier pas en ce que la perfection ne se juge pas selon l'accord de l'objet à l'homme – donc une eau nauséabonde peut être parfaite bien qu'inutile à l'homme –, il faut encore faire le second : le monde est composé de phénomènes singuliers que notre esprit regroupe sous l'universel. Ces universels n'existent pas et ne sont pas le critère pour juger un objet parfait. La généalogie d'une telle erreur est faite dans la préface de la partie IV de *l'Éthique*. Un objet parfait est accompli. Le terme se corrompt lorsque nous jugeons l'objet parfait en tant qu'il est accompli non plus selon l'idée de l'auteur, mais selon notre propre idée de ce que doit être cet objet. L'erreur est là ; le parfait n'est alors plus « conforme à l'idée de l'Auteur » mais « conforme à ce que je juge que ce doit être, conforme à l'universel »¹⁶¹. Ainsi, si je dis « ce caillou ressemble fort peu à un caillou », je sous-entends qu'il n'est pas conforme à l'idée que j'ai du caillou et que cette idée est le vrai et la norme du monde. Donc, le monde en tant qu'il est, produit de l'erreur, de l'imparfait. Nous introduisons dans le monde nos idées et le jugeons imparfait sur la base de ce que nous croyons être. Le divorce opéré entre le monde et nos attentes implique une erreur d'un des côtés. Soit le monde, qui est, n'est pas comme il devrait être ; soit ce devoir-être se base sur une incompréhension de ce qui est. Nous posons que ce que nous voyons et qui ne correspond pas à nos attentes est une aberration. Mais là, nous pêchons par orgueil plutôt que d'accepter notre ignorance pour la dépasser : le monde est imparfait car il ne correspond pas à notre idée du parfait. Pour autant, nous comprenons mal sur quoi se base le devoir-être régulateur du monde si ce n'est sur nos désirs. Mais alors, juger ce qui est imparfait, ce n'est plus rien d'autre que juger par rapport à nos affects, c'est-à-dire imaginer les choses dans leur rapport à nous, et non plus les comprendre comme elles sont. Juger que le monde est imparfait c'est en fait proclamer son ignorance. La proclamer est le premier pas que nous voulions faire ; agir pour la résorber est ce qu'il reste à faire.

Empreints d'affects qu'il ne faut pas nier, les concevoir permet de mieux les appréhender. Notre raison – qu'il ne faut ni diviniser ni refuser – sera notre meilleur outil. Ces deux auteurs passent déjà par delà bien et mal et signalent qu'une chose est bonne si elle est bien utilisée. Maintenant que nous avons un but et des outils, que pouvons-nous faire pour l'atteindre ?

¹⁵⁹ *Ibid.*, (IV, Préface) p. 353.

¹⁶⁰ *Ibid.*, (I, Appendice) p. 93.

¹⁶¹ *Ibid.*, (IV, Préface) p. 351 *sqq.*

Troisième section :

Comment philosopher ?

C'est donc sur les ressemblances biologiques humaines qu'il faut baser notre philosophie. Comment philosopher, c'est-à-dire quelle méthode suivre, voilà bien la question. Nous avons vu qu'il y avait une façon créative et une façon réactive de philosopher. Nous commençons par la position réactive : supprimant ce qui nous trouble et nous empêche de répondre au « *comment vivre ?* » obsessionnel que nous avons posé en début d'exposé, les fondements du bien-vivre seront épurés de craintes et d'incertitudes. Nous avons également vu que nos philosophes s'opposaient à la prescription de règles transcendantes. Épicure et Spinoza nous incitent à suivre ce vers quoi nous fait tendre notre nature, ou instinct animal, ou *conatus* – nous ne nous arrêtons pas à un seul terme car ce qui compte n'est pas de savoir *ce qui* nous fait tendre, mais de remarquer que *nous tendons vers*¹⁶². Avant de questionner nos troubles, constatons brièvement que la piste que suit Épicure est reprise à son compte par Spinoza. En bons philosophes de l'indicatif – rejetant le conditionnel –, ils montrent que ce qui nous plaît nous convient, et que ce qui nous convient nous met en joie, contrairement à ce qui nous trouble. Chercher ce qui nous plaît n'est donc pas une contrainte, pas plus que fuir les troubles serait un devoir ; ce sont des implications naturelles. Ce n'est pas la morale qui nous pousse à interroger nos troubles, mais notre vouloir-vivre. Instinctivement, les êtres vivants, quels qu'ils soient, cherchent à fuir ce qui leur déplaît avec les armes qu'ils trouvent. Notre espèce, avec sa constitution propre, possède entre autres la faculté de raisonner. Elle peut utiliser cet outil pour fuir certains troubles de la même façon qu'elle utilise ses jambes pour en fuir d'autres. Poussés par une nécessité instinctive, nous nous interrogerons sur le bien-fondé de nos troubles ; partant, nous pourrions les fuir. Dans cette partie réactive, nous questionnerons les symptômes pour en tirer un diagnostic. Mais il est patent que cela nécessite au préalable que nous nous interrogeons sur la façon même de s'interroger ainsi que sur les outils à employer pour que notre travail soit fructueux.

L'érudition vide de sens permettant de décrocher le « titre » de philosophe à cinquante ans n'intéresse pas Épicure¹⁶³. Seule la philosophie est une instruction essentielle au bien-vivre, c'est pourquoi elle doit être enseignée à chacun, peu importe son âge. Plus qu'un simple savoir théorique sans utilité immédiate, la philosophie permet d'acquérir des connaissances sur le monde, le sujet et

¹⁶² S'il nous fallait des explications, nous nous tournerions vers la biologie et parlerions de nocicepteurs, ou irions vers l'éthologie pour parler de comportement taxiques et instinctifs. Mais ce n'est ni notre propos, ni celui d'Épicure, ni celui de Spinoza.

¹⁶³ C'était en effet l'âge auquel on pouvait se dire philosophe pour Platon : comme on le sait, chez Épicure tout le monde doit s'empresser de philosopher (voir *Lettre à Ménécée* [122], *op. cit.*, p. 97.), pour autant on ne trouve pas dans les textes qui nous sont restés le terme de « philosophe » employé pour qualifier un statut. À la rigueur, nous pouvons tendre à la figure idéale du sage, mais nous ne *sommes* jamais sage ; cela s'expliquera en temps voulu notamment par la figure dynamique du « moi » (*cf.* Troisième partie, première section, premier chapitre, p. X).

leur relation. Connaissant ces relations, nous pouvons nous situer. La connaissance requise n'est pas une connaissance globale qui totalise l'ensemble du monde : l'espoir de tout connaître est une absurdité pour Épicure et Spinoza. Le premier conçoit une infinité de mondes et par là même l'impossibilité de tous les connaître, le second une infinité de modes et d'attributs, et avec cela, l'impossibilité de subsumer l'ensemble dans un seul intellect – un seul attribut ! De façon plus cohérente, les deux nous portent à connaître ce que nous avons besoin de connaître. Si l'on peut croire à la lecture de Spinoza qu'il faut tout connaître puisque c'est toujours de comprendre dont il s'agit, c'est que nous avons oublié qu'il est un philosophe pratique, ancré dans la vie, et bien conscient qu'un tel projet est vain. Partant, il souligne que les premières choses à comprendre sont nos affects et ce que nous sommes. Comprendre le plus possible ne veut pas dire *tout* comprendre, et ne veut pas dire « comprendre pour comprendre ». Le savoir n'est pas désintéressé. C'est parce que comprendre est la seule action de l'esprit – au sens fort, le seul acte qui découle de sa nature – que cela nous apporte du plaisir. Et donc, si, comme chez Épicure, l'éducation et la connaissance sont fondamentales, ce n'est pas pour elles-mêmes, mais pour le bien-vivre. Le lien entre pratique et *theôria* sert de fondement aux diverses écoles antiques. Mais la méthode, similaire à plusieurs, renvoie à des pratiques fort différentes. Le travail d'érudition des Péripatéticiens les pousse à s'attarder sur tout ce qui compose le monde – astres supralunaires, vainqueurs des Olympiades, vie des mollusques ou encore mathématiques... Leur objectif est de tout saisir de l'être. À l'inverse, les Épicuriens s'orientent vers le savoir pratique. Ce qui doit être connu n'est plus les choses du monde, mais celles qui entrent en contact avec nous-même. En ce sens, savoir ce qu'est l'essence d'un mollusque n'intéresse pas plus Épicure que Spinoza, à moins que la question ne se pose à eux dans leur quotidien – ne les affecte – et que sa réponse ait un impact bien réel. Un Aristotélicien se demandera ce qu'est l'essence du mollusque pour connaître mieux le monde ; un Épicurien pour savoir s'il peut le manger. Le savoir est donc toujours tourné vers l'action et nécessité par une finalité pratique qui intègre le sujet : si nous voulons savoir, c'est pour savoir comment nous pouvons agir, nous désirons agir, en fonction des connaissances que nous possédons – et nous ne cherchons pas à savoir comment d'autres doivent agir. Nous nous rangeons ainsi sous l'analyse de Jean-Marie Guyau qui qualifie la philosophie d'Épicure d'énergie – d'agir – et l'oppose à une philosophie de raisonnements divertissants parlant d'un monde théorique :

Pour Épicure, la philosophie a un but exclusivement pratique [...] ce n'est pas une science pure théorique, c'est une règle pratique d'action, une *énergie* qui procure, par des discours et des raisonnements, la vie bienheureuse.¹⁶⁴

Il va sans dire que le qualificatif s'applique aussi à Spinoza. La façon de penser les facultés humaines est ainsi bouleversée. L'intellect, partie divine chez Aristote, perd ce statut pour

¹⁶⁴ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 64 sq.

devenir un simple outil utile au bien-vivre. Si l'Esprit reste divin chez Spinoza, il n'est pas pour autant *la* partie divine ; en effet, l'*Éthique* rappelle suffisamment que tout ce que nous sommes est une partie de Dieu. Ainsi donc de l'Esprit. Face à Descartes qui s'enorgueillit de l'intellect, Spinoza fait le mouvement inverse à Épicure. Mais cela revient au même : plutôt que d'abaisser l'Esprit au côté du Corps, il rehausse le Corps au niveau de l'Esprit et en fait une nouvelle partie divine. Le but est toujours le même et la méthode similaire : nous souhaitons vivre sereins, pour ce faire nous devons éradiquer nos troubles, et raisonner est bien utile. Le savoir se subordonne à la vie. Il n'est plus l'outil de la société mais le nôtre. Sa finalité n'est pas extérieure à notre désir. Il est le critère discriminant raisonnablement ce qui nous plaît et nous trouble. Par lui, nous atteignons au mieux notre utile propre et jouissons raisonnablement de nos plaisirs. Juger de la valeur d'une vie selon son emploi du *noûs* n'est plus l'affaire d'Épicure¹⁶⁵. La vie est dite bonne si elle est conduite en vue du plaisir raisonnable et plaît à celui qui la mène. Le signe du bien-vivre est la jouissance reconnue comme réel plaisir, confondant par là même le vouloir et le devoir. Spinoza reprend à son compte ce refus du divorce entre le vouloir et le devoir. Macarie, figure de proue de la morale antique, mais aussi Phèdre se suicidant, ou Iphigénie qui exécute les ordres de son père¹⁶⁶, les martyrs comme les suicidants, ne peuvent ainsi plus être considérés comme nobles et ne doivent donc pas être érigés en modèle. Spinoza le rappelle, ils ne sont que l'objet passif d'une extériorité qui les a tués en les menant à croire qu'un de leurs troubles était jouissif. Le suicidant croit agir mais ne fait que subir ses passions¹⁶⁷ ; un affect, plus fort que lui, le pousse à agir¹⁶⁸. Le suicidant n'est pas la cause de son agir, mais agit avec en tête l'idée fautive d'obtenir par son acte un moindre mal. Si nous devons garder ces personnes en modèle, ce serait pour remarquer qu'une personne qui se connaît mal – qui connaît mal ses affects – peut se laisser détruire par eux. La méconnaissance peut coûter la vie. Plus qu'une polémique où le Jardin s'opposerait aux mœurs de la Stoah, c'est pour réhabiliter la vie comme valeur fondamentale qu'est fait ce rappel. Hormis la vie, il n'y a rien pour nous. Sans elle, nous ne sommes pas, et ne pouvons donc atteindre le bien-vivre. Aussi, vivants, se refusant pourtant de profiter de cette occasion pour vivre de la façon la plus agréable, les martyrs reportent leur vie et leur plaisir à un futur utopique et les suicidants suppriment simplement leurs possibilités. Ceux-là aussi sont ignorants quant à la façon efficace de résorber leurs troubles. À eux aussi il faudra donc proposer un remède. Considérer raisonnablement les choses et les comprendre permet de se situer où l'on souhaite. L'intellect, un des outils possibles – outil mineur dû au hasard de l'évolution – permet de lutter contre les affects extérieurs. Supprimons tout de suite toute croyance en un

finalisme de l'intellect. Celui-ci n'est pas fait pour quoi que ce soit. Avec Spinoza, nous savons qu'il

¹⁶⁵ À l'inverse, pour Aristote, il y a un « crime » contre la société de la part de celui qui, se connaissant mal ne saurait lui être utile, ainsi qu'une possibilité unique de dire que quelqu'un est heureux s'il a vécu dignement, c'est-à-dire en accord avec son *noûs* ; chez le Stagirite, le fait d'être bienheureux n'a pas de lien direct avec la vie vécue plaisamment.

¹⁶⁶ C'est en tout cas le cas dans la version d'Euripide, *Iphigénie à Aulis*, in *Les Tragiques grecs*, *op. cit.*, p. 1695 sq.

¹⁶⁷ Et il en va de même pour chaque acte passionné. Ce n'est pas « Je suis passionné » mais « Cela me passionne » qu'il est sensé de dire.

¹⁶⁸ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 20, scolie), *op. cit.*, p. 391.

n'y a pas de cause finale. De même, Épicure rejette toute finalité dans le monde : seules les actions produites par une volonté, une intention, peuvent être dites avoir un but. Or, l'intellect étant comme toutes choses le résultat hasardeux de l'agrégation de multiples atomes, il n'a pas de fonction avant que nous l'employons dans un certain sens. Pareil à un caillou inerte, il se meut uniquement quand quelqu'un le jette dans une direction donnée et lui offre une finalité extrinsèque – le bien-vivre est un possible parmi tant d'autres.

Relevons encore deux points : notre intellect n'est qu'un outil possible. Nous pouvons en mettre d'autres au service de la recherche et la maximisation de nos plaisirs – par exemple, si mon plaisir est de manger le raisin que je vois au sommet de l'arbre, c'est la faculté que j'ai à grimper jusqu'à lui qui m'est plus utile. Chaque contexte nécessite certains outils qu'il faut savoir choisir pour assouvir nos désirs. Si l'outil s'avère être la raison, nos connaissances seront requises ; de ce fait, plus le savoir sera large et plus nous aurons de possibilités de l'employer dans divers contextes. Néanmoins, (et c'est le second point), comme l'intellect n'est qu'un outil sans finalité intrinsèque, l'employer dans une toute autre optique que celle du bien-vivre, ou ne pas l'employer du tout n'est pas blâmable légitimement ou raisonnablement¹⁶⁹. Voilà encore l'idéal de mesure : ni diviniser, ni rejeter en bloc.

Apprendre doit servir à cheminer vers le bien-vivre dans différents contextes. Plus nous connaissons, plus nous aurons d'outils. Les abrégés que sont les *Lettres* d'Épicure vont dans ce sens pratique. Les trente-deux chapitres à la fin de la quatrième partie de l'*Éthique* permettent également une vue d'ensemble pour ne pas rompre avec le projet de Spinoza qui passe par certaines longueurs qui, bien que nécessaires, peuvent nous égarer. Bien conscient de cette difficulté, Spinoza propose donc un abrégé :

Ce que j'ai enseigné dans cette Partie à propos de la droite règle de vie n'est pas disposé de telle sorte qu'on puisse le voir d'un seul coup d'œil, mais je l'ai démontré en ordre dispersé, suivant la plus grande facilité que j'avais à déduire une chose de l'autre. Je me suis donc proposé de le recueillir ici et de le ramener à de grandes têtes de chapitres.¹⁷⁰

Dans la *Lettre à Hérodote*, Épicure aussi prône l'intérêt de garder l'abrégé en tête plutôt que de s'évertuer à retenir tout ce que l'on connaît¹⁷¹. Si la connaissance est une « tension nécessaire

¹⁶⁹ Néanmoins, gardons ceci en tête qu'avec Spinoza, ce n'est pas parce que je ne peux pas légitimement blâmer quelqu'un que je ne peux le faire quand même. En effet, l'ignorant qui ne veut pas voir son ignorance et refuse d'être éduqué peut me nuire. Il laisse tourner son moteur, et je lui explique pourquoi cela m'est nuisible (la pollution engendrée entre dans mon monde et l'abîme ; c'est une déclaration de guerre qu'il me fait). Feignant d'être ignorant de l'information que je lui ai fournie, il continue. Par droit de nature, je rentre en guerre contre lui : je fais valoir ma puissance contre une extériorité qui m'est nuisible. Certes, je ne serai pas légitime pour le blâmer, mais je peux utiliser mon droit de nature et le blâmer *alégitimement*. Donc je ne peux pas *raisonnablement, légitimement* blâmer quelqu'un, mais je peux *effectivement* le faire.

¹⁷⁰ B. Spinoza, *Éthique* (IV, Appendice), *op. cit.*, p. 477.

¹⁷¹ Voir *Lettre à Hérodote* [35], in Épicure, *Lettres maximes, et autres textes*, *op. cit.*, p. 59.

par » qui rend absurde l'entreprise d'omniscience, c'est néanmoins une autre raison qu'invoque Épicure pour vanter l'abrégé. Selon lui, ce qui compte n'est pas connaître de façon indépendante des bribes d'idées. Au contraire, c'est le mouvement d'ensemble de sa proposition qui compte. Le contenu du discours n'est pas la substantifique moelle ; celle-là se trouve dans l'ossature, la direction vers laquelle il nous guide. Cela est tout à la fois un rappel à l'humilité et au pragmatisme : humilité car le contenu du discours d'Épicure pourrait être faux – notamment en raison d'une ontologie basée sur une physique controversée¹⁷². Pragmatisme néanmoins, car ce n'est pas tant le contenu de la doctrine qui compte mais la méthode : l'agencement des choses, depuis le point de départ – le trouble – jusqu'au point d'arrivée – le bien-vivre. Les *Lettres* offrent une appréhension d'ensemble et non du détail ; par là, elles mettent en valeur l'armature de la philosophie d'Épicure. La priorité est de garder en tête ce que l'on cherche. S'interroger sur la façon de l'obtenir vient après. L'appréhension du détail est donc secondaire ; c'est une connaissance qui n'est pas immédiatement et nécessairement utile : elle peut porter sur des aspects qui ne concernent pas le contexte présent. *A contrario*, l'appréhension d'ensemble donne une méthode systématique, valable dans n'importe quel contexte. Faisons le parallèle avec ce qui rendait possible une pratique raisonnable de la philosophie en tant que médecine. Les ressemblances de structure des individus la rendait possible. Ici, les ressemblances de structure des différents faits (nos troubles proviennent de notre ignorance¹⁷³) rend concevable une démarche à garder en tête. L'abrégé n'est pas écrit pour le fainéant qui ne voudrait pas ruminer longuement des textes pour savoir *ensuite* se repérer pratiquement. Tout au contraire, c'est un choix manifeste qui érige la pratique du savoir plutôt que l'apprentissage excessif et vide de sens. La *Sentence vaticane 27* est claire à ce sujet : attendre de tout connaître pour vivre ensuite est un non-sens ; chaque instant nous met face à des points qu'il s'agit d'éclaircir pour savoir comment les appréhender et se placer. L'indicatif présent requiert de la connaissance, et c'est elle seule qui nous est utile. Standardiser le contenu d'un savoir est aussi absurde que standardiser le contenu d'une vie. Ainsi du fait de juger de la culture d'un individu sur la base de ce standard. La philosophie d'Épicure possède cette force qui lui permet de répondre aux accusations qu'on lui porte en ne faisant rien d'autre que tirer les conséquences de ses fondements. Ainsi, les critiques virulentes quant à l'absence de culture d'Épicure sont doublement sottes¹⁷⁴. Non seulement elles ne considèrent pas l'argumentaire d'Épicure – c'est donc une agression aveugle, la critique de quelque chose qui n'a pas été étudié, une critique d'ignorant –, mais en plus, cette ignorance conduit les critiques à se rendre eux-mêmes risibles puisqu'ils déplorent chez un auteur que ses actes et son discours concordent – cela arrive quand on ne connaît pas le discours et que nous critiquons les actes seuls. Nous ne doutons pas un seul instant qu'Épicure ait manqué de culture, mais critiquer

¹⁷² L'existence du vide, l'atomisme, l'infinité du monde et la possibilité d'une infinité de mondes possibles ne sont pas des idées dominantes quand Épicure écrit.

¹⁷³ Nous avons vu que nous *croions* savoir ce qu'il y a pendant la mort, ou ce que sont les dieux, ou ce que nous voulons, etc.

¹⁷⁴ Voir par exemple Cicéron, *Les Fins ultimes* (I, 21), in, *Les Épicuriens*, op. cit., p. 812.

cela dans cette doctrine s'avère hors de propos car Épicure a cela de commun avec Spinoza qu'il ne considère pas la philosophie comme une érudition mais comme une éthique.

Le discours est nécessité par la visée que l'on se donne ; sinon, il n'a pas lieu d'être. Acceptons les témoignages qui relatent que la connaissance qu'avait Épicure sur les mathématiques et la musique reposaient sur des « prémisses inexactes »¹⁷⁵. Rétorquons que si cela n'était pas sa culture, c'est que cette connaissance ne lui a pas été nécessaire pour bien-vivre. Et la preuve n'est pas dans un raisonnement mais dans un fait : il a vécu, et il a survécu sans cette connaissance. Donc, cette connaissance n'est pas nécessaire à la survie. En poursuivant, nous retournons l'argumentaire contre celui qui le formule : Épicure ne cherche pas à étudier des vétilles inutiles. Il sait ce qui vaut pour son bien-vivre et donc ce qu'il faut étudier. L'ignorant n'est pas celui qui se tourne vers ce qui l'intéresse. Si tel était le cas, alors celui qui s'intéressait au bien-vivre et chercherait à savoir comment y parvenir serait à la fois ignorant et connaissant – ce qui est absurde. À l'inverse, les détracteurs d'Épicure se gaussent de leur vaste érudition mais celle-là ne les aide pas à mieux vivre. Ainsi, soit nous avons à faire à deux pratiques philosophiques totalement différentes, avec deux objectifs bien distincts, et donc une impossibilité de comparer les auteurs sur des connaissances communes puisqu'ils ne doivent pas avoir les mêmes pour atteindre des fins différentes – et donc Épicure n'est pas ignorant – ; soit tous ont la même visée – bien-vivre – et la vaste érudition semble inutile puisque Épicure n'en a pas besoin pour nous y mener. Nous aurions d'un côté un ignorant qui vit, et de l'autre, des érudits qui s'oublient dans leur quête de savoir. Cela va sans dire que cette quête s'apparente à un désir tout aussi vain que celui des honneurs et des richesses : il est sans fin.

Parler d'ignorance ne fait donc pas sens est n'est rendu possible que par une erreur de catégorie qui tient du fait que nous prenons pour savant celui qui connaît ce que nous considérons être la culture. Aucun savoir canonique chez Épicure, aucune division *a priori* entre ce qu'il faut savoir et ce que nous pouvons omettre : notre vie sera seule juge. Par là, devoir choisir un système unique clos sur lui-même devient une exigence surannée¹⁷⁶. Si philosopher c'est comprendre – selon nos deux auteurs – ce n'est en aucun cas une connaissance pure, un acte de culture désintéressé qu'ils nous demandent de fournir. Si la différence entre les deux termes n'est pas explicite chez Spinoza¹⁷⁷, elle peut éclaircir notre propos. Connaître ne nous implique pas dans la chose connue. Nous avons vent de l'existence d'une chose, et nous savons la distinguer d'une autre. Mais cela reste extérieur à nous. À l'inverse, en comprenant nous incorporons ce qui est compris. Nous pouvons connaître une chose qui nous importe ; quand nous la comportons, nous la comprenons. Nous incluons la chose comprise dans notre façon de juger et une fois celle-ci incorporée, nous nous retrouvons changés. L'exigence de nos deux auteurs n'est pas de connaître parfaitement un unique système. Ce vers quoi Philodème nous engage, c'est la compréhension de choses qui nous sont

¹⁷⁵ *Id.*

¹⁷⁶ Voir Philodème, *La Piété*, in *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁷⁷ Spinoza semble utiliser les deux termes comme synonyme dans *l'Éthique*.

connues et par lesquelles nous formons notre propre pensée en piochant çà et là diverses conclusions dans diverses doctrines¹⁷⁸ – le but étant certes la cohérence, mais avant tout le bien-vivre. Ainsi, comme chacun comprend des choses différentes, chacun forme sa culture propre et ruine par là même la possibilité de standard de connaissance. Une bonne philosophie ne l'est donc pas parce qu'elle est érudite, ne se juge pas plus sur le simple discours – sa rigueur et son agencement avec les discours précédents –, mais elle est dite bonne si elle atteint ses objectifs. Si Épicure et Spinoza nous rendent heureux, ce sont de bons philosophes, et ce, indépendamment de ce qu'ils connaissent. Ainsi, une idée est bonne ou mauvaise selon les effets qu'elle produit.

Ne partant plus d'une connaissance totale pour toucher quelque finalité, Épicure et Spinoza retournent les valeurs. Être vertueux ne mène plus aux plaisirs ; au contraire, c'est en vivant de façon plaisante que nous devenons, conséquemment, vertueux. Ainsi donc, si l'on veut être vertueux, il faut être heureux, et si l'on veut être heureux, il faut combattre nos troubles ; pour les combattre, il faut les connaître. Comprendre ce qu'ils sont, s'interroger sur leur bien-fondé, analyser nos désirs vains ainsi que leur cause, puis proposer une méthode pour les vaincre, voilà ce qu'il nous reste à faire.

S'interroger sur l'évolution du terme « effroi » chez Démocrite, « crainte » pour Nausiphane, puis « trouble » pour Épicure ne nous intéressera guère, et nous renvoyons le lecteur qui souhaite s'en enquérir à l'ouvrage de Festugière¹⁷⁹. Nous serions prolixes à vouloir disserter sur ce point qui apparaît pour nous comme un détail. Nous posons donc que nous savons ce que signifie un trouble. Ce qui nous trouble est ce qui nous plonge dans la crainte. Qu'ont donc de commun nos troubles ? Eh bien, constatons que nous sommes troublés par ce que nous disons savoir¹⁸⁰. Notre conscience de la mort nous trouble, notre connaissance du châtement divin nous trouble, savoir que l'âme souffrira indéfiniment nous trouble... Cette prétendue connaissance qui fonde ces discours, voilà ce qu'il nous faut interroger. D'où provient-elle sinon de l'art oral (poèmes homériques, théâtre...) et de la philosophie (les sages, les présocratiques...) ? D'où provient-elle sinon de la civilisation dominante qui assoit ses idées dominantes et nous les fait ingurgiter malgré nous ? Épicure et Lucrèce proposent d'interroger les sources de nos connaissances en ne se satisfaisant pas du fameux « *Aristoteles dixit* » qui adviendra pourtant après leur mort et fera autorité pour prouver quelque chose. Contre l'argument d'autorité, Lucrèce contemple la nature pour l'expliquer par ses causes et la rendre ainsi moins effrayante, ou *a minima* moins étrangère. Cette recherche n'est pas insensible à Spinoza. Comme le remarque justement Pierre¹⁸¹, la recherche qu'il se propose de faire – à savoir celle de la nature des choses – n'est pas sans rappeler le titre même de l'œuvre de Lucrèce. Tout deux ont le même objectif : connaître la nature des choses par leurs causes pour

¹⁷⁸ *Id.*

¹⁷⁹ Voir A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, chap. 2 : « La vie d'Épicure », p. 26.

¹⁸⁰ Que cela s'avère être une croyance ou un savoir véridique n'est pas encore le propos.

¹⁸¹ Voir P. Macherey, *Introduction à l'Éthique, la cinquième partie : les voies de la libération*, *op. cit.*, Introduction.

discerner entre ce qui est véritablement et ce qui ne relève que de tropismes sociaux. Sans *a priori*, la philosophie réagit aux troubles d'une société. Ce mouvement est une recherche des causes premières véritables de nos troubles. Par là, nous saurons s'il est sensé de craindre. Épicure, Lucrèce et Spinoza interrogent les acquis sociaux pour découvrir le moment où d'illégitimes croyances ils deviennent des habitudes de pensée qui, bien que sans fondement, sont tacitement tenues pour vraies par une société entière¹⁸². Peut-être qu'à l'issue de l'analyse, Lucrèce, Épicure ou Spinoza arriveront à la même conclusion qu'un Platon ou qu'un Pythagore et en concluront qu'il faut vivre dans la crainte d'une vie prochaine. Mais pour l'instant, il n'en est rien. Chemignons donc vers la connaissance, remède potentiel contre nos troubles en gardant en tête qu'elle est une digitale pourpre. Peut-être, nous sombrerons plus encore en connaissance de cause si nous découvrons que les troubles que nous craignons par manque de connaissance sont bien avérés. Ce risque en tête, il faut continuer comme nous engage à le faire Spinoza au début du *Traité de la réforme de l'entendement*.

Pour Épicure comme pour les autres philosophes grecs, le trouble et la misère sont dus à la pensée fausse¹⁸³. Connaître permet de ne pas devenir dépendant d'une chimère qui prétendrait apaiser nos craintes et nous offrant une nouvelle pensée fausse. Ainsi de la religion, et des prophètes de mauvais augures. Ainsi également de nos désirs vains, tout aussi trompeurs. Il y a urgence à raisonner pour se dépêtrer de nos désirs démesurés, intarissables (les honneurs, le savoir) ou inaccessibles physiquement, ontologiquement et logiquement¹⁸⁴ (l'immortalité). Par la raison, nous recentrons nos désirs, et analysons chacun d'eux pour en comprendre l'origine. De là, nous savons s'il y a un bien-fondé à vouloir ce que nous désirons. L'exemple du désir d'immortalité est prégnant. Désir dû à une crainte de la mort, il faut s'interroger sur ce que nous craignons dans la mort pour savoir s'il est fondé. S'il est nécessaire de la craindre, alors on comprend qu'un tel désir nous habite. Si tout à l'inverse, il n'y a pas lieu de la craindre, le désir d'immortalité est un désir absurde en plus d'être vain. Mais avant de se résigner à le subir, il faut encore s'interroger sur notre possibilité de le réaliser. Il est en effet évident que désirer une chose inaccessible est inutile et négatif ; cela ne nous offre que plus de troubles – espérer l'impossible et finir frustré de ne jamais l'obtenir. De ces désirs, il faut se détourner pour ne pas être asservi. Ainsi de l'espérance.

Cette « joie inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelques doutes »¹⁸⁵ fonctionne en parallèle à la crainte ; celle-ci est son pendant négatif. Et les deux sont nécessairement intriquées l'une dans l'autre : le doute quant à l'issue laisse

¹⁸² L'entreprise du *Traité théologico-politique* est ainsi celle d'une déconstruction des croyances superstitieuses au profit d'une connaissance réelle. Son analyse historique anticipe la méthode généalogique systématisée par la suite par Friedrich Nietzsche.

¹⁸³ M. Nussbaum, « Epicurus' Ethical Theory, The Pleasure of Invulnerability », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n. 3, sept. 1991, p. 677 – 687, 679.

¹⁸⁴ L'impossibilité chez Épicure trouve toujours sa base dans le sentir (*cf.* deuxième partie). Une chose impossible est une chose qui ne peut pas être sentie. Elle devient *donc* logiquement impossible ensuite. Mais l'impossibilité logique n'est que secondaire.

¹⁸⁵ B. Spinoza, *Éthique* (III, Définition des affects, 12, 13), *op. cit.*, p. 327.

la possibilité à notre joie de devenir tristesse si l'issue diffère de nos attentes – et inversement. Les deux affects n'en sont qu'un vu sous deux aspects différents. Tant qu'un corps extérieur m'affecte et que rien n'exclut son existence, je le considère présent. Mais, en ce que j'imagine, je peux me tromper. Ainsi, le lien entre mes attentes et l'être est « flottant »¹⁸⁶. Cet affect crée une incertitude et produit une attente qui peut nous égayer – c'est l'espoir – ou nous apeurer – c'est la crainte. Est-ce à dire qu'il faut prôner l'espoir ? Que nenni ! Ce faisant, nous nous exposerions au risque de voir nos fictions être ravalées au rang de fantaisies et, une fois leur existence totalement exclue, nous attrister. L'espoir, en ce sens, est un plaisir cyrénaïque plutôt qu'épicurien. Il est une solution pour qui ne vit pas dans le monde pratique qui sans cesse le rappelle à l'ordre de la réalité – ce qui n'est le cas ni de Spinoza, ni d'Épicure, ni de personne. C'est ce même espoir qui nous mène à la superstition et à la croyance en d'absurdes présages, lesquels nous font espérer d'une cause accidentelle un effet corrélé et produit par là ce que Spinoza appelle le « flottement de l'âme »¹⁸⁷. Le *Traité théologico-politique* est d'ailleurs un pamphlet contre cette prétendue vertu théologale. Celle-là, loin d'apporter la félicité, nous mène à la superstition. Son origine passionnelle dévoile que son existence est liée à l'absence de compréhension. Face à un monde inconnu et qui paraît instable ; les questions pour savoir où se tourner, que faire, qu'attendre et qu'espérer manquent d'écho. En quête de sens, les humains « sollicitent un avis de chacun, et ils n'en trouvent aucun trop stupide, absurde ou vain pour être suivi »¹⁸⁸. Par là, ils finissent par forger « d'infinies inventions et ils interprètent la nature de façon étonnante comme si toute entière elle délirait avec eux »¹⁸⁹. C'est donc parce que les humains « flottent misérablement entre l'espoir et la crainte »¹⁹⁰, désirant sans certitude obtenir les « biens incertains de la fortune »¹⁹¹ que Spinoza écrit pour nous libérer de nos affects et de notre « suprême esclavage »¹⁹² à notre prétendue liberté. La liberté n'est pas, chez Spinoza, dans la vision des possibles, elle est présente en acte. En supprimant l'espoir, c'est la quête de la liberté future, la tension vers l'avenir qui est supprimée. La liberté n'est pas non plus dans la possibilité de faire ce qu'il est impossible de faire – ou alors elle serait vaine. Pas plus elle n'est une rédemption ; pas plus elle n'est offerte par quelque chose d'extérieur à nous car par là même elle ne serait plus libre. Pour être libre, il nous faut rejeter l'espoir et chercher à la place à comprendre les choses. Alors, connaisseurs, que nous sachions que l'horreur nous attend ne nous empêchera pas d'être libre, c'est-à-dire de vivre : dépendant du monde, nous ne le subirons plus. « La connaissance de cette doctrine sert à l'usage de la vie »¹⁹³ rappelle Spinoza, et cela signifie bien que la connaissance permet de dépasser les affects qui, bien sûr, continueront de nous affecter. Simplement, nous saurons ce qu'ils sont et à quoi s'en tenir. Nous ne serons plus de ceux-là qui sont tristes car ils ignorent ou ils

¹⁸⁶ *Ibid.*, (III, 18, scolie) p. 245.

¹⁸⁷ *Ibid.*, (III, 50, scolie) p. 295.

¹⁸⁸ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 57.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹⁹¹ *Id.*

¹⁹² B. Spinoza, *Éthique* (II, 49, scolie), *op. cit.*, p. 205.

¹⁹³ *Id.*

espèrent¹⁹⁴. Rien ne change hormis notre attitude face à la vie.

Néanmoins, la crainte n'est pas simplement due à un facteur externe. Le sujet identifie un objet comme cause de sa peur. Mais cette peur est également due à la modalité de connaissance avec laquelle l'objet est abordé¹⁹⁵. Cela est vrai pour Épicure comme pour Spinoza : notre crainte n'est pas une crainte de l'objet mais de la représentation que nous en avons. Avant tout, c'est notre croyance qui nous effraie. Comme nous ne sommes point fixés sur sa valeur de vérité nous la craignons. C'est dans cet espace de liberté qu'a l'esprit pour douter que la crainte peut devenir grosse. De cela, retenons deux choses. Tout d'abord notre crainte implique la prétention de connaissance de l'objet craint. Pourtant, la crainte provient de l'ignorance de ce qu'est vraiment l'objet. Déjà là, nous voyons qu'elle n'est pas cohérente. Secondement, conscients de notre ignorance sur l'objet de crainte, il ne faut pas s'arrêter là. En transformant notre connaissance négative (« je sais que j'ai une mauvaise connaissance de la mort, des dieux, etc. ») en une connaissance positive en interrogeant la nature de la chose (« qu'est-ce donc que la mort vraiment ? »), nous cheminons vers la réduction du trouble. Ce renversement est nécessaire pour éviter la dépendance vis-à-vis d'une extériorité quelconque. Connaître pour se sortir de sa cécité, s'extirper de la crainte et de l'espoir, ne pas rire ou se lamenter, simplement comprendre, voilà bien la méthode de nos deux auteurs. L'individu doit s'extirper seul de sa crainte en interrogeant le bien-fondé de ses peurs. Sa connaissance est son salut. La connaissance est l'unique voie pour ne plus craindre déraisonnablement. C'est pourquoi nous interroger sur les modalités de connaissance sera l'entreprise de notre deuxième partie¹⁹⁶. La finalité de ces deux philosophies vise à savoir se placer au mieux parmi les sensations que l'on reçoit et appréhender les choses sans les attendre, les espérer ou les craindre, mais uniquement en les vivant.

Ce faisant, le retour à l'agir est caractéristique de nos deux auteurs. Plus qu'une simple application de discours théoriques qu'il s'agit de mettre en acte, Épicure recommande une mise en « pratique »¹⁹⁷. Quelle différence entre mettre en acte et mettre en pratique demanderons-nous alors ? N'est-ce pas la même chose qu'il s'agit de faire, c'est-à-dire appliquer notre savoir sur notre agir ? Eh bien, si la nuance est peut-être faible à voir, elle nous paraît néanmoins assez conséquente pour être relevée. Lorsque nous mettons en acte un discours, nous agissons selon notre verbe de façon systématique ; celui-là dit abruptement toujours que faire. Ainsi, de façon algorithmique, il n'y aurait qu'à se reporter à la bonne théorie pour savoir comment agir. Épicure est loin de cela. Mettre en pratique ses recommandations c'est transformer et dépasser le discours. Celui-ci ne

¹⁹⁴ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 100.

¹⁹⁵ Voir G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 118.

¹⁹⁶ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 17, scolie), *op. cit.*, p. 385 : « Il nous faut connaître tant l'impuissance que la puissance de notre nature pour pouvoir déterminer ce que peut la raison dans la maîtrise des affects, *et ce qu'elle ne peut pas* » (nous soulignons). Il s'agit de connaître notre pouvoir mais aussi ses limites.

¹⁹⁷ Voir Épicure, *Lettre à Ménécée* [123], *op. cit.*, p. 97.

contient jamais *a priori* le bon acte à produire. Il n'y a pas d'algorithme. Tout à l'inverse, Épicure donne des clefs, des pistes pour agir dans certaines directions. Il indique des sens possibles et fait voir où les différents chemins que nous pouvons emprunter mènent avec plus ou moins de détails. Montrer de la sorte différents chemins n'indique pas que faire en contexte de façon absolue, n'indique pas le chemin à choisir. Il n'y a pas un bon chemin à prendre avant de le prendre, ni une bonne philosophie à suivre avant de s'immiscer en elle. Les discours théoriques ne faisant que se rapprocher grossièrement de faits contextuels, ils s'avèrent insuffisants pour nous permettre de poser un fondement à la base de notre agir. Mais cela ne doit pas les disqualifier. Gardons plutôt cet idéal de mesure dans lequel nous nous placions en cherchant de tout outil à savoir comment l'utiliser au mieux. Ici, la raison est essentielle. C'est par elle qu'il nous est possible de chercher les causes premières, ce qui permet de rejeter les hypothèses absurdes et apeurantes. Dans un monde où le possible semble démesurément grand, il devient nécessaire de connaître pour former des limites à l'intérieur desquelles nous pouvons raisonnablement éprouver des inquiétudes ou projeter des attentes. Ainsi, savoir ce qui est, ou à défaut, ce qui est probable permet d'apprivoiser des situations et savoir comment y réagir au mieux. Chercher les propriétés des objets n'est donc pas aussi essentiel qu'en chercher les causes : savoir que la foudre foudroie est effrayant, mais savoir ce qui cause la foudre permet en outre de la prévoir, ou de la savoir n'être qu'un fait tout aussi anodin qu'un autre et ainsi, de n'en plus être effrayé. Chercher les causes premières, limiter le champ des possibles, ainsi qu'apprendre à se repérer dans le monde sont donc les attitudes à mettre en place pour éviter les peurs infondées. Maintenant que nous avons choisi, plutôt que de rester dans une foule d'ignorants à se faire gagner par leurs peurs irrationnelles, de s'interroger nous-même et interroger le monde rationnellement, nous allons voir quel est le rôle, l'usage et les limites de la raison.

Deuxième partie :

**Où l'on applique la méthode précédente. Analyse de la possibilité de connaître ;
comment connaît-on et dans quelles limites ?**

*« Laide crainte, je le dis, celle qui craint sans avoir
fait raisonnablement le tour des choses ! »*

Euripide, *Les Troyennes*.

Préambule.

Vivre bien, voilà l'objectif, et nous avons découvert que la connaissance – celle du monde et de nous-mêmes – était de grande aide pour le remplir. Sachant ce qu'il est possible de faire, ce à quoi nous sommes soumis et à quoi nous attendre, nous trouverons notre place dans le monde – laquelle est impliquée par notre condition. S'agira-t-il encore de se placer face à elle. Chercher à comprendre n'est plus un simple gaspillage de temps ; la connaissance se tourne toute entière vers la pratique et s'accorde ainsi à la maxime commune de nos auteurs selon laquelle faire quelque chose qui ne nous convient pas, qui ne nous apporte pas de plaisir, ou qui va à l'encontre de notre nature est une aberration. Ainsi, l'entreprise de Spinoza vise à nous rendre heureux et son moyen est la connaissance : « Réformer l'entendement et le rendre apte à avoir des choses l'intelligence nécessaire pour atteindre notre fin »¹⁹⁸, voilà le moyen de parvenir à bien vivre. Le vrai bien est ce qui permet d'atteindre ce que Spinoza appelle la perfection humaine, c'est-à-dire la compréhension des choses non pas pour s'en gausser mais pour connaître ce qui est, ce qui est impossible, et ce qui est accessible¹⁹⁹. Connaître la nature permet de comprendre pourquoi les choses sont comme elles sont, et ainsi déposer nos vains espoirs pour jouir pleinement de l'être effectif. Pour Épicure comme pour Spinoza, le savoir tout comme le désir de science ne sont pas originaires chez l'humain²⁰⁰ ; mais cela ne les empêche pas de fixer mieux notre objectif. Notons au passage que si le désir de connaître était inné, l'entreprise de nos auteurs serait inepte : en effet, ceux-ci visent à nous inculquer un certain amour de la connaissance d'où découle un amour de la vie. Or, si cet amour était inné, il n'y aurait pas lieu de l'inculquer ! C'est bien parce que nous ne faisons pas quelque chose qui nous serait utile pourtant si on le connaissait qu'il faut y être conduit. Le cheminement de Spinoza vise à nous guérir de la façon dont nous sommes nés : ignorants des causes qui nous entourent, nous formons par l'imagination un ordre qui ne correspond pas à l'ordre du monde perçu *sub specie aeternitatis* mais un ordre issu de notre expérience. Celle-là nous fait vouloir telle chose, aimer telle autre et nous pousse quelque fois à abhorrer. Nous sentons, et nos sensations se lient au hasard des expériences, formant des liens causaux imaginaires. Cette ignorance se couple d'une ignorance de nous-mêmes en tant qu'être désirant : nous voulons être heureux mais ne savons que désirer pour l'être ; notre soif, sans objet, attend d'être épanchée. Face à ce vide, de nombreux objets superficiels viennent miroiter et il est aisé de se mettre à les vouloir – l'imitation et l'imagination aidant. Par l'imagination, nous pensons à l'objet dans son rapport à nous, à ce qu'il nous apporte plutôt qu'à ce qu'il est et, le connaissant par là fort peu, nous avons tendance à l'imaginer différent de ce qu'il est. Nous ne le désirons plus mais voulons notre idée. Si celle-ci ne correspond à rien dans la réalité, elle devient vide et attristante. Pour autant, nous n'abandonnons pas nos désirs

¹⁹⁸ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, op. cit., p. 73-75.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 71.

²⁰⁰ P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, op. cit., p. 19.

comme cela ; l'imitation des affects y est pour quelque chose. Ce conditionnement que nous évoquons plus tôt au sujet des honneurs fonctionne pour tout. À peine un tel possède-t-il tel objet que nous imaginons celui-ci cause de la joie de celui-là. Et, voulant à notre tour être joyeux, nous cherchons à remplir notre monde d'objets tous plus fantasques, tous plus attrayants, et tous plus vains quant à leur possibilité de nous combler. Nous perdons la maîtrise de nos envies et nous gavons de ce qui ne nous convient pas, de ce qui n'épanche pas notre désir de bien-vivre. Mais, l'imitation des affects, loin d'être totalement néfaste, pourrait être efficace pour nous entraîner vers le désir de comprendre²⁰¹. Si son rendement est moindre, c'est que plus de gens désirent les plaisirs superficiels à la connaissance – nous avons donc moins d'individus à imiter. Ainsi donc, peu importe la cause qui nous pousse à désirer connaître, ce qui compte, c'est que nous le désirions. Néanmoins, une seconde difficulté est de savoir comment nous pouvons, hors cette imitation des affects, vouloir connaître. Il paraît y avoir un cercle vicieux : pour désirer vraiment la connaissance, il faudrait déjà connaître l'intérêt de la connaissance avant de la vouloir ; il faudrait déjà savoir qu'elle est le seul moyen d'atteindre la vie bonne exempte de tout trouble. Au début du *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza choisit la recherche du vrai bien plutôt que celle des richesses ; la réflexion sur la physique, ainsi que sur nos capacités à connaître sont les implications de ce choix. Vouloir atteindre la vie bonne implique le questionnement physique que nous avons déjà effectué ; de même ce sont des modalités de connaissance dont nous allons parler pour comprendre ce que nous pouvons sensément attendre, vouloir, mais aussi atteindre. Savoir ce que l'on peut savoir et ce que l'on peut atteindre doit nous être connu pour savoir comment vivre.

Ce n'est pas uniquement dans l'optique de la vie bonne qu'il faut étudier la nature ; s'astreindre à un tel travail est également une conséquence des symptômes traités plus tôt²⁰² : la thérapeutique passera nécessairement par la connaissance, comme le rappelle la *Maxime capitale XI* :

Si nous n'étions troublés ni par nos inquiétudes relatives aux phénomènes célestes, ni par celles qui concernent la mort – à savoir qu'elle puisse être quelque chose pour nous –, ni par notre incapacité à apprécier les limites des douleurs et des désirs, nous n'aurions nul besoin de l'étude de la nature.²⁰³

Le besoin de savoir est un signe de tourments et d'inquiétudes auxquels nous voulons réagir : la crainte habite de nombreuses personnes. Ayant compris ce qu'elles craignaient, demandons-nous pourquoi celles-là craignent la mort, les dieux, la douleur... Ne nous interrogeons pas sur l'objet de crainte, mais sur ce qui est cause du fait qu'un objet quelconque soit objet de crainte. Parce que nous connaissons ce qu'est la mort, parce que nous connaissons ce que sont les

²⁰¹ Là encore, on remarque que l'utile est la visée de cette philosophie et que tout ce qui peut servir ne doit pas être rejeté au nom d'une quelconque valeur. Ainsi de notre propension à l'imitation.

²⁰² Par là, nous mettons mieux en relief la nécessité de ce passage. Impliqué par ce qui a été dit, et nécessité par ce vers quoi l'on tend, il est le point de jonction entre les symptômes et la thérapeutique.

²⁰³ Épicure, *Maximes capitales* (MC 11), *op. cit.*, p. 107 sq.

dieux, alors nous craignons ces choses ? La connaissance est donc source de malheur, et l'Ecclésiaste aurait raison ? Eh quoi ! D'où provient-elle, cette connaissance qui se honnit seule et prône sa propre destruction ? Ne pouvons-nous pas, avant de peut-être l'abandonner toute entière, l'utiliser encore une fois, contre elle-même puisqu'elle est la cause de nos malheurs et que nous nous étions promis de s'interroger sur cette cause ? C'est en tout cas le parti d'Épicure et le raisonnement se tient : interrogeons-nous sur la prétendue source de notre malheur, c'est-à-dire, questionnons le fondement de notre connaissance – en un mot, demandons-nous comment nous connaissons. La première question est donc celle de la certitude puisque sans elle, notre connaissance ne pourra être certaine, et nous ne pourrions être certains que notre connaissance est cause de malheur. Nous serons forcément gagnants car, si nous ne trouvons pas de certitude, alors notre savoir sera ruiné, et avec lui tous ses effets – donc nos craintes. En revanche, si une certitude se montre, nous n'en démordrons pas et épuiserons ses conséquences, peu importe ce qui s'ensuit. Et si notre connaissance était vraie, nous aurons au moins la joie de comprendre ce qui nous trouble. De toute façon, ce qu'il faut faire, c'est sortir de notre incertitude. Avançons donc.

Pour vivre heureux, il est nécessaire de ne pas craindre – de ne pas être troublé, d'être en *ataraxie*²⁰⁴. Seule une certitude convaincante nous assure de n'avoir rien à craindre²⁰⁵. Nous avons donc besoin d'un dogme. Bien sûr, nous n'entendons pas par là le dogmatisme « incontrôlable »²⁰⁶ qui consiste à dire plus que ce nous savons. Le dogmatisme de Spinoza et d'Épicure est nécessité par la formation même d'un système, lequel a nécessairement pour départ un point indémontrable mais qui se doit d'être acceptable. Plutôt que le choisir, il faut constater. Les axiomes et les définitions de l'*Éthique* jouent ce rôle, ils sont le point de départ de la connaissance²⁰⁷ : Spinoza n'invente pas les définitions qui lui plaisent mais les tirent du « bien entendu » de la philosophie du XVII^e siècle – qui hérite de la Scolastique, qui hérite d'Aristote. En outre, les axiomes paraissent évidents : on ne peut – par exemple – pas douter que l'existence existe, ou alors nous disons que « l'existence n'existe pas » mais il faut bien que cette phrase existe quelque part ! Ou alors, si elle n'existe pas, elle est dans le néant, qui contient au moins cette phrase et n'est donc plus, par là, néant. Après cela, et comme les axiomes sont indémontrables, il est clair que nous pouvons toujours les refuser ; ce faisant, et comme la vérité est incluse au système *a posteriori*, tout le reste perd son sens – ce qui ne signifie pas que c'est faux²⁰⁸. Mais refuser ces axiomes serait étonnant car en douter serait nous connaître ignorants et en cela nous aurions une connaissance non-évidente à opposer à

²⁰⁴ Ce n'est pas encore le propos de parler de ce qu'est le bonheur chez Épicure, mais notons déjà que, contrairement à ce que l'on lit parfois, l'ataraxie n'est pas le bonheur mais une condition nécessaire au bonheur qui sera une pratique loin de l'idée d'ascèse ou de passivité. Nous y revenons dans notre troisième partie bien sûr ! (voir p. 165 sq.).

²⁰⁵ Voir G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit., p. 58.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 59.

²⁰⁷ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* (§ 30), op. cit., p. 81.

²⁰⁸ *Ibid.*, (§ 46) p. 91.

une connaissance évidente. Contre Descartes – et notamment l'hypothèse du Malin Génie – Spinoza demande pourquoi douter plutôt que non en nous rappelant que « pour la certitude de la vérité il n'est besoin d'aucun autre signe que la possession de l'idée vraie »²⁰⁹. Par là, Spinoza veut dire que la vérité est évidente. Elle n'a pas besoin de signe extérieur à elle, car elle se prouve par elle-même. Entendons-nous, si nous sommes ignorants face à une idée, nous n'aurons pas une illumination pour saisir la vérité. Ce que Spinoza affirme, c'est que, une fois que nous avons connaissance de l'idée vraie, elle est évidente. Une idée vraie ne peut être éclairée par une idée plus claire. Nous pouvons en douter mais pas croire à notre doute. L'idée vraie se sait vraie ; quand nous la voyons, elle se laisse reconnaître²¹⁰. Nous constatons que nous savons et, si nous pouvons faire semblant de ne pas savoir, notre jeu ne sera qu'un bruit plutôt qu'une conviction : si je montre à quelqu'un le tableau et lui dit que c'est écrit Kant puis que j'épelle ce que j'ai sous les yeux, à savoir w, i, t, t, g, e, n, s, t, e, i, n, je ne trompe personne – et surtout pas moi : je sais ce que je lis vraiment. De même, nous ne pouvons pas ne pas savoir que deux et deux font quatre et non pas cinq maintenant que nous le savons ; et nous ne pouvons expliquer cette vérité par quelque chose hors d'elle et plus simple ; « ce qui revient à dire que pour savoir, pas besoin de savoir que je sais »²¹¹. Contrairement à Descartes qui fait table rase de toutes ses connaissances pour trouver un principe premier, Spinoza reste pratique et se base sur ce que l'on sait déjà. Plutôt que de douter de notre entendement, nous pouvons lui faire confiance et penser que, par sa « force native »²¹² celui-ci progresse dans ses connaissances. Il nous faut soit accepter ce point de vue et suivre son cours, soit le refuser et tout abandonner. Mais ce qui est remarquable c'est qu'une fois pris les définitions et les axiomes, nous suivons l'ordre géométrique par lequel les propositions sont agencées et celui-là nous fournit des conséquences qui ne peuvent pas être autres. Autrement dit, Spinoza reprend les termes de la philosophie de son temps ainsi que leur définition pour montrer à ses contemporains les conséquences qui se tirent de leurs postulats. Le résultat n'est pas *absolument* vrai – avec d'autres axiomes, d'autres propositions, d'autres définitions, nous arriverions à un autre résultat –, mais ne peut en revanche pas être autre de ce point de vue. Le dogmatisme de Spinoza réagit au manque de logique de la philosophie de son temps ; c'est un écrit réactionnaire qui reprend les certitudes de ses adversaires pour réajuster leurs dires avec leur certitude. À la manière de ce que fera plus tard Ludwig Wittgenstein, Spinoza clarifie l'usage des termes employés par les nombreuses métaphysiques de son temps et éclaire les différentes relations dans lesquelles ces termes sont imbriqués. Nous pouvons en ce sens considérer l'*Éthique* comme une réponse à l'insoluble problème du lien entre le corps et l'âme qui occupait Descartes, réponse transparente : il n'y a de problème que dans la mauvaise formulation ou compréhension des énoncés. Nous reviendrons sur ce point une fois établie la certitude première. Chez Épicure, il s'agit de l'évidence sensible.

²⁰⁹ *Ibid.*, (§ 35) p. 85.

²¹⁰ Je ne peux pas douter de $[(p \rightarrow q) \circ p] \rightarrow q$.

²¹¹ *Id.* Notons que cela permet d'éviter la remontée infinie à une certitude douteuse comme l'est celle de Descartes.

²¹² *Ibid.*, (§ 31) p. 83.

Première section :

La sensation est évidente

Aristote le premier notait déjà l'impossibilité de trouver un fondement à la connaissance qui puisse se démontrer. Si le fondement n'a pas de prémisses, nous ne le démontrons pas ; mais s'il est la conclusion de prémisses, alors le vrai fondement sont ses prémisses. Mais, de quoi les déduisons-nous sinon de prémisses ? Nous ne cessons de reculer dans une remontée causale infinie. Contre cela, il appert nécessaire de poser un fondement, un axiome indubitable, ou d'abandonner toute prétention à la connaissance. Pour notre propos, il nous faut donc une certitude qui serve de critère au vrai et ne puisse être remise en question sensément, grâce à laquelle nous « marcherons avec assurance en cette vie »²¹³. Cette certitude ne peut être une affirmation composée ; en effet, cela supposerait que nous connaissions déjà les termes et le rapport dans lequel ils se situent. Affirmer quelque chose de quelque chose, c'est-à-dire mêler le même à l'autre, implique la possibilité d'une erreur logique, substantielle ou langagière. La certitude première n'est donc pas à chercher dans le langage.

Celui-là exclu, que nous reste-t-il qui réponde aux critères pour être l'évidence première – à savoir être *un*, et parler de soi²¹⁴ ? Eh bien, quand je sens quelque chose, avant même que j'en dise quoi que ce soit, cette sensation est évidente : je ne saurai douter de mon mal de bras quand je le sens, du son de mon rire quand je l'entends, de la présence d'une chaise là où je suis assis. Bien sûr, nous pouvons douter que ce soit effectivement une chaise, que mon rire ait raison d'être, que mon mal soit profond, mais nous ne pouvons pas douter du fait que nous sentons quelque chose. La sensation que nous avons est donc évidente²¹⁵. Ce n'est pas le sens de ce qui est qui est hors de doute, mais le fait qu'il y ait quelque chose que nous sentons. La certitude, loin de toute sémantique, appartient au fait. Doutons du contenu, de ce qu'il y a, mais ne doutons pas qu'il y ait sans quoi notre doute sera ruiné. Le fait qui a eu lieu devient certain de façon inconditionnelle. Ce qui est senti est ce qui est certain. Donc, comme ce qui est senti est premier et donc certain, Épicure définit pragmatiquement le réel en se basant sur cette certitude : le réel est ce que nous sentons, c'est-à-dire ce dont l'existence ne peut être remise en doute. Nous ne savons pas ce qu'il est, mais nous constatons que nous y accédons par les sens. Ce dont nous sommes certains, c'est l'immédiateté sensible du fait. La certitude est donc d'abord subjective. Elle est un mode de connaissance en première personne : je peux douter que telle personne sente ce qu'elle dit sentir, car moi – sujet

²¹³ R. Descartes, *Discours de la méthode* [10], Paris, Vrin, 1925, première partie, p. 10.

²¹⁴ Au deux sens du terme : qui parle sans avoir à recourir à une extériorité pour l'explicitier ; et qui ne dit rien d'autre que ce qu'il contient.

²¹⁵ Épicure, *Lettre à Hérodoté* [38], *op. cit.*, p. 60.

sentant – je ne le sens pas. Mais, je sens, *moi*, quelque chose dont je ne pourrais douter sans ruiner mon monde.

Contre les Sceptiques, Épicure oppose deux arguments, l'un pragmatique, le second purement logique. Tout d'abord, Épicure questionne la possibilité du doute absolu. Nous pouvons douter que cinq et sept font douze, que ce que nous voyons est réellement ce que nous voyons (non pas ce qui est – c'est un autre problème), que nous pouvons savoir quelque chose, etc. Voilà des possibilités logiques de douter, certes ; mais celles-là sont sans intérêt : elles ne sont ni profitables²¹⁶, ni même raisonnables. Elles ne permettent rien d'autres que de nous faire sombrer dans l'embarras. Pourquoi alors douter plutôt que ne pas douter si cela nous mène aux troubles ? Par ailleurs (et c'est le second point), cohérents que nous sommes, interrogeons-nous sur le fondement du doute. Douter, c'est concevoir que telle chose « est possible ». Et le possible est une modalité aléthique. Donc douter, c'est user de cette modalité. Or, une modalité peut être jointe à toute proposition. Donc, il est possible de douter de tout énoncé. Le doute est logique mais pas forcément sensé. Jouons tout de même le jeu et, au nom du possible, doutons ; apposons notre modalité sur tout énoncé : nous doutons de nos sens, de notre savoir, et même de notre capacité à utiliser une modalité aléthique. Nous faisons exploser le possible et supprimons ainsi la possibilité de savoir s'il est possible de douter absolument²¹⁷. Une telle position est intenable : elle scie elle-même la branche sur laquelle elle se tient.

Mais y a-t-il quelque chose en amont de nos sensations ? Vérifions par l'exemple. Au loin, de la neige sur une montagne. Qu'est-ce qui me permet de dire que, bien que je voie de la neige, je *sais* néanmoins que ma sensation est fautive ? Certainement pas la sensation que j'ai eue quand j'étais sur la montagne et que je ne voyais pas de neige ; car je me fonderais alors sur une autre sensation ! Et, pour supprimer le caractère premier du sentir, nous le réhabiliterions²¹⁸. Basons-nous plutôt sur une connaissance première : la sensation est fautive car nous le savons. – Soit, mais comment le savons-nous ? Par expérience ? Assurément pas, nous venons de la refuser. Par déduction logique²¹⁹ ? Mais d'où proviennent nos prémisses ? Eh bien ! Soit elles sont inductives, donc expérimentales, donc sensibles ; soit elles sont innées, donc invérifiables, donc irréfutables, donc dogmatiques. Par analyse grammaticale²²⁰ ? Mais alors, ce que nous contredisons, ce n'est pas la sensation, mais le nom que nous donnons à cette sensation : nous ne nous trompons pas dans ce

²¹⁶ Rappelons-nous que la démarche d'Épicure est une démarche ayant une visée prononcée : il y a un but dans ce que nous faisons ; et le résultat de notre parcours doit être notre bien-vivre. Si donc douter nous fait sombrer dans l'embarras, Épicure ne comprendrait pas l'utilité d'un tel doute.

²¹⁷ Proposition *p* : « Le doute est absurde ». J'applique une modalité aléthique à ma proposition : « Il est possible que le doute soit absurde ».

²¹⁸ Cf. Lucrèce, *De la nature des choses* (IV, v. 469-521), *op. cit.*, p. 406 – 408.

²¹⁹ Dans ce pays, il ne neige jamais. Et je suis dans ce pays. Donc il ne peut y avoir de neige.

²²⁰ La définition de la neige est telle qu'elle ne peut sans contradiction être en cet endroit. Exemple : « neige » : « vapeur d'eau atmosphérique congelée », *et* : la congélation se produit à zéro degré, *et* : il ne fait pas zéro degré, *donc* : ce n'est pas de la neige à proprement parler.

que nous sentons mais dans ce que nous disons sentir. L'erreur est dans le sens, non dans la sensation²²¹. Nos troubles – si tant est qu'ils proviennent de l'erreur – ont leurs causes dans le sens et le discours, c'est-à-dire ont leurs causes dans notre appréhension du monde, non pas dans le monde. La sensation résiste encore. Considérons-la comme certitude première indubitable et premier degré de la connaissance et concluons que, « malgré sa subjectivité, [la sensation] est à la base de la canonique comme un *critère* absolument certain »²²². Le sujet devient donc le point de départ de sa connaissance, et le mieux placé pour l'analyser. Sait-il qu'il craint les dieux ou la mort ? Il lui suffit de chercher les causes de ses craintes dans son expérience conditionnée par ce qu'il est pour les juger raisonnablement fondées ou ineptes.

En raison de son statut d'évidence (*energeia*), la sensation est le critère du vrai et du faux. Par là, elle est première et fonde le vrai. L'innovation d'Épicure est de faire du vrai « une chose essentiellement sensible et subjective »²²³. Il perd, dans un premier temps, son rapport étroit à la logique et à la rigueur de la raison. Ce qui est vrai, c'est ce que la sensation atteste, non pas ce que la raison se représente conformément à sa logique. Une chose est vraie parce qu'elle est, non parce qu'elle est logique. Si un phénomène logiquement impossible advient alors qu'il devrait entraîner contradiction ou paradoxe, alors, il faudrait conclure non pas que la sensation est fautive et remettre en cause la vérité du réel, mais bien remettre en cause notre logique, c'est-à-dire notre capacité de connaître et de rendre compte de ce qu'il y a²²⁴.

Mais à ce premier temps sensualiste, il ne faut pas s'arrêter si l'on veut se sortir de « l'épicurisme facile des temps confortables »²²⁵ qui, ne ruminant ni le texte d'Épicure, ni ses implications, dépeint une doctrine de la jouissance du simple présent et un hédonisme cyrénaïque plutôt qu'épicurien²²⁶. Accorder à la sensation une valeur de critère de vérité est un premier mouvement ; mais il ne faut absolument pas s'en contenter ! La sensation, loin de nous offrir toute la connaissance dont nous avons besoin, est le premier palier nécessaire pour nous élever par la raison et la rigueur logique juste assez haut pour n'être plus troublés par les opinions fausses. Il s'agit, en ce sens, d'opérer le mouvement allant de ce que nous pourrions appeler un premier genre de connaissance vers un second impliqué par les sensations.

²²¹ Spinoza ne dit pas autre chose dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, *op. cit.*, n. n p. 85 : « en dehors de l'idée il n'y a aucune affirmation ni négation » ; ou encore dans l'*Éthique* (II, 49, scolie), *op. cit.*, p. 203 : « personne ne se trompe en tant qu'il perçoit ».

²²² G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, *op. cit.*, p. 91.

²²³ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 117. En fait, c'est surtout le caractère sensible qui retient notre attention car Protagoras déjà soutenait le caractère subjectif du vrai.

²²⁴ Ce n'est pas notre propos, mais un rapide regard sur ce qui se passe dans un accélérateur de particule image bien ce possible.

²²⁵ Formule empruntée à P.-M. Morel, (*Épicure, La Nature et la raison*, Paris, Vrin, 2009, p. 7) qui présente un Épicure bien plus intéressant et profond que le superficiel cyrénaïque que l'on a cru voir en lui.

²²⁶ Pour la distinction entre le Cyrénaïsme et l'Épicurisme, voir notre troisième partie (section deux, p. 166 *sqq.*).

Deuxième section :

Le statut de l'illusion.

Faire de la sensation notre critère du vrai ne doit pas nous dispenser d'un questionnement au sujet de l'illusion ; tout au contraire d'ailleurs ! Car, en en restant là, il n'est pas certain que nos troubles se dissipent. Au contraire, l'on imagine aisément la crainte naissante dans l'homme qui, ayant trop bu, verrait le monde se dédoubler sous ses yeux, cette même crainte que l'on constaterait chez celui-ci qui, marchant sous l'accablante chaleur du désert, apercevrait le sol s'évaporer. Comment alors conserver notre évidence sans que l'angoisse nous ne assaille à cause de la vision d'un monde inégal à lui-même et où les morceaux de bois plongés dans l'eau soudain se brisent et se réparent mystérieusement aussitôt extraits ? Comment conserver notre certitude sensible sans s'effrayer de nos illusions ? La tension est limpide : soit l'illusion est une erreur de nos sens, et nous supprimons notre certitude ; soit elle est un fait du monde, apparemment accidentel et contradictoire, et qui en est d'autant plus troublant. Peut-être cette troisième voie nous apaisera sans rompre avec notre logique : l'illusion est un fait dont nous sommes partie intégrante et qui n'a rien d'accidentel. Comme tout autre fait, il n'est pas paradoxal, mais nous pouvons le connaître. Voilà la proposition, il s'agit maintenant de démontrer.

Basée sur la sensation, laquelle est toujours présente, la vérité se fait voir au présent. Ainsi deux sensations produites par le même sens ne peuvent être simultanées, sinon ce n'en est qu'une – il est impossible de ne pas sentir ce que nous sentons quand nous le sentons. De plus, deux sensations qui se succèdent ne se contredisent pas logiquement²²⁷.

Hiérarchiser les points de vue desquels nous sentons, tout comme supposer qu'une sensation en corrige d'autres sont des aberrations dues au fait de mesurer l'incommensurable ; raisonnons par l'absurde²²⁸. Considérons qu'une sensation peut en corriger une autre ; alors, les deux sensations sont à considérer du même point de vue – même moment, même endroit, même contexte, même œil²²⁹, etc. Nous considérons deux fois le même fait. Soit nous sentons en même temps deux choses contradictoires, soit une seule sensation évolue dans le temps. La première proposition est absurde : la sensation se contredit et s'exclut d'elle-même, donc ne peut exister. La seconde proposition est-elle plus juste ? Dire qu'une seule sensation évolue dans le temps nous oblige à allonger la durée de l'instant présent jusqu'à nier l'équivalence qu'il entretient avec lui-même, et cela est absurde²³⁰. Mettre de côté le sujet percevant et prendre l'objet perçu comme objet

²²⁷ Nous ne dirons pas qu'il y a contradiction si je vois la pluie tomber aujourd'hui alors qu'hier il n'y en avait pas !

²²⁸ Selon G. Rodis-Lewis, nous pouvons accorder une telle thèse à De Witt (voir G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, *op cit.*, p. 94) ; néanmoins, elle n'indique pas où l'on peut trouver un tel propos. Nous nous garderons donc de l'attribuer à quiconque et nous contenterons de la réfuter.

²²⁹ Ce point est important. Le sujet connaissant fait partie du contexte de connaissance. Donc si on le change, on change le point de vue.

²³⁰ Pour Épicure, le présent est une notion temporelle, et le temps un accident sans essence. Ainsi, ce n'est pas le présent

décontextualisé serait tout aussi aberrant : nous en reformons les contours pour que l'objet corresponde à la fois à deux sensations – de deux objets, nous n'en formons qu'un. L'ultime recours serait-il à trouver dans une hiérarchisation des sens même ? Mais l'on ne peut sensément croire de tels propos car ils impliquent la possibilité de comparer les sensations sur une base commune. Mais où trouver un tel étalon ? Celui-ci doit être inhérent aux deux sens et antérieur logiquement. Les critères propres à chacun des sens sont exclus : voir sans entendre n'est pas une contradiction. Ensuite, les sensations sont critères de vérité, toute logique est donc postérieure. Par ailleurs, hormis dans de rares cas de synesthésie, il est rare d'écouter un tableau bien que nous puissions aisément le voir. Donc le défaut d'un sens ne touche en rien un autre sens que lui-même. Notre recherche vacille : raisonnablement, il faut admettre que, « le pouvoir de chacune [des sensations étant] limité à son propre domaine »²³¹, nous ne pouvons réfuter logiquement une sensation par une autre. Pour qu'une sensation soit réfutée, elle doit être d'elle-même impossible, c'est-à-dire qu'il faut qu'elle soit à l'instant t_1 le fait p à l'intérieur duquel je vois *en même temps* q et non- q . Et cela ne se peut. Partout où nous allons, il n'y a donc qu'impasse et nous ne pouvons distinguer l'illusion du vrai. Il faut donc conclure que l'illusion est aussi vraie qu'une autre sensation.

Mais qu'est-ce à dire ! Plongerons-nous comme les Dupondt dans tous les mirages du désert ? Pourrons-nous traverser un mur parce que nous avons dessiné une porte dessus ? Non pas ! Que l'illusion soit vraie ne nous condamne pas à vivre dans un monde chaotique où les faits successifs et leurs composants ne se délimitent pas. Faisons de l'illusion comme de nos troubles un objet de connaissance et demandons-nous ce que nous considérons vrai en elle. Songeons à une tour que nous voyons ronde de loin puis, nous rapprochant, nous apparaît en fait carrée²³². Il est patent que la tour ne s'est pas mystérieusement transformée, et il est démontré que nos sens n'ont pas pu nous tromper. Constatons donc ce que nous voyons de ce que nous savons. Les sensations ne sont pas une simple vision de la tour, objet pur décontextualisé ; elles se forment dans un contexte, et créent un fait. Le premier fait contient certes la vision de la tour, mais aussi l'endroit duquel nous la voyons, le moment, et les outils particuliers. Ainsi du second fait. Alors, la tour paraît différente dans deux phénomènes, qu'ils soient différenciés par le sujet – un chiroptère et un *homo sapiens* – l'heure – le crépuscule et le zénith – ou le lieu – de près ou de loin. Considérant le fait dans sa totalité et non plus mutilé de tout un pan de ce qu'il est, toutes les sensations successives s'individualisent, se singularisent, et sont donc incommensurables entre elles. Factuellement, il est vrai que nous voyons la tour ronde de loin *et* en tant qu'autre fait, carrée de près. Nous pouvons

qui délimite ce qu'est l'instant, mais bien l'entière de ce qui est considéré comme instant qui va prendre le nom de présent. Nous ne pouvons donc pas choisir d'allonger la durée de l'instant pour le sortir du présent puisque les deux se définissent mutuellement. (Sur ce sujet, voir *Lettre à Hérodote* [72] ; la note 72 de l'édition de P.-M. Morel, *Épicure, Lettres, maximes et autres textes*, op. cit., p. 139 est particulièrement éclairante).

²³¹ P.-M. Morel, *Épicure, La Nature et la raison*, op. cit., p. 129.

²³² Pour l'exemple, voir Sextus Empiricus, *Contre les savants*, in *Épicure, Lettres, Maximes et autres textes*, op. cit., p. 168.

donc dire, avec **Lucrece** « en conséquence ce qui est perçu par [les sens] à chaque occasion, est vrai »²³³. Nous conservons la certitude sensible, et notre illusion est à la fois vraie d'un point de vue sans pour autant former des chimères palpables.

Spinoza, reprenant à son compte cette idée retrace l'origine de l'illusion pour en comprendre sa nécessité. La deuxième partie de *l'Éthique* digresse un temps sur une « petite physique ». Celle-là, loin d'être inutile pour le propos de Spinoza, nous éclaire quant à l'origine de l'existence de l'illusion. Tout d'abord, poser quelques définitions nous aidera pour cette entreprise. Par affect, Spinoza entend une affection du corps²³⁴. Il différencie plus loin agir et pâtir ; ce dernier verbe n'est pas un verbe d'action mais s'utilise lorsque nous subissons une cause extérieure, lorsque nous dépendons de quelque chose qui nous pousse dans une direction (à sa suite nous pouvons donc être l'agent d'une action sans en être l'auteur). Ensuite, gardons à l'esprit que les corps, pour avoir un lien, et donc s'affecter mutuellement, doivent convenir en un point (c'est par ce point qu'ils pourront interagir). Par exemple, tous les corps conviennent en tant qu'ils sont des corps et ont une étendue ; c'est parce qu'ils existent sous ce même attribut qu'ils sont en contact : le corps de la bille entre en contact avec le corps d'une autre bille, et la pousse – cette bille avance, et en percute une autre, elle est l'agent mais non l'auteur de cet acte). Donc les corps peuvent entre eux interagir²³⁵. Maintenant, rappelons-nous que le monde, l'être, Dieu, la nature – peu importe la façon dont on nomme « ce qui est » – peut être appréhendé de deux façons : par l'attribut de l'étendu (le corps), et par celui de la pensée. D'un phénomène physique, nous pouvons dire quelque chose. Plus généralement, de ce qui se passe dans le corps, nous en formons une idée²³⁶. Le discours²³⁷ sur le monde n'est pas quelque chose de plus, un redoublement, ou une partie du monde : c'est une autre façon d'exprimer la même chose. Entendre le tonnerre et dire « il y a du tonnerre » c'est tout un. Dire « Untel est en colère » ou « Untel reçoit tel stimulus extérieur qui active tel récepteur et le fait agir de telle façon » sont deux façons d'exprimer la même réalité – la première par des concepts, la seconde par les causes physiques. Nous sentons le monde, et formons des idées de ce que nous sentons : à peine sommes-nous touchés que nous en avons conscience ; le monde, qui nous affecte, est immédiatement saisi par ce que Spinoza appelle l'esprit – notre conscience. En cela, une affection se redouble toujours d'une idée de cette affection. Mais de quoi avons-nous idée précisément ? Si un corps nous affecte, avons-nous l'idée de ce corps, de notre corps, ou du rapport entre les deux ? Eh bien, d'accord avec Épicure, Spinoza soutient que, lorsque nous sentons quelque chose qui nous affecte, nous sentons l'objet qui entre en contact avec nous²³⁸ : nous avons l'idée d'être « affecté par », du lien entre deux

²³³ Lucrece, *De la nature des choses* (IV, v. 499), *op. cit.*, p. 407.

²³⁴ B. Spinoza, *Éthique* (III, définition 3), *op. cit.*, p. 213.

²³⁵ *Ibid.*, (II, Lemme 2) p. 125.

²³⁶ *Ibid.*, (II, 12) p. 121.

²³⁷ Nous parlons de discours au sens large. Le sens que l'on voit dans le monde, les idées que nous avons... tout ce qui n'est pas l'immédiateté sensible mais ce qui se pose dessus.

²³⁸ *Ibid.*, (II, 16) p. 137.

objets. Et l'idée de ce qui nous arrive ne contient pas la cause de ce qui nous arrive ; notre premier rapport aux choses ne nous les fait donc pas connaître totalement. Nous pouvons sentir que nous avons reçu un caillou sans pour autant savoir d'où il provient, nous connaissons la cause du choc (le rapport entre l'objet et notre corps) mais pas du mouvement du caillou (l'objet seul). Et, nous ne connaissons que ce qui est en rapport à notre corps : si une bille touche mon voisin, je ne la sens pas ; elle ne m'affecte pas car elle n'a pas de rapport à mon corps. Mais si je la vois, elle m'affecte, j'ai l'idée de la bille *que je vois*. Néanmoins, si je n'avais pas posé mon regard sur cette bille, elle aurait existé tout de même : je ne suis pas cause d'elle²³⁹, mais cause partielle de mon idée d'elle. Cause partielle car je ne suis pas la seule cause de mon idée d'elle puisque, si je n'avais pas vu *cette bille*, je n'aurais pas pu en avoir une idée. Donc, ce qui cause notre idée, c'est le rapport entre l'objet et notre corps. Par là, nous avons une première connaissance des objets, une connaissance par rapport à notre corps. Nous ne connaissons donc pas l'objet indépendamment de notre corps. Mais nous ne pouvons pas plus connaître notre corps indépendamment des objets qui se présentent à lui ! Nous avons toujours une idée de notre corps à l'occasion des affections qu'il reçoit. Et comme celui-là est toujours aux prises avec l'extérieur et aux faits qui lui arrivent, nous percevons donc nécessairement immédiatement notre corps, en tant qu'il est affecté par autre chose. Perçu immédiatement, le corps n'est pas pour autant nécessairement garant d'une connaissance vraie – c'est-à-dire une connaissance d'un objet simple sans son rapport à nous²⁴⁰. (Nous disons « sans son rapport à nous » car il est clair que savoir que le caillou nous a atteint au visage ne nous en apprend guère²⁴¹ au sujet du caillou !) La connaissance immédiate nous permet seulement une connaissance de nos affects : et ce qui nous affecte est toujours une affection du corps. Donc, si nous nous basons sur nos sens, nous connaissons le rapport des choses au corps et du corps aux choses et nous n'avons pas d'idées adéquates des objets indépendamment de nous. Mais qu'est-ce à dire, une idée adéquate ? Sommes-nous mystiques et voulons-nous dire qu'il nous faut aller au-delà de la physique ? Non. Nous restons dans la physique et acceptons son axiome de base : tout effet à une cause. Donc, si mon corps est en partie cause de l'affection que j'ai lorsque la bille me rencontre, il n'est pas cause de la bille qui, elle, existe indépendamment de moi ! Elle est donc l'effet de quelque chose, et ce quelque chose n'est pas nous (dans ce cas), n'est pas notre corps. Donc connaître la bille selon son rapport à notre corps ne nous fera pas connaître sa cause. L'idée adéquate sera l'idée qui comprend ce qui cause cette bille. Mais pour l'instant, nous traitons de notre illusion et cherchons à la comprendre.

Ce premier genre de connaissance qui étudie les rapports des objets à notre corps est ce que Spinoza appelle l'imagination. Nous considérons les corps extérieurs selon nos propres

²³⁹ Donc « l'idée de ce qui nous arrive ne contient pas la cause de ce qui nous arrive ».

²⁴⁰ *Ibid.*, (II, 19) p. 145 sq.

²⁴¹ Et nous disons « guère » car cela nous en apprend néanmoins un peu : par exemple sa taille et son poids. Une connaissance inexacte est une connaissance vraie dont il manque une partie : ici nous avons la vraie taille, le vrai poids, mais pas l'essence du caillou.

affections et ne les connaissons pas eux. Certes, il y a bien évidence sensible, mais celle-là est confuse. Cette confusion vient de ce que nous ne considérons pas les objets, mais leur rapport à nous. Nous naissons ignorants ; cela signifie que nous naissons sans idées innées et sans une connaissance immédiate des causes des choses. Plus encore, nous apprenons à connaître les choses selon la façon dont elles nous affectent et ignorons la bonne méthode. Notre connaissance dépend des choses dans leur rapport à nous, elle est une connaissance de la façon dont elles nous parviennent. En cela, nous sommes biaisés : nous n'entendons pas le son d'un objet au repos, et nous en inférons faussement que celui-là n'a pas de fréquence. Notre erreur provient de ce que nous interrogeons le rapport entre les objets et nous-mêmes plutôt que les objets eux-mêmes. Tant que nous considérons les objets dans leur rapport à nous, nous en aurons une idée inadéquate. Et cela n'est pas un défaut propre à notre espèce mais bien à la façon d'appréhender l'objet que l'on souhaite connaître. L'humain, comme le tardigrade, tant qu'ils perçoivent les objets en tant qu'ils en sont affectés, n'auront de connaissance que du rapport entre l'objet et eux-même. Et l'humain qui considère qu'un objet au repos n'a pas de fréquence car il n'en est pas affecté est pareil au tardigrade qui infère que le français est un son dépourvu de sens car il ne le perçoit pas. L'erreur est la suivante : nous saisissons un objet par l'infime partie de lui qui nous touche et qui nous est commune, et nous imaginons que ce qu'il est ne dépasse pas ce que nous voyons de lui. L'erreur n'est donc pas un vice de notre nature²⁴² – le fait que nous ne considérons pas immédiatement l'objet lui-même indépendamment de son rapport à nous – ; elle est simplement due à une mauvaise façon de se placer face aux choses. La bonne vision du monde, dans son ordre, tel qu'il est, ne dépendra donc pas de la nature ou de l'espèce de l'individu qui la possède, mais de la façon dont il regarde. La vision du point de vue de Dieu – c'est-à-dire la vision de la physique, celle de l'enchaînement des causes et effets – est accessible à celui qui considère les objets indépendamment de la façon dont il en est affecté, par leur cause prochaine. (Nous sommes toujours à l'axiome physique « tout effet à une cause ». Donc s'il y a une vision du monde du point de vue du monde en tant qu'enchaînement causal, c'est celle-là).

Il serait donc illusoire de croire que le monde du point de vue de Dieu est tel que nous le voyons de notre point de vue lorsque nous considérons les objets selon qu'ils nous affectent. Car nous ne voyons pas l'enchaînement des causes et des effets mais un enchaînement qui dépend de notre corps et son rapport aux objets. Et bien souvent, l'illusion est d'autant plus forte qu'elle persiste sous nos yeux quand nous savons pourtant que nous percevons une « illusion vraie ». Ainsi, en regardant dans le ciel nous pouvons voir un astre, le soleil. Si nous le regardons – pas trop pour ne pas se brûler la rétine – nous pouvons apprécier sa distance. Environ deux-cents pieds penserons-nous d'après Spinoza. Et effectivement, en regardant l'objet, nous ne l'imaginons pas se situer à presque cent-cinquante millions de kilomètres – qui croirait pouvoir voir aussi loin ? Pourtant, la

²⁴² *Ibid.*, (II, 49, scolie) p. 203 : « Personne ne se trompe en tant qu'il perçoit ». Imaginer est un fait, non pas un jugement et l'erreur est dans le jugement.

physique et les mathématiques nous démontrent que c'est là la vraie distance qui nous sépare de l'astre. Nous savons donc que notre première estimation était imaginative. Tout heureux de notre découverte, nous retournons la tête vers le ciel en espérant le voir maintenant bien loin ; pourtant, avec notre nouvelle connaissance, notre regard ne change pas. Malgré les efforts, nous estimons toujours, *à vue d'œil*, que le soleil est à deux-cents pieds. Nous percevons toujours l'objet en tant qu'il nous affecte et ne pouvons changer notre perception. Il est donc des cas où notre connaissance de l'objet, indépendamment de la façon dont il nous affecte, ne nous empêche point de continuer de le percevoir uniquement dans son rapport à nous : notre connaissance ne modifie pas notre perception ; nous voyons le monde d'un certain point de vue, et le connaissons d'un autre.

Nous avons vu qu'un premier cas d'erreur vient de ce que, ne considérant les choses que de la façon dont elles nous affectent, nous sommes limités à ne considérer des objets que ce que nos sens peuvent nous faire sentir. Une seconde erreur vient de ce que l'expérience ne nous présente pas les choses dans leur ordre causal mais dans le chaos de l'expérience. A est le père de B qui a eu D avec C. Nous rencontrons l'enfant, qui nous présente son grand-père, qui va chercher son beau-fils, qui nous invite à dîner avec sa conjointe. Notre ordre est D, A, C, B. Il est clair que cet ordre n'est pas celui de l'enchaînement causal mais est déterminé par notre rapport aux objets. L'ordre que nous percevons est l'ordre contingent de l'expérience. Si donc nous en restons à l'ordre de notre expérience, si nous ordonnons les objets selon l'ordre qui nous a affecté, alors l'enfant D sera apparu avant ses parents ! Nous ne nions pas que cet ordre soit le vrai ordre de l'expérience d'un individu qui a effectivement vu en premier l'enfant²⁴³, mais cet ordre n'est pas celui de l'enchaînement du monde (l'enfant D n'a pas pu naître avant ses parents). Néanmoins, contrairement à l'illusion du soleil qui nous le fait paraître toujours aussi petit qu'une balle, il est ici possible d'aller questionner l'enfant pour s'apercevoir qu'en effet, ses parents sont bien nés avant lui. Ainsi, considérant D non plus comme objet qui m'affecte mais comme objet d'une suite causale, nous le découvrons être l'effet de B et C. Suite à cela, nous ne verrons plus nécessairement D en tant que « l'enfant qui m'est apparu à t_1 avant B et C à t_2 » mais en tant que « l'enfant de B et C » : en un mot, nous ne verrons plus D en tant qu'il m'affecte, mais par sa cause prochaine. En cela, si certains objets ne peuvent être appréhendés et perçus indépendamment de notre point de vue, nous pouvons, pour d'autres, nous abstraire pour considérer les relations causales opérantes dans le monde.

La façon dont nous rangeons les objets de nos sens dépend également de notre habitude. Nous avons vu que lorsqu'un corps nous affecte nous en avons une idée. Si un même corps nous affecte plusieurs fois, nous en aurons plusieurs fois la même idée²⁴⁴. Si à la suite de la première affection, une autre s'ensuit, je lierais les deux idées des deux affections²⁴⁵. Suite à cela, voyant le

²⁴³ En un sens, il s'agit de l'ordre causal de l'apparition des objets à un individu : c'est l'ordre causal de la façon dont il a été affecté.

²⁴⁴ Voir notamment *Ibid.*, (II, postulat 5 après le Lemme 7 de la petite physique) p. 135.

²⁴⁵ Très clairement, les réflexes conditionnés qu'a « découverts » Pavlov ne sont « que » la vérification de ce que dit Spinoza. Tout, par accident, peut être lié à n'importe quoi. Effectivement, l'habitude lie ceci à cela.

premier phénomène, nous nous attendrons à voir le second. Dans notre mémoire, nous rangeons les idées selon l'enchaînement des affections du corps plutôt que selon l'enchaînement causal²⁴⁶. L'empreinte de cheval que découvrent tour à tour le paysan et le militaire sera associée à leurs idées habituellement liées à celle-là. Dans ce schéma, le paysan pensera au champ, et le militaire à la guerre – sauf si le paysan lit plus de livres de guerre qu'il ne travaille au champ et que le militaire rapporte l'idée du cheval à la ferme de ses parents. Quoi qu'il en soit, les enchaînements d'idées varieront selon les individus ; pour l'un, A entraînera x, y, z ; tandis que pour l'autre, A entraînera b, c, x . Non seulement l'imagination se base sur nos habitudes, mais en plus, parce que l'on retient plus facilement un phénomène qui s'accorde avec nos idées, ce n'est pas tant la vérité d'un propos qui nous permet de le conserver que notre habitude à le voir répété et lié à d'autres. Et comme toutes nos idées sont au moins liées en un point (la pensée), nous pouvons faire n'importe quoi et former des liens fantasques ; en un mot, nous habituer à une idée fautive et la croire vraie n'est pas plus dur que s'habituer au vrai. Nous ne pouvons donc pas nous dire que, parce qu'une chose est habituellement admise, alors elle est vraie²⁴⁷. Voir quelque chose n'est pas signe que cela est, et voir fréquemment la chose n'est pas signe que le lien est correct. Sentir ne suffit pas ; il faut analyser notre vision pour ne pas sombrer dans la fiction.

Nous appelons « fiction » ce dont nous parlons en toute ignorance de cause – mais avec la prétention de savoir. Il y a fiction lorsque, d'un effet, nous postulons une cause possible non avérée. Penser qu'une hirondelle fait le printemps est une fiction car nous ne connaissons pas la cause du printemps et en posons une. Cette fiction se produit soit parce que nous faisons d'un lien corrélatif un lien causal, soit parce que nous basons notre connaissance sur un ouï-dire. L'ouï-dire est une foi en la connaissance d'un autre que nous ne cherchons pas à confirmer – ou que nous ne pouvons pas confirmer. La fiction méconnaît donc les causes extérieures et contextuelles et se nourrit de l'imagination. Or, qu'est-ce que l'imagination sinon l'effet de notre connaissance confuse des corps en rapport au nôtre ? Elle est possible pour ce que nous connaissons les choses par le corps, ou par ouï-dire, par opinion arbitraire que nous ne vérifions pas – ou ne pouvons vérifier (notre date de naissance, la couleur des dinosaures, le début de l'univers)²⁴⁸. L'imagination est possible quand manque la connaissance – plus exactement, lorsque nous en restons au premier genre de connaissance, par ouï-dire – ; nous *imaginons* être né tel jour car « on nous l'a dit » mais ne pouvons pas le vérifier par l'expérience – il nous faut croire ce qu'on dit, ce qu'on a écrit – ; nous imaginons aussi que tel ami peut venir nous rendre visite aujourd'hui car nous ne savons pas s'il viendra. Plus embêtant peut-être, cette opinion peut nous faire imaginer des préceptes moraux, des devoirs, la nécessité d'un État, des dieux courroucés et d'autres objets affligeants. Notre imagination

²⁴⁶ *Ibid.*, (II, 18, scolie) p. 145.

²⁴⁷ Là encore, le lien entre nos deux auteurs et Nietzsche, faisant la généalogie des mœurs, est évident.

²⁴⁸ L'opinion ou ouï-dire est encore une connaissance selon le rapport du corps extérieur au notre : on nous dit de x , qu'il est y . Nous avons la connaissance de *ce que l'on nous a dit de x* ; et nous ne l'avons pas vérifié : il y a rapport à notre corps.

nous fait former des fictions ; elles sont possibles car nous ignorons ce qui exclut ces fictions. Nous imaginons que notre ami peut venir nous rendre visite tant que nous ne savons pas qu'il est en Asie ce qui lui rendra ardue la tâche. On nous promet l'enfer une fois mort et on le croit parce que nous n'allons pas aller vérifier expérimentalement sans assurance de revenir. Nous cessons de croire à ces brouilleries quand nous connaissons leurs causes : elles usurpent notre imagination pour la faire grosse des inepties les plus effrayantes et les plus absurdes : ou bien l'enfer est imaginaire, ou bien quelqu'un est allé vérifier et est revenu nous dire que cela existe (jusqu'à preuve du contraire l'humanité entière, tous les autres animaux, et même les plantes sont allés jeter un œil, mais nous n'en avons pas vu revenir...). Donc personne n'a pu avoir une connaissance de ce « lieu », donc sa création est imaginaire, donc c'est une fiction. Connaître les choses est nécessaire pour s'extraire de l'imagination et des fictions qu'elle produit, d'autant plus lorsque l'extérieur forge des fictions pour nous contenir. S'extraire de l'imagination, rationaliser, et par là même s'extraire des préjugés, de la superstition et de la servitude dans laquelle nous nous trouvons ; voilà à quoi sert la connaissance.

Quittons notre ignorance qui forme des liens chimériques entre les choses²⁴⁹. La connaissance du rapport des objets à notre corps est insuffisante ; mais c'est une connaissance néanmoins. C'est donc sur elle qu'il faut s'interroger pour discerner ce qui en fait une connaissance de ce qui en fait une erreur. Spinoza appelle toute idée fautive des idées mutilées et confuses. Elles possèdent une part de vérité mais pas sa totalité ; c'est pour cela qu'elles sont fausses. Reprenons l'exemple de l'ami que nous ignorions être en Asie. C'est parce que nous ne connaissions pas ce fait que nous avons eu l'idée qu'il viendrait peut-être nous voir. Mais notre idée avait une part de vérité : « il existe une personne qui est mon ami et qui vient parfois me voir » ; il lui manquait simplement un morceau de connaissance : « et cette personne est en Asie ». Si je le savais, je n'aurais pas formé la fiction de sa venue. Le faux n'est donc pas une réalité positive existante en elle-même et qui s'oppose au vrai. En dehors du vrai, il n'y a rien, le faux découle de notre manque de connaissance du vrai. Il n'y a donc qu'un critère du vrai, et c'est le vrai. Cela permet de supprimer toute hiérarchie d'objets entre les corrects d'un côté, et les erreurs de l'autre. Puisque tout est vrai et que seul notre manque de connaissance signe le faux, nous ne pourrions pas exclure un particulier au nom de l'universel car il semble ne pas s'y accorder. Bien plutôt, il faudra revoir notre universel. Dire que le faux n'est pas un autre du vrai, mais un manque du vrai permet donc un *continuum* dans l'être qui rejette ce qu'Aristote classait dans sa science naturelle comme monstre. Si donc notre connaissance est fréquemment incomplète car nous nous basons sur l'habitude et le « on dit », nous pouvons néanmoins chercher à connaître mieux. À celui qui parle de monstres, de défauts, d'erreurs, il faut répondre qu'il est ignorant : il lui faut chercher où sa connaissance est en défaut.

Nous avons donc vu deux problèmes quant à notre connaissance lorsque celle-là provient des sens. Premièrement, en ce que nos idées se lient au hasard de l'expérience, elles

²⁴⁹ *Ibid.*, (I, 8, scolie 2) p. 25.

forment des liens d'ignorance – c'est-à-dire des liens mutilés et confus. Nous pouvons exécuter quelque chose parce nous l'avons senti en même temps que quelque chose qui nous a vraiment dégoûté. Aussi, nous ne possédons pas la connaissance des choses ; ainsi, nous pouvons leur présupposer des attributs, leur en retirer, ou ne pas savoir comment expliquer quelque chose. Nous formons par habitude des idées de nos affections. Ce que nous n'avons pas dit, c'est qu'un même objet peut nous habituer à plusieurs idées divergentes ; nous pouvons, au sujet d'un même objet, imaginer deux choses contraires²⁵⁰. Cet objet peut alors nous affecter à la fois de joie et de tristesse. Ne sachant plus si nous l'aimons ou le haïssons, nous nous retrouvons dans un état de « doute affectif »²⁵¹ que Spinoza nomme le « flottement de l'âme »²⁵². Qu'est-ce à dire ? Un objet affecte notre corps ; soit l'affect est nécessité par ce qu'est l'objet ; soit (et les deux ne sont pas exclusifs) il peut nous affecter de façon contingente – l'affect naît de notre expérience et n'est pas inhérent à l'objet de l'affect. Si donc un objet nous affecte de joie, mais qu'en même temps, pour une raison quelconque il vient à nous déplaire, nous sommes à la fois attirés et repoussés par un objet²⁵³ : de deux affects opposés naît le flottement de l'âme ; nous ne savons vers où voguer et « comme les flots de la mer, agités par des vents contraires, nous sommes ballottés, ignorants de ce qui nous attend, et de notre destin »²⁵⁴.

Mais notre imagination peut flotter pour une autre raison. Lorsque nous imaginons, nous attendons des liens – existant dans notre esprit plutôt qu'entre les choses – et ces liens n'arrivent pas forcément. De A, nous attendions que B s'ensuive, et ce n'est pas le cas²⁵⁵. Voilà que nous doutons. Nous constatons que nous ne connaissons pas véritablement les choses et que notre imagination n'est qu'une mauvaise adjuvante pour la connaissance ; ou alors nous considérons que nous connaissons les choses mais que celles-là sont contingentes – ce qui explique que d'un phénomène peut s'ensuivre différents cas de figures. Néanmoins ce deuxième cas est une erreur. De notre surprise, nous concluons que le monde est hasardeux quand il faudrait conclure que notre connaissance est défectueuse. Notre erreur est de tenir pour acquis que le lien que nous avons fait entre A et B est correct, et que, si de A s'ensuit C plutôt que B, ce n'est pas que A n'est pas la cause de B, mais qu'il est la cause de B ou de C indifféremment. L'erreur, c'est de penser que, puisque nous ne voyons pas un ordre causal nécessaire, l'ordre doit être contingent. De ce que nous sommes

²⁵⁰ *Ibid.*, (III, 17) p. 243.

²⁵¹ *Id.* Voir le scolie.

²⁵² *Id.*

²⁵³ Le feu, si nous le touchons, nous brûle, et cet affect est nécessaire. En cela, nous cherchons à l'éviter. Mais, peut-être certains ont déjà vu des saltimbanques et se sont émerveillés de leur spectacle – ou plus prosaïquement, certains sont heureux d'être chauffés par le feu. Ces affects sont secondaires, contingents : ils ne découlent pas nécessairement du feu mais de l'expérience que nous en avons eu. Et ils peuvent être opposés à nos premiers affects : s'il nous chauffe, nous cherchons à nous rapprocher de lui, mais s'il nous brûle, nous le fuyons.

²⁵⁴ *Ibid.*, (III, 59, scolie) p. 317.

²⁵⁵ *Ibid.*, (II, 44, scolie) p. 185. Un enfant voit Siméon le matin, Paul le midi, et Pierre le soir. Par imagination, il associe les individus au moment du jour. Si on substitue à Pierre un autre individu le soir, « son imagination sera flottante », c'est-à-dire qu'il verra comme possible l'arrivée de l'un ou de l'autre individu le soir. Il viendra à douter de ce qu'il croyait connaître (que « le soir » soit la cause de « voir Pierre », ou il croira avoir une connaissance d'un monde contingent (que « le soir » soit la cause de « voir Pierre ou un autre »). Ce deuxième cas l'enferme dans un flottement épistémique.

parfois surpris, il ne faut pas conclure quelque chose sur le monde, mais d'abord s'interroger sur la raison de notre surprise – donc d'abord interroger notre connaissance. Si notre doute peut-être salvateur, c'est seulement quand il nous fait douter de nous et non des choses – s'il nous fait remettre en question le lien ($A \rightarrow B$) que nous supposions, pas s'il nous le fait conserver avec une modification *ad hoc* qui le sauve sans que ce sauvetage n'ait raison d'être²⁵⁶. S'il nous fait abandonner l'imagination pour chercher quelque chose de plus sûr, cela est bon. S'il nous fait craindre un monde chaotique où tout est possible, il n'a pas d'intérêt. Notre doute est un cri qui ne s'apeure pas d'un monde anarchique, mais nous incite à chercher les causes de ce que nous ne comprenons pas. Si notre induction nous fait juger après cent cas qu'il s'ensuit de y toujours x , il ne faut pas s'étonner de la contingence du monde si au cent-unième cas y ne produit pas x : le désaccord des phénomènes avec notre compréhension des phénomènes est le signe que nous comprenons mal, que nous imaginons, que nous ne possédons qu'une partie mutilée de la connaissance²⁵⁷.

Notre corps est donc un champ de bataille où de multiples affects se livrent une guerre infinie et perdurent autant qu'ils peuvent. Le *conatus* est l'effort de chaque chose pour persévérer dans son être²⁵⁸. Chaque chose, c'est donc aussi bien un objet physique qu'un affect ou une idée. Le monde est le lieu d'une sélection naturelle où chaque objet se retrouve limité par d'autres et a la nécessité de les dépasser, les ingérer ou les affronter pour continuer d'être. Loin de l'incohérence hégélienne, Spinoza éclaire son discours : dire que deux phénomènes s'affrontent signifie qu'à un endroit où il n'y a de la place que pour un, un seul phénomène sera jusqu'à ce qu'un autre, plus fort, le supprime et prenne sa place. Ainsi, la graine pousse la terre et prend sa place pour persévérer dans son être, la chèvre la mange et prend sa place pour persévérer dans son être, le renard la mange, etc. Sans renard, la chèvre resterait encore, jusqu'à ce qu'une autre extériorité ne la dévore. Une bactérie par exemple, ou des bactéries, qui peu à peu ruineront son organisme jusqu'au dépérissement – nous appelons cela mourir. Ainsi, aucun objet n'a en lui la cause de sa mort mais celle-ci dépend d'une cause extérieure et supérieure en force. Surtout, la bataille, loin d'avoir un but inutile – disons la reconnaissance –, n'est pas absurde : si l'on se bat et risque sa vie, c'est pour continuer de vivre et c'est tout. Le *conatus* est donc un principe actif de vie qui n'est pas posé par hasard mais que l'on découvre être le moteur même de la vie. Il est un instinct de survie : ce qui est cherché à continuer d'être. Et ce *conatus* habite toute chose, donc, les affects. Donc un affect ne peut être supprimé que par un affect plus fort. Tant que je n'aurais pas vu Pierre rasé, mon dernier affect le représentant moustachu continuera son existence dans mon esprit – pour toujours même si je ne le revois pas. C'est seulement lorsque face à lui se dressera un nouvel affect qui l'exclut – Pierre rasé

²⁵⁶ Passer de ($A \rightarrow B$) à [$A \rightarrow (B \vee C)$] plutôt que de supprimer tout bonnement le lien causal. Un monde nécessaire exclut la disjonction.

²⁵⁷ Encore une fois, tout ce discours est basé sur le simple axiome qu'un effet possède une cause.

²⁵⁸ B. Spinoza, *Éthique* (III, 6), *op. cit.*, p. 227.

– que le premier sera détruit. Mais, ce qui exclut l'affect est bien un affect plus fort que le précédent, et non un plus vrai. L'on rencontre, avant Pierre, une autre amie. Elle nous dit avoir vu Pierre la veille, et glisse qu'il s'était rasé. Mais, elle dit cela par pur amour du mensonge. Notre premier affect se voit vaincu par ce discours ; et cette opinion, bien que fausse, crée un nouvel affect qui entre en nous. Nous voilà imaginer Pierre sans moustache alors même qu'il en a ! Donc, un affect vrai peut-être supprimé par un affect faux.

« Mais alors, dirons-nous, quand nous verrons Pierre nous constaterons bien que nous nous étions trompés ! Donc l'idée vraie a tout de même plus de force que l'affect imaginaire ! ». Non. C'est parce que la chose sera présente et non parce qu'elle sera vraie qu'elle permettra à un affect de triompher d'un autre en lui octroyant plus de force. Discutant avec notre amie, l'affect présent, bien que faux, a germé en nous : sa force était son existence, et celle-ci avait plus de cause présente que sa contradictoire, ce qui lui a permis de remporter la bataille. Le vrai, dans la lutte des affects, ne sert pas. Quand nous regardons le soleil, le voyons-nous de la taille d'un ballon ou le voyons-nous d'un rayon d'un peu moins de sept-cents milles kilomètres ? Nous savons que l'affect que nous avons nous fait imaginer ; mais nous ne le dépassons pas en nous disant simplement qu'il est faux. L'influence qu'a l'idée vraie sur l'idée mutilée ne se situe pas dans la sphère du perceptif mais du sens. Elle ne supprime pas l'idée fausse mais l'améliore, c'est-à-dire qu'elle dévoile la partie mutilée qui se trouvait dans l'idée fausse et par là la rend vraie. Donc l'idée vraie supprime l'erreur ; mais nos sens sont en-deçà du vrai et du faux : ils sentent. Et ils ne s'enquière guère de savoir si ce qu'ils sentent est vrai ou non, ce n'est pas en leur pouvoir. Que gagnons-nous avec l'idée vraie ? Ceci : « l'erreur, certes, se trouve supprimée, mais pas l'imagination »²⁵⁹. Les affects ne se battent pas sur le territoire de la vérité mais de la force pure : la force d'un affect dépend de la force de sa cause, et l'affect qui gagne est celui qui a le plus de force. Nous voyons toujours les bâtons cassés dans l'eau car la force qui cause cet affect dépend de notre organisme et du monde, et à elle s'oppose notre connaissance du phénomène. Et celle-là n'est pas plus forte parce que vraie. Nous savons que le bâton n'est pas brisé, mais nous le voyons tel.

N'y a-t-il donc aucun remède à nos illusions ? Si la question est « ne pouvons-nous pas voir autrement que de la façon dont nous voyons », la réponse est évidente. Nous sommes prisonniers derrière nos yeux et le déplorer avec Hermia n'y changera rien²⁶⁰. Nous ne pouvons pas changer notre condition. *Mais*, si la question est « que pouvons-nous faire *avec cela* ? » alors la consolation de Spinoza existe bien : nous pouvons connaître les fictions et les illusions en tant que telles. Partant, les déplorer est absurde car « c'est comme ça », mais nous pouvons les dépasser et, les sachant nécessaires, ne pas trop leur accorder de poids dans nos jugements. Si je crains un Dieu parce qu'on m'a demandé de le craindre, c'est une connaissance par ouï-dire : nous la refusons. Si

²⁵⁹ *Ibid.*, (IV, 1, scolie) p. 363.

²⁶⁰ W. Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*. New York, Spark Publishing, 2003, p. 7 : « *I would my father looked but with my eyes* » (Acte I, scène 1).

cette crainte s'appuie sur l'induction répétée, à savoir que de nombreuses personnes ont vu des signes de ce Dieu, c'est une connaissance par « on-dit » dont il faut chercher la vérification chez ces gens. C'est impossible donc nous la refusons. Si la conclusion en l'existence d'un Dieu s'appuie sur la répétition de cents cas, il faut attendre le cent-unième, le cent-deuxième, etc. qui nous assure de la chose, ou la ruine. D'une façon plus générale, la réponse de Spinoza détourne le problème. Avec notre condition, tels que nous sommes – indépendamment de tout jugement de valeur sur cette condition – que pouvons-nous faire ? Peut-être commencer par ne plus pâtir quand on peut l'éviter. C'est-à-dire commencer par ne plus être le jouet d'une extériorité. Et quand ce pâtir est nécessaire, le recouvrir en agissant. Soyons clair : nous recevons l'affect du bâton brisé, l'affect extérieur nous fait voir de telle façon, nous pâtissons. Mais, dès lors que nous comprenons les causes de l'illusion, nous ne pâtissons plus tout à fait : nous formons une idée qui n'est pas nécessitée par l'évidence sensible, nous la dépassons. En formant une idée vraie de l'objet, notre esprit agit, c'est-à-dire qu'il n'est pas dépendant d'une extériorité perçue par ses sens. Nous subissons toujours notre vision, mais cela est amenuisé par notre connaissance. Nous pâtissons toujours de l'extérieur, mais que cela ne nous empêche de pâtir le moins et d'agir le plus. Comprendre l'illusion, c'est l'ingurgiter : par là nous nous faisons agent et auteur face à l'affect. Nous en pâtissons, mais agissons par-dessus. En plus de cela, cet agir est utile à notre survie. Nous avons dit qu'agir, c'est avoir une idée adéquate car une telle idée ne provient d'un affect extérieur mais nous la produisons – c'est en cela que nous ne pâtissons pas. Donc agir, c'est comprendre quelque chose. Et comprendre est utile, car cela permet de savoir ce qui est bon ou mauvais pour nous, si telle illusion doit être abandonnée ou nous profite... En comprenant, nous savons dans quels cas nous pâtissons, quand il nous est possible de faire quelque chose pour éviter de pâtir – que nous souhaitions ou non éviter de pâtir²⁶¹ –, et quand nous ne pouvons rien faire hormis comprendre la nécessité de la chose. L'illusion est un prétexte pour entrer dans un cercle positif où, d'un premier étonnement, d'une incohérence ou d'une illusion, nous l'abandonnons et cheminons vers la compréhension des choses – augmentant par là la puissance d'agir de notre esprit face aux causes extérieures.

Est-ce du pur bavardage intellectuel ? Pas même. L'expérience sensible sert de tremplin par son insuffisance à rendre raison des choses pour nous élever à un deuxième genre de connaissance, qui nous amène à la bonne compréhension des choses. Comprendre n'est pas une solution d'intellectuel que l'on pourrait taxer de fausses solutions à de vrais problèmes. Comprendre est bel et bien une solution face aux problèmes qui peuvent en avoir une : nos connaissances basées sur des opinions non-vérifiées sont tout un pan de problèmes que Spinoza éradique en proposant simplement de remonter aux causes mêmes. Comprendre nous permet par là de nous sortir de nos fictions et de nos tropismes. Mais ce n'est pas tout. Comprendre permet de voir les causes de nos

²⁶¹ Nous pouvons éprouver de la joie parce que nous agissons : nous comprenons les choses. Mais nous pouvons aussi en éprouver indirectement, parce que nous pâtissons : je vois un mal arriver à quelqu'un que je n'aime guère. Néanmoins, ce plaisir ne serait qu'inactif et doublé d'une passion triste de voir arriver à un être quelque chose de mauvais.

illusions et, comme pour Épicure, cela nous permet, plutôt que de nous juger misérables et défectueux, de comprendre la nécessité de nos illusions. Par là, elles perdent toute gravité : si nous les subissons, ce n'est pas grave car nous n'y pouvons rien ; si nous pouvons quelque chose, alors faisons-le. Comprendre est donc une activité capable de nous détourner de nos troubles. Positivement, nous comprenons que nos idées fausses nous effrayent ; une fois rationalisées, nous voyons qu'il n'y a rien d'apeurant²⁶². Négativement, nous comprenons que nos illusions sont nécessaires, et une fois rationalisées, nous comprenons qu'il n'y a rien que nous puissions faire. Il n'y a pas de problème en ce que, soit il y a une solution et donc nous pouvons la trouver en réfléchissant ; soit il n'y en a pas et donc nous ne pouvons rien face à une nécessité, mais nous en sommes au moins sûrs et savons à quoi nous attendre. En tout cas, la connaissance est ce vers quoi nous avons de bonnes raisons de tendre.

Pris dans nos sensations, nous voyons notre monde ; donc c'est d'abord sur notre sentir que porte notre interrogation. Notre connaissance est toujours d'abord connaissance de notre monde, sans pour autant nous faire sombrer dans le relativisme total : dire que nous voyons ainsi, c'est dire que n'importe quel sujet qui se placera à ce point de vue, en utilisant les mêmes outils, et dans les mêmes conditions, ne pourra pas ne pas sentir de la même façon que nous. La relativité du point de vue n'empêche donc plus la connaissance de la nécessité de ce point de vue relatif. Il s'agit avant tout de savoir qui parle pour l'interroger sensément²⁶³. Notre organisme explique chez **Épicure** et **Spinoza** que nous voyons tous le soleil comme nous le voyons et ne pouvons faire autrement : « La taille du soleil et de la lune et des autres astres, considérée de notre point de vue, est telle qu'elle apparaît »²⁶⁴.

La raison traduit logiquement ce qui est et permet une vision du monde sans opinion fausse. La sensibilité, premier principe de connaissance, doit donc être surpassée : il faut réfléchir sur ce que nous voyons pour connaître la *nature* des choses. La sensation suffit pour nous faire connaître les choses : en voyant *cela*, peu importe que je le prenne pour un objet physique ou non car je vois et je sais ce que je vois. Par contre, si je veux savoir *ce qu'est ce que* je vois – la nature de la chose et non plus la chose – il nous faut raisonner : en concevant raisonnablement l'objet, nous connaissons ce qu'il est et sa façon d'être agencé au monde. Raisonner n'est donc pas nécessaire à la connaissance des phénomènes, mais permet d'y déceler des constantes. Celles-là nous acquittent des espoirs vains : si nous voyons tout le vivant sombrer dans la mort, conclure par induction qu'il risque fort d'en être de même pour moi n'est pas valide mais fort probable. Ne nous étonnons pas si cela arrive. Pour autant, rien ne nous assure de notre mort ; nous serons peut-être ravis de nous

²⁶² Cela reste à démontrer dans notre troisième partie ; nous montrons simplement ici quelle est l'utilité de la raison.

²⁶³ Comme dans la première partie, c'est notre organisation biologique commune qui permet de questionner nos discours. Si quelqu'un à qui l'on coupe le bras dit qu'il a mal, il me faut une raison pour en douter plutôt que non car moi, qui lui ressemble, sentirait sensiblement la même chose. À l'inverse, s'il dit qu'il n'a pas mal, soit un point de son anatomie différerait de la mienne de telle sorte qu'il n'ait pas mal, soit il ment.

²⁶⁴ Épicure, *Lettre à Pythoclès* [91], in *Épicure, Lettres, maximes et autres textes*, op. cit., p. 83.

trouver immortels. Raisonner nous apprend à ne pas avoir de vains espoirs sans pour autant les ruiner. Ceux-ci ne se fondent sur rien et doivent donc être abandonnés. Grâce aux constantes perçues, la connaissance de ce que nous sommes et de ce qui nous entoure augmente. Nous pouvons nous placer dans le monde en tenant compte de l'inexorable nécessité sans tristesse. La liberté qui nous est offerte n'est pas un absolu d'autonomie ou d'indépendance – un empire dans un empire – mais une liberté conditionnelle : elle est l'affaire d'un savoir se placer où l'on peut raisonnablement se tenir, d'un savoir vouloir ce que nous pouvons obtenir.

De là naît la possibilité de nous interroger sur nos connaissances et leur condition de possibilité. Et ce n'est pas un choix, mais une nécessité. Baignant tous dans une même illusion nécessaire par notre condition, Spinoza interroge cette condition même pour s'y placer au mieux. La sensation, plutôt que fausse, appert comme le filtre nécessaire par lequel nous atteignons le monde. L'illusion, plutôt qu'erreur, est un manque de vérité. Connaître nos illusions sans pouvoir nous en extraire, leur tenir tête et sachant ce qu'elles sont plutôt que les supprimer, non pas les dépasser, mais plutôt les ingurgiter, les comprendre, voilà le remède que nous venons de découvrir.

Que notre imagination nous joue des tours où que nos sens soit évidents, nous savons ce qu'il nous reste à mettre en pratique. Nos troubles s'amenuisent avec **Épicure** qui rejette toutes craintes potentielles : celles-ci, ou bien sont ancrées dans notre expérience, ou bien n'ont pas lieu d'être, pas même au nom d'une hypothèse logique. Si nous n'avons jamais eu affaire à un dieu sadique, pourquoi nous laisserions-nous sombrer dans une crainte dont aucun fondement ne paraît dans l'expérience ? **Spinoza**, refusant le doute hyperbolique et s'appuyant sur l'idée vraie comme sur une certitude qui se montre d'elle-même et n'a pas à être questionnée s'accorde avec le philosophe attique. Néanmoins, bien que vérité première, « [la sensation] ne dit pas *toute* la vérité »²⁶⁵. Il est des choses que nous ne sentons pas mais qui sont impliquées par ce que nous sentons. Avec elles, apparaît de nouveau la possibilité de troubles encore plus terribles : ne sentant pas l'ennemi, comment le combattre ? Eh bien en nous élevant à la connaissance logique chez **Épicure**, en passant au deuxième mode de connaissance chez **Spinoza**. L'idée est la même : avant de combattre des géants, nous devons nous assurer qu'ils ne soient pas que des moulins. Le travail logique devient nécessaire pour relever les inepties et, les vidant de tout contenu, les transformer en d'inconsistantes chimères. Ce deuxième niveau de connaissance n'est pas un simple divertissement possible pour étendre nos connaissances sur le monde. Il suit nécessairement de ce que nous comprenons par les sens, et de ce que nous ne comprenons pas encore et avons besoin de comprendre pour savoir ce qu'il est sensé de craindre. Nous ne devons pas nous contenter de la confiance aveugle (*pistis*) en la sensation²⁶⁶, mais bien la dépasser en prenant au pied de la lettre l'expression heureuse de la traduction du terme « *alogos* » proposé par **Rodis-Lewis** pour bien voir

²⁶⁵ Ibid., p. 137.

²⁶⁶ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit., p. 99.

que, si la sensation est « pré-rationnelle »²⁶⁷, c'est qu'elle n'est qu'une étape vers la connaissance dont nous avons besoin pour vivre heureux.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 108.

Troisième section :

Le rôle de la raison.

Comme le rappelle **Lucrece** au livre IV du *De la nature des choses*, les yeux voient le monde mais ne le connaissent pas. Ils ne le méconnaissent pas plus. Si la connaissance se base sur la sensation, ce n'est pas la sensation qui est directement connaissance. La sensation est directement connue mais ne connaît pas. L'âme chez **Épicure**, l'esprit chez **Spinoza**, la conscience ou l'attention pour nous modernes, peu importe le mot tant que nous comprenons ce point : sentir est l'accès au monde, avoir conscience de sentir, c'est notre présence à celui-là. Mais la conscience n'est qu'un premier stade : je vois le sol s'évaporer, j'en prends conscience. Il me faut encore raisonner pour savoir si ce que j'ai à la conscience est réel ou illusoire. Juger consciemment de ce que nous sentons – c'est-à-dire comprendre – voilà l'action de la raison²⁶⁸. (Gardons-nous de croire, cela dit, que la raison est une faculté indépendante d'objet sur lequel elle raisonnerait. Nous appelons raison l'ensemble des raisonnements qui portent sur un objet²⁶⁹). C'est par elle que nous savons que l'évaporation du sol est une illusion ; les sens se contentent de sentir sans distinction ni valeur. En raisonnant sur les choses, nous pouvons donc en connaître leur nature. Voilà l'utilité de raisonner. En raisonnant logiquement, nous avons une meilleure compréhension du monde senti. Les évidences sensibles jugées nous permettent de déduire plus que ce que nous sentons, elles permettent de déduire de l'invisible²⁷⁰. Certains faits sentis sont incompréhensibles par la simple évidence sensible – la cause ne se laissant point sentir. Soit il faut les considérer illusoires, soit il faut déduire une cause. Je sens la pluie, je vois les astres bouger, et de cela je ne saurais douter, et pourtant aucune cause apparente ne m'éclaire. Pour dire que cela est illusoire, il me faut changer de point de vue, et sentir que cela n'est pas tel que je le sens. Mais je ne peux pas voir le ciel d'ailleurs que d'ici-bas²⁷¹. Je dois donc poser que l'illusion potentielle que je vois est ma seule réalité, et que c'est d'abord d'elle dont je dois rendre raison. Il s'agit de s'interroger sur notre illusion (?) vraie (?). Ainsi, dans la *Lettre à Pythoclès* **Épicure** instaure une méthode rigoureuse pour la connaissance : tout ce qui peut être logiquement « cause de », sans être contesté par l'évidence sensible, doit être supposé comme cause possible. À l'inverse, tout ce que l'évidence sensible rejette, ainsi que tout ce qui est incompatible avec les inférences basées sur la sensation doit être rejeté comme cause impossible. Après cela, si nous percevons un effet mais ne pouvons le comprendre par sa cause par

²⁶⁸ 1) Je sens *cela* (sensation d'*eidôla*), 2) j'ai conscience de sentir (conscience), 3) je juge ma sensation illusoire (ce que je vois dépend plutôt du point de vue – le sol ne s'évapore plus si j'approche mon œil ou le touche) ou vrai (ce que je vois dépend de l'objet – le sol est bien dur si je le touche). Si 1) et 2) ne se succèdent que logiquement, 3) peut en revanche advenir temporellement plus tard.

²⁶⁹ B. Spinoza, *Éthique* (II, 48, scolie), *op. cit.*, p. 193.

²⁷⁰ Épicure, *Lettre à Pythoclès* [104], *op. cit.*, p. 88.

²⁷¹ Selon Spinoza nous le pouvons. Il s'agit de changer de point de vue en cherchant à connaître par la cause prochaine. C'est le troisième genre de connaissance qui conclut cette partie. Heureusement pour nous, avec lui, rien de ce que le monde nous révèle n'est objet de crainte !

l'évidence sensible, la raison prend le relais. Par elle, nous formons des liens causaux et comprenons l'ordre des choses tel qu'il est et non tel qu'il est perçu. Cet ordre des choses est évidemment l'ordre que nous découvrons suivre de l'axiome « tout effet à une cause » que nous évoquions plus tôt. De cet ordre, nous constatons que le monde physique est un enchaînement de cause et que nos idées peuvent s'ordonner selon cette ordre – en ce cas « l'ordre et l'enchaînement des choses et le même que l'ordre et l'enchaînement des idées »²⁷², et c'est l'ordre du monde compris du point de vue causal. Mais la raison est un outil à double tranchant car elle peut nous faire voir des liens causaux et des liens corrélatifs sans que nous sachions les distinguer. Les empreintes de cheval dont nous parlions plus haut sont en lien causal avec le cheval qui est passé²⁷³, mais si la personne qui voit cela ne connaît que les chevaux de guerre, il fera en plus un lien corrélé avec une guerre et croira effectivement à un lien causal. Pour éviter l'erreur, le premier point de la méthode est nécessaire : ne pas dire plus que ce que nous sentons et pouvons en déduire rationnellement, et, ce faisant, ne pas préférer une cause possible plutôt qu'une autre si plusieurs théories sont acceptables mais bien plutôt concevoir l'ensemble comme possible cause voilà bien une façon de fuir le doute²⁷⁴. Méfions-nous des liens causaux faits *a posteriori* et qui servent une idée, et gardons en tête que « les signes annonciateurs peuvent résulter de concours de circonstances »²⁷⁵. Cette méthode nous garde de la confusion qui nous fait « sombrer dans le mythe »²⁷⁶. Choisir une cause, ou ne pas savoir la justifier, préférer « l'explication unique »²⁷⁷ est absurde. En toute rigueur, nous n'avons pas à choisir mais à découvrir ce qui est « cause de ». Rejeter sans fondement des possibles pour en arriver à des vérités indubitables débouche sur des connaissances dogmatiques ; de cette façon nous intégrons les phénomènes à un système de connaissance préalable. Prenons un exemple : j'ai l'idée d'un dieu courroucé. Et j'ai des phénomènes que plusieurs causes pourraient expliquer. Au rang de ces causes, je peux rajouter mon dieu et le choisir à chaque fois comme étant la cause de l'incompréhensible. J'ai posé une cause et n'ai plus à en chercher ; mieux encore, suffit-il qu'on me croie et le trouble, né de mon ineptie arbitraire se répand comme la peste. Contre cela, **Épicure** appelle à la juste mesure : certaines choses ne peuvent être expliquées par un seul possible – tout du moins de notre point de vue d'humain. Dans certains cas, la meilleure connaissance possible sera une connaissance qui laisse place au multiple²⁷⁸.

Cela dit, des choses restent objet d'embarras : elles sont indubitables mais incompréhensibles. La logique entre alors en jeu. L'exemple le plus fameux est celui de la déduction

²⁷² B. Spinoza, *Éthique* (II, 5), *op. cit.*, p. 105.

²⁷³ Cf. *Ibid.*, (II, 18, scolie) p. 145.

²⁷⁴ S'il est possible que r soit impliqué par q et également qu'il le soit par p , nous devons formuler que nous connaissons la proposition $[(q \vee p) \rightarrow r]$.

²⁷⁵ Épicure, *Lettre à Pythoclès* [98], *op. cit.*, p. 86.

²⁷⁶ *Ibid.*, [87] p. 81.

²⁷⁷ *Ibid.*, [94] p. 84.

²⁷⁸ L'idée rejoint les antinomies kantienne. Certaines choses ne nous sont pas accessibles biologiquement. Notre connaissance doit s'arrêter à ses limites.

nécessaire du vide²⁷⁹. **Épicure** part du fait qu'il est possible de diviser les objets en objets plus petits (premier point) : un arbre est composé de branches, lesquelles sont composées de feuilles, elles-mêmes composées de particules élémentaires, etc. Donc, soit quelque chose ne peut plus être divisé (*atomos*), soit il n'y a rien. Mais il y a quelque chose : nous ne pouvons en douter car nous le sentons. L'atome existe donc nécessairement ; il est l'entité la plus petite qui existe, indivisible, et à la base des entités complexes que nous voyons. Donc l'être, c'est les atomes. Par ailleurs (deuxième point), l'être ne peut advenir du non-être (cela signifierait qu'il y a déjà de l'être dans le non-être, donc que le non-être est être). Donc, les atomes sont éternels : ils n'adviennent ni ne meurent. Ensuite, (troisième point) soit cet être est changeant, soit il est fixe. Mais nous le sentons changer. Donc, nous voyons du mouvement dans l'être – nous nous déplaçons nous-mêmes et déplaçons des choses²⁸⁰. Donc, il y a un monde dont les parties sont éternelles (point un et deux) et qui se meuvent (point trois). Donc il y a du mouvement de notre point de vue. Comment expliquer le mouvement d'objets physiques autrement que par la présence du vide ? Les objets peuvent-ils être en un seul et même lieu ? La douleur que nous éprouverons après avoir tenté l'expérience en traversant un mur nous prouvera sans doute que non... Raisonnons plutôt par l'absurde pour démontrer qu'il ne peut pas ne pas y avoir de vide bien que nous ne le sentions point. S'il n'y en a pas, soit les objets ne peuvent se déplacer – l'évidence sensible contredit cela –, soit deux corps peuvent être en un seul et même lieu – *idem*, soit le monde est plein. Si le monde est plein, alors chaque mouvement pousse les choses à la place d'un objet qui à son tour prend la place d'un autre, etc. Si le monde est fini, il ne peut être plein puisqu'il n'y a pas de place pour pousser vers un ailleurs qui ne soit pas déjà occupé. Si le monde est infini ou se développe, alors nous poussons les objets vers un espace qui, bien qu'au bord du monde, est vide. Donc, si le monde est plein, il y a aussi vide. Donc il y a du vide, donc le monde est fait de matières que nos sens perçoivent et de vide que notre esprit infère pour comprendre le mouvement de la matière. Donc, peu importe où nous plaçons le vide, puisque nous voyons des choses bouger, il y en a nécessairement. Cet exemple parlant montre l'agencement des sensations et de la raison pour nous relever certaines choses du monde.

L'existence du vide signe déjà que la guérison est possible. Par la raison, nous pouvons saisir des causes invisibles et rendre compte de phénomènes sensibles inexplicables sans avoir recours à des mythes. Le monde autrefois chaotique se fait tissu et les causes et leurs effets en forment les mailles. L'auguste impénétrabilité perd de son superbe : phénomène quelconque elle n'est rien d'autre qu'un fait en l'attente d'être compris. Notre crainte, déjà apaisée par notre possibilité de connaître apparaît dérisoire : ce qui était son objet n'est maintenant plus qu'une proie

²⁷⁹ Nous avons vraiment à faire à une déduction puisque nous ne *percevons* pas le vide.

²⁸⁰ Chez Épicure comme chez Spinoza, l'être est éternel et infini, ce qui n'empêche pas qu'il comporte en lui des mouvements. Les atomes comme les modes se déplacent mais ne quittent jamais l'être. (Nous allons de la Lure à la Sainte-Victoire, mais notre mouvement ne quitte pas l'être. Quand même nous mourrons, les atomes qui nous composent ne sombrent pas dans le néant).

pour notre esprit qui peut la saisir causalement. L'ignorance, loin de toute réalité positive, étant un simple défaut de connaissance de l'enchaînement des choses, finira par s'éteindre par notre travail raisonnable, et avec elle les craintes les plus ineptes.

Il s'agit de s'extraire de nos connaissances qui se basent sur le rapport des objets à notre corps. Le premier genre de connaissance, contenant ouï-dire et intuition est par trop limité et nous incite à chercher ailleurs une bonne méthode pour connaître. Le deuxième genre de connaissance que propose Spinoza peut peut-être nous suffire ; analysons-le. Tout d'abord, quel est ce deuxième genre ? Eh bien, si l'induction de Francis Bacon se range dans le premier genre, nous pouvons apparenter le deuxième à la méthode aristotélicienne démonstrative allant du général au particulier. Reprenons un temps Bacon : l'induction est une connaissance par expérience où l'on construit un monde au gré des affections et des rencontres contingentes. Le rapport des objets est un rapport à nous, il est plus un avis qu'une connaissance : les billes lorsqu'elles me percutent, me font mal. Nous n'avons rien dit. Mais, de ces billes, nous pouvons posséder une autre connaissance en ne s'intéressant non pas au rapport qu'elles entretiennent avec nous, mais en les jugeant ensemble sur une notion commune.

La notion commune permet la connaissance des rapports des choses entre elles. Elle est un étalon. Par exemple, de deux objets de longueur distincte nous pouvons utiliser une des notions communes aux deux, à savoir qu'elles sont étendues et donc ont une taille, pour les mesurer et en avoir une connaissance. Un objet sera plus grand que l'autre. La notion commune doit donc être commune à deux objets que l'on compare ; par là nous concevons les objets selon leur rapport réciproque. Cette notion est un étalon et l'on connaît par rapport à elle plutôt que nous. Nous connaissons la place de l'objet sur l'échelle de l'étalon. Nos discours alors comme les anciens Sceptiques : « le miel est *plus doux que* le raisin »²⁸¹. L'étalon que nous posons permet de comparer en mesurant les objets : nous savons que celui-ci est plus grand que celui-là. Néanmoins, cette propriété n'est pas encore une connaissance de l'objet même – ce n'est pas sa propriété d'être « plus grand que », nous considérons encore l'objet sous un rapport extérieur à lui. Mais ce n'est pas grave pour le moment : les rapports que nous formons sont adéquats, c'est-à-dire qu'ils sont vrais sans rapport intrinsèque à l'objet. Wittgenstein nous éclairera peut-être sur le propos²⁸². Le mètre-étalon qui se situe à Paris et posé comme base du mètre. Savoir s'il fait ou non un mètre est absurde car la longueur vient après et c'est lui qui la fixe : il ne peut pas ne pas faire un mètre et s'il avait été cinq centimètres plus grand, le mètre aurait fait cinq centimètre de plus. Mais, une fois posé cet étalon, nous pouvons mesurer tous les objets et les ranger, par exemple, par ordre de grandeur. Si nous inversons deux objets, il suffit de prendre le mètre, de mesurer, et de constater notre erreur. Effectivement tel objet est plus grand que lui ; leur classement, bien que dépendant d'un étalon

²⁸¹ D. Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, op. cit., vol. 2, [IX] p. 196. L'étalon est ici le « doux » sur lequel nous pouvons juger le miel et le raisin, (nous soulignons).

²⁸² L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (§ 50), op. cit., p. 55 sq.

extérieur, est tout de même correct. Nous avons classé adéquatement les objets – nous formons des rapports adéquats – bien que nous n'en sachions pas plus sur l'objet lui-même. Nous ne connaissons pas *sa* taille, mais sa taille *par rapport* à un objet, fixé sur un étalon. Maintenant rendons le cas plus intéressant : de nos objets, nous voulons non seulement les classer en longueur, mais aussi selon leur couleur de sorte que nous formions un dégradé. Nous avons deux étalons qui vont s'affronter. Et rien ne dit qu'un objet plus grand ne soit pas plus clair ; nous ne pouvons alors pas correctement ranger les objets selon deux points et une seule dimension. Sous un certain rapport, l'objet sera plus grand que l'autre, sous un autre, moins clair par exemple. Nous sortons d'une échelle uniquement verticale pour former un repère orthonormé : en exposant nous analysons la hauteur, en indice la couleur. Nous pouvons multiplier les rapports autant que nous voulons. Nous affinerons la place des objets sur notre schéma. Mais cette place – c'est là l'important – n'est pas la place de l'objet dans le monde tel qu'il est advenu, mais bien la place de l'objet selon certains étalons et comparé à certains autres objets : c'est sa place sur notre schéma. Au sommet de notre échelle se trouvera un objet de dix centimètres si rien n'est plus grand dans tous nos objets. Mais, s'il n'y a que des objets de longueur kilométrique, ce premier objet paraîtra tout en bas de l'échelle.

La connaissance par notion commune est donc une connaissance adéquate ; elle permet d'établir un ordre qui dépasse l'ordre contingent des rencontres. Le premier genre de connaissance nous fera classer les lettres D, B, C, A dans cet ordre de rencontre, le second ordonnera selon un étalon et fera suivre D de C, C de B et B de A. Comme nous le disions, cette connaissance peut être assimilée à la façon dont Aristote infère du général le particulier. En catégorisant les objets nous pouvons les classer plus ou moins proche d'un concept général selon leur mesure. Nous sommes donc dans l'entre-deux, ayant quitté le simple rapport à notre corps, nous ne considérons pas encore les objets selon leurs causes mais leurs rapports réciproques. En cela, nous ne comprenons pas encore tout à fait l'objet. À la rigueur, nous pouvons l'expliquer, l'utiliser, car nous comprenons les rapports de convenance qu'il entretient avec d'autres. Mais en apprenant ce qui convient à quelque chose nous n'apprenons pas ce qu'est la chose. Je peux éviter de mettre de l'eau sur le feu car les deux disconviennent et l'eau éteindra le feu, mais je n'en sais pas plus sur ces éléments. Je peux savoir que le vent attise le feu et souffler sur celui-ci pour le grandir, mais je ne saurai rien de plus sur cet élément. Dire que notre chemise nous convient, c'est affirmer qu'elle est à notre taille ; mais ce n'est pas avoir connaissance de ce qu'est cette chemise. Pour autant, nous n'avons pas besoin de savoir ce qu'elle est pour la porter – nous avons besoin de savoir qu'elle nous convient. Cette connaissance est à la fois un premier pas à faire vers la connaissance, mais un pas bien insuffisant : comme Aristote, nous nous retrouvons assez vite prisonniers de nos concepts. Parce que nous posons que deux objets ont en commun tel étalon, nous les comparons et les faisons devenir partie du concept : l'erreur peut advenir si, au lieu de penser l'objet dans toute sa singularité, nous le

pensons exister effectivement sur l'étalon que nous avons choisi²⁸³. Ayons conscience de l'ordre des choses : 1) il y a des objets, 2) nous posons un étalon, 3) puis nous jugeons les objets selon lui, 4) puis croyons que les objets existent dans ce rapport. Mais le rapport advient après les objets, donc les objets n'existent pas selon ce rapport du point de vue causal. Donc notre croyance est utile, peut-être cohérente, mais ne saisit pas l'enchaînement causal des choses. La nature est composée de singuliers, elle ne classe pas ses objets sous un autre ordre que celui de leur apparition. Et ils n'apparaissent pas selon un étalon mais selon un enchaînement de cause à effet. Ce deuxième genre de connaissance est donc utile mais ne nous fait pas connaître les choses par leur cause ; par lui, nos idées ne conviennent pas aux choses dont elles sont les idées, elles n'affirment pas leur cause prochaine, mais conviennent avec un concept général et abstrait qui, *en un sens*, peut les subsumer.

Le problème qui se pose alors est le suivant : nous prenons un objet singulier pour partie d'un concept général, nous lui donnons ses caractéristiques. Nous ne parlons plus alors de l'objet, mais du concept. Nos connaissances ne seront pas celles de l'objet mais du concept. Par exemple, laissons tomber une tasse. Par le deuxième genre de connaissance, nous concevons que parce que la tasse est un objet (le singulier devient particulier du général) et que tous les objets sont dans un rapport de soumission à la gravité (autre objet du monde), alors cet objet tombe (l'étalon est la force, et la gravité a plus de force que la tasse). Nous avons une connaissance de rapport entre l'objet et le monde – ou un autre objet du monde –, mais nous n'expliquons pas pourquoi *ce fait singulier* a eu lieu. C'est-à-dire que nous l'expliquons comme un rapport général plutôt que comme le résultat d'une cause particulière. Notre explication présente tous les rapports de gravité, mais ne permet pas de comprendre celui-ci. Encore une fois, ce n'est pas « parce que c'était *lui* » que le fait procède ainsi, mais car il se conforme à nos rapports. Nous posons des règles et les justifions ensuite par l'expérience sans nous intéresser à la singularité des cas. L'erreur est transparente : « ce qui est en soi un, les hommes imaginent que c'est multiple »²⁸⁴. Dire que ce fait a eu lieu selon un rapport de gravité n'explique pourquoi il y a eu, mais pourquoi la gravité existe – nous rendons raison de nos étalons, nous les voyons dans le monde plutôt que nous comprenons les faits singuliers. Nous n'expliquons rien du singulier et tout grossièrement par des concepts qui ne sont pas nécessaires à la compréhension. Parler de gravité comme la cause de tous les phénomènes plutôt que comprendre *celui-là seul*, « c'est remplacer un mystère par un mot. Ça fait un autre mot, c'est tout. On commence comme ça, et on finit par faire de la magie »²⁸⁵. Et pour lutter contre la magie, et surtout contre ce qu'elle implique (superstition, obscurantisme, droit de raison, etc.), nous devons garder à l'esprit que le rapport de convenance n'est pas fixe mais dépend toujours de ce que nous mesurons.

²⁸³ Ainsi, Spinoza rappelle que ce deuxième genre de connaissance ne permet pas de percevoir l'objet dans sa totalité (par sa cause), mais en partie : selon les parties communes qu'ils possèdent avec d'autres.

²⁸⁴ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, *op. cit.*, note h, p. 77.

²⁸⁵ B. Vian, *L'Herbe rouge*, Paris, LGF, 1992, Chap. 21, p. 88 (Éditions Pauvert, 1962).

Si l'on met de côté le concept du *clinamen* dont aucune trace ne nous reste dans les écrits d'Épicure, si l'on ne s'attarde pas trop sur sa critique du nécessitarisme de Démocrite²⁸⁶, nous constatons que Spinoza et Épicure ne sont pas si antithétiques que ce qu'au premier abord leur physique pourrait nous faire songer. Le monde est régi par des lois ; et si tel n'était pas le cas, des oiseaux naîtraient du ciel comme nous le rappelle Lucrèce²⁸⁷ et la science serait vaine. La combinaison hétérogène des atomes ne permet pas tout²⁸⁸. Les limites se laissent voir : les choses naissent et conservent leur genre²⁸⁹ en grandissant, lequel genre est le même que leur « parent ». Entendons-nous : nos auteurs ne nient pas que le monde est potentiellement chaotique ; simplement, comme le premier critère de vérité est l'évidence sensible chez Épicure, et que par celle-ci nous n'avons jamais vu d'oiseaux naître du ciel, il faut sensément penser que rien dans le monde n'a pu permettre un tel enfantement, et par là-même qu'il existe un « ordre déterminé »²⁹⁰, une nature libre qui s'accomplit spontanément²⁹¹. Parler d'une loi du monde est trop prétentieux car l'on ignore ce que peut le monde et savons seulement ce qu'il est et ce qu'il fait. Ce que nous connaissons, c'est toujours le factuel, ce qui a eu lieu. Nous pouvons rendre compte de l'enchaînement des causes et des effets, mais pas de l'enchaînement causal. Comprendons-nous bien : dire que le monde est régi par des lois ne signifie pas que nous avons connaissance de ces lois²⁹². Cela ne m'empêche pas de former des lois pour rendre compte de mes sensations. Soutenir la causalité, c'est dire qu'un effet a nécessairement une cause. Et chaque effet est singulier. Donc il a sa propre cause. Donc, si nous voulons connaître la nature des choses, savoir pourquoi cela a eu lieu, il nous faut savoir ce qui a causé ce phénomène singulier. Ainsi, les lois générales que nous formulons ne sont qu'une étape vers la connaissance du monde, mais pas encore sa connaissance : les lois du monde sont ponctuelles et uniques²⁹³, elles se montrent une fois seulement. Donc,

²⁸⁶ Il faut prendre le concept de *clinamen* avec précaution en raison de son absence des écrits d'Épicure. Si la critique du nécessitarisme pourrait être un argument allant en son sens, il faut néanmoins bien voir ce qui est critiqué dans cette position. En s'appuyant sur la *Sentence vaticane* 40, il nous paraît devoir nuancer le propos de P.-M. Morel (voir Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, op. cit., n. 20, p. 161). Selon lui, l'argument nécessitariste se retourne contre lui en ce qu'il admet que la thèse de son adversaire « tout n'arrive pas par nécessité » est nécessaire. De là il conclut qu'il faudrait alors admettre « la nécessité du fait même que tout n'arrive pas par nécessité ». Ce n'est pas ce que dit Épicure, ni d'ailleurs une conclusion logique. Si l'on relit la sentence, nous voyons qu'Épicure s'en tient au discours et rejette simplement le nécessitarisme pour que son discours ait encore un sens lorsqu'il s'oppose à des thèses ou des pensées. En effet, en admettant le nécessitarisme, il faudrait admettre qu'il est nécessaire de tenir le discours que nous tenons. Il serait alors tout aussi absurde de s'opposer au discours de quelqu'un (par exemple à celui de la *doxa*) qu'à un éternement. Pas de l'initiative du locuteur, il ne pourrait pas être autrement, et donc, pourrait difficilement être raisonné – ou alors par accident. Cette conclusion est primordiale en ce que nous comprenons qu'Épicure ne rejette pas cette thèse pour s'opposer à l'idée d'un sens du monde mais d'un point de vue pratique : pour que son agir thérapeutique ait la possibilité de faire changer les personnes.

²⁸⁷ Lucrèce, *De la nature des choses* (I, v. 160 sq.), op. cit., p. 276.

²⁸⁸ *Ibid.*, (II, v. 581 sq.) p. 329.

²⁸⁹ Le terme est lâche. Nous pouvons entendre « nature » dans une certaine mesure : une molécule d'oxygène ne se transforme pas subitement en azote.

²⁹⁰ *Ibid.*, (II, v. 710) p. 334.

²⁹¹ *Ibid.*, (II, v. 1090 – 1093) p. 347.

²⁹² Nous pouvons saisir les enchaînements causaux sans connaître « la cause » de cette causalité.

²⁹³ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, op. cit. Chap. 10, p. 391.

lorsqu'on conçoit quelque chose de manière abstraite, comme c'est le cas pour tous les universels, ces concepts s'étendent toujours dans l'entendement plus loin que ne peuvent exister réellement dans la nature les choses particulières qui leur correspondent.²⁹⁴

Et cela signifie bien que le général n'explique aucun cas singulier mais propose d'orienter notre regard dans une direction donnée pour rendre compte d'un phénomène. Ainsi de la généralisation de l'improbable. L'improbable se différencie de l'impossible en ce qu'il n'est pas la simple contradictoire de l'effectif²⁹⁵. Généraliser l'improbable, c'est tirer une conclusion positive d'une absence de fait : parce que nous n'avons jamais vu un arbre fuir face à une tronçonneuse, nous généralisons qu'il est improbable que l'arbre fuie (c'est pourquoi il faut d'autant plus arrêter d'y approcher des tronçonneuses). L'improbabilité d'un phénomène ne signifie non pas ce que peut le monde mais ce que nous en savons du peu que nous voyons. Notre certitude en l'improbabilité théorique d'un phénomène oriente notre façon de penser le monde comme un tout connu, que l'on peut appréhender aisément et dans lequel nous savons nous repérer. Il n'y a plus que de l'effectif et de l'improbable. L'objet d'une crainte qui n'a pas de référent expérimental ne peut pas nous inquiéter sensément. Si je ne peux ni sentir ni déduire des dieux courroucés, alors il n'y en a pas – en dehors de l'effectif et de l'improbable, il n'y a rien.

Mais alors, quand quelqu'un dit avoir vu un oiseau naître du ciel, n'avons-nous que la possibilité de concevoir cela réel – bien qu'allant à l'encontre de l'ordre des choses – ou impossible – s'octroyant alors le droit de corriger une sensation par une autre, ce que nous rejetons plus tôt ? Devons-nous considérer tout discours comme légitime ne pouvant le juger de l'extérieur ou n'y a-t-il pas une troisième voie ? S'il n'y en a pas, les conséquences sont lourdes : parce qu'untel dit qu'il a senti cela, et que nous ne pouvons nous tromper sur ce que nous sentons, cela est effectivement. Mais nous avons du mal à croire que, parce qu'on nous l'a dit, telle chose est vraie. Si l'erreur que nous soupçonnons n'est pas dans les sens, elle doit être dans le langage. Voyons donc la façon de s'en sortir. Pour Spinoza, les mots sont arbitraires, c'est-à-dire « formés selon la fantaisie et le point de vue de la foule »²⁹⁶ ; en ce qu'ils sont les « signes des choses telles qu'elles sont dans l'imagination »²⁹⁷ nous comprenons que le rapport qu'ils ont avec les objets est confus. Ils ne rendent pas compte de la façon dont le monde est enchaîné mais de la façon dont il est imaginé. Et comme nous n'avons pas tous les mêmes expériences, il s'ensuit que certains de nos mots, certaines de nos phrases, de nos façons de s'exprimer – en somme notre idiolecte entier – varieront d'un individu à l'autre. Les termes transcendants, par exemple, sont des idées confuses en ce qu'elles renvoient à un ensemble d'expériences variantes sur lequel nous mettons un mot commun. Nous formons un étalon qui nous convient sur la base de plusieurs cas répétés. Ce qui convient entre

²⁹⁴ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* (§ 76), *op. cit.*, p. 113.

²⁹⁵ Parce que « je vis », il est impossible que « je ne vis pas ». En cela, l'impossible n'a pas de valeur propre : elle n'est que la négation de l'effectif.

²⁹⁶ *Ibid.*, [88] p. 121.

²⁹⁷ *Id.*

toutes ces choses n'existe pas tel que nous le prétendons. Quand Platon soutient qu'il y a un juste en soi il commet une erreur logique : Nous pouvons parler de la Cité d'Athènes qui est juste ; celle-là peut se corrompre : nous dirons qu'elle n'est plus juste et donc cette idée n'est pas inhérente à Athènes. Ensuite, nous pouvons dire qu'Athènes est juste, et Thèbes aussi. Les deux villes particulières seront des images d'une notion commune aux deux et qui est le juste puisque nous appliquons le même mot. Donc, de Athènes nous disons « cela est juste » et de Thèbes « ceci est juste » ; et nous avons deux phénomènes particuliers donc soit une erreur de vocabulaire, soit une erreur de connaissance, soit une valeur transcendante. Si c'est une erreur de connaissance, alors une des deux villes n'est en fait pas juste, il n'y a pas de problème. Si c'est une valeur transcendante, il faut que nous connaissions déjà cette valeur – d'où l'intérêt de la réminiscence, mais on sait la difficulté d'en rendre compte. Si c'est une erreur de vocabulaire, cela signifie que nous employons deux fois le même mot pour signifier à peu près la même chose. Dire que Thèbes et Athènes sont justes n'implique pas qu'elles sont identiques ou que le terme n'a qu'un seul sens. Au contraire, chacun forme des concepts différents car voit dans les objets des points de convenance dissemblables : « Chacun formera selon la disposition de son propre corps des images universelles des choses »²⁹⁸, lesquels universels seront basés sur l'adjonction de cas singuliers qui nous auront affectés. Et comme les choses qui nous affectent forment en nous des idées mutilées et confuses, comme encore, elles sont des produits de l'expérience vague et contingente que nous avons, nos termes transcendants ne seront rien d'autres que l'expression de notre rapport au monde. De ce fait l'erreur, si erreur il y a, vient du rapport entre les mots et les choses. Nous pouvons tout à fait avoir le même mot pour parler de deux choses différentes, ou inversement. Ce qui nous trompe, c'est notre avidité à critiquer le discours de l'autre avant de l'avoir compris. Là encore, Spinoza rejoint Blaise Pascal : l'erreur que l'on croit trouver chez l'autre provient d'un malentendu ;

et c'est de là que naissent la plupart des controverses, à savoir que les hommes n'expliquent pas correctement leur pensée, ou de ce qu'ils interprètent mal la pensée d'autrui. Car en vérité, ils pensent [...] ou bien la même chose, ou bien à des choses différentes, si bien que ces erreurs et absurdités qu'ils pensent se trouver chez autrui n'en sont pas.²⁹⁹

Bien. Cela dit, reprenons cet oiseau né du ciel et demandons-nous, avant de crier au fou et de réclamer les chaînes, ce qu'a voulu dire notre énergumène. Peut-être, lorsque nous lui demanderons ce qu'il entend par « naître », il expliquera son image comme une métaphore poétique. Et, sauf si nous sommes dans la *République* de Platon, on n'exclut pas les poètes pour jouer avec les mots. Mais peut-être n'y aura-t-il aucune métaphore et l'homme aura vraiment cru voir un oiseau naître d'un ciel. Suivons alors la méthode d'Épicure, et interrogeons les sens : qu'avons-nous vraiment vu ? Croyant dire ce qu'il a senti, il commet une erreur de langue, dépasse par son

²⁹⁸ B. Spinoza, *Éthique* (II, 40, scolie 1), *op. cit.*, p. 175.

²⁹⁹ *Ibid.*, (II, 47, scolie) p. 191.

entendement la nature des choses, et se trompe lui-même avec les autres. Si les mots sont une institution conventionnelle, nous les faisons référer à des parties du monde selon notre expérience, donc selon notre point de vue, nos attentes, nos *a priori*, nos connaissances et nos opinions. Le monde est là, et nous choisissons des parties et délimitons un fait à l'intérieur d'un fait. La réalité épuise la langue – peut-être pas le sens, mais c'est un autre problème. C'est cet épuisement qui a motivé le courant réaliste. Entrons dans une pièce et essayons de tout décrire, nous nous retrouverons dépasser. Nous sommes obligés de choisir certaines parties d'un fait, certains points de vue. La réalité épuise la langue car un fait peut toujours être précisé – le monde clos a laissé place à l'univers infini. Les personnes sont donc obligées de découper l'être et par là, elles « racontent davantage leurs opinions que les faits »³⁰⁰. Ce sur quoi nous devons porter une grande attention c'est donc avant tout sur la façon dont on raconte le monde ; et pour communiquer, il nous faut d'abord nous assurer de connaître la langue de l'autre. Ici, la philosophie devient affaire de sens et de discours : pour approfondir notre connaissance, nous devons avant tout nous assurer que le sens et la signification du discours fassent bien comprendre la sensation. La raison permet d'éclaircir le discours par l'analyse logique ; ainsi, sa place dans cette théorie de la connaissance, ainsi que son utilité pratique pour guider vers le bien vivre nous est maintenant clair.

³⁰⁰ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, chap. 6, p. 265.

Quatrième section :

L'analyse langagière.

Que pouvons-nous savoir et comment utiliser notre raison en ce sens ? Ce sont nos questions. En enlevant la couche superficielle que nous avons rajoutée à nos discours alors même que rien dans le monde ne nous y incitait – suivant la méthode d'Épicure – nous constatons l'existence de discours vides : ils ne renvoient à rien et ne sont basés que sur des opinions sans fondement. Le finalisme que nous avons déjà vivement critiqué grâce à Spinoza plus tôt est un bon exemple. Voir la nature peut se faire si, par le biais de notre raison, nous lui enlevons la couche d'opinion superficielle que nous avons posée dessus – c'est-à-dire, si nous rejetons les discours vides. Quel lien existe-t-il alors entre le mot et les choses ? Rien d'obscur pour Spinoza ! il est produit, comme tout, par le conditionnement à nos affects, par l'habitude que nous avons à lier deux choses entre elles. Pourquoi, se demande-t-il, lorsqu'un Romain entend le « *pomum* », il pense aussitôt à un fruit qui n'a aucun rapport intrinsèque avec le mot³⁰¹ ? Parce que ce romain a souvent entendu le mot « *pomum* » en même temps qu'il voyait le fruit ; il a reçu deux affects (l'audition du mot en est un, la vision du fruit en est un autre). Et nous avons dit plus tôt que d'un affect nous formions une idée. Donc, durant le premier affect il a eu une idée qui a été suivie de l'idée du second affect. Ensuite, si cet enchaînement se répète fréquemment, nous lions deux idées l'une à l'autre alors que n'existe entre elles aucun lien effectif – nous pouvons voir l'objet sans penser le mot, entendre le mot sans penser l'objet, penser à un autre objet, ou un autre mot à la vue de l'objet. Les deux choses sont donc liées par l'imagination qui s'habitue à une suite de phénomènes.

Éclaircir les pensées, s'extraire des erreurs du langage trompeur est la proposition de nos auteurs. Et celle-ci est d'autant plus prenante que c'est de l'intérieur du langage que nous pourrions agir. Pierre définit brièvement le discours vide pour Épicure³⁰² : il s'agit d'un discours qui ne parle pas du monde. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Le discours prend appui sur la sensation pour se former mais va ensuite la dépasser en disant plus que ce que l'on sait et que nous pouvons savoir – c'est rejeter la méthode de la *Lettre à Pythoclès*. Un tel discours dépasse la sensation, mais sombre dans l'erreur. Il choisit ce qui lui convient, et, comme une pétition de principe, évoque une vérité du monde qui n'est ni sentie, ni déduite logiquement – en un mot qui n'en est pas une. Ces discours sont donc dangereux ; ils peuvent dire le pire comme le meilleur³⁰³, et ne peuvent être prouvés ou réfutés. Ils sont extérieurs à l'usage raisonnable du discours. Par exemple se demander si le monde est empêtré dans une nécessité absolue est vide de sens. Pour Épicure, un tel propos est un problème

³⁰¹ B. Spinoza, *Éthique* (II, 18, scolie), *op. cit.*, p. 145.

³⁰² A.-J. Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 1993, préface de P. Hadot, p. X.

³⁰³ Nous retrouverions ici la valeur psychagogique du discours : en soi, un discours vide n'est ni bon ni mauvais ; mais c'est bien plutôt s'il conduit à des peines – comme cela est souvent le cas – qu'il faut s'en dépêtrer.

de langage : le discours parle de ses mots, des définitions des mots, et non pas de quelque chose du monde. Donc la réponse ne dépendra pas du monde mais des définitions de la langue. Pour déposer ces prémisses de métaphysiques nous devons savoir ce que l'on peut dire être vrai, ce qu'est l'erreur – d'où elle provient –, et ce qui est dénué de sens ou de contenu. (Par souci de clarté, précisons ce point : jusque là, c'est l'illusion que nous traitions, c'est-à-dire une erreur due à nos sens. En passant au deuxième genre de connaissance, l'erreur est devenue possible – rappelons-nous qu'elle est dans le jugement et non dans la sensation ! Maintenant que nous avons présenté ce deuxième genre ainsi que ses limites inhérentes à sa façon d'appréhender le rapport entre les choses, créant des concepts universels ou généraux, maintenant que nous savons que c'est dans la langue qu'il faut traquer l'erreur, partons en chasse).

Pour parler d'erreur, il nous faut commencer par s'interroger sur ce que l'on peut appeler vérité. Dans son *Traité sur Le Mépris irraisonné*, **Polystrate** montre que la vérité ne se définit pas par une cohérence avec le monde, le réel, l'être, mais par une cohérence interne qui rejette toute contradiction en son sein³⁰⁴. Elle ne peut donc être une, et parler de *la* vérité est dénué de sens. Elle est plurielle et relative au discours. Cependant, nous pouvons l'appliquer au monde et sauver les notions telles que le bien, le beau, le juste, etc. Simplement, elles ne peuvent plus être pensées comme modèles absolus sur lesquels tentent de se conformer les objets du monde. Elles sont des notions inhérentes aux objets mêmes. La vérité est tout d'abord un accord entre la définition et le nom : on cherche à savoir ce que l'on entend par le mot que nous employons. Ensuite, le mot peut être utilisé convenablement si la chose dont on parle correspond bien à la chose perçue – si la représentation (l'objet que l'on évoque) que nous donnons correspond à l'image (l'objet que l'on sent) que nous avons. Toutes les notions s'incarnent : si le beau existe, c'est qu'il est toujours dans l'objet, et vu par un regard ; il en devient donc relatif au contexte de son existence et ne s'y trouve plus comme un référent mais comme une notion posée *sur* un référent³⁰⁵.

Selon Sextus Empiricus, le vrai est, pour Épicure, « ce qui est tel qu'on dit qu'il est »³⁰⁶ Il se trouve dans le rapport qu'entretient la définition d'un mot à son référent. Comme le réel est le critère de vérité, la possibilité de vérité ou d'erreur apparaît dans le discours. Le référent n'est ni vrai ni faux, il est antérieur à tout jugement. Quand nous disons « je vois cela », notre phrase est vraie si nous voyons effectivement cela et si nous retranscrivons l'image que nous avons par le mot qui la représente de façon adéquate. Elle est fautive si le mot que nous employons n'est pas le bon. Ainsi, la vérité suppose 1) une base sur laquelle elle se formule – l'objet perçu ; 2) une langue faite de mots dont les définitions sont communes à celui qui s'exprime et son interlocuteur ; et 3) la possibilité même de retranscrire l'image que nous avons en mot, c'est-à-dire une langue dont les définitions sont susceptibles d'exprimer ce qui est senti – une langue qui indique par un son, un sens.

³⁰⁴ Polystrate, *Le Mépris irraisonné*, in *Les Épicuriens*, op. cit., p. 219.

³⁰⁵ Nous disons « sur » plutôt que « par » car ceci signifierait que la notion appartient au référent. Or elle est dans l'œil. Elle est donc portée *par* l'œil *sur* le référent.

³⁰⁶ Sextus Empiricus, *Contre les philosophes*, Livre VIII, in *Les Épicuriens*, op. cit., p. 990.

Distinguer l'image et la représentation éclairera notre propos. L'image est la réception d'une partie du monde qui nous atteint de façon immédiate et forme en nous la vision du monde sans mot : nous recevons ce que nous voyons sans encore le nommer, le définir, le catégoriser. Ensuite, un *eidolon* est quelque chose qui exhale de l'objet et qui nous parvient, c'est le matériau extérieur qui produit en nous une image *asensée*, un message électrique non-encodé si l'on veut. L'image est produite par les *eidôla*³⁰⁷ qui nous parviennent du monde ; elle n'est pas discursive. Mais quand les *eidôla* nous parviennent, la pensée se forme en même temps³⁰⁸. Sur cette image se greffe directement la représentation que nous avons des *eidôla* et qui est médiée, elle, par le langage : nous ne voyons plus le monde mais le monde sous notre filtre langagier. La vérité se trouve dans la concordance de l'image à la représentation, dans la possibilité de retranscrire ce que nous voyons sans le trahir tout en étant compris par un autre – puisque la vérité se partage pour être appelée ainsi. Ainsi, c'est une entreprise de traduction de soi dans le langage commun que nous devons commencer. Mais n'allons pas trop vite en besogne et gardons de croire à une distinction entre le sujet et le monde. L'image, bien que personnelle, est nécessitée par la condition biologique : nous ne pouvons pas ne pas recevoir ce que nous recevons ; et, ayant à peu près tous la même constitution, nos images sont à peu près similaires.

Mais d'où procède l'erreur ? Elle provient du jugement que l'on porte sur une chose avons-nous dit³⁰⁹, mais non pas en tant que le lien entre le mot et la chose est incorrect. Ce lien ne peut en effet être correct ou non puisqu'il est conventionnel ; donc il instaure ce qui sera *ensuite* les valeurs de vrai et de faux. Le faux n'est donc pas dans le lien entre le mot et la chose. Au contraire, il est toujours la mauvaise utilisation d'un mot par rapport à sa définition – ou inversement – ce qui a pour répercussion un lien erroné entre le mot et la chose. Développons deux cas d'erreur. Soit nous pouvons employer le bon mot avec une mauvaise définition pour dire ce que nous voulons, soit nous pouvons employer le mauvais mot avec en tête la bonne définition pour définir l'objet³¹⁰. Dans les deux cas, pour parler d'erreur, il nous faut un standard constitutif qui pose la norme que sera le vrai. L'erreur suppose donc un accord (au moins tacite) entre des usagers qui se réfèrent à une même norme. Ainsi, le faux s'observe chez « ceux qui parlent *le même langage* que nous, assign[ant], contrairement à notre propre usage des mots, quelques fausses connotations insoupçonnées à ces notions »³¹¹. De ce fait, plutôt que de faire de nos mots une dictature ordonnant le monde, nous les considérons s'ordonner dans une sphère close et qui ne dépend pas de leurs objets. Le langage, à lui seul, est un monde que l'on applique à un autre monde ; nos erreurs, un lien

³⁰⁷ Rappelons-nous les trois niveaux chez Épicure : 1) je sens, 2) j'ai conscience que je sens, 3) Je juge ma sensation. Les *eidôla* sont au premier niveau. Le lien avec Spinoza est évident : 1) j'ai un affect, 2) j'ai une idée de l'affect, 3) je juge de mon idée de l'affect.

³⁰⁸ Voir Épicure, *Lettre à Hérodote* [48], *op. cit.*, p. 64.

³⁰⁹ Philodème, *La Piété*, Livre XXVIII, in *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 107.

³¹⁰ Je peux dire « L'ornithorynque est ovipare », ce qui est juste, mais avec en tête la croyance erronée que « ovipare » signifie « qui vit dans l'eau ». Je peux dire « L'ornithorynque est ovovivipare », ce qui est faux, mais avec en tête la croyance erronée que ovovivipare signifie « qui pond des œufs », ce qui est le cas de l'ornithorynque !

³¹¹ *Id.* Nous soulignons.

inopérant à l'intérieur du langage. Celles-là tout à fait déconnectées des objets, deux étapes sont à franchir : tout d'abord supprimer nos opinions fausses, puis nous baser sur les *prolêpsis* pour former peu à peu des connaissances rationnelles sur le monde. Ainsi, l'invitation à « revenir aux images »³¹² s'avère nécessaire pour s'extraire de l'erreur et comprendre les illusions naturelles que nous avons et qui nous causent tant de troubles, de craintes et de peurs. La raison permet de connaître la nature des choses. Ses illusions tombent en son pouvoir et avec elles, tombe la crainte.

Nous devons donc brièvement passer par une analyse du langage pour comprendre son fonctionnement, son étendu, et ses limites pour se garder des troubles occasionnés par les discours vides. Pour ce faire, concevons la *prolêpsis* comme une notion première qui assimile un mot à un objet senti. Elle est un cri déictique : le son qu'elle applique à l'objet n'a pas de définition, son sens est un « cela » ostensif³¹³. Elle associe donc une sensation à un son et cristallise ce lien. Mais comprenons ce que cela implique : la *prolêpsis* retranscrit par des mots une sensation ; par elle, nous connaissons la sensation non pas en tant que chose mais en tant que nom. De ce fait, cela implique que nous ne disons rien de la sensation (et moins encore qu'elle existe conformément à la façon dont elle est perçue!) ; donc, ce qui est affirmé, c'est la sensation en tant qu'elle est perçue nécessairement par le conditionnement de notre état et du contexte. Ainsi que le dit Morel, lorsque nous appréhendons une impression de bleu, nous ne jugeons pas que cette chose est *effectivement* bleue, mais nous avons l'image de cette chose *comme* bleue³¹⁴. Nous ne saisissons pas un objet extérieur à notre *prolêpsis* mais notre *prolêpsis* même ! Les choses dépendent donc du point de vue qui les appréhende, lequel point de vue est déterminé par une organisation interne et un contexte qui l'oriente dans une direction : nous ne pouvons donc pas voir autrement que de la façon dont la machine que nous sommes nous fait voir. Donc, nos *prolêpsis* sont certaines autant que nos sensations. Aussi certain que je vois une tour au loin quand je reçois telle information, il est certain que je pense « cela » quand je perçois telle information³¹⁵. Les *prolêpsis* sont donc « vraies en tant que des impressions – traces – qui sont en moi »³¹⁶ ; elles-mêmes conditionnées par notre organisme et le contexte, elle nous conditionne à percevoir d'une façon déterminée.

L'organisation biologique à peu près commune à un ensemble d'individus permet de rendre raison du fait que nous ayons tous à peu près les mêmes notions d'homme, de cheval et de caillou. Cela ne signifie point que les mots soient innés, mais que la capacité langagière l'est pour qui possède telle organisation biologique³¹⁷. (Cela n'implique pas qu'il s'agit du « propre de l'homme » ou que « celui qui ne la possède point est un sous-homme »). Les mots que nous employons ne sont

³¹² P.-M. Morel, *Épicure, La Nature et la raison*, op. cit., p. 132.

³¹³ Celui qui dit « cheval » face à une tache blanche n'a rien dit d'elle, il l'a seulement délimitée pour prévenir de quoi il allait parler : il prépare le discours.

³¹⁴ Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, op. cit., introduction par P.-M. Morel, p. 23.

³¹⁵ Nous ne pouvons pas ne pas penser à une bouteille quand nous avons une bouteille face à nous. Nous percevons du sens.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

³¹⁷ Toujours à même de nous étonner par son avance, on retrouve cette idée épicurienne développée par S. Pinker dans *L'Instinct du langage*, Paris, Odile Jacob, 1999.

pas contenus en nous depuis toujours et ne renvoient pas à des réalités. Mais, nous avons la possibilité biologique de former des mots pour exprimer des sensations³¹⁸. Et ces mots, en tant que faits, sont aussi des sensations – des sons – que l'on rencontre quotidiennement.

Nous sommes baignés dans un monde factuel. Et le langage est un fait que l'on expérimente au quotidien. Nous associons deux sensations – ce que nous voyons et le bruit que nous entendons – de sorte que nous pouvons utiliser un mot en sachant qu'il est le bon, sans connaître son sens. Cela signifie bien que la notion pré-existe à l'individu, mais pas qu'elle existe « en soi » ou qu'elle corresponde à une réalité. Si deux personnes possèdent la même notion, c'est qu'elle existe dans la langue dans laquelle ils baignent. Or, naissant dans un monde de signes sensés, ils s'y conforment par habitude et malgré eux. Parce que le concept fait partie de leur langue et est utilisé depuis longtemps, il est particulièrement affiné et ses critères constitutifs sont clairement définis pour les sujets qui parlent. Donc, le mot partagé par l'ensemble d'une société n'est pas inné mais signe un tropisme de l'expérience collective. À force d'usage, nous assimilons les cris aux objets et différencions les cris entre eux.

Résumons donc notre travail sur la *prolêpsis*. Il est maintenant acquis qu'elle ne définit pas le terme mais règle son emploi, et les cas dans lesquels il fait sens. La définition de l'objet est elle organique : elle se forme à force d'usage. Par la *prolêpsis*, nous reconnaissons de l'identique entre différentes choses grâce à une mémoire inductive : parce que nous avons beaucoup vu d'objets qui ressemblaient d'un certain point de vue à celui-là, et que, parallèlement, nous les dénommons tous *x*, alors nous jugeons ce nouvel objet sous la catégorie *x*. Cela ne signifie pas que l'objet est un *x* mais bien que, de ce point de vue auquel nous sommes nécessairement astreints, il doit être rangé dans cette classe. La *prolêpsis* adjoint donc deux sensations. Elle est une certitude dont nous n'avons pas à questionner la vérité : c'est elle qui rend possible l'interrogation³¹⁹. Elle est le critère du vrai. Il est donc absurde de se demander si elle correspond à l'objet auquel elle réfère puisqu'elle agit comme un nom propre qui, *de jure*, correspond à l'objet. La *prolêpsis* possède donc une valeur extensionnelle en ce qu'elle montre de quoi elle parle, et non intentionnelle en ce qu'elle définirait de quoi elle parle.

Avant de conclure néanmoins, il nous faut relever une dernière difficulté. À plusieurs reprises nous avons mentionné que la *prolêpsis* se forme par l'association de sensations qui se ressemblent entre elles. Néanmoins la notion de « ressemblance » est un concept dénué de contenu qui a besoin d'être étayé pour ne pas rester vide et inconsistant. Pour que quelque chose ressemble à quelque chose d'autre, il faut un point de vue qui pose le critère de ressemblance³²⁰. Parler de ressemblance ne fait pas sens sans le point de vue qui juge. Donc aucune sensation ne ressemble en

³¹⁸ Épicure, *Lettre à Hérodoté*, *op. cit.*, p. 75-76 ; Lucrèce, *De la nature des choses* (V, v. 1028 *sqq.*), *op. cit.*, p. 470-471. Ce n'est point le contenu, le sens qui est inné, mais la capacité d'en produire et d'en percevoir. Donc le langage est une faculté naturelle, et les mots sont arbitraires.

³¹⁹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. 2, (X, 33) *op. cit.*, p. 225.

³²⁰ Qu'est-ce qui me ressemble le plus ? Une statue de moi, ou une fleur ? Pour l'esthète la statue car elle possède la même forme ; pour le biologiste la fleur car elle est vivante comme moi et contrairement au marbre.

soi à une autre ; elles sont toutes singulières. Donc, ce qui lie les sensations, c'est le sujet. Mais ce regard que l'on a vu être conditionné de façon interne par sa langue et son organisation biologique l'est aussi de façon externe : il reçoit quelque objet – nous voulons dire les *eidôla*.

La « vraie » ressemblance est rendue possible par ces *eidôla* et diffère d'une ressemblance par corrélation – cette dernière lie des sensations par accident, par exemple la forme d'un cheval et l'odeur de pétrichor. Toute ressemblance fonctionne par l'habitude répétée de deux sensations ; mais selon Épicure, certains liens opérants, bien qu'accidentels, sont conformes à l'être perçu – il s'agit de vraies ressemblances dues à la façon dont des *eidôla* nous parviennent. Les *eidôla* sont des émanations des corps dans le vide qui peuvent être saisies au moment où elles s'impriment en nous et qui sont à l'image de ces corps bien que n'étant pas ces corps³²¹. Or, notre constitution nous astreint à percevoir certaines choses et d'autres non. Nous percevons donc certains *eidôla* malgré nous, et d'autres non. De ce fait, les *eidôla* nous imposent leur ressemblance avec l'objet dont ils émanent, ainsi qu'une ressemblance entre eux. Car, si deux objets de sensations distinctes et singulières ne se ressemblent pas, d'eux peuvent néanmoins émaner les mêmes *eidôla*. Cette similitude forme des liens qui sont à la base de nos *prolēpsis*. La vraie ressemblance tient du fait que de deux objets, nous verrons qu'ils ont les mêmes *eidôla* et qu'ils diffèrent d'autres *eidôla*³²². Ainsi, la pensée de l'objet et l'objet perçu apparaisse simultanément et avec évidence³²³. Des *eidôla* exhalent d'objets de même constitution, leur ressemblent et se ressemblent entre eux. Ils nous parviennent. Ils nous atteignent et se forme en nous la pensée de l'objet sans jugement : c'est la *prolēpsis*. Par elle, nous évitons de croire voir des choses aberrantes, c'est-à-dire nous interrogeons nos sens : ce que nous voyons, est-ce être ou illusion ? Arrêtons-nous pour considérer ce que l'on voit. Percevons-nous un centaure ? Considérons ce que nous voyons. Nous n'avons jamais vu de centaure, donc il n'y a pas de raison suffisante pour en postuler un. Maintenant, que voyons-nous sinon une tache à quatre pattes, avec une crinière et une sorte d'homme sur le dos. Soit nous alimentons la crainte et la superstition en affirmant plus que ce que nous sentons, soit nous restons humbles et utilisons notre raison pour aider nos sens. N'est-ce point étrange de postuler l'existence d'un nouvel objet qui est l'exact composé de *prolēpsis* mis bout à bout ? N'imaginons rien et raisonnons d'abord : déconstruisons méthodiquement le composé inconnu en partie simple et connue. Un centaure ? N'est-ce pas plutôt un animal qui rend esclave un autre ? Si ! Nous voilà rassurés, le monde tourne toujours rond... Soyons sages et crions « ouf ! »³²⁴.

³²¹ Encore une fois, songeons aux messages nerveux non encodés.

³²² Prenons une image plus moderne qu'Épicure : Dans notre évier et dans notre lavabo, l'eau se ressemble vraiment. Sa composition propre (H₂O) n'empêche pas que d'autres objets soient composés d'hydrogène, ni qu'un objet H₂O auquel on rajoute un autre composé ressemble à peu près à de l'eau. Mais cette vraie ressemblance est due à une identité chimique : nous recevons les mêmes *eidôla* des deux objets, et les objets diffèrent également d'autres *eidôla*.

³²³ Voir Épicure, *Lettre à Hérodote* [48], *op. cit.*, p. 64.

³²⁴ J. Cocteau, *Les Parents terribles*, Paris, Gallimard, 1938, p. 277 : « La sagesse consiste à crier ouf ! parce que rien n'est arrivé de ce que l'on pouvait craindre » (Acte III, scène 2).

Les *eidôla* dont nous nous souvenons servent de base pour juger ce que nous avons sous les yeux et anticiper l'expérience future³²⁵. L'anticipation est rendue possible par les *prolēpsis*. Tout d'abord, nous voyons – nous recevons des *eidôla* et nous nous souvenons de ce que nous voyons. Ensuite, nous lions les *eidôla* qui se ressemblent : tous les chevaux que nous avons vu étaient dans un champ plutôt que dans les airs, avaient des poils plutôt que des écailles, parfois étaient montés par un cavalier, etc. Par ces souvenirs, nous créons une règle certaine pour appréhender l'avenir, et avec elle des attentes qui limitent le champ du possible. Nous savons dans quel contexte nous pouvons nous attendre à voir telle ou telle chose : nous avons posé les règles du jeu et avons délimité le sens du non-sens³²⁶.

Prisonnier de notre point de vue pour appréhender le monde, l'erreur reste toujours possible³²⁷. Que les sens et les *prolēpsis* soient évidents ne signifie pas qu'ils sont absolument vrais. Ils sont indubitables et en douter serait folie. Pouvons-nous dépasser les *prolēpsis* ? Par elles, nous connaissons les choses en tant qu'elles se rangent sous un concept général. Nous ne connaissons pas la chose singulière – le problème ressemble à celui que nous avons déjà face à nous dans le deuxième genre de connaissance chez Spinoza. D'un côté, les sensations nous permettent de connaître les choses singulières sans pouvoir connaître leur nature, de l'autre, les *prolēpsis* nous permettent de concevoir la nature générale sous laquelle des choses singulières peuvent être rangées – et nous ne les connaissons point elles. La *prolēpsis* est une définition déictique et inductive qui crée un concept général à partir d'un ensemble de singuliers. Le mouvement va de l'objet au concept. Cela dit, une alternative se présente : soit les sensations sont indubitables – donc en percevant deux *eidôla* similaires, nous nous moquons de connaître leur nature car nous la sentons ; soit nos troubles réclament plus d'assurance. Connaissions la nature singulière d'une chose et nous ne serons plus la proie de nos fictions. Pour répondre à cette attente, deux voies s'ouvrent à nous. Tout d'abord, nous pouvons inverser la manière de définir : plutôt que créer un concept induit de la répétition de sensations similaires, déduisons *a posteriori* ce à quoi renvoient nos définitions. Nous nommerons *pré-référentielle* ce mode de définition. La seconde voie est d'atteindre la connaissance des choses par la « science intuitive », le troisième genre de connaissance chez Spinoza, lequel nous fait comprendre les choses non en rapport à soi, non selon leur rapport réciproque, mais selon leur cause prochaine, c'est-à-dire du point de vue de Dieu.

³²⁵ Bien sûr, nous ne signifions pas qu'il ne peut y avoir une découverte sensationnelle (pensons à l'ornithorynque) mais qu'il faut, comme les biologistes ont fait avec cet animal, commencer par douter de la nouveauté, suspecter quelque chose de composé et, *avant* de déclarer un nouvel objet, s'assurer qu'il existe effectivement. Nous pouvons donc toujours espérer voir des fantasmagories mais il faut s'assurer qu'elles ne sont pas rien d'autre que – justement – nos fantasmagories.

³²⁶ Ce qui ne signifie pas que notre jeu est juste (voir note précédente). Mais ce n'est pas grave, le jeu se forme comme un organisme, il s'améliore sans cesse.

³²⁷ Comme nous l'avons dit : si nous voyons un centaure, c'est *sans doute* que nous déraisonnons. Mais peut-être y en a-t-il vraiment un.

La *prolêpsis*, quête du nom propre³²⁸ rejetant l'attribut est insuffisante à la compréhension des choses dans leur singularité : elle mêle au référent un sens qui ne lui est pas inhérent nécessairement. Plutôt que le référent, ce sont les définitions qui importent selon Épicure³²⁹. Comment comprendre cela ? Renversons le mouvement opéré par la *prolêpsis*. Ne commençons plus en donnant un nom propre déictique, ne commençons plus en parlant d'une chose sentie ; commençons par parler d'une chose du monde non pas en tant qu'objet déterminé mais en tant qu'elle est une partie intégrante du monde. La définition, pur produit de la raison, n'est pas une idée indépendante du monde : elle définit la chose par son appartenance à l'être de sorte que, une partie de l'être ne pouvant pas ne pas être, elle définit quelque chose qui est, nécessairement, bien que son référent reste fluctuant. Littéralement, nous avons une connaissance du monde. Par exemple, si nous appelons angle droit la jonction de deux côtés d'un carré, il est clair que nous ne disons pas où existent ces angles (nous ne les montrons pas), et nous ne référons à aucun. Pourtant, nous avons défini ce qu'est l'angle droit, lequel existe nécessairement du moment où le carré existe. Appliquons maintenant ce raisonnement théorique au monde. Partout, il y a. Que le monde soit divisible ou non, nous pouvons considérer son minimum³³⁰. Ce minimum existe nécessairement du moment que l'on concède qu'il y a. Mais dire cela ne renvoie à rien : nous constatons l'existence de ce minimum. Si maintenant nous l'appelons « atome », nous avons une définition rigoureuse qui, bien que déductive – allant de la définition à l'objet – n'est pas métaphysique : elle parle d'une partie du monde qui existe et notre discours implique *a posteriori* quelque chose. Nous déterminons une catégorie qui existe par définition dans le monde et qui trouve son extension après coup. Que les référents fluctuent n'altère en rien la perfection de la définition : elle est limitée et définie. Donc, lorsque nous parlons de l'entité la plus petite qui soit, nous ne parlons ni des atomes modernes, ni mêmes des électrons ou des particules élémentaires ; nous parlons de « l'entité la plus petite qui soit », peu importe à quoi cela réfère.

Cette définition permet une connaissance certaine de la nature des choses ; nous connaissons les critères constitutifs par lesquels elles sont ce qu'elles sont. Par là, nous connaissons vraiment, et ainsi, nous savons comment nous placer par rapport aux choses – faut-il craindre, fuir, espérer ? Que nous disent les mots de notre société ? Les dieux – à titre d'exemple – sont les « bienheureux et éternels » dans la société grecque. Devons-nous en déduire que, puisque *cela* est un dieu, alors il est bienheureux et immortel ? Que nenni ! Bien plutôt, c'est parce que nous sentons que *cela* est bienheureux et immortel que nous l'appellerons dieu³³¹. Connaître notre langue ruine

³²⁸ P.-M. Morel, *Épicure, La Nature et la raison, op. cit.*, n. 2, p. 144.

³²⁹ Voir H. Usener, *Epicurea* [259], 1887, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, p. 189, *sq.*

³³⁰ Si l'être est un et indivisible (Spinoza), alors son minimum est l'ensemble de ce qu'il est. S'il se divise (Épicure), la division ne peut être infinie ou alors l'être provient du non-être (ce qui est absurde), donc il y a une entité minimale indivisible ; le minimum est l'atome. Platon rappelle dans le *Sophiste* qu'en énonçant quelque chose, on attribut la pluralité ou l'unité. Donc, du simple fait de considérer l'être, nous considérons un nombre, donc une quantité, donc il possède un maximum et un minimum (qui, chez Spinoza, sont le même).

³³¹ Je pose Apollon est bienheureux. Et, Apollon décide qu'il faut sacrifier Iphigénie. Et, un bienheureux n'a besoin de rien – donc pas d'un sacrifice. Donc Apollon n'est pas un dieu.

nos craintes. Spinoza s'accorde avec Épicure dans ce sens définitoire : la définition trouve son référent et non l'inverse. Ainsi, s'il pose la définition de Dieu au début de l'*Éthique*, il découvre, *malgré lui*, que Dieu est tout, c'est-à-dire la nature.

Néanmoins, si nous dépassons les problèmes que nous rencontrons avec la définition déictique, il reste toujours un point problématique. Certes, nous pouvons connaître la nature des choses, mais entendons-nous sur le mot « chose ». Nous avons la connaissance de concepts vrais. Exprimer l'intension, cette connaissance ne fournit pas l'extension : connaître la *prolipsis* d'une notion abstraite ne nous dit pas à quoi l'appliquer. Ce n'est pas un problème pour Épicure. En effet, si le référent change, rien n'est grave ; l'essentiel reste de savoir 1) qu'il est et 2) ce qu'il est pour savoir se placer dans le monde selon cette connaissance. Peu importe de savoir à quoi réfère un atome si nous savons qu'il y a des atomes ; ce savoir nous suffit – par exemple – pour connaître la nature de l'âme. Nous verrons dans notre troisième partie qu'étant composée d'atomes, elle est mortelle, ce qui implique que la mort n'est rien pour nous. Nous n'avons pas besoin de savoir à quoi réfèrent les atomes pour ne plus craindre la mort ; il suffit de savoir qu'ils existent. Mais ne faisons pas semblant d'avoir résolu tous les problèmes. Il reste que nous ne parlons plus du monde de nos sensations mais de celui que nous conceptualisons – l'erreur redevient possible et la crainte renaît. Certes, nos définitions se basent sur l'évidence sensible pour se former, mais, cette base sensible, bien qu'existante, est tout de même faible : dire qu'il y a dans le monde « une chose qui est l'unité la plus petite » est nécessairement vrai du point de vue grammatical³³². Notre concept d'atome provient de règles grammaticales, non d'une nécessité physique. Nous pourrions nous demander si nous aurions eu ce concept dans une langue qui ne pense pas en terme de parties³³³.

Le problème auquel nous avons à nous frotter est celui-ci : si nous définissons d'abord puis nous regardons ensuite ce qui correspond à notre définition pour nous éviter la crainte, il se peut que rien ne corresponde à notre définition. Surtout, nous ne supprimons pas nos mauvaises définitions. Dire que les dieux ne sont pas tels que la *doxa* les pense ne signifie pas que ces dieux – qu'il faudrait renommer – n'ont pas de référent. Savoir que les dieux ne sont pas courroucés mais bienheureux déplace seulement le problème : nous ne craignons plus les dieux, mais des êtres courroucés conformément à la possibilité de leur existence. Si une telle façon de définir nous permet d'éclaircir notre langue et de s'extraire de ses chimères, elle n'est d'aucun secours contre un monde fait de possibles objets inaperçus, inouïs, ou inconçus. Toute l'entreprise d'Épicure tombe-t-elle alors dans l'inanité ? Eh bien, ce serait trop vite oublier la critique de la modalité du possible par laquelle nous avons commencé notre propos ! Croire à un possible que nous n'avons jamais senti et qui nous trouble aura du sens quand nous le sentirons. Pragmatique et raisonnable, plutôt que de répondre à des contre-arguments qui nous mènent sur des terrains vagues, Épicure refuse

³³² Une chose a un moins une partie. Donc, de toute chose, si c'est une chose, nous pouvons penser la plus petite.

³³³ Épicure déposerait la question comme un faux problème : elle ne nous concerne pas puisque nous ne parlons pas cette langue.

tout bonnement la question qui est un faux problème qui ne fait pas sens. Par définition, il est toujours possible de se tromper, toujours possible qu'en fait nous vivions dans un monde horrible et soyons promis à la géhenne une fois morts ; mais face à ces possibles, tournons-nous vers l'être présent et constatons que, pour l'instant tout du moins, il n'en est rien. Aussi, pourquoi penser le pire futur possible et vivre ainsi pétrifié dans une crainte inepte plutôt que de s'imaginer le meilleur et vivre ainsi serein ? Soyons raisonnables et revenons à nos sens pour combattre avec ferveur l'étrange idée « je vois le meilleur, et *crains* pourtant le pire ».

Cette réponse pratique peut nous suffire. Néanmoins, jouons le jeu des pyrrhoniens – pour reprendre le mot de Pascal – et demandons-nous s'il n'y a pas une possibilité de ruiner totalement le doute, une possibilité de connaître la nature des choses sans passer par l'induction de phénomènes singuliers à un concept général, pas plus que par la déduction *a posteriori* de réalité du monde fondé sur notre langage. En un mot, pouvons-nous connaître la nature des choses sans qu'elles soient en rapport à d'autres (sans les fonder dans un concept) et sans qu'elles soient en rapport à nous (sans les fonder dans notre langage) ? La réponse se trouve dans la possibilité de la science intuitive de Spinoza.

Cinquième section :

La science intuitive.

En quoi la science intuitive est-elle nécessaire ? Parce que nos concepts sont insuffisants pour dire et comprendre le monde ; d'autant plus qu'ils sont grossiers et procèdent de l'induction ou des postulats. Face à cela, Spinoza propose un mode de définir qui est génétique : nous n'expliquons pas les concepts par un quelconque autre, ses composés ou ses propriétés, mais nous l'expliquons par sa provenance. Une définition génétique est une définition causale. Pour qu'elle soit parfaite, la définition doit donner l'essence de l'objet, non le caractériser ; elle doit dire ce que c'est, et non comment il est. Par exemple, dire que l'amour est ce sentiment que nous éprouvons face à telle personne n'est pas une explication de la cause de l'amour mais une description d'un symptôme de son existence. Spinoza oppose à la définition « l'amour [est une] volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée »³³⁴ – qui donne une propriété qui découle de l'amour mais qui en est inhérente (il y a volonté parce qu'il aime et donc cette définition est mauvaise car elle définit un objet par une chose qui arrive après lui) – une définition génétique : l'amour est une « joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »³³⁵. Dire « je suis amoureux » ou dire « telle cause extérieure crée en moi de la joie », c'est tout un : les deux se recourent parfaitement. Quand y a-t-il amour ? Quand une cause extérieure crée la joie en moi, et cette joie, nous l'appelons amour. Cette joie – contrairement à la volonté de l'amant – n'est pas une propriété qui découle du sentiment mais *est* le sentiment même. En plus de cela, toutes les propriétés de la chose doivent pouvoir être conclues de cette définition. Parce que telle chose crée en moi de la joie, je veux qu'elle perdure (par nature nous cherchons à garder ce qui est bon pour nous et fuyons ce qui nous nuit), je vais chercher à m'unir avec ; parce que telle chose crée en moi de la joie, et que je la veux pour moi, je serai triste si je la perds, jaloux si un autre l'a à ma place, etc.

Maintenant que nous avons compris ce mode de définition génétique, appliquons-le à notre compréhension du monde. De la même manière que, par la connaissance de la cause prochaine nous atteignons l'essence de la chose (ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est – le lien entre le mot ou l'objet et la définition qui le qualifie), il nous faut connaître les objets par leur cause prochaine, indépendamment de tout rapport à soi ou à d'autres objets, pour saisir ce qu'ils sont, et donc ce qu'il y a, et donc ce qui peut s'en suivre, ce qui est possible, ce qui n'est pas à craindre car impossible ou au contraire nécessaire... Cette connaissance par la cause prochaine nous permet une « intelligibilité intégrale du réel »³³⁶. Les deux difficultés auxquelles nous nous heurtions étaient celles-ci : nous connaissons par rapport à nous, et donc nous ne savons que ce qui est possible de notre point de vue

³³⁴ B. Spinoza, *Éthique* (III, Définitions des affects, VI), *op. cit.*, p. 325.

³³⁵ *Ibid.*, (III, Définitions des affects, VI) p. 323.

³³⁶ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique, la cinquième partie : les voies de la libération. op. cit.*, p. 136.

et pouvons nous tromper (l'illusion : nous connaissons notre point de vue). Nous pouvons connaître les objets selon des rapports basés sur une notion commune, nous connaissons alors adéquatement leur rapport, mais pas les objets : nous sommes ignorants des choses en tant qu'elles sont singulières, et connaissons seulement les rapports entre objets (nous connaissons notre connaissance). Si la connaissance du deuxième genre – correcte et complète – arrive à la même conclusion, au même contenu que la science intuitive, celle-ci ne procède point de la même manière. Le deuxième genre de connaissance est abstrait et désincarné : nous percevons l'objet selon son entourage. Le troisième genre considère les objets d'une saisie globale et causale. Il nous renvoie dans le monde que le deuxième genre de connaissance nous avait fait abstraire puisqu'il s'intéresse à l'enchaînement causal des faits – puisqu'il s'intéresse au monde même. Le processus de connaissance change donc : du général nous n'inférons plus le particulier, mais nous saisissons directement l'objet singulier. Or, l'être est composé d'une multitude de singulier et d'aucun général. Ainsi, nous comprenons la dichotomie : le deuxième genre, s'apparentant à une démonstration aristotélicienne affirmera peut-être « tous les mammifères ont des poils ; et les ornithorynques sont des mammifères, donc les ornithorynques ont des poils ». Suite à cette affirmation déconnectée du réel, nous pourront ensuite l'appliquer – ou pas³³⁷ ! – sur des singuliers. Le troisième genre en revanche ne s'intéresse pas à des abstractions. C'est parce qu'il est face à un ornithorynque dans le monde qu'il s'interrogera sur *ce* singulier individu et se demandera quelle est sa cause prochaine.

Pour atteindre l'intelligibilité intégrale du réel, il nous faut sortir des rapports abstraits et concevoir le lien causal qui unit les objets. Mais pas tous les objets entre eux. La connaissance intuitive est une connaissance du singulier. Le lien qu'elle cherche et donc le lien causal entre un fait singulier et ce qui l'a produit. Il n'est pas besoin de notion commune, de propriété de l'objet. Nous nous intéressons uniquement à son existence dans l'enchaînement causal. Quel phénomène a produit *cela* ? Pour analyser l'objet, nous nous plaçons « sous un certain aspect d'éternité »³³⁸, du point de vue de Dieu, c'est-à-dire du point de vue de la nature, de la physique, de l'enchaînement causal. La vision *sub specie aeternitatis* s'oppose simplement à la vision *sub specie durationis* ; c'est un point de vue hors de l'enchaînement causal qu'il regarde ; il ne le perçoit pas dans son écoulement, mais dans son existence : il ne voit pas les choses se succéder effectivement mais logiquement. Cette vision peut aller et venir à son gré dans l'enchaînement des choses. Un regard hors du temps signifie simplement un regard des choses sans rapport au présent. C'est un point de vue qui porte sur l'agencement logique du monde. Il y a un fait, peu importe où et quand ; d'où provient-il nécessairement ? Par là, nous dépassons la connaissance en rapport à notre corps et la connaissance des corps en rapport aux autres. La question ne porte pas sur notre façon d'appréhender le fait ou sur

³³⁷ Cela fonde toute la différence. Le deuxième genre est une connaissance des objets du monde qui pourrait ne jamais s'appliquer sur eux. C'est une science froide, celle par laquelle on finit par faire des insanités. Le troisième genre n'existerait pas si nous ne vivions pas. C'est science au cœur de l'existence et qui se nourrit du vécu. Elle ne peut devenir folle et glaçante car elle est toujours au prise avec le réel et ne conclut des choses que de ce qu'elle a vécu : elle ne généralise pas.

³³⁸ B. Spinoza, *Éthique* (II, 45, corollaire II), *op. cit.*, p. 185.

sa relativité par rapport à un autre (est-il plus ou moins x que A) ; il porte sur son existence causale. Nous nous demandons pourquoi *cela* a eu lieu. Le lien avec notre sujet n'est donc pas perdu ; nous sommes en plein dans celui-là : comprendre les choses permet de savoir ce qui est, et a été, n'aurait pas pu être, ne peut pas être – en clair permet de se replacer dans la vie à l'indicatif en éloignant le conditionnel et tous les espoirs et regrets qui vont avec – ; mais aussi, nous avons vu que former des idées adéquates était une action de l'esprit, la seule par laquelle nous ne subissons pas un affect extérieur mais le conquérons. Appliquer cette connaissance intuitive sur des faits nous concernant nous soigne des regrets car nous comprenons pourquoi telle chose est advenue nécessairement : maintenant nous n'y pouvons plus rien, à part comprendre. Par la connaissance de la cause prochaine, nous englobons le fait dans sa totalité par une extériorité génitrice.

Résumons l'argument en partant du constat que

rien ne se fait dans la nature que l'on puisse attribuer à un vice d'icelle ; car la nature est toujours la même et a partout une seule et même vertu et puissance d'agir [...] les lois et règles de la nature sont partout et toujours les mêmes.³³⁹

Il n'y a qu'un seul ordre dans la nature auquel tout est soumis. Ensuite, la nature, c'est Dieu, c'est-à-dire l'être ; donc, tout ce qui est, est part de la nature. Et nous sommes, donc nous sommes part de la nature, donc nous sommes soumis à cet ordre. Et, les idées que nous avons sont des idées d'affection du corps (on me touche, j'en ai conscience, on me dit, j'entends, on m'explique, je sais...). Donc, à chaque objet correspond une idée. Nous postulons l'enchaînement des objets dans un ordre causal indépendant d'un rapport à nous ou aux autres objets ; alors l'enchaînement des idées a un ordre qui lui correspond. Les idées vraies sont les idées qui correspondent à l'objet dont elles sont idées. Nous avons une idée vraie d'un objet quand nous connaissons son essence ; et nous connaissons son essence quand nous connaissons sa cause prochaine (définition génétique). Et la connaissance de l'objet dans son rapport à notre corps ou avec d'autres objets sur la base d'une notion commune nous donne des propriétés de l'objet mais pas sa cause. Nous saisissons sa cause quand nous cherchons ce qui l'a nécessairement produit : ce qu'il est, et ce qui fait qu'il est ce qu'il est. Comment aborder la chose singulière que nous cherchons à comprendre ? Par la science intuitive. Tout effet est un fait qui a une cause, et nous avons une idée de ce fait. Mais aussi, la cause de ce fait est un fait, et donc il y a une idée de ce fait. Et comme l'enchaînement des idées et le même que l'enchaînement des choses³⁴⁰, nous comprenons vraiment l'effet quand nous connaissons l'idée de sa cause, qui le contient. Attention à ne pas commettre d'erreur : ce qui est cause de l'idée est une idée, et ce qui est cause de l'affect est un affect. Si je cherche à comprendre ce qui a causé mon amour en tant qu'affect, je dois savoir quelle est la cause extérieure qui

³³⁹ *Ibid.*, (III, Préface) p. 211.

³⁴⁰ C'est évident par ce que nous venons de dire. (Voir *Ibid.*, II, 7 p. 107).

augmente ma joie. Si je cherche à comprendre ce qui a causé l'idée que j'ai de mon amour, ce n'est pas mon amour ! C'est-à-dire que ce n'est pas que je sois amoureux qui cause l'idée de mon amour ; plutôt c'est l'idée de la cause extérieure qui augmente ma joie qui cause l'idée de mon amour. La correspondance entre l'affect et l'idée n'est pas un rapport causal. Tout le travail de la science intuitive est donc de savoir ce que l'on cherche à comprendre, et de quel point de vue (une idée ou un affect), puis de comprendre la chose par sa cause prochaine.

– Mais quoi ! Cela est impossible, nous ne pouvons pas connaître *tout* ce qui a causé un fait. Certes. Mais, nous ne nous intéressons qu'à la cause prochaine, et pas à la cause prochaine de la cause prochaine ! D'où provient ce livre ? Je l'ai imprimé. Et cela est la cause prochaine : si je ne l'avais pas imprimé, il n'existerait pas ; et comme je l'ai imprimé il existe nécessairement. – Et si demain nous brûlons ce livre ? – Vous aurez supprimé l'existence du livre du point de vue temporel, mais pas du point de vue de l'éternité : de ce point de vue, nous regardons l'enchaînement des causes et des effets. Et il y a un instant où une cause a été « imprimer » et a créé un effet « livre », auquel un autre effet a suivi – mettons l'indignation d'un ignorant – qui a causé un autre effet : la suppression de l'existence du livre dans le temps. Mais, accordons-nous sur un point : hier quand le livre n'était pas brûlé, comme aujourd'hui, comme demain et comme dans une décennie, ce livre aura été imprimé, aura été à l'être. Et nous parlons à l'indicatif, mode de l'enchaînement des causes et des effets (nous ne parlons pas au conditionnel : « ce livre qui a été brûlé – donc qui a existé – aurait pu exister »). Donc, si nous pouvons supprimer quelque chose du temps, nous ne pouvons pas le supprimer de l'être. « Cela est », voilà une vérité absolue, c'est-à-dire vraie en tout temps, en tout lieu, pour tout le monde. Nous voilà atteindre une vérité du point de vue de Dieu. La *Phénoménologie de l'esprit* a été écrit, nous n'y pouvons malheureusement rien. Quel sérendipité ! voilà l'éternité que nous comprenons par la science intuitive. Ce qui est, est pour toujours dans l'éternel. Même le plus éphémère des organismes ne peut pas ne pas avoir été : nous ne pouvons pas supprimer sa place dans l'enchaînement causal. Mais alors, par cette connaissance nous pouvons aussi nous comprendre nous comme partie de l'être. Et, dans une certaine mesure, nous savons que nous sommes éternels (ce qui ne signifie pas que nous serons éternellement conscients ou qu'il y a une vie dans la mort ou quelque autre chimère que nous éradiquerons bientôt dans notre troisième partie) – ce qui ne signifie pas que de toute éternité nous serons ce que nous avons été ; mais notre existence dans l'être ne dépend pas de la connaissance des autres, cette connaissance n'est qu'une expression de notre existence, laquelle est antérieure logiquement (et donc indépendante) de la connaissance d'autrui. Notre existence – et c'est là la balourdise de Hegel qui se réclamait pourtant de Spinoza ! – ne dépend pas d'une reconnaissance, d'un rapport à l'autre, mais uniquement de ce qui a causé cette existence. L'autre ne sera cause que de l'idée qu'il se fait de mon existence ; d'une chose sans rapport à nous.

Reprenons : La connaissance intuitive nous permet : 1) d'agir ; nous comprenons les choses, c'est-à-dire nous formons des idées, actes indépendants non-soumis à un affect extérieur, 2) de comprendre la nécessité des choses ; que ce qui est ne peut pas ne pas être tel et donc qu'il n'y a pas lieu de regretter et regarder le passé tristement mais au contraire se tourner vers la vie et l'action, mais aussi qu'il n'y a pas lieu de s'attrister de souffrir d'un affect car il est nécessaire et, comme tout, finira par être remplacé par un autre affect, 3) de nous extraire d'une connaissance relative à notre corps – notre condition – ou nos concepts – nos étalons : nous pouvons donc vaincre certainement nos craintes et les comprenant absolument. Notre entreprise, vouée aux gémonies pour son ineptie de vouloir connaître notre façon de connaître alors même que c'était cette connaissance qui passait pour la cause de tous nos malheurs, ce scandale littéraire que nous nous proposons de suivre malgré tout, qu'avons-nous bien fait de nous y jeter pourtant ! Plongeant dans le lit d'Ophélie avec une chaîne au cou, nous découvrons, rassérénés, notre capacité à nager. Loin du rivage de nos superstitions, rien ne nous oblige plus envers elles ; quant aux troubles qui nous prennent en chasse, nous avons maintenant les armes pour les battre. Ne reste qu'à vaincre.

Troisième partie :

Où l'on exerce la méthode thérapeutique

« Dites-moi un peu, vous les je-sais-tout, devons-nous indéfiniment ajouter tant et tant à la masse et si peu à la valeur ? Devrons-nous produire éternellement de nouveaux livres comme les apothicaires produisent de nouvelles mixtions en ne faisant que les transvaser d'un flacon dans un autre ? Devrons-nous éternellement enrouler et dérouler la même corde ? Éternellement sur la même voie toute tracée – éternellement à la même allure ? Sommes-nous destinés pour l'éternité, les jours fériés aussi bien que les jours ouvrables, à exhiber les reliques de notre science, comme font les moines avec les reliques de leurs saints – sans opérer un seul, un seul petit miracle ? »

Laurence Sterne, Vie et opinions de Tristram Shandy, gentilhomme.

Introduction

O passi graviora ! L'issue de notre lutte sera heureuse, mais il faut bien, pour terminer ce parcours, qu'elle ait lieu. Car, bien que vivre consciemment soit le remède que nous avons découvert, « [...] il est rare que les hommes vivent sous la conduite de la raison »³⁴¹. La cause, nous l'avons découverte : en proie aux affections du corps, l'esprit est affecté d'une multitude de choses plus ou moins fortes qui l'empêche d'agir. Pour lutter, plusieurs façons de connaître (joie active) ou d'être affecté (joie passive) sont possibles. Les différentes modalités de la connaissance ont été traitées. Nous avons vu que commencer par connaître ce que nous sommes est un bon début. Cela prend ici toute son ampleur : une fois considérée notre constitution biologique, nous serons à même de savoir ce que veut le corps, et pourrons lui convenir au mieux. Mais aussi, connaître les choses, et les connaître indépendamment de la façon dont elles nous affectent nous permettra de les considérer avec plus de mesure, et par suite nous pourrons nous orienter vers ce que l'on souhaite vraiment, ce qui est bon pour nous, c'est-à-dire ce qui nous est utile.

Connaître pour se guérir, et ainsi se mettre en route vers le bien-vivre, voilà donc ce qu'il reste à faire. Connaître pour se guérir, c'est en premier lieu connaître ce qu'il faut fuir, pour ensuite vivre au plus près du plaisant. Ainsi, la première section de cette dernière partie se présentera comme une éthique réactive. Réactive car c'est une réponse que l'on attend maintenant que les problèmes et les méthodes ont été posés. Réactive car c'est contre les troubles constatés qu'il s'agit de se placer. Ainsi de l'appréhension de la douleur, de la crainte des dieux, et de la peur de la mort. Ces trois points forment la partie réactive de ce que l'on nomme chez Épicure le *tetrapharmakon*. Nous mettrons au jour la façon dont Spinoza traite ces problèmes, et nous nous attarderons en particulier sur l'étrange proposition selon laquelle « l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort »³⁴². Alors qu'une telle phrase paraît aller à l'encontre de la philosophie d'Épicure, nous constaterons qu'elle s'y accorde. L'appréhension de la mort nécessitera que nous passions au dernier point du *tetrapharmakon*, la considération que le bien est aisé à atteindre. Par là, c'est notre seconde section qui s'ouvrira et avec elle ce que nous nommons l'éthique proprement active. Il ne s'agira plus uniquement de répondre aux troubles, mais de choisir, puis d'agir dans la direction de nos choix ; il s'agira en un mot, de prendre conscience de soi, du monde, et des possibilités limitées dans un temps imparti. Des différents choix, et des façons de se placer dans le monde qui nous entoure, c'est ce que nous discuterons au cours des deux dernières sections – l'une s'interrogera plus en détail sur la possibilité d'un choix certainement bon, puis la seconde sur les différentes conséquences, notamment politique et esthétique, que nous pouvons en tirer.

³⁴¹ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 35, scolie), *op. cit.*, p. 411.

³⁴² *Ibid.*, (IV, 67) p. 465.

Nous en sommes pour l'instant à ce point où l'urgence à philosopher est d'abord pratique. Nous ne devons pas renvoyer « à plus tard ce qui donne de la joie »³⁴³. Mais aussi, cette urgence est logique. Elle nous appelle à prendre conscience que « le poison mortel de la naissance nous a été versé à tous »³⁴⁴. Cela seul devrait nous presser à considérer nos troubles, les traiter – et donc conclure notre introduction. Nous voilà conduits à considérer la crainte face aux dieux, l'appréhension de la douleur et notre rapport à la mort. Ainsi, nous atteignons ce point qui vise à juger tous les beaux discours sous le tribunal de l'expérience : à eux, maintenant, de prendre une forme pratique. Nous commencerons pour cela, par traiter de la douleur.

³⁴³ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 14), *op. cit.*, p. 118.

³⁴⁴ *Ibid.*, (SV 30) p. 120.

Première section :

Réagir

Chapitre premier : la douleur

Avant toute chose, rappelons-nous une définition que nous évoquions dans notre deuxième partie. Pâtir, c'est subir une cause extérieure. Autrement dit, soit nous sommes cause de tout, soit il y a d'autres causes qui agissent sur nous. Et nous ne sommes pas cause de tout. Donc nous pâtissons nécessairement. La connaissance d'une cause agissante sur nous ne nous empêchera pas de pâtir ; à quoi diable peut-elle donc nous être utile ? Comment appliquer pratiquement notre remède sur les douleurs qui nous troublent ? Avec Spinoza, nous avons considéré le corps humain comme le lieu d'une bataille d'affects que rien ne pouvait empêcher. Cette première considération nous a fait admettre que connaître nos affections ne permet pas de ne pas en pâtir. Ni Épicure ni Spinoza ne sont stoïciens : Chateaubriand a beau avoir conscience du vague des passions qui le ronge lorsqu'il en rend compte – « on habite avec un cœur plein un monde vide, et sans avoir usé de rien on est désabusé de tout »³⁴⁵ –, cela ne la supprime pas. Cependant, la douleur s'amointrit. Par quelle médecine ? Nulle autre que la considération de ce qu'elle est, c'est-à-dire une affection anodine, banale, et avant tout nécessaire. Commençons par cela. Si nous n'avons pas manqué de rigueur, il paraît maintenant clair que la contingence n'est pas un fait du monde mais un défaut de notre connaissance³⁴⁶. « Dieu ne joue pas aux dés ! »³⁴⁷ s'exclame Einstein, et cela signifie bien que, si tout effet à une cause, et toute cause une autre, remontant à cette cause première que nous appelons Dieu, il n'y a nulle place pour que se crée une nouvelle chaîne causale qui sorte de la nature : hors de l'être, il n'y a rien. Par là nous supprimons la liberté dans son sens restreint d'un choix d'agir. Ce choix n'est que le signe de notre méconnaissance des causes. Mais alors, si une chose m'affecte, cela ne serait point par pure haine de la chose envers moi. Cela serait aussi libre de ne pas m'affecter que l'est une boule de billard qui en touche une autre parce qu'une queue l'a poussée. Nous pouvons concevoir de deux façons les choses qui nous affectent. Soit elles sont libres, soit non. Si elles sont libres nous concevons qu'elles agissent de leur nature propre pour nous affecter. Caligula n'est poussé par personne pour exterminer les gens de son empire ; parce qu'il paraît le faire librement, il paraît affreux, et la haine est décuplée. Si maintenant, nous concevions que Caligula n'est pas libre de son acte mais lui aussi affecté par quelque chose d'extérieur qui le

³⁴⁵ F.-R. de Chateaubriand, *Génie du christianisme*, Paris, GF, 1928, p. 218.

³⁴⁶ B. Spinoza, *Éthique* (I, 33, scolie 1), *op. cit.*, p. 75.

³⁴⁷ Propos rapporté par Werner Heisenberg in *La Partie et le tout ; le monde de la physique atomique* (1969), trad. fr. P. Kessler, Paris, Flammarion, 1972, p. 116.

pousse dans ce sens, alors nous concevons la nécessité qu'il y a à ce qu'il affecte ses pairs : il faut remonter une cause plus haut. Concevoir que ce qui nous affecte n'est pas libre réduit l'affect pour ce que la chose est nécessaire et n'est pas voulue³⁴⁸. Qu'on vous marche sur le pied intentionnellement, puis par accident et vous constaterez que la seconde fois vous paraît moins grave car nécessaire et non prémédité. Spinoza en conclut que « nous voyons en effet s'apaiser la tristesse causée par la perte d'un bien sitôt que l'homme qui l'a perdu considère qu'il n'y avait aucune possibilité de conserver ce bien »³⁴⁹. Que la chose soit nécessaire, qu'elle soit elle aussi causée par un autre événement, voilà de quoi la rendre anodine. Nous voilà admettre notre douleur : elle est un fait du monde ; par là, nous admettons *donc* sa fugacité (puisque tout fait du monde est supprimé par un autre plus fort). La douleur, comme la maladie, comme tout affect négatif, comme tout, ne sont pas des empires dans un empire signalant le défaut de notre être – mettant à mal la réciprocité entre être et perfection que nous avons découvert. Comme tout, la douleur est une expression de l'être, un fait du monde, et en tant que tel, est naturelle, normale, nécessaire et coercible. La douleur n'est pas pathologique mais advient et disparaît selon des causes nécessaires comme tout ce qui est. Souffrir est naturel, donc nécessaire. Cela nous permet d'amoindrir notre tristesse, ou de lui opposer une raison. Mais aussi, cela rend absurde le fait de se lamenter du *fait* de souffrir parfois³⁵⁰. Puisque la maladie n'est pas un défaut de santé – elle ne se définit pas par elle comme son autre – mais existe comme positivité propre sans lien à un état effectivement « normal » (la santé), il est aussi absurde de se plaindre de ne pas toujours être dans une santé parfaite que de ne pas toujours être rassasié et sentir parfois la faim. Nous considérons une condition possible de la vie – un état évanescent –, et voulons en faire la norme, le fixer. Nous le standardisons, en rejetant tout le reste comme un défaut de cette norme. Nous nous plaignons d'un état naturel, normal ou nécessaire de notre condition au nom d'un idéal fixe. Cette plainte signe la méconnaissance que nous avons de nous-mêmes.

Il n'y a donc aucun mal à « crier s[i l'on] souffre » puisque cela est imposé par la nature³⁵¹. C'est d'ailleurs sur ce point que nos auteurs se différencient des Stoïciens : nous sommes nécessairement contraints par les faits du monde. Il est donc impossible de se libérer de la nécessité. Donc l'agir libre ne peut signifier notre pouvoir de tout faire, pas plus qu'il ne signifie un pouvoir de tout considérer de loin et sans tracas. La libération stoïcienne consiste à ne plus sentir l'affect – plus exactement à le sentir comme si c'était un autre qui le sentait. Et nous ne hurlons pas de douleur si ce n'est pas nous qui sommes affectés. Donc... Mais nos auteurs vivent et savent ce que cela signifie : le seul empire absolu, c'est celui de la nature. La raison ne peut pas tout et les affects même la contraignent. Dès lors, le Stoïcisme perd de son superbe car, bien que théoriquement

³⁴⁸ B. Spinoza, *Éthique* (V, 5 – 6), *op. cit.*, p. 511.

³⁴⁹ *Ibid.*, (V, 6, scolie) p. 511-513.

³⁵⁰ Il n'y a pas lieu de se lamenter du *fait de souffrir*. Nous ne disons pas qu'il n'y a pas lieu de se lamenter de ses souffrances (le contenu), puisque cette lamentation est nécessaire elle aussi !

³⁵¹ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, *op. cit.*, p. 266 sq.

puissant, il est vain en pratique. Alors que le maître d'Épictète lui tord la jambe, ce dernier le prévient qu'elle finira par se briser. Le maître continue et lui brise la jambe. Le mythe (car ce ne peut être autrement) veut qu'Épictète n'ait pas bronché et simplement dit « la voilà cassée »³⁵². Le sage stoïcien ne hurle pas s'il souffre car il accepte ce qui est hors de son pouvoir. De même, Descartes et sa troisième maxime sont sans doute visés par Spinoza³⁵³. Pour l'auteur de *La Flèche*, la volonté peut tout. Ce qui n'est pas entièrement en notre pouvoir, est également éloigné de nous – jusque là Spinoza s'accorde. Mais, il nous faut également voir l'autre pendant. Notre volonté est elle totalement en notre pouvoir, donc nous pouvons vouloir ce que nous voulons. Donc nous pouvons choisir de ne pas crier si l'on souffre. Rien de plus étranger à nos auteurs que cette volonté libre, sinon qu'en plus d'être libre elle est absolue ! Spinoza met en avant qu'une volonté a toujours un objet. Il n'y a donc pas de sens à parler d'une volonté générale mais toujours de la volonté de telle ou telle chose. Par suite, cette volonté est orientée par l'objet qu'elle vise : c'est parce que nous sommes affectés par cela que nous le voulons. Et c'est parce que nous le voulons que nous le jugeons bon. Le prétendu pouvoir que nous avons sur notre volonté n'est dû qu'au fait qu'il nous paraît que nous pouvons nous orienter vers ce que l'on veut, et trop obnubilés par cela, nous ne nous demandons pas d'où procède ce vouloir. Spinoza répondra d'un appétit, et par cette réponse ouvre la voie à la science moderne en tant qu'elle recherche les causes physiques des phénomènes mentaux et explique chimiquement nos attirances. La volonté n'existe pas indépendamment des volontés de ceci ou cela, elle n'est donc pas un empire dans un empire, et cela seul suffit à ranger Spinoza du côté d'Épicure : nous ne pouvons pas ne pas être affecté. Mais nous pouvons au moins savoir cela. Ainsi, contre les Stoïciens, nos auteurs rétorquent que le sage ne peut pas ne pas crier, mais il peut crier en toute conscience. C'est sans doute non sans ironie que Spinoza répond indirectement à Descartes comme suit : « pour autant qu'il est une partie de la nature, [l'humain] doit suivre les lois de la nature »³⁵⁴. Nous sentons bien que, dans ce monde de nécessité, ce devoir n'est pas une prescription mais une description. Donc il n'y a pas de honte à faire voir quelque chose qui ne dépend pas de nous. Cacher sa souffrance comme le faisaient les philosophes du Portique est une absurdité physique qui implique nécessairement l'apposition de valeurs transnaturelles sur des sensations. Nier certaines parties du réel et en montrer d'autres ostensiblement, voilà qui injecte des valeurs dans des phénomènes ! Nous jugeons : toutes les sensations sont égales, mais certaines le sont plus que d'autres. Certains faits nous attristent, mais vouloir cacher leurs conséquences (notre cri) implique un refus de ces conséquences, donc un refus de ce qui est³⁵⁵. Accepter ce qu'il y a implique d'accepter d'être vu souffrant, par là seul nous réhabilitons l'existence positive de chaque phénomène. Donc, la joie et la peine ne sont plus deux objets contraires mais deux objets

³⁵² Épictète, *Manuel*, in *Marc-Aurèle* Pensées pour moi-même ; *Manuel d'Épictète* (trad. M. Meunier) Paris, Flammarion, 1964, p. 203.

³⁵³ R. Descartes, *Discours de la méthode* troisième partie, Paris, Vrin, 1966, p. 80.

³⁵⁴ B. Spinoza, *Court Traité* (XVIII, 9), *op. cit.*, p. 349.

³⁵⁵ Cela est étonnant pour des Stoïciens qui cherchent toujours à accepter la nécessité. Mais en ne poussant pas à bout leur raisonnement ils oublient d'accepter l'expression nécessaire qui est causée par la souffrance.

différents ; cela engendre que l'un n'est pas l'état normal et l'autre le pathologique. Par nature, nous ne sommes ni en bonne ni en mauvaise santé ; simplement nous sommes – nous devenons. La maladie et la peine comme phénomènes naturels, peuvent être dépassés par la connaissance de ce qu'elles sont. Si Spinoza et Épicure constatent ensemble ce fait, il le traite de deux manières toutes opposées. Spinoza incite à se concentrer sur la douleur pour la connaître en tant que douleur, donc chose anodine et nécessaire. Ce faisant, nous constatons que la douleur est éphémère, et qu'elle est vaincue par une autre puissance. À défaut de la guérir, nous savons qu'attendre nous rendra victorieux. Épicure, au contraire, propose de porter notre conscience ailleurs que sur la douleur : en s'occupant l'esprit le mal disparaît, éradiqué de notre conscience. Songer à des souvenirs joyeux pour ne pas constater la souffrance présente comme le fait Épicure à la fin de sa vie³⁵⁶, c'est choisir de se guérir en rendant présent une autre chose, par l'occupation de son esprit qui, s'évadant du présent en crée un autre.

L'éphémérité de la douleur est déduite par Spinoza de cet axiome : « Il n'y a pas de choses singulières, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte »³⁵⁷. C'est un axiome, dirons-nous, et par suite il est attaquant. Défendons-le donc brièvement. Si une chose n'a rien de plus puissant face à elle, elle est éternelle. Les montagnes s'érodent et les vivants meurent. Cela est dû à leur relation à une extériorité : la maladie nous vainc comme les pluies acides annihilent les montagnes. Ensuite, les plaisirs, les peines et toutes pensées sont des choses. Elles sont remplacées par d'autres au fur et à mesure du temps – au pire, elles finissent par mourir avec le sujet pensant. Donc, il n'y a pas de choses singulières qui n'aient son ou ses maîtres. Donc aucune douleur n'est éternelle. Donc la douleur que nous subissons, dès lors que nous la concevons en tant que chose, nous la concevons comme éphémère. Donc le temps est notre meilleur allié non seulement pour vaincre une douleur, mais aussi pour savoir que nous la vaincrons. Mais, ce que nous sentons présent est plus intense que ce qui est passé ou à venir. Donc cette force du présent³⁵⁸ nous fait paraître les affects intensément. Et, plus nous imaginons la cause de l'affect présente, et plus nous considérons l'affect comme puissant. Si nous nous sommes fracturés un membre et le voyons tout gonflé nous aurons présent à l'esprit notre douleur plus intensément que si nous nous constatons que le rétablissement s'opère. Deux choses sont donc à constater face à la douleur présente : qu'elle finira par se résorber grâce à la simple action du temps ; et que nous pouvons imaginer autre chose qui exclut en partie la douleur. Toute la difficulté vient néanmoins du fait que moins une chose est présente, plus elle est lointaine, moins elle nous affecte.

Plus quelque chose est présent, et plus sa cause est présente, et plus elle a de force. en conclut justement que la pire douleur est la douleur présente³⁵⁹. Nous sommes cyrénaïques sur ce point, mais pouvons-vous vraiment ne pas l'être ? Le présent est notre lieu de vie, et par suite il est

³⁵⁶ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. 2, *op. cit.*, p. 222.

³⁵⁷ B. Spinoza, *Éthique* (IV, Axiome), *op. cit.*, p. 361.

³⁵⁸ *Ibid.*, (IV, 9) p. 373.

³⁵⁹ Diogène d'Énoanda, *Inscription murale* (fragment 44), in *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 1051 sq.

patent qu'en lui les choses se sentent avec plus de « vivacité » – pour reprendre le terme de Hume – qu'elles ne le sont dans le passé. Si nous n'arrêtons pas de fumer ou ne nous inquiétons que peu de notre mort par rapport à ce qu'elle est, c'est que nous sommes incapables de voir ce qui nous paraît infiniment loin de nous. Si sont présents une douleur et un plaisir, c'est le plus fort qui prend le dessus. Le plaisir présent qu'a K. à se faire passer pour arpenteur pour accéder au château est plus grand que la douleur qui en procédera – ne jamais plus s'échapper de ce lieu – car celle-là s'étend sur du long terme³⁶⁰. Par là, nous constatons que les nombreuses interrogations pour hiérarchiser les douleurs physiques et psychiques sont chez nos deux auteurs un faux problème. Ce n'est pas l'attribut qui confère la puissance d'une douleur, mais sa présence. Scinder corps et âme pour considérer les douleurs de l'un puis de l'autre séparément est absurde. Il n'est ni question d'interroger l'âme sans le corps puisqu'elle ne saurait sentir, ni le corps sans âme qui ne saurait sentir qu'il sent. Non seulement la question suppose un dualisme inepte mais en plus, elle laisse totalement de côté le rôle de la temporalité. Voyons plutôt : une douleur est une sensation, et une sensation est toujours plus forte au présent. Donc le présent – qu'il soit psychique ou physique – est ce que l'on ressent le plus. S'il est douloureux, c'est parce qu'il est présent, et non parce qu'il est corporel ou physique. Ainsi, moins sera présente une douleur, et moins elle sera forte. Inversement, plus elle sera là, plus elle sera intense. L'intensité, se juge au présent, et celui-là file. Comme nous le disions donc, le temps est notre meilleur allié contre la douleur qui devient aisée à fuir puisque sans même le vouloir, nous sommes pris dans la mécanique du temps qui nous en éloigne. Son intensité n'est bientôt plus qu'un faible halo au loin, lumière d'un phare que nous ne savons plus distinguer.

Donc, même en ne faisant rien, les plaies se referment³⁶¹. Mais peut-être voulons-nous faire ; peut-être cela nous permettra d'accélérer le dépérissement de la douleur. Que nous propose Épicure ? Rendre présente une sensation en portant l'attention sur elle, voilà en tout cas ce qu'il fait au crépuscule de sa vie – il est vraisemblablement atteint de la maladie de la pierre. Pourquoi ? Le présent est rempli et défini par l'objet présent à la conscience d'un sujet. Il est donc mouvant et malléable autant que l'est notre possibilité de choisir ce à quoi nous pensons, nous portons notre attention. Donc, nous pouvons choisir ce qu'il contient en travaillant sur notre attention. Par exemple, le souvenir d'un plaisir passé est un plaisir présent lorsque nous nous en souvenons. En le pensant, nous rendons présent un plaisir qui peut annuler des souffrances présentes elles aussi. Voilà le sens de la dernière lettre d'Épicure, écrite avant sa mort. Se souvenir de joies passées permet d'oublier la douleur d'une maladie³⁶². Donc, rendre présent ce qui ne l'est pas peut nous sauver d'un être présent qui ne nous convient pas. Pour autant, tout ce que nous rendons présent a-t-il la même force ? Guyau semble offrir autant de valeur au souvenir du passé qu'à l'appréhension d'un futur

³⁶⁰ Voir F. Kafka, *Le Château* (1926), Paris, LGF, 2001.

³⁶¹ À ce sujet, l'excellent *La Chute*, (Paris, Gallimard, 1956) d'Albert Camus peut être parcouru – notamment p. 80 : « "Tu me le paieras !" disait une fille à son père qui l'avait empêchée de se marier [...]. Et elle se tua. Mais le père n'a rien payé du tout. Il adorait la pêche au lancer. Trois dimanches après, il retournait à la rivière, pour oublier, disait-il. Le calcul était juste, il oublia ».

³⁶² Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. 2, *op. cit.*, p. 222.

joyeux³⁶³. Après tout, quitte à faire du mythe, quitte à créer un présent, qu'avons-nous à gagner en s'interrogeant sur l'existence de ce que nous imaginons ? Ce qui compte est de s'extraire, et nous le faisons. Certes. Mais il est des façons de le faire, et certaines sont plus sûres que d'autres. Voilà pourquoi nous émettons cette légère réserve, explicite chez Spinoza, et implicite chez Épicure. Pour Spinoza, les faits futurs ne portent pas autant de joie que les faits passés puisqu'ils peuvent encore ne pas advenir. En cela, nous nous rendons certes joyeux sur l'instant en nous extrayant d'un trouble, mais à nos risques ! L'attente d'un futur qui nous met en joie pourrait devenir une nouvelle tristesse s'il n'advient pas. Nous risquons, en nous sauvant par le futur, de sombrer dans le problème de Dédale : nous faisons une chose bonne sur l'instant qui crée un problème futur que nous devons réparer par une action ponctuelle, qui crée un problème futur que... En revanche, les faits passés se sont inscrits dans l'irréversible marche du monde. Nous ne pouvons plus agir dessus, nous n'en avons plus d'attentes. En nous souvenant d'un fait passé, nous nous rappelons un plaisir qui a effectivement eu lieu : nous rendons présent un plaisir qui a été. Nul risque de tristesse de cette façon – hors le regret et la nostalgie. C'est pourquoi Épicure parle de souvenirs passés, et non d'espérance future. Par l'espoir nous tendons vers un conditionnel qui pourrait ne pas advenir : nous rendons présent un possible futur plaisir. L'hypothétique plaisir atténue un temps la douleur effective. Si elle ne devient point troublante, si nous n'attendons pas en vain une chose qui n'advient jamais, si nous ne sommes pas Drogo, alors, l'espoir peut être bon. Et tout d'abord, si l'espoir peut être bon, c'est parce que nous ne sommes pas raisonnables³⁶⁴. L'espoir est une nécessité qui – lorsqu'il n'est pas démesuré – est profitable à celui qui n'arrive pas à quitter les troubles en concevant leur nécessité : « L'humilité et le repentir, ainsi que la crainte et l'espérance apportent plus d'utilité que de dommage »³⁶⁵. En cela – et en cela seulement – espérer une vie après la mort (par exemple) ou encore une justice divine, en un mot, nous mystifier nous-mêmes pour ne pas être paralysés par nos peurs est une méthode qui, bien qu'à dépasser, peut être exploitée dans un premier temps. Comprendons bien le point en l'élargissant un peu. L'amour est un affect que Spinoza définit comme une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure³⁶⁶. Et nous pouvons nous tromper sur la cause de nos affects. Hors les amours véritables, celles qui aiment la cause de l'amour, il y a donc des amours par accident. Nous croyons aimer *cela* alors que notre amour est causé entre autre par *cela* mais aussi tout un autre pan que nous laissons tomber. L'homme ivre, amoureux, sous l'effet de la boisson qui réalise son erreur de jugement en est l'exemple parfait³⁶⁷. Croyant aimer telle personne il ne considère pas qu'il l'aime *sous l'effet de la boisson*. Il n'y a pas qu'une cause de son amour. Maintenant, nous pouvons imaginer ce que nous aimons pour augmenter notre puissance et nous extirper des pensées qui nous déplaisent qui diminuent notre puissance³⁶⁸. Qu'est-ce à dire ?

³⁶³ Voir J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 108.

³⁶⁴ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 59, scolie), op. cit., p. 455.

³⁶⁵ *Ibid.*, (IV, 54, scolie) p. 443.

³⁶⁶ *Ibid.*, (III, Définition des affects, VI) p. 323.

³⁶⁷ Ph. Saltel, *Introduction à la lecture de l'Éthique*, Cours à l'université Pierre-Mendès France, Grenoble, 2015.

³⁶⁸ *Ibid.*, (III, 19) p. 247.

Ceci : si je pense à ma mort, je pense quelque chose qui exclut mon existence. Ma puissance diminue. Si j'imagine une vie dans la mort, je me réhabilite existant. Ma joie reparaît bien qu'elle soit une joie passive, c'est-à-dire non pas une joie qui comprend les choses, qui me fait agir, mais une joie qui se cache les choses déplaisantes pour se tromper au nom du plaisir. Voilà l'espoir, et avec lui toutes les autres fictions. En imaginant ce qui nous affirme nous nions la tristesse et affirmons une joie qui repose sur des croyances. Nous disions que cela était bon mais insuffisant, expliquons-nous. Nulle question de justice ou de morale ici, car si le remède qu'était l'espoir était absolument sûr, alors il faudrait le revendiquer. Mais tel n'est pas le cas. Car nous imaginons, c'est-à-dire que nous ne nous présentons pas les choses comme elles sont, mais comme nous souhaiterions qu'elles soient. Si cela est plaisant de faire le portrait bucolique d'un matin de mai où le soleil point et nous réchauffe le corps, nous déchanterons bien vite lorsqu'il s'agira de le vivre : la rosée qui trempe les vêtements et glace le squelette, voilà ce que le poète omet toujours – et ce n'est pas agréable. Le problème de nos fictions est qu'il nous faut ensuite les vivre ; et si le monde a beau être ce que nous souhaitons qu'il soit dans notre esprit, il nous rappelle à sa tranchante réalité. Qu'il faille vivre nos fictions ou désenchanter nos espoirs, cela signifie que ce lieu merveilleux dont nous rêvions, ces faits fantastiques que nous escomptions vivre, cet hydromel qui nous était réservé si sûrement, tout cela n'existe pas. Ici, la fiction et les espoirs se font véritables glaives : leur positivité va de pair avec le risque auquel ils nous exposent, nous voulons dire le retour à la réalité. Celui qui se réfugie dans son imagination pour y vivre heureux le sera effectivement tant que le monde ne le rattrapera pas. Et il n'est jamais certain, l'espoir contient toujours un degré de crainte – les deux définitions sont similaires si on ne considère pas les valeurs³⁶⁹ – et de passivité. Donc, la positivité de l'espoir se juge selon ses conséquences. S'il nous permet une joie passive nous pouvons le conserver en attendant d'asseoir cette joie sur des bases plus solides. Il en va de même pour tout autre récit de fiction ; tout conditionnel : si par une fiction quelconque, nous nous extirpons d'une peine, alors elle est bonne. Un livre, une religion, un espoir quelconque... voilà des choses qui peuvent s'avérer utiles à la vie heureuse faute de mieux.

Du peu de textes qui nous restent d'Épicure, aucun ne parle d'espoir. Même si prétend dans ses *Stromates* que son rôle est le symétrique opposé de celui de la remémoration de souvenirs joyeux, il nous faut être réservé et nous tenir à ce qui est sûr : qu'Épicure nous incite à penser au passé pour se sortir du présent. Mais aussi, plutôt que de statuer vainement sur l'espoir dans l'écrit d'Épicure, il nous faut nous en tenir à ce qu'implique cette philosophie pratique. Entre autre, elle implique ceci : face à la peine présente, tous les moyens sont bons pour fuir et s'immerger dans des plaisirs, même s'ils ne sont que fictifs. Le vrai, quelle notion dérisoire aussitôt mise à côté du bien-vivre ! Seule finalité, nous voulons l'atteindre et tous les moyens sont bons – bien que certains soient meilleurs que d'autres. Donc, si face à une douleur physique, nous pouvons nous enfuir dans

³⁶⁹ Voir *Ibid.*, (III, Définition des affects XII, XIII) p. 327.

un ailleurs imaginaire, autant le faire. Par l'imagination et par la raison, nous pouvons rendre le corps moins douloureux, comme le souligne Guyau³⁷⁰ ; serons-nous une mijaurée précieuse, serons-nous ridicules, gavés de morale au point de refuser d'échapper à notre douleur car l'échappatoire n'est pas un carrosse ? *Commence* la tragédie³⁷¹. Si nous sommes physiquement troublés, nous occuper l'esprit d'une pensée agréable peut nous apaiser, donc faisons-le. Si, à l'inverse, nous sommes psychiquement troublés, plutôt que de rester cloîtrés à nous complaire dans cet état, occupons-nous. Pour nous en sortir, commençons par commencer. Le plaisir permet de mieux supporter la peine, sans nous en rendre compte, il l'éradique déjà. Ces notes épicuriennes se glissent dans le divertissement pascalien, ainsi que dans les *Propos sur le bonheur* d'Alain. Ce dernier lie parfaitement nos deux auteurs : nous n'avons pouvoir ni sur nos passions, ni sur nous-même en tant qu'observateurs ; nous ne pouvons pas voir ce qui nous arrive d'un œil détaché et stoïcien. Donc nous ne pouvons pas nous détacher de nos passions en s'écartant de nous-même. Mais nous pouvons toujours recouvrir nos passions tristes par d'autres passions. Attendons-nous de ne plus être malheureux pour faire des choses joyeuses que nous n'agissons jamais ! Faisons plutôt des choses joyeuses pour nous sortir de notre tristesse³⁷² ; voilà une philosophie de l'agir qui trouve ses solutions en lui.

Et parmi ses solutions, l'espoir en est une, ainsi que le souvenir – bien que ce dernier soit plus sûr. Le souvenir est donc un remède contre les troubles. Mais de quoi se souvenir donc ? Les souvenirs plaisants, on s'en doute, seront prioritaires ; mais qu'est-ce donc que cela, un souvenir plaisant ? La question n'est pas absurde car le plaisir n'est pas une qualité inhérente intrinsèque du souvenir. Il est une modalité de penser le souvenir. Donc, un souvenir n'est pas plaisant ou déplaisant absolument. Un souvenir désagréable peut contenir quelque chose de plaisant. Quand bien même ce ne serait pas le cas, un souvenir déplaisant peut être plaisant du fait que nous nous remémorons qu'il n'est plus – quiconque a déjà voyagé comme une âme errante face aux cataclysmes admettra avec nous l'affreuse sensation qui le prend au moment de vivre le fait, et la sublime joie de s'en rappeler plus tard, après l'avoir vécu. C'est donc aussi bien le contenu que l'appréhension du souvenir qui peut nous apaiser. Nous voilà avec une méthode redoutablement aisée pour qui possède un peu de mémoire sur sa vie : combattons la douleur par le plaisir que nous avons déjà eu, à terme, rendons même plaisant ce qui ne l'était pas alors. Si nous ne sommes pas maîtres de ce que nous ressentons, nous le sommes tout du moins de la façon dont nous l'appréhendons.

Voilà de quoi dépasser la douleur sans la renier. Tourner le regard vers le futur, le passé ou vers un ailleurs – c'est-à-dire songer au meilleur – signe cette opposition radicale déjà soulignée

³⁷⁰ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 109.

³⁷¹ F. Nietzsche, *Le Gai Savoir* (§ 382), Paris, Flammarion, 2007, p. 352.

³⁷² Alain, *Propos sur le bonheur* (§ XII), Paris, Gallimard, 1928, p. 36 *sq.* Prenant l'exemple de la politesse, Alain incite le corps à se faire à lui-même une violence, c'est-à-dire s'efforcer à ne pas rester dans son malheur mais s'en extraire avant même que nous ne soyons plus malheureux.

par Pierre entre la Stoah et le Jardin : quand les Stoïciens prévoient le pire pour s'entraîner à y devenir indifférents – car le devenir du monde est indépendant de notre conscience et notre volonté –, Épicure pense aux choses plaisantes³⁷³ pour les rendre présentes et ainsi créer de la joie. Les premiers sont des contempteurs de la vie, ils la mortifient en nous habituant à mépriser ses recoins abjects, à nous extraire d'elle pour n'être que conscience détachée d'un monde étranger ; ils nous poussent à la résignation face au *fatum* et nous apprennent à ne voir dans le monde que le mal pour s'assurer que ce dont nous nous privons n'est pas un bien. Quelle odieuse idée celle qui fait de l'âme un tombeau du corps ! Quelle candide ironie de faire de l'ascétisme mortifère une règle de *vie* ! Nul ascèse chez nos auteurs si celle-là doit être totale ! « La vie n'est pas une idée, une affaire de théorie chez Spinoza. Elle est une manière d'être »³⁷⁴. Dominer nos passions pour y devenir indifférents est vain ; nous devons les manipuler pour les choisir et vivre pleinement ce que nous souhaitons. L'exercice spirituel – l'ascèse – consiste à savoir à quoi nous voulons être présents, et donc rendre ces choses présentes. Elle débouche donc sur un agir présent. Nul futur, nul conditionnel n'entre en ligne de compte. Pas même pour comprendre que tout n'est pas en notre pouvoir. Nous nous orientons positivement, non pas en reniant tour à tour tout ce qui constitue la vie, mais en étant, dans chaque contexte, capable de dépasser ce qui ne nous convient pas. Ainsi Épicure renverse-t-il la méthode stoïcienne par laquelle fuir la peine : plutôt que de s'intéresser à la peine et justifier son non-sens afin de la brimer, Épicure la combat – plutôt qu'il ne l'accepte – en s'attardant sur ses plaisirs. L'agir actif luttant contre la douleur nous rend présent à autre chose qu'elle. Nous choisissons le présent dans lequel nous vivons, et le remplissons de plaisirs autant que possible. S'esquisse là le lien entre le bien-vivre et le présent : l'être est ce qui est senti. Donc l'être est présent. C'est donc avant tout celui-là qu'il faut rendre plaisant.

Mais n'y a-t-il pas une aberration dans notre discours ? Comment *choisir* ce que contient le présent ? Ou alors, avons-nous du présent une notion fort vague ? Si c'est cela, il faut nous éclaircir. Le temps est-il un *a priori* extérieur au sujet ? Eh bien, pas pour Lucrèce : « le temps n'est pas par lui-même »³⁷⁵. Seuls le vide et les atomes en mouvement existent. Le temps n'est donc pas une chose ou une propriété du monde ; donc c'est une propriété posée par le sujet percevant : il ne constate pas le temps régulier du monde, mais le postule. Ce qui est présent passé ou futur ne l'est que parce que cela est perçu comme ayant été, allant devenir, ou étant. La temporalité est un effet de subjectivité. Rappelons-nous la partie précédente lorsque nous mentionnons la temporalité *sub specie aeternitatis* que conçoit Spinoza : du point de vue du monde, le monde est. Il n'y a pas de temps. L'enchaînement causal se saisit dans son entier d'un seul tenant. L'éloignement des faits est un éloignement logique, par leur raison. En revanche, du point de vue du sujet, les choses sont plus ou moins éloignées en fonction qu'elles nous affectent. C'est donc l'imagination qui – lorsque le

³⁷³ Voir P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophies antiques*, op. cit., p. 36.

³⁷⁴ G. Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique*, op. cit., p. 21.

³⁷⁵ Lucrèce, *De la nature des choses* (I, v. 459), op. cit., p. 287.

sujet n'agit point – forme le temps, le fait paraître long, ou lointain. Donc le temps n'est pas hors le sujet. Il ne peut donc être une fuite vers le futur, un fait inscrit à l'intérieur d'une temporalité globale³⁷⁶. Considérons chaque instant non pas d'un point de vue temporel – en considérant ce qu'il y avait avant et ce qu'il y aura après – mais de l'intérieur, comme un tout fini. D'ici, le présent n'a ni durée ni valeur autre que relative ; il est éphémère, c'est-à-dire qu'il durera le temps que nous le ferons durer. Comme son contenu, son extension – sa durée – dépend donc du sujet qui le conçoit. Quelle conséquence à cela ? Le rejet de la linéarité du temps³⁷⁷. Nous bougeons librement en lui et rendons actuel ce que nous souhaitons.³⁷⁸ Nous créons sans cesse un présent par dessus le présent actuel. Mais aussi, en ce qu'il est un accident de l'être, il ne rajoute ou n'enlève rien à un plaisir, car ces derniers sont parfaits indépendamment de leur durée – une symphonie ne doit pas durer un nombre déterminé de minutes pour être plaisante. Donc, nous pouvons à la fois choisir notre présent, et celui-là ne sera pas meilleur car plus long. Il pourra être meilleur, mais pas pour sa durée.

Deuxième chapitre : les dieux.

Le *tetrapharmakon* est l'entreprise d'Épicure pour résorber les troubles les plus présents de façon analytique. Une fois les symptômes posés et la méthode pour connaître présentée, reste à considérer ces troubles et voir s'ils ont une raison d'être. Nous venons d'écarter la crainte de la douleur avec l'aisance qu'a Platon à faire passer Gorgias pour un sot – espérons que nous soyons plus juste que lui. Qu'en est-il maintenant de la crainte des dieux ? Que ce soit à l'époque d'Épicure comme à celle de Spinoza, cette crainte est omniprésente ainsi que nous l'avons considéré. Cela seul suffit à nous faire accepter que l'ignorance, mère de tant de craintes, doit être écartée. Intéressons-nous donc à notre rapport au divin et pour cela, commençons par définir négativement « les dieux » – c'est-à-dire expliquons ce qu'ils ne peuvent pas être. Si nos craintes se basent sur une fausse croyance, elles seront bien vite résorbées. Il semble que notre principale crainte peut être énoncée comme suit : les dieux sont tout-puissants et courroucés, nous pouvons sans raison subir leur colère. Il faut donc suivre les rites pour s'en garder. Cette crainte se fonde sur plusieurs raisons qu'il va nous falloir traiter : Les dieux sont les créateurs du monde, donc ils sont tout-puissants. Les dieux sont iniques, donc leur toute-puissance peut nous tomber dessus. Les signes, les prophéties et les augures sont d'autant de preuves évidentes de l'existence de ces dieux.

Traisons les problèmes dans l'ordre. Le premier est l'interrogation au sujet du rôle de créateur de Dieu. Tout d'abord, les dieux ne peuvent être le premier moteur du monde. Épicure

³⁷⁶ Cette idée – cyrénaïque – à cela d'aberrant qu'elle pose l'existence du temps (fuite vers le *futur*) pour le penser !

³⁷⁷ Nous parlons du temps comme écoulement, absolument pas du temps logique ! Une cause est toujours antérieure à son effet.

³⁷⁸ Voir, G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit., p. 276.

rappelle que l'être est infini. Donc il a toujours été. Donc les dieux n'ont pas pu le créer. Du point de vue du tout, ils ne sont qu'une partie parmi d'autres. Pour Spinoza, la question est plus retorse. Tout effet a une cause avons-nous dit. Ce qui est est soit causé par autre chose, soit est causé par soi³⁷⁹. Ce deuxième cas ne se démontre que par la négative : c'est parce que nous ne pouvons trouver de cause extérieure à la chose que nous posons qu'elle est cause d'elle-même³⁸⁰. Et, nous pouvons toujours trouver une cause à tout. Mais, lorsque nous demandons la cause de la première cause, nous ne pouvons par définition pas en donner. Donc elle est cause de soi. Or, une cause de soi n'existe par rien d'autre qu'elle (rien ne la crée)³⁸¹. Donc elle est éternelle et existe seule. Gardons ça à l'esprit et définissons Dieu avec Spinoza : « un étant absolument infini »³⁸². Il est clair que si une chose est infinie, elle est indivisible. Si nous divisons l'infini en deux, soit nous avons deux parties infinies, ce qui est absurde car nous pouvons avoir des infinis plus infinis que d'autres, soit nous avons deux parties finies, ce qui signifie que deux choses finies peuvent former l'infini, ce qui est aussi absurde. Donc, Dieu est non seulement cause première, mais plus encore, il est tout. Revenons à notre question : Dieu a-t-il pu créer le monde ? Spinoza répond oui, et cela signifie Dieu est cause première du monde, c'est-à-dire de lui. Qu'a créé Dieu ? Lui. C'est ce que nous disions en le nommant « cause de soi ». Si les dieux grecs ne peuvent être créateurs du monde, leur prétendue toute-puissance que nous craignons alors se voit déjà limitée sur un point : il est des choses qu'ils ne peuvent. Mais, devons-nous donc craindre la toute-puissance du Dieu de Spinoza ? Quelle est sa puissance ? Autrement dit que peut Dieu ?

– Comme Dieu est cause libre, il peut tout, concluent rapidement les contemporains de Spinoza. Si cela lui plaît, la cause première qu'il est peut faire en sorte qu'un effet ne s'ensuive pas de la cause qu'il est. Si cela lui plaît, Dieu peut faire en sorte que deux et deux fassent cinq. Est-il bien juste ce discours ? Réfléchissons un instant sur l'omnipotence divine. Soit Dieu peut tout, et il ne fait pas tout ; soit Dieu peut tout, et ce tout, c'est ce qui est. Si Dieu peut tout mais ne fait pas tout, soit c'est qu'il y a une cause qui l'en empêche, soit il a une raison de ne pas tout faire. Mais hors de Dieu, il n'y a rien puisqu'il est tout. Donc si une cause l'empêche, c'est lui-même. Donc, soit Dieu s'empêche d'agir par raison, soit il s'empêche car une cause en lui le restreint. Mais si une cause en lui le restreint, il est contraint par sa nature, donc il n'est pas tout-puissant – il est soumis à elle. Nous voilà vouloir un Dieu si puissant que nous nous contrainsons seul à le considérer imparfait. Dans l'idée, Dieu peut tout, mais en fait, non – voilà ce à quoi nous mène cette branche. Donc Dieu n'est pas contraint – nous nous serions évités des décennies de querelles du simple fait de considérer qu'un effet ne peut contraindre une cause qui est par définition antérieure ; or Dieu est cause première, donc rien ne peut le contraindre. Plus important, si cela est correct – et c'est le cas – Spinoza ruine la possibilité même de s'offrir ses services en priant ou en faisant des offrandes : nous

³⁷⁹ B. Spinoza, *Éthique* (I, axiome 1), *op. cit.*, p. 17.

³⁸⁰ *Ibid.*, (I, définition 1) p. 15.

³⁸¹ *Id.*

³⁸² *Id.* (I, définition 6).

ne pouvons pas inciter Dieu à agir de la même qu'un effet ne peut inciter une cause. Mais, comble de l'insanité, ceux qui refusent par vilenie ce propos, désireux de s'accaparer un Dieu bon pour eux, trop occupés de leur petite personne, ceux-là disons nous, osent encore proposer ceci : Dieu doit se garder d'agir pour une bonne *raison*. Mais d'où tenons-nous que Dieu veut, a des raisons de faire, et vise un but ? Du fait que nous-mêmes voulons, avons de faire et visons des buts ? L'intelligence de Dieu est posée par analogie par ceux qui le conçoivent parfait – c'est-à-dire formé d'une volonté et d'une intelligence absolue – car « ils ne savent [...] rien de plus parfait que ce qui est en nous la suprême perfection »³⁸³. Comment arrivons-nous à cette conclusion ? Parce que nous *ne* connaissons *rien* de plus parfait. Notre manque de connaissance se transforme par un tour de passe-passe des plus aberrant, en une connaissance ! L'absence de connaissance *se fait* connaissance et fonde la réalité : elle l'explique : nos limites deviennent celles du monde. Il faut abandonner ce possible. Donc, une seule branche reste ouverte : Dieu peut tout, et ce tout, c'est ce qui est. Ce que peut Dieu, c'est ce qui est. Dieu peut-il faire que l'addition des trois angles d'un triangle peut ne pas donner deux angles droits ? Oui ; ce ne sera plus un triangle. Dieu peut-il faire des choses contre sa nature ? Non car tout ce qui est, par définition, est Dieu. Donc Dieu fait et non pas Dieu peut faire. Ce que nous craignons donc dans l'omnipotence divine, c'est sa possibilité de faire que ce qui est soit. Ce que nous craignons, c'est le monde et l'inconnu de ce qui va arriver. Nul besoin de rajouter à cette crainte des inepties sans fondements où l'on s'attendrait chaque seconde à recevoir la foudre sur la tête. – Mais voyons, c'est possible ! – Bien sûr, tout est possible. Cela ne signifie rien et nous vous renvoyons au traitement de la modalité du possible de notre deuxième partie.

Nous venons d'éradiquer un bon pan de nos croyances sur le divin, mais cela suffit-il à éradiquer le divin lui-même ? Les dieux existent-ils ? Chez **Spinoza**, la question ne se pose plus : nous la résolvons déjà par la fameuse formule « *Deus, sive natura* »³⁸⁴. La question nous porte donc plus à considérer le monde grec. Que les dieux existent, nous ne le savons pas encore ; mais constatons en tout cas que le mot existe. Interrogeons-le lui. Que signifie-t-il, quelle définition commune possède-t-il, quelles différentes significations, différents usages... Tout d'abord, les dieux sont définis par les Grecs comme des « incorruptible[s] et bienheureux »³⁸⁵. Qu'entendre par là ? Et surtout, cela implique-t-il leur existence ? Cette question a produit un sylvain holocauste ! Pour **Kany-Turpin**, tout comme pour **Festugière**, les dieux existent effectivement³⁸⁶ ; pour **Bollack**, **Sedley**, **Balauté** ou encore **Obbink** la réponse semble aller dans le sens inverse. **Rodis-Lewis** considère pour sa part qu'ils ne font pas partie de notre monde. Pour répondre à cette question, interrogeons-la : que voulons-nous savoir et sur quel plan parlons-nous d'existence ? Rappelons qu'**Épicure** vit dans une période où les impies sont encore bien traqués. Affirmer ouvertement que

³⁸³ Ibid., (I, 17, scolie) p. 49.

³⁸⁴ « Dieu, c'est-à-dire la nature », *Ibid.* Cette formule n'apparaît pas avant la quatrième partie de l'*Ethique*. Sa première occurrence est dans la préface p. 353 (d'ailleurs dans sa forme contractée « *Deus, seu Natura* »).

³⁸⁵ Épicure, *Lettre à Ménécée* [123], *op. cit.*, p. 97.

³⁸⁶ J. Kany-Turpin, « Les dieux, Représentation », in *Lire Épicure et les Épicuriens*, Paris, PUF, 2007, p. 145 – 165 ; A.-J. Festugières, *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*

les dieux n'existent pas est risqué. Peut-être (voilà une hypothèse qui s'ajoute à toutes les précédentes) qu'Épicure sous-entend que les dieux existent et n'existent pas. Cette hypothèse rejoint celle de Friedrich-Albert Lange³⁸⁷, néanmoins justement critiquée par Guyau car aucun texte ne l'appuie. Comme la thèse se fonde sur un raisonnement logique et pertinent, nous la présentons en gardant à l'esprit la réserve suivante : nous devons postuler que l'absence de texte mentionnant cela est due au naufrage dans lequel nous avons perdu tous les écrits d'Épicure, ou à une censure personnelle pour se garder du courroux de ses pairs, ou une autre cause inconnue. Voici ce que nous soutenons : les dieux sont, mais nulle part ailleurs que dans le langage. Car les dieux ne peuvent être physiques comme nous le sommes puisqu'ils sont faits d'atomes plus subtils que les atomes par lesquels nous sommes formés³⁸⁸. Donc, ils sont, mais pas comme nous. Donc ils existent, mais il faut préciser ce que cela signifie. Comment ils sont et où ils existent, cela n'est pas encore clair. Où se situent ces intermondes dans lesquels ils sont dits exister³⁸⁹ ?

Selon Cicéron, Épicure considère que les dieux existent car il y a en nous une connaissance implantée. Cependant, ils ne sont pas « corps mais sorte de corps », ils sont des idées, incorporelles³⁹⁰. Comme le souligne Cotta : « dans les dieux d'Épicure, il n'y a pas de réalité, mais seulement des éléments de ressemblance avec la réalité »³⁹¹. Ils se perçoivent donc par la pensée. Mais comment est-ce possible d'avoir l'image d'une chose que l'on n'aurait jamais vue ? Retournons le problème et la réponse va sauter aux yeux. Nous n'avons pas tous la même image mais tous le même mot auquel nous accordons tous la même signification. Comme l'expérience de pensée du scarabée formulée par Wittgenstein³⁹² le rappelle, il n'est pas nécessaire que nous renvoyons tous à la même chose pour pouvoir en parler communément : il s'agit simplement d'être d'accord sur la signification du mot au sein d'une phrase. C'est déjà cela qui expliquait la possibilité d'avoir une *prolêpsis* de quelque chose qui n'a d'autre existence que cette *prolêpsis*. Les intermondes dans lesquels les dieux vivent, ce sont chacun de nos esprits.

Nous voilà avancés : dire que « les dieux sont puisque nous les concevons »³⁹³, souligne la preuve à laquelle nous avons recours : l'évidence de nos conceptions. Mais alors, ce que sont les dieux, ce que nous avons prouvé, ce n'est que ceci : ils sont *ce que* nous concevons évidemment. Donc, c'est en interrogeant notre conception que nous allons pouvoir connaître les dieux, et c'est de nos conceptions que nous aurons une connaissance. L'interrogation se pose de savoir si les dieux peuvent être autre chose que nos concepts des dieux. Morel propose trois lectures possibles de la phrase que nous venons de citer³⁹⁴ ; l'une d'elle retiendra notre attention. La première lecture est a

³⁸⁷ F.-A. Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, vol. 1, Paris, Reiwald et Cie, 1877, p. 93.

³⁸⁸ Voir par exemple Lucrèce, *De la nature des choses* (V, v. 150 sq.), in *Les Épicuriens*, op. cit., p. 441.

³⁸⁹ Voir par exemple *Lettre à Pythoclès* [89], op. cit., p. 82.

³⁹⁰ Cicéron, *Sur la nature des dieux*, in *Les Épicuriens*, op. cit., p. 752 sq. ; p. 766.

³⁹¹ Ibid., p. 767.

³⁹² Voir L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (§ 293), op. cit., p. 150.

³⁹³ Épicure, *Lettre à Ménécée* [123], op. cit., p. 97.

³⁹⁴ Ibid., n. 6, p. 148.

rejeter : elle postule un innéisme de l'idée que nous avons des dieux et qui serait intégrée en nous – par là, les dieux peuvent exister au sens fort, hors notre esprit ; mais le matérialisme d'Épicure suffit à lui seul pour s'en offusquer. La deuxième lecture constate que les dieux sont éternels car par nature incorruptibles. Or, ce qui est éternel ne meurt ni ne naît, donc existe nécessairement. Ils nous dépassent et donc existent nécessairement en dehors de notre esprit. Cette deuxième lecture est intéressante : elle se base sur la définition des dieux puis réfère ensuite à eux. Néanmoins, nous posons la nécessité de l'existence des dieux sans raison – ce n'est pas rigoureux. De plus, de ce point de vue, les dieux sont ce qui est toujours, ils ont donc la même essence que les atomes. La troisième lecture nous sort de ce galimatias : les dieux sont puisque nous nous les représentons, et que cette représentation est. Nos conceptions sont la cause de l'existence des dieux ; c'est-à-dire que les dieux que nous connaissons, nos représentations, sont, et n'existent qu'en tant que telles ; mais comme ses idées sont (nous les sentons), il s'ensuit que les dieux (c'est-à-dire nos idées des dieux) sont. Dire qu'ils sont « visibles par la raison, [mais] pas comme étant numériquement distincts »³⁹⁵, éclaire ce propos : nous avons une notion de « les dieux » en tant que concept défini, mais aucun référent qui puisse s'y appliquer. Nous concevons la catégorie « dieu » sans pour autant voir les objets auxquels nous référons en elle : nous les pensons comme généralité sans pour autant pouvoir sentir un particulier ; en somme, nous avons une définition *a*-référéncée des dieux.

Encore un pas est fait : les dieux n'ont aucun référent. Donc les dieux sont dans notre tête, sont nos idées, donc ils ne sont pas à craindre. Mais *peut-être* y a-t-il un référent dans le monde qui correspond à notre idée (cela n'est pas contradictoire). Que rechercherons-nous alors ? Un « vivant, incorruptible et bienheureux ». Nous n'avons alors plus rien à craindre des dieux : par définition le bienheureux est heureux de ce qui est, donc ne cherche pas à le changer, donc n'interfère pas dans le monde puisqu'il trouverait jouissance dans tout ce qui arrive sans avoir à vouloir quelque chose d'autre que ce qui est. La peur du courroux qui allait nous écraser se résorbe : le Dieu de Spinoza fait sans pouvoir ni vouloir quoi que ce soit, tandis que les dieux grecs regardent et jouissent de ce qui est, peu importe le contenu. Qu'avoir alors à craindre de celui qui nous regarderait vivre sans agir ?

Résumons tout cela. Comme les dieux « échappent au toucher » et sont « intangibles »³⁹⁶, ils ne sont rien pour nous, êtres physiques. Nous craignons misérablement le contact avec le divin alors même qu'il est impossible. Nous nous trompons, mais surtout, nous nous faisons peur seuls. « Puisque les dieux nous apparaissent, ils sont »³⁹⁷. Nous ne pouvons qu'être d'accord, après analyse. Ce qui nous apparaît, c'est la notion « les dieux ». Cette notion est une sensation, et la sensation est vraie, donc la sensation « les dieux » est vraie, c'est-à-dire existe. Donc la notion existe tout aussi indubitablement : c'est une notion qui possède une signification et un sens

³⁹⁵ Épicure, *Maximes capitales* (MC 1), *op. cit.*, p. 106.

³⁹⁶ Lucrèce, *De la nature des choses* (V, v. 150), *op. cit.*, p. 441.

³⁹⁷ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 248.

au sein d'un langage donné et que nous utilisons. Donc **Épicure** admet non pas l'existence d'un référent « dieu » mais d'une notion. Cette notion sera non pas la source de nos craintes, mais le point idéal vers lequel tendre. Avoir pour objectif d'agir « comme un dieu » – c'est-à-dire conformément à la définition – ne suppose pas que la phrase ait besoin d'un référent pour faire sens. Nous avons résolu notre deuxième problème, à savoir que les dieux peuvent, du fait de leur toute-puissance, nous détruire s'il leur plaît.

Nous avons défini le divin et rejetant les croyances sans fondement à son sujet. La foule doit donc sa superstition à un jugement faux³⁹⁸ : elle pose arbitrairement des intentions et des actions divines. Par corrélation inopportune³⁹⁹, elle lie des propositions ensemble : « il y a des êtres incorruptibles et bienheureux » et « il y a la foudre » donc « la foudre est faite par les êtres incorruptibles et bienheureux ». Elle cherche une raison à ce qui ne demande qu'une cause pour être expliqué. Ensuite, cette raison doit être supérieure à la raison humaine car celle-là est incapable de produire de tels phénomènes. Elle postule donc une raison supérieure, et la place en des dieux car elle ne sait rien de plus haut. Quelle ineptie ! Nous venons de trouver une raison à ce qui n'attendait qu'une cause ! Il nous faut analyser tout cela. Qu'est-ce donc qu'un présage ? C'est annoncer un fait futur avec une cause accidentelle. Cette cause, parce qu'elle paraît absurde par rapport au phénomène qu'elle est supposée causer, est signe de miracle ou d'horreur. Le miracle n'est que le signe de notre manque de connaissance⁴⁰⁰. Elle provoque l'espoir ou la crainte. La superstition naît comme croyance du fait que cette cause n'est pas accidentelle. Comprendre avant de croire, c'est ce que nous nous proposons depuis le début ; pour cela remontons aux sources. D'où procède le présage, c'est-à-dire qui le formule ? Et sur quoi peut se baser son savoir ? Éliminons en premier lieu plusieurs types de présages qui ne nous intéresseront point. Si l'on dit « vous allez mourir » ce n'est pas un présage : c'est une évidence. Si l'on dit « demain, il pleuvra ou non », ce n'est pas un présage, c'est une tautologie – ce ne peut être faux. Si l'on dit « demain, un bruit se fera entendre au soleil couchant », ce n'est pas un présage, c'est un discours vague qui peut renvoyer à trop de chose pour être faux. Ce dernier point ruine à peu près la totalité des présages, car ceux-ci fonctionnent sur ce principe. Mais, imaginons maintenant un présage mystérieux auquel nous portons intérêt et imaginons qu'il ait un sens. Il annonce qu'un signe annoncera un phénomène. La question légitime est celle-ci : comment cet homme peut-il percevoir des choses que nous autres ne pouvons déduire de notre connaissance qui ne sait procéder que causalement, quel type de connaissance possède-t-il donc ? Spinoza répond justement : « pour qu'un homme puisse percevoir par son esprit seul des choses qui ne sont pas contenues dans les premiers fondements de notre connaissance et ne peuvent

³⁹⁸ Cf. Épicure, *Lettre à Hérodoté* [50], *op. cit.*, p. 65. Le jugement s'avère faux s'il n'est pas en accord avec ce qui est senti.

³⁹⁹ Cf. Épicure, *Lettre à Pythoclès* [104], *op. cit.*, p. 88 ; [115] p. 93. L'erreur est toujours de dire plus que ce que nous voyons et de postuler des choses qui vont à l'encontre de la sensation.

⁴⁰⁰ B. Spinoza, *Traité théologico-politique* (§ 5), *op. cit.*, chap. 6, p. 245.

s'en déduire, il devrait nécessairement avoir un esprit bien supérieur à l'esprit humain »⁴⁰¹. C'est-à-dire, il devrait connaître plus que ce qu'un humain peut connaître avec une connaissance humaine, donc il devrait posséder une connaissance surhumaine, être lui-même surhomme – ce qui, à première vue, semble par définition impossible. Une fois cela ancré dans notre tête, nous avons deux possibles face à un présage. Soit nous sommes carnapiens et refusons tout ce qui n'est pas science ou rigueur logique et crions à l'hérésie ; soit, nous suivons notre méthode sans en déroger : et donc nous cherchons à comprendre ce que l'autre a voulu dire. En tout cas, il n'y a pas lieu de croire aveuglément *a priori* quelqu'un – surtout quand ce quelqu'un explique téléologiquement les phénomènes qui composent les présages plutôt que causalement. La superstition naît donc d'une recherche de raison pour expliquer des faits qu'une raison humaine ne saurait produire. Elle nous oblige à postuler une raison surhumaine. Pour s'extraire de cette insanité, la *Lettre à Pythoclès* rappelle que les faits sont causés sans raison ; le monde est donc un simple mouvement en avant aveugle et sans intention.

Conclure trop rapidement que deux phénomènes sont causalement liés est imprudent. Tout d'abord, nous devons postuler de simples corrélations pour éviter toutes conclusions apportées de manière *ah hoc*. Cela est d'autant plus vrai lorsque nous avons affaire à des augures et des prophéties. Les premiers créent un lien entre un fait évident et un fait à venir qui s'ensuit nécessairement car le premier l'a annoncé. Sur un fait évident visible, nous apposons des intentions, un sens en plus, qui légitime le lien entre les deux faits – le problème, c'est que lui n'est pas légitimé ! Non seulement nous ne sommes pas rigoureux et ruinons la possibilité d'une connaissance telle que nous l'avons développée dans la partie précédente, mais surtout, nous finissons par craindre des fadaïses. Si les oiseaux volent bas (fait un) c'est qu'ils veulent se tenir loin d'un Zeus en colère (interprétation), et puisque Zeus est en colère, il va y avoir de l'orage (fait deux). Zeus est ici une entité ajoutée sans raison. Puis, nous formons des liens étranges avec les autres faits. Pour s'en sortir, revenons aux sensations pour s'interroger sur le lien effectif, perceptible, entre deux faits ainsi que nous le propose la partie précédente, interrogeons-nous sur le contexte et l'idiolecte du prophète ainsi que Spinoza le fait. Examinons l'Écriture et uniquement ce qu'il y est écrit ; refusons tout ce qui est extérieur et surajouté. Spinoza propose une lecture *quasi* structuraliste de la Bible (*quasi* car il s'intéresse à la question du médium. Nous avons un idiolecte propre, et il y a différentes façons de parler selon les personnes à qui l'on s'adresse ; donc il faut contextualiser les écrits bibliques sans pour autant leur prêter des intentions, d'où le *quasi*). Pour autant, le commentaire de Spinoza que nous allons évoquer ne doit pas faire foi dans son contenu mais dans sa méthode d'analyse. Cette méthode nous incite d'ailleurs à garder « la liberté de [notre] jugement, et le pouvoir d'interpréter les fondements de la foi à partir de [notre] propre complexion »⁴⁰². Par quoi donc commence Spinoza ? Il remarque que les anges sont souvent

⁴⁰¹ *Ibid.*, chap. 1 (§ 18), p. 93.

⁴⁰² *Ibid.*, (Préface, § 13) p. 73.

mentionnés dans les prophéties. Si Moïse Maïmonide rejette *a priori* qu'un ange puisse exister, Spinoza ne s'oppose pas à ce qui est écrit ; il veut le comprendre. Il accepte le discours, et cherche son sens. Voyons la divergence des deux auteurs : Maïmonide commence par définir « ange » et donc, il refuse de croire qu'un prophète en ait vu. Il prend la définition du terme ainsi que son référent tel que lui l'entend – son époque – et par là, il refuse l'existence d'un tel référent, donc l'existence de la rencontre du prophète avec un ange. Spinoza est plus sage : plutôt que d'imposer sa définition il cherche dans le discours de l'autre la signification de ses mots – autre discours, autre monde, autre sens. Il accepte donc que les anges – tels que les prophètes l'entendent – existent, et qu'ils en ont vu. Reste alors à s'interroger sur le référent.

Qu'est-ce qui compte dans ce que nous sommes en train de dire ? Que chacun possède un idiolecte propre dans une langue, et qu'une langue possède ses expressions. Donc, la plupart des problèmes que nous concevons lorsque nous tentons de comprendre une prophétie ou un présage vient de ce que l'on ajoute notre interprétation ou nos attentes sur un discours extérieur. Nous comprenons le monde de l'autre par le prisme du nôtre. Prendre l'expression au sens littéral, ou le prendre dans notre sens sont deux voies d'erreur. Pour s'en garder, il nous faut une fois encore revenir aux évidences. J'entends dire « La foudre de Dieu s'est jetée sur elle et l'a tuée ». Que vois-je ? Qu'effectivement la foudre lui est tombée dessus. Que sais-je ? Qu'en hébreu, dire « *x* de Dieu » signifie que nous ne possédons la connaissance d'aucune cause naturelle nécessaire pour expliquer le phénomène, et que, Dieu étant cause première, si nous ne pouvons donner les causes d'un phénomène, nous pouvons remonter à la première car « toutes les choses naturelles sont des actions de Dieu »⁴⁰³. Donc, il n'y a là rien d'obscur, qu'une simple expression langagière. « Si l'on entre en conflit avec les faits évidents, on ne sera jamais en mesure de participer à une authentique absence de trouble »⁴⁰⁴ disions-nous. Douter de l'évidence nous plonge dans un monde inconnu mais surtout inconnaissable dans lequel l'imagination trouve son royaume – et donc la crainte. Accorder plus de vérité à ce que l'on croit qu'à ce que l'on sent finit par nous apeurer de ce nous n'avons jamais senti. Laissons l'évidence sensible de côté et nous sombrerons dans nos interprétations. Le monde se fait imprécis, et potentiellement effrayant. Cette imprécision n'est pas un défaut du monde, mais le signe que nous le saisissons d'un point de vue qui ne le comprend pas entièrement et laisse donc paraître à certains endroits des aberrations. À chacun de ces lieux règne l'imprévisible crainte : le répit nécessitant la connaissance, donc l'évidence sensible, il n'est plus possible dès lors que nous parlons de choses dont l'évidence sensible ne serait se tenir garante. Il faut donc abandonner ces croyances.

Plutôt que de concevoir les dieux sur la base de croyances sociales bien ancrées, Épicure se positionne comme vrai pieux en considérant la divinité sans rien y ajouter. Spinoza, dans l'*Éthique*, mais aussi dans le *Traité théologico-politique* ne fait pas autre chose qu'Épicure : il s'oppose aux instances reconnues socialement comme gardiennes de la bonne interprétation

⁴⁰³ *Ibid.*, chap. 1 (§ 23), p. 99.

⁴⁰⁴ Épicure, *Lettre à Pythoclès* [96], *op. cit.*, p. 85.

religieuse et montre ce qu'est la vraie piété. Son but est de revenir à la parole du Christ pervertie de si nombreuses fois. Il s'oppose véhément à l'institution religieuse telle qu'elle s'est fondée. Telle personne a pour fonction de garder et d'interpréter la religion. Il possède donc un statut conventionnel. Donc ce qu'est la religion dans son statut essentiel ne peut pas être ce que cette personne dit du simple fait qu'elle le dise. Croire cela est le cercle vicieux qui a pourtant donné autorité au plus fort plutôt là où la question de l'autorité et du plus fort ne font pas sens. Ce cercle, le voici : le statut conventionnel nous fait considérer non plus le discours mais la personne qui le tient ; celui qui a raison a raison car il est en place et qu'il fixe la norme de l'interprétation. Or, comme en matière de religion il n'est pas question de raison et de norme, personne ne peut le contredire, à moins d'être plus fort. Donc, le plus fort reste plus fort et assoit son autorité non par le statut essentiel de la religion, mais par son statut conventionnel vis-à-vis d'elle. Le voilà qui prêche en donnant des ordres et fait du pieux un contempteur de Dieu – c'est-à-dire du monde, de lui et de la vie. Épicure comme Spinoza rectifient le rôle du pieux et retournent les rapports en faisant des pieux des impies et d'eux-mêmes de véritables pieux. Le pieux ne donne rien aux dieux selon la volonté des hommes, et n'ajoute aux dieux aucune propriété sans raison⁴⁰⁵. La vraie piété, c'est la vertu. Notre vertu, c'est notre puissance. Notre puissance, c'est notre agir, c'est-à-dire notre capacité de former des idées vraies⁴⁰⁶. Notre vertu, ce n'est pas nous molester par amour de Dieu, c'est augmenter notre puissance, faire des choses qui nous sont utiles. Spinoza s'oppose par là à tous les superstitieux qui sont « pieux par crainte et espérance »⁴⁰⁷. Il s'offusque d'une religion où la vertu se confond avec le dégoût du plaisir: « Il n'y a assurément qu'une torve et triste superstition pour interdire qu'on se délecte »⁴⁰⁸. Face à elle, il évoque l'idéal de mesure qu'était déjà celui d'Épicure : « user des choses, s'en délecter [...] (non bien sûr, jusqu'à la nausée, car ce n'est plus s'en délecter), est d'un homme sage »⁴⁰⁹. De même, Lucrèce est tout aussi réfractaire à la conception du rapport au divin de son temps. Il mentionne que « regarder l'âme apaisée » plutôt que de prier, pleurer, se voiler ou encore sacrifier est le vrai signe de la piété⁴¹⁰. La conception du divin de nos deux auteurs est donc encore proche : les dieux d'Épicure n'ont aucun lien avec notre monde, et n'ont ni occupation, ni devoir. Le Dieu de Spinoza est, et c'est tout. Il n'a ni volonté ni devoir ni occupation et n'a que faire des humains. Dans les deux cas, le divin est absolument autonome et n'a besoin de rien pour continuer d'être. La suppression des incohérences inhérentes à la définition des dieux, nous permet de conclure notre indépendance vis-à-vis d'eux. Spinoza en conclut l'extrême inverse mais le résultat est similaire : parce que nous sommes absolument dépendants de Dieu (nous sommes part de lui puisque Dieu est la nature et que nous sommes un morceau de celle-là), et que Dieu est en acte et non en puissance, espérer quoi que ce soit de sa part – qu'il nous offre une vie

⁴⁰⁵ Épicure, *Lettre à Ménécée* [123 – 124], *op. cit.*, p. 98.

⁴⁰⁶ B. Spinoza, *Éthique* (IV, définition 8), *op. cit.*, p. 361.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, (V, 41, scolie) p. 559.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, (IV, 45 scolie) p. 431.

⁴⁰⁹ *Id.*

⁴¹⁰ Lucrèce, *De la nature des choses* (V, v. 1200), *op. cit.*, p. 476.

bonne, et le blâmer si tel n'est pas le cas – est une erreur de jugement. Chez Épicure, les dieux servent de notions pour ériger un modèle de vie.

Est-ce cela qui incite **Épicure** à prier les dieux, et participer aux cultes et aux fêtes ? Pourquoi sinon prier des notions ? Pourquoi continuer des cultes dont l'origine est une erreur de jugement ? N'est-ce pas aberrant de prier des dieux tout sachant que cela est absurde ? Qu'est-ce qui incite **Épicure** à prier sans donner raison à **Plutarque** qui le peignait comme l'incarnation de la dissonance entre discours et actes⁴¹¹ ? Nous évoquerons deux raisons qui montrent qu'**Épicure** n'est pas en dissonance avec lui-même mais se place dans la meilleure position possible selon le monde qui l'entoure. Ce monde, justement, est théiste ; aller à l'encontre d'un acte social est au mieux condamnable, au pire condamné. Donc **Épicure** s'accorde à l'usage public pour transmettre sa doctrine avec crédit, et ne pas finir **Socrate**. La première raison est donc la nécessité publique qui pousse à prier si l'on ne veut pas subir les autres en retour. Mais, dans cette prière, **Épicure** donne une toute autre signification à ses actes. Par là, il ne se contredit plus et nous mène à la seconde raison. Si la foule à ses côtés le voit prier et ne peut donc le condamner, **Épicure** met à profit son temps pour méditer : plutôt que d'invoquer les dieux, **Épicure** utilise ce temps pour revenir sur lui⁴¹². Par là, il cherche sa juste place dans l'être. La prière permet donc un temps de réflexion pour le sujet sur la relation qu'il entretient avec l'être. Prier, chez **Épicure**, est le résultat du refus de braver la société dans laquelle nous sommes ainsi que de renier ses propres idées. En priant, **Épicure** assimile un rite pour ne pas subir le courroux de ses pairs, et le détourne à son profit ; il respecte la collectivité sans y adjoindre de la déférence : il ne s'y soumet simplement que parce qu'elle est et est plus forte. Aux prières, se joignent les fêtes et les cultes. **Épicure** les considère de par leur intérêt pratique. Fêtes et cultes sont des moments de joies non négligeables qui nous permettent de constater une fois encore que les dieux sont bienheureux et qu'en ce sens les craindre est inepte. Respecter les fêtes nous extrait de la peur absurde des dieux. Nous prenons conscience de nous-mêmes, du monde, de la nature des dieux et donc d'un modèle pour vivre heureux.

Ce que nous voulons faire nôtre dans ce modèle, ce n'est pas ce qu'il est, mais ce qu'il signifie, ce qu'il caractérise ; en un mot, ce qui nous intéresse, c'est l'*ethos*. Si les dieux sont essentiels à l'éthique d'Épicure, c'est en tant qu'*ethos* et non qu'individu. Les dieux sont en un sens l'allégorie de l'*eudaimonia* ; ils l'incarnent. Le sage tend vers ce modèle, et le veut, l'aime, cherche à s'y conformer comme le rappelle le terme de « *philia* » qui caractérise la relation du sage aux dieux. En supprimant leur existence physique Épicure éradique nos craintes. Mais, en gardant une notion commune, il nous permet tout à la fois de conserver un modèle vers lequel tendre, tout en réhabilitant une vraie piété au côté de celle de la *doxa*. L'intérêt de la notion de dieux est donc

⁴¹¹ Plutarque, par exemple dans le *Contre Colotès*, critique le fait qu'Épicure puisse à la fois suivre les fêtes religieuses et nier le divin.

⁴¹² A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 87 – 98, (94, 97).

pratique. Ceux qui « n'éprouve[nt] ni accès de colère, ni complaisance⁴¹³ » sont un modèle de vie. Épicure utilise cette définition comme *ethos* à suivre.

Nous avons donc montré que les dieux ou le Dieu unique ne sont pas créateurs du monde, et par là ne sont pas tout-puissants – à moins d'entendre par puissance l'être effectif. De là, nous avons pu nous assurer qu'aucune ire n'émanait d'eux et ne nous tomberait dessus, tant parce que les dieux sont bienheureux que parce que le Dieu unique ne veut rien : le divin n'a que faire des humains. De ce fait, toutes les preuves que sont les augures et les prophéties sont tombées d'elles-mêmes. Face à un discours mystérieux, Spinoza nous a incités, plutôt qu'à le rejeter ou le juger divin car inintelligible, à le comprendre. Une fois cela fait, nous avons pu avec Épicure utiliser la notion du divin pour notre propos, non plus comme objet de crainte, mais modèle de vie.

Troisième chapitre : la mort.

La douleur était peu de chose, et la crainte des dieux une poussière dans l'œil par rapport à la dernière peur qu'il nous faut traiter. Et quelle peur ! À n'en pas douter la mort est, de tout ce que nous pouvons concevoir, la chose la plus effarante, la plus révoltante, la plus tragique, et malheureusement la plus certaine. Constaté que les plaisirs sont aisés à atteindre – le quatrième point de la thérapeutique – nous situera déjà dans l'éthique proprement active, créatrice et par laquelle nous cheminons vers le bien-vivre. Mais qu'en sommes-nous loin ! Quel chemin avons-nous à parcourir pour nous dépêtrer de la peur de l'inéluctable horreur ! Et à quoi bon, puisque les dés sont pipés et qu'au bout, nous perdrons. Rien ne nous reste, ni nous aiguille, sinon la beauté du jeu.

La peur de la mort diffère de la crainte des dieux sur un point fondamental : comprendre son aspect irrationnel n'implique pas la négation de son existence. La crainte des dieux est un sentiment d'inquiétude déterminé par l'idée d'un mal à venir, d'un danger possible. C'est un faux problème qui se résorbe rationnellement comme nous l'avons vu. Tout au contraire, la peur de la mort est un état affectif qui débute par une appréhension et peut se manifester physiquement ; elle est due à la représentation d'un danger bien réel, d'une nécessité connue. Nous ne pouvons donc pas rationnellement la résorber. Bien sûr, comprendre nous permettra de concevoir que notre peur est irrationnelle, mais cela ne l'éradiquera pas pour autant⁴¹⁴. À ce stade, nous n'avons que notre raison

⁴¹³ Épicure, *Maximes capitales* (MC 1), *op. cit.*, p. 106.

⁴¹⁴ Soyons clair d'emblée : la crainte des dieux est la crainte d'une chose qui n'est pas : elle est donc irrationnelle et absurde ; tout comme la crainte de la douleur infinie. À l'inverse, la peur de mourir est la peur d'une chose qui est : si, en tant que peur, elle est irrationnelle – c'est une sensation –, elle n'est néanmoins pas absurde. Il faudra pour Épicure proposer un autre remède.

comme atout ; face à cette peur, nous ne pouvons rien faire d'autre que comprendre sa cause et son contenu. Il y a deux façons de craindre la mort : comme douleur infinie, ou comme cessation de notre existence. Que notre peur de la mort soit causée par le dégoût de la nécessité de mourir – que ce dégoût soit le dégoût d'être soumis à un *fatum*, celui de la mort même, ou encore un symptôme de notre amour de la vie, c'est ce dont nous traiterons ensuite ; pour l'instant, il s'agit de démontrer l'absurdité de craindre une douleur infinie dans la mort.

Traitons les problèmes dans l'ordre. Me voilà serti d'une crainte toute nouvelle, celle de la douleur éternelle. Qu'est-ce à dire ? Quelle chose, en moi, est éternelle et sera vouée à la géhenne pour toujours ? Les corps ne sont pas éternels, donc ce n'est pas un corps. L'âme donc⁴¹⁵ ? Commençons là notre investigation. Au livre III de son *De la nature des choses*, Lucrèce remarque que l'âme ne fait rien bouger seule. Sans un corps pour la contenir, elle n'est rien ; c'est donc lui qui la détermine. L'inverse n'est pas possible : que l'âme ait un pouvoir d'action indépendant du corps implique quelle ne le perd pas en perdant un corps. Acceptons cela, où cela nous mène-t-il ? À conclure que cette âme, une fois le corps désagrégé, est libre dans l'air. Donc, par son pouvoir d'action, elle agirait avec les corps environnants de la même façon qu'avec son ancien corps – les atomes de l'air seraient son nouveau corps. Des interactions perpétuelles et incompréhensibles devraient se signaler partout et toujours – si l'on considère le nombre effarant des morts qui sont tombés depuis quelques temps... Mais ce n'est pas le cas. Et, notre sensation étant le premier critère de vérité, nous devons en conclure que l'âme est soumise à l'action par le corps qu'elle habite, et est mue par celui-là. *Reduction ad absurdum*.

Qu'elle interagisse avec le corps, cela est évident puisque tout nous provient des sens et donc du corps. En effet, soit l'âme a conscience de sentir – donc est en rapport avec le corps –, soit elle ne sent pas – donc est un concept vide. Si elle entretient un rapport avec le corps, elle doit être matière elle aussi comme le rappelle Lucrèce. Ou alors, elle n'entretient aucun rapport avec. Cela est l'option que prend Spinoza lorsqu'il mentionne qu'elle n'est rien d'autre que l'idée du corps. Le problème que nous a laissé Descartes était insoluble : par où diable l'âme avait-elle pouvoir sur le corps si elle n'était en rien matière ? La glande pinéale a suffi à confondre la réputation de Descartes. En effet, ce qui n'est pas physique ne peut agir physiquement. Donc, une idée n'interagit pas avec un corps, mais le phénomène de l'idée interagit avec un corps⁴¹⁶. Donc l'âme est l'idée d'un corps matériel qui agit sur un corps. Or ce qui est matériel est soit corps simple – les atomes – soit corps composés – les agrégats d'atomes. Ainsi, l'âme est atomes ou atome. Si elle est un seul atome singulier, elle n'a pas de mémoire qui dépasse le corps présent qu'elle habite. Car si elle en avait, elle se souviendrait des anciens corps qu'elle a habité, ce qui n'est pas le cas. Donc soit l'âme n'a pas

⁴¹⁵ Bien évidemment notre question est rhétorique car elle suppose un dualisme grossier et inepte. Pour Épicure l'âme est corps, pour Spinoza, elle est l'idée du corps. Ce n'est donc que pour le plaisir de supprimer une fois pour toute la bêtise que nous acceptons un dualisme niais qui ne mène qu'à des inconséquences.

⁴¹⁶ On différencie ainsi le phénomène – par exemple un stimulus électrique – de son contenu.

de mémoire une fois que le corps meurt, et donc nous, qui sommes, ne sommes pas concernés par ce qui lui arrivera – ce sera l'âme qui est passé par mon corps, puis un autre, et je ne connaîtrais pas cet autre –, soit l'âme a une mémoire limitée à notre corps, et nous finissons sur la même conséquence. Donc si l'âme est un seul atome, nous ne souffrirons pas par elle pour toujours. Mais l'âme peut encore être un agrégat d'atomes. Mais alors, elle périt comme tout corps composé lorsque l'agrégat se dissout. Ou alors, la seule façon de rendre possible la souffrance dans la mort, c'est postuler que l'âme est un agrégat particulier d'atomes qui ne se dissout pas et se déplace ensemble de corps en corps. Imaginons que notre esprit soit si restreint que nous pouvons accepter une pareille insanité ; qu'en conclure ? Non pas la souffrance éternelle dans la mort ! Pourquoi donc ? Simplement du fait que pour souffrir, il faut sentir, et pour sentir, il faut un corps. Donc, si par une mystification aussi aberrante que celle que certains philosophes ont pu utiliser, nous concluons que l'âme est immortelle, il en découlerait rien d'autre que ceci : l'âme, lorsqu'elle n'aura pas de corps, ne souffrira pas, et lorsqu'elle retombera dans un corps, vivra. La mort et la souffrance sont donc radicalement opposées. Nous avons donc montré 1) que l'âme est matière, 2) qu'elle ne vit pas, c'est-à-dire ne sent pas, sans corps, 3) qu'elle ne peut être considérée immortelle que dans une acception très restreinte (en tant qu'atome ou groupe d'atomes et pas en tant que sujet), 4) qu'il est impossible de souffrir dans la mort.

Et pourtant, Spinoza, parle de l'éternité de l'âme. Distinguons s'il en est encore besoin l'éternité de l'immortalité. Dire que l'âme est éternelle signifie qu'elle est toujours. Dire que l'âme est immortelle signifie qu'elle ne meure pas. Quelle différence ? Que l'éternité de l'âme se conçoit du point de vue de Dieu, ainsi que nous l'avons dit dans notre deuxième partie. Nous sommes, et quand même nous mourrons, en tant que proposition d'un immense enchaînement causal, nous ne pouvons pas subitement disparaître sans ruiner tout l'enchaînement causal. Donc nous sommes mortels et éternels. L'âme comme idée du corps⁴¹⁷ est liée à ce corps, et notre mémoire est liée à ce corps, donc nous ne nous souviendrons plus de nous-mêmes une fois mort car l'âme n'aura plus l'idée du corps qu'elle est puisque le corps ne sera plus. Mais, en tant qu'idée, elle restera dans l'être et ne pourra pas ne pas être. Si l'âme ne peut plus sentir – avoir l'idée d'un corps qui n'est plus – et donc ne peut pas souffrir toujours, elle n'en est pas pour autant immortelle, et donc pas plus elle semble disconvenir à notre compréhension du monde en tant qu'il est physique. L'âme n'est donc pas une faculté exceptionnelle irréductible à la physique. L'âme n'est pas incompréhensible si nous ne lui adjoignons pas une dose de mystique – tout à l'inverse. Par ce que nous venons de dire, la considérer comme un organe dont on peut faire l'étude de façon scientifique nous semble tout à fait cohérent⁴¹⁸. En tant qu'organe, elle est au service du corps et crée des possibilités qui sont propres au corps et ne peuvent être effectives qu'en son sein. Au même titre que le cœur, le foie ou un autre organe a besoin d'un corps pour être. Ainsi de l'âme. Et inversement, au même titre que le corps à

⁴¹⁷ B. Spinoza, *Éthique* (II, 12), *op. cit.*, p. 121.

⁴¹⁸ P.-M. Morel, *Épicure : La Nature et la raison*, *op. cit.*, p. 110 : « L'esprit n'est rien d'autre qu'un organe ».

besoin de ses organes – par exemple le cœur – pour vivre, il a besoin d'une âme⁴¹⁹. L'âme, en tant qu'organe, possède un rôle fondamental pour le corps : elle est nécessaire pour sentir⁴²⁰. C'est par leur conjonction que le corps et l'âme s'activent. Nous rejetons pas là tout cartésianisme ; l'âme n'est pas une *res cogitans* enfermée on ne sait comment dans une *res extensa*. C'est un corps posé dans un corps – une pile dans un chargeur pour Épicure ; l'idée de ce corps même pour Spinoza. Des deux nous concluons que parler de la vie du corps ou de celle de l'âme comme si c'était deux choses différentes et indépendantes est un non-sens. Donc, les questions portant sur ce que peut l'âme seule, ou ce que peut le corps seul n'ont aucun sens car nous n'avons jamais vu un corps ou une âme faire quelque chose seuls. Donc, rien de l'âme ou du corps ne survit.

Par là, nous venons de nous assurer que craindre une douleur éternelle est inepte ; ce qui était le premier point. Qu'en est-il du second, à savoir que la mort vient mettre un terme à notre vie ? Épicure va tenter une première résolution, fructueuse mais insuffisante : il s'agit de considérer la mort non plus comme le point final de la vie, mais comme une présence continue tout au long de notre existence. Comment procède-t-il ? Tout d'abord, Épicure constate de ce que nous avons dit au sujet de l'âme et du corps que notre identité de sujet ne peut plus être entièrement contenue dans le simple corps ou la simple âme. Après avoir écarté la possibilité pour l'âme d'être un atome unique doué de mémoire, nous devons constater ce que cela implique : l'impossibilité de penser un sujet unique et délimité. Le sujet, comme tout, est un composé d'atomes et de vide. L'âme et le corps sont un ensemble d'atomes que l'on perd et gagne continuellement durant son existence. Le sujet est donc changeant dans sa composition. Un passage par la petite physique – les quelques lemmes de la deuxième partie de *l'Éthique* – suffit à voir l'influence d'Épicure chez Spinoza. Un individu est composé d'un ensemble de singularités dont le mouvement est commun. Le corps composé est mû selon les mouvements de ces corps premiers. Ces corps sont mus car ils sont poussés par d'autres à le faire, leur mouvement dépend donc d'autres choses extérieures. Ainsi, la vitesse d'un corps qui percute un autre corps peut lui communiquer sa vitesse, alors les deux corps iront ensemble dans la même direction. En cela ils sont unis et forment un individu. Ensuite, comme un individu peut avoir plusieurs corps qui le composent, si quelques corps sont perdus mais remplacés par d'autres, alors l'individu reste dans la même forme et conserve sa nature⁴²¹. Nous voyons ici le léger point qui différencie Épicure de Spinoza : pour le premier, c'est ce qui constitue le corps qui le fait être tel qu'il est. Spinoza rajoute la forme : non seulement nous devons garder le même nombre de corps, mais encore faut-il aussi qu'il reste dans le même rapport. De plus, ce qui compte pour parler d'individu n'est pas de savoir comment celui-ci se place dans le monde, mais bien comment en lui les choses sont placées. L'individu l'est par les rapports qu'entretiennent les corps qui le composent

⁴¹⁹ On nous pardonnera de voiler certains organes (par exemple les yeux) qui ne sont pas nécessaires à la vie du corps. Nous considérons l'âme comme organe essentiel comme l'est le cœur ou le foie.

⁴²⁰ Épicure, *Lettre à Hérodote* [65], *op. cit.*, p. 71.

⁴²¹ B. Spinoza, *Éthique* (II, Lemme VI), p. 131.

et qui se conservent dans les mêmes rapports. Donc, si les changements qui sont en lui conservent en eux des rapports de mouvements qu'ils avaient avant, c'est-à-dire qu'ils accélèrent ou ralentissent ensemble, le corps sera toujours le même. Prenons un exemple : Platon et Plotin sont dans une voiture. Appelons ce corps composé *A*. Maintenant, *A* accélère ; la voiture ne perd rien puisque tout accélère – donc change de rapport avec le monde alentour – mais tout conserve le rapport entretenu à l'intérieur de la voiture. Celle-là s'éloigne de la Provence, mais Platon et Plotin sont toujours à la même distance l'un de l'autre. L'individu composé de corps allant dans une direction donnée à une vitesse donnée ne varie pas en lui. Mais la voiture s'essouffle ; à la station service, nous devons remettre de l'essence. C'est-à-dire : le corps *A* a perdu certains corps, et il les a remplacés par d'autres similaires et qui s'agencent de la même façon qu'étaient agencés les corps qu'ils remplacent : le corps *A* a changé de composant, mais reste toujours le corps *A*. Simplement, il a besoin d'autres corps qui le « régénèrent continuellement »⁴²². Ainsi du corps humain. La différence entre nos deux auteurs est la suivante : pour Spinoza, il y a un individu dont les parties se remplacent et qui le fait évoluer. Mais c'est toujours le même. Pour Épicure, il y a une succession d'individus car, dès qu'un atome est remplacé par un autre c'est n'est plus le même composé. La différence tient donc du fait que Spinoza s'intéresse à la forme, l'agencement et les rapports des corps simples, tandis qu'Épicure s'intéresse à ce que sont ces corps mêmes. Si dans la voiture *A* Platon venait à disparaître et était remplacé par Aristote, Spinoza dirait que *A* a conservé sa forme et sa nature car les rapports restent les mêmes et les corps qui ont changé sont de même nature et en nombre égal. Pour Épicure, bien que le nombre, la forme et la nature soient restés similaires, il n'en reste pas moins qu'une chose a changé : l'identité unique du corps. Donc le corps est toujours changeant, donc l'individu. De plus, la perte et le gain de corps ne sont pas toujours équivalents. Le corps ne possède pas le même nombre d'atomes, pas les mêmes atomes, pas la même organisation. Il n'est donc ni continue, ni statique. Les points communs entre lui et lui-même s'estompent au fil des temps avec la fuite des atomes dans le monde alentour. « Je » se disperse dans le monde, et cette identité d'un jour prend congé de l'identité restante pour le reste des temps. Plutôt que substantiel, le sujet est dynamique : créé à chaque instant, il est une « continuité variable et d'actualité répétée »⁴²³.

Or, la mort est une perte d'atome. Donc la mort est une dynamique au cœur de la vie⁴²⁴. Si Spinoza en parle peu, c'est que le sage ne pense à rien moins qu'à elle. Pourtant, nous pouvons en dire quelques mots. « Aucune raison ne me force à penser que le corps ne meurt que s'il est changé en cadavre »⁴²⁵ admet-il ; et cela le renvoie une fois encore à Épicure. Comme le corps est un assemblage de corps se trouvant dans certains rapports les uns aux autres et que ces rapports changent, l'état du corps se modifie. L'agencement des parties varie dans la vie quand bien même le sujet qui change n'y prête pas attention sur le coup. Cette mort n'est donc pas quelque chose

⁴²² *Ibid.*, (II, Postulat IV) p. 135.

⁴²³ P.-M. Morel, *Épicure : La Nature et la raison*, op. cit., p. 112.

⁴²⁴ Sénèque, *Lettre à Lucilius* (XXIV, 19), op. cit., p. 847.

⁴²⁵ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 39, scolie), op. cit., p. 423.

d'exceptionnelle car elle existe de façon continue ; elle n'advient pas nécessairement en une fois. Dans le scolie que nous venons de citer, Spinoza note que c'est par conjecture que nous concevons avoir été bébé ; l'évolution s'est faite dans un *continuum* tel que nous n'avons pu la remarquer sur le moment. Comme le dit justement Moreau, c'est tout simplement « parce que ce moment n'existe pas »⁴²⁶. La mort de ce que nous avons été au profit de ce que nous devenons, voilà qui est permanent. Cette mort n'est donc pas une inconnue pour nous ; mais aussi, elle n'est pas nécessairement un mal. Quelle ne soit pas une inconnue, cela est à moitié vrai car, bien qu'elle soit perpétuellement présente, nous ne la considérons pas : ce n'est qu'après coup que nous remarquons avoir été ceci ou cela et ne plus l'être. Nous concevons qu'une chose en nous est morte plutôt que nous mourons en toute conscience. Nous voyons au passé. Si donc réaliser que nous sommes en train de mourir effectivement peut paraître difficile, nous pouvons savoir que c'est le cas sans pour autant réussir à le voir. Alors, la mort prend une place dans le quotidien bien qu'elle ne soit pas aperçue : elle devient banale. En comprenant ce qu'elle est, nous la rendons anodine, et parfois aimable pour peu que nous apprécions le nouveau sujet que nous sommes, le changement que nous subissons. Passer d'une douleur à la cessation de cette douleur, abandonner une idée fautive pour l'idée vraie, tout cela sont des morts dynamiques d'un ancien individu que nous étions, c'est-à-dire sont des changements de rapport entre les parties du corps⁴²⁷. Plutôt qu'être uniquement la cause de notre cessation d'existence, elle se fait aussi condition de notre libération d'un état qui ne nous convient pas. Épicure disait déjà cela. Le sujet, agrégat d'atomes, en gagne et en perd à chaque instant : il se modifie, c'est-à-dire un sujet naît et un autre meurt à chaque instant. Si donc c'est l'inconnu de la mort qui nous effrayait tant, il suffit de constater qu'elle n'est rien d'autre qu'une banalité quotidienne. Ainsi, la différence entre toutes ces morts et la dernière est quantitative et non essentielle : nous mourrons un peu plus⁴²⁸. Notre dernière mort sera celle qui nous consume entièrement, et ne sera pas différente de l'expérience habituelle. Évidemment, l'argument est rhétorique : nous pouvons tout à fait être effrayés au quotidien à chaque instant de l'irréversible fuite du temps et, bien qu'apprécier devenir, ne pas apprécier tous nos devenirs et toutes nos morts. Nous pouvons tout à fait être effrayés de devenir une dernière fois quelque chose qui ne deviendra plus – finir punaisés comme partie de l'enchaînement causal.

La conclusion emblématique du *tetrapharmakon* nous paraît maintenant avec toute la clarté requise : « la mort n'est rien pour nous »⁴²⁹. Cela signifie deux choses. Premièrement, elle est un fait anodin et quotidien ; dire qu'elle n'est rien pour nous signifie qu'elle n'a pas de portée extraordinaire. Donc il n'y a pas à la considérer différemment qu'un autre phénomène : elle est aussi

⁴²⁶ P.-F. Moreau, « L'amnésie du poète espagnol », *Revue Klesis*, 2007. (en ligne : <http://spinoza.fr/lamnésie-du-poète-espagnol-extrait-de-pierre-françois-moreau/> le 18 novembre 2017.)

⁴²⁷ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 39, scolie), *op. cit.*, p. 423. « La mort survient au corps [...] quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos ».

⁴²⁸ Ce qui est amusant est de rejeter même le *nous* mourrons. Simplement, chaque instant a son sujet qui meurt, et le dernier sujet clos la chaîne des morts, mais tous les sujets précédents n'en meurent pas : ils l'étaient déjà !

⁴²⁹ Épicure, *Lettre à Ménécée* [124], *op. cit.*, p. 98.

insignifiante que tout ce qui est. Secondement, cette proposition est impliquée par la physique : la mort est une « impossibilité existentielle »⁴³⁰, nous ne pouvons pas être et n'être point. Comprendons : être, exister, sentir, cela signifie vivre. Or, la mort est définie comme la cessation de toute sensation⁴³¹. Donc, ne plus sentir, c'est ne plus vivre, c'est-à-dire c'est être mort. Les deux ne peuvent coexister puisqu'ils fonctionnent par une relation binaire contradictoire. Soit nous sentons, donc nous vivons, soit nous ne sentons point, et donc nous ne sommes point⁴³². Voilà que nous résorbons de nouveau la crainte d'une douleur infinie – d'une vie éternelle dans les enfers. La mort comme cessation totale met un terme clair et définitif à la vie.

Mais nous ne nous sommes toujours pas extirpés de notre seconde peur. Qu'en est-il de la peur de l'acte de mourir, de la peur de ne plus vivre ? La sentence du *tetrapharmakon* montre ici sa limite. Nous devons chercher ailleurs la voie de notre guérison. Analysons le problème. Pour Épicure, la mort n'est rien pour nous. Déjà, nous devons reformuler : « la mort *est* rien pour nous ». Quelle différence ? Eh bien, ce qui est est ce qui est senti par un sujet, et la mort se définit par l'absence de sensation ; donc la mort est – rigoureusement parlant – le rien pour nous : l'absence d'être, le fait de ne plus sentir. Cela nous a fait conclure que nous ne sentons pas notre mort, donc qu'elle ne peut ne ni nous faire souffrir lorsqu'elle sera, ni ne nous concerne. Cessation de la vie, elle est le passage de quelque chose à rien. Ce rien est la valeur affirmative de la sentence d'Épicure reformulée. Qu'est-ce que cela change ? Ceci : bien sûr, une fois mort, nous n'aurons plus la capacité d'éprouver un malaise à l'idée d'être dans le rien – de ne plus être –, mais aujourd'hui nous sommes, nous vivons et nous pouvons subir cet affect négatif par lequel nous considérons notre finitude. Voilà un trouble coriace.

Qu'« il n'y [ait] rien de terrifiant dans le fait de vivre pour qui a réellement saisi qu'il n'y a rien de terrifiant dans le fait de ne pas vivre »⁴³³ est un truisme qui nous ferait confondre le problème. C'est le fait de ne pas vivre qui est terrifiant, non pas le fait de vivre. Là, Épicure inverse le rapport d'implication ; mais la peur de la mort, peur du *fait*, n'est toujours pas raisonnablement résorbée. Épicure tente une autre approche en soulignant qu'il « parle pour ne rien dire, celui qui dit craindre la mort pour la douleur qu'il éprouve car elle arrivera ; car ce dont la présence ne nous gêne pas ne suscite qu'une douleur sans fondement quand on s'y attend »⁴³⁴. Épicure a raison mais cela ne suffit pas. La douleur est absurde, irrationnelle, déraisonnable, car elle est due à quelque chose qui n'est pas et donc ne peut nous gêner. Mais dire qu'une chose est absurde, irrationnelle, déraisonnable

⁴³⁰ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, *op. cit.*, p. 124.

⁴³¹ Épicure, *Lettre à Ménécée* [124], *op. cit.*, p. 98.

⁴³² Il faut faire attention ici de pas voir une contradiction avec ce que nous disions plus haut avec Sénèque. La mort dynamique que nous avons évoquée est une mort du sujet présent à un instant *t*. Et en effet celui-ci est mort en ce qu'il ne sent plus, ayant été remplacé par un autre : il n'est donc pas à la fois vivant et mort mais c'est bien l'un qui meurt et un nouveau qui naît : le sujet n'est donc pas à la fois vivant et mort, mais il y en a un qui vient de mourir, et un qui vient de naître. La « dernière mort » que l'on évoque avec Épicure est une mort qui ne voit pas le sujet mourant remplacé par un nouveau.

⁴³³ Épicure, *Lettre à Ménécée* [125], *op. cit.*, p. 98.

⁴³⁴ *Id.*

n'implique pas son inexistence. Il y a deux problèmes ici. Premièrement, la cause de la douleur n'est pas la mort prochaine, mais l'idée présente de cette mort. Et cette idée est bien présente. Elle peut légitimement fonder notre peur. Ensuite (c'est le second problème), quand bien même la crainte serait sans fondement, cela n'empêche pas qu'elle soit *une crainte*. Et une crainte est un affect nécessaire. Nous ne pouvons pas ne pas éprouver ce que nous éprouvons lorsque nous l'éprouvons, et savoir que ce que nous éprouvons est sans fondement n'empêche pas de le ressentir. Comme nous l'avons vu plus tôt avec Spinoza, un affect n'a pas moins de force qu'une idée et n'est pas vaincu par une idée vraie. Donc, qu'il n'y ait pas lieu de craindre le fait de mourir est hors de doute. Mais là, nous posons une norme quant à la façon de ressentir – comme si cela ne dépendait *que* de nous. La norme, si elle dit ce qui devrait être, n'empêche pas qu'il y ait ce qu'il y a. Nous avons toujours peur, et savons qu'il ne faudrait pas – cela ne change rien. Raisonnons : la mort ne nous concerne pas, donc n'est pas effrayante – l'effroi est une sensation donc si nous sommes effrayés nous sommes en vie – ; nous sommes une belle machine à algorithme formant des beaux discours et tentons par tous les moyens de nous convaincre – mais par trop souvent, nous revenons à ce poème : « Je ne voudrais pas crever »⁴³⁵. Nous vivons et ne voulons pas ne plus vivre. Voilà l'unique problème. Sa cause n'est pas la mort, n'est pas raisonnable. La cause, c'est l'idée de la mort, la hideuse sensation au cœur de la vie. Celle-là nous effraye, et aucune démonstration ne peut l'éradiquer. Spinoza s'en sort en disant que l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort⁴³⁶. Mais entendons ce que cela signifie. En aucun cas cette proposition est une prescription. Ne penser à « rien moins qu'à » cela signifie que nous pensons à d'autres choses et que cela recouvre tant cette première pensée que nous n'avons rien moins en tête que cela. Nous nous tournons vers ce qui est, et méditons la vie plutôt que la mort⁴³⁷. Nous avons à penser aux choses par quoi nous agissons à nous rendre heureux. Or, la pensée de la mort nous fait imaginer notre finitude, par là nous imaginons ce qui exclut notre existence, donc nous diminuons notre puissance. Pensant à la mort nous nous rendons malheureux. C'est donc une nécessité pratique de celui qui veut vivre heureux que de tourner son regard vers autre chose que la mort. Cherchons à être heureux, et donc à agir, à vivre. Par là, concentrons-nous sur des choses qui nous sont utiles et permettent de conserver notre être. Par là également, pensons à ce qui augmente notre puissance plutôt qu'à ce qui la diminue. Formons des idées des choses, c'est-à-dire concevons-les comme elles sont. Et, si nous concevons ce qu'est une chose, nous la concevons dans toute sa positivité : nous disons ce qu'elle est et non pas ce qu'elle n'est pas – par exemple je ne dis pas ce qu'est un chat si je dis que ce n'est pas un renard, ni une chaise, ni un arbre, etc. Et qu'est-ce que la mort sinon le défaut d'existence, la cessation d'une chose ? Donc penser à la mort de quelque chose, c'est penser à cette chose d'un point de vue extérieur en la considérant par ce qu'elle n'est pas. Ensuite, penser à sa mort propre – nous voulons dire la dernière –, c'est penser à la

⁴³⁵ B. Vian, « Je ne voudrais pas crever », *Je ne voudrais pas crever*, Paris, Éditions Pauvert, 1962.

⁴³⁶ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 67), *op. cit.*, p. 465.

⁴³⁷ *Id.*

cessation d'existence du sujet qui est. Or, si nous formons des idées vraies, nous ne pouvons que nous concevoir en vie puisque nous vivons. Nous nous faisons libres en méditant la vie plutôt que la mort car la vie est et pas la mort ; et nous, qui sommes, tournons-nous uniquement vers ce qui est. Si notre « sagesse est une méditation de la vie »⁴³⁸, si nous n'avons pas à penser à la mort, cela est dû au fait que nous avons nombres d'autres choses plus intéressantes, plus joyeuses, et plus présentes qui nous concernent et qui peuvent être pensées pour augmenter notre bien. Nous, qui sommes, pensons plutôt à vivre qu'à mourir.

L'impasse dans laquelle s'est plongée Épicure ne nous mène-t-elle pas à la même conclusion ? Où en sommes-nous ? Par sa sentence, Épicure a résolu la peur de la mort. Néanmoins, il se retrouve impuissant face à la peur de mourir. La raison comme remède ne suffit plus lorsque les choses une fois admises telles qu'elles sont ne nous conviennent simplement pas. Il est absurde de craindre les dieux car ils n'existent pas, donc la connaissance supprime pour ce cas la crainte. Mais pour ce qui est de la mort, la connaissance nous pousse simplement dans un trouble plus certain. Notre affect, *arationnel* tient tête à notre raison qui cherche à nous convaincre de ne plus être affectés par *cela*. Quelle impuissance de la raison face aux tares du monde ! Quel supplice de vouloir éradiquer des affects ! Quelle impossibilité. Plutôt que de supprimer, il faut recouvrir. Recouvrir les affects négatifs par des positifs pour n'y plus penser⁴³⁹, c'est ce qui nous permettra d'être ce sage mentionné par Spinoza qui ne pense à rien moins qu'à la mort. C'est une nécessité pratique. Prenons une analogie. Un objet ne peut pas ne pas avoir de couleur ; plutôt que de s'évertuer à faire ce qui ne peut se faire, si la couleur qu'il possède ne nous convient pas, plutôt que de vouloir qu'il n'en ait plus, choisissons une nouvelle couleur. À partir d'ici, l'éthique se fait agir. Cette méthode est, comme nous l'avons vu, nécessité par l'impossibilité de supprimer rationnellement la peur de quelque chose qui aura lieu nécessairement.

Résumons l'ensemble du problème : la mort est rien pour nous, et voilà bien bien tout le tragique. Notre peur se couple de la perte de tout espoir d'incorruptibilité. La « menace de l'inexistence »⁴⁴⁰ nous ronge d'autant plus que nous ne pouvons naître deux fois⁴⁴¹. Si Épicure a jusque là tout pu circonscrire et délimiter – songeons au Jardin, à la division des plaisirs, ou encore à l'ensemble des limites raisonnablement imposées – il se retrouve totalement submergé face à la mort. Face à elle, aucune muraille possible, aucun abri, et nulle part où nous cacher. La mort est la seule chose qui ne dépend pas de nous et dont nous ne pouvons nous abriter : « Contre le reste, il est possible de se procurer la sécurité, mais à cause de la mort, tous les hommes habitent une cité sans remparts »⁴⁴². Ce mur irrésistible qui nous est imposé ne peut être dépassé, pas plus qu'appivoisé

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 467.

⁴³⁹ Exactement de la même façon que pour ne plus penser à une douleur présente nous pouvons la recouvrir d'un autre affect, rendre présent autre chose.

⁴⁴⁰ Plutarque, *Vivre plaisamment*, in *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 932.

⁴⁴¹ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 14), *op. cit.*, p. 118.

⁴⁴² *Ibid.*, (SV 31) p. 121.

par la raison. Face à la mort, seul le divertissement peut encore être joué. Néanmoins, celui-ci ne doit pas se contenter d'être un simple oubli de la mort. Tout au contraire, c'est en prenant conscience de sa nécessité que nous constatons le cadre restreint d'une vie et que nous pouvons ensuite choisir d'agir *en elle*. Prendre conscience de la mort pour ne pas attendre de vivre, sans pour autant que cela nous paralyse, trouver ce juste milieu qui la considère comme un premier moteur d'action que l'on oublie aussitôt recouvert par l'action consommée, voilà l'attitude qui pourra nous aider. Si la philosophie proposée par Épicure nous protège du monde grâce à toutes les délimitations posées qui permettent de trouver les plaisirs plus aisément dans un cadre restreint, elle nous pousse – le cas échéant – à constater et accepter notre nudité face à la mort. Cela permet de savoir se placer le temps d'une vie à l'intérieur d'un cadre nécessairement imposé plutôt que de passer cette vie à refuser la mort et oublier de profiter du peu de temps que nous possédons. Au bout du compte nous devons nous résigner à la mort et n'y plus penser si l'on souhaite vivre et mourir dans la paix plutôt que la révolte absurde. Lorsque nous pensons à la mort malgré nous, recouvrir cette pensée par une autre est une voie de salut. En toute occasion, profiter du temps que nous avons plutôt que de nous plaindre de ce que nous n'avons pas, c'est-à-dire se tourner vers ce qui est, voilà la méthode du sage de Spinoza ; voilà également celle que prend Épicure. C'est un remède qui, accordons-nous avec Blaise Pascal, « est une consolation bien misérable, puisqu'elle va non pas à guérir le mal, mais à le cacher simplement pour un peu de temps »⁴⁴³. Certes, ce remède n'est pas une guérison véritable, mais il possède le mérite de résorber le mal un instant. Et, face à la mort, nous ne pouvons pas résoudre le problème une bonne fois pour toute, nous ne pouvons donc rien faire d'autre. À Pascal, nous répondons qu'il n'y a pas de guérison véritable et que, « n'ayant pu guérir la mort [nous nous sommes] avisés, pour [nous] rendre heureux, de n'y point penser »⁴⁴⁴. Notre regard s'oriente sur ce qui est plutôt que ce qui devrait être ; l'indicatif présent est le lieu de notre vie, il doit être celui de notre attention. Certes, « le sage ne juge pas que ne pas vivre soit un mal »⁴⁴⁵, mais il sait que cela l'empêche (par définition) de bien-vivre. Il ne peut donc se réjouir de l'idée d'être fini ou vouloir mourir. Pourtant, avec la mort en tête, il lui faut chercher à vivre.

Pour Épicure la conscience de la mort joue donc un rôle essentiel pour atteindre le bien-vivre. Il est le premier moteur de l'agir. En avoir conscience nous permet de ne pas être de ceux qui « se préparent à la vie durant toute leur vie, sans percevoir que le poison mortel de la naissance nous a été versé à tous »⁴⁴⁶. Mais si nous finissons obnubilés par la mort, nous n'en serons pas plus heureux. Sa connaissance doit être suffisante pour ne pas reporter à plus tard ce que nous voulons faire. Si la pensée désespérante de la fin inévitable s'avère constante nous n'y gagnerons rien que du chagrin. Nous dépassons cette pensée en la recouvrant de ce premier constat : « pour l'instant nous

⁴⁴³ B. Pascal, *Pensées*, Paris, Gallimard, 2004 (éd. Michel Le Guern) n. 1, fragment 124, p. 618. Ce passage figure dans l'édition de Port Royal et a été depuis supprimé ; Michel Le Guern le repose dans la note.

⁴⁴⁴ B. Pascal, *Pensées* (fragment 124), *op. cit.*, p. 128.

⁴⁴⁵ Épicure, *Lettre à Ménécée* [126], *op. cit.*, p. 99.

⁴⁴⁶ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 30), *op. cit.*, p. 120.

sommes vivants » ainsi que de l'axiome « c'est dans cette vie qu'il nous faut bien vivre ». La philosophie, contrairement à l'idée de Platon, se trouve ainsi transformée en apprentissage de la vie plutôt que de la mort. Revenir encore au sensible, c'est constater face à l'idée de notre mort prochaine, notre vie actuelle – évidence première et antérieure à toute connaissance. En vie, il nous reste à désirer ce qui est accessible pour ne pas subir la frustration des désirs vains. L'immortalité, parce qu'elle ne peut pas être, ne peut être recherchée. Car, si nous la cherchons, nous perdons notre présent à nous plonger dans un futur qui ne sera pas. Tout à l'inverse donc, la conscience de la mort doit nous mener à chercher dans l'*hic et nunc* le plus de satisfaction possible. Penser la mort nous rend donc conscient et actif. Comme il n'y a pas de deuxième chance, la seule chose qui a de la valeur est contenue dans le temps qui nous est imparti. Plus qu'un simple épouvantail, elle balise les frontières de notre vie ; par là, nous savons où nous pouvons nous placer. Ainsi, l'urgence à philosopher qu'exprime Épicure au début de sa *Lettre à Ménécée* n'est rien d'autre qu'un appel à vivre plutôt que d'attendre de vivre⁴⁴⁷.

C'est bien parce que le remède d'Épicure est tenu en échec par la mort car la raison ne peut rien contre elle sinon la concevoir que l'éthique se fait donc maintenant active. En changeant de méthode, nous recouvrons le trouble présent par un agir ou une pensée que l'on rend présent. Plutôt que de présupposer un caractère surhumain chez des individus capables de vaincre leurs angoisses, Épicure sait qu'elles ne peuvent être une bonne fois pour toute éradiquées. C'est pourquoi, plutôt que de faire une morale pour des anges, et enchaîner les préceptes normatifs, nous voyons se dessiner une éthique au présent qui répond à des problèmes toujours pratiques. Face à cela, nous pouvons faire ceci. Combattre les troubles présents, ou encore les exclure de notre pensée en les recouvrant par d'autres nécessite d'avoir une conscience du présent et de son contenu. Nous créons un présent qui nous convient et cherchons à vivre au mieux dans le monde que nous avons choisi.

⁴⁴⁷ Épicure, *Lettre à Ménécée* [122], *op. cit.*, p. 97.

Section deux :

Choisir.

Comment savoir quoi faire ?

Je suis en vie, donc je vais mourir. Voilà qui m'effraie tant qu'il me faut penser à tout plus qu'à cela. Il me faut, au bout du compte, faire pour n'y penser plus. Et donc, poussés par la mort à la nécessité d'agir, nous revenons à la question centrale de notre propos : comment agir, et dans quel sens ? Aucune transcendance ne peut orienter nos actions par l'adjonction mystérieuse des valeurs de bien et de mal. Quels moteurs, quelles raisons d'agir, quels devoirs légitimes peuvent orienter notre vie ? L'angoisse de Dostoïevski, nous aussi nous l'avons sentie en éradiquant le divin, et seule la surdité du monde semble justifier son silence face à notre éternelle question : cheminer certes, mais dans quel sens ? Nous voilà irrémédiablement seuls face à nous-mêmes, seuls face à nos choix, et pourtant, il faut agir. Dieu n'existe pas, donc tout est permis. Surtout, plus de possibilité d'être sauvés, plus de droits chemins, plus de vie parfaite, d'archétype du saint. Nous voilà « condamné[s] dès toujours, et pour jamais »⁴⁴⁸ ; notre vie, dans son contenu, a perdu toute valeur. Plus exactement, toutes les vies, côte à côte, ont la même valeur, et, du point de vue de Dieu, n'en ont point. Rien de ce que nous ferons ne supprimera l'être, n'empêchera l'irréversible marche du temps ou changera le monde. Nous passerons, nous aurons vécu et nous serons morts ; et hors de nous, l'être silencieux et ignorant perdurera. Que *dois-je* faire ? Voilà donc un faux problème. Nous pouvons tout faire ou rien, cela ne regarde que nous et nous n'aurons de compte à rendre à personne. « L'enfer ne peut attaquer les païens »⁴⁴⁹. Mais que dois-je donc faire ? Nul berger, nulle extériorité au-dessus ou à côté ne sauraient légitimement nous le dire. Mais alors que faire ? – Eh quoi ! Quelle question, comment sais-je, moi ? Il n'y a pas de réponse légitime. Pourtant nous en proposons une tout en gardant à l'esprit le précepte nietzschéen : « Ne suis fidèlement que toi-même : – / Et alors tu me suivras[...] »⁴⁵⁰. La question du devoir relégué à celle de l'agir, nous pouvons oser cette réponse : les dieux – éloignés à mille lieux de nous par Épicure –, Dieu – pur agir exempt de volonté (ou dont la volonté est l'être) –, nous devenons notre propre autorité pour orienter notre agir. Que faire sinon commencer par se poser à soi-même la question de ce que nous devons ou voulons faire ? Comme aucun devoir ontologique extérieur au sujet ne le contraint, il est libre de déterminer les critères de ses choix, et aussi ses choix. Certes, le monde qui l'entoure l'oriente et le contraint dans ses vœux ainsi que dans la recherche de ce qu'il veut ; mais il peut, comme nous l'avons déjà fait, s'interroger

⁴⁴⁸ A. Rimbaud, Lettre à Paul Demeny du 17 avril 1871.

⁴⁴⁹ A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, *op. cit.*, p. 212.

⁴⁵⁰ F. Nietzsche, *Le Gai Savoir* (§ 7), *op. cit.*, p. 36.

sur ce qu'il dit vouloir pour se demander si ses désirs lui conviennent. Que faire ? Cette question doit aussi résonner comme suit : nous sommes déjà dans le monde, nous faisons déjà, nous sommes actifs ; et tout cela, nous convient-il ? Comment le savoir ? Si le monde extérieur influe sur notre action, ne sommes-nous point contraints et déterminés de toute façon à répondre passivement à cette question, à vivre par procuration dans ce monde déterminé où nous pâtissons de tout ? Ce serait vite oublier ce que nos auteurs nous ont appris. Tout d'abord, le sujet lui-même peut, en tant qu'être organique, savoir dans quelle direction agir en suivant le seul maître légitime à lui ordonner quelque chose, le dieu de Polyphème⁴⁵¹, nous voulons dire son corps. De plus, nous ne pâtissons pas toujours. Nous avons vu qu'en comprenant les choses, nous formions des idées claires, et ces idées étaient des actions qui découlaient de la nature de l'esprit. Ainsi, en formant des idées claires des choses que nous faisons non seulement nous agissons, mais pouvons aussi choisir en toute connaissance de cause nos actions. Si nous verrons ce que permet cette réflexion consciente ensuite, c'est d'abord sur la voix de la chair qu'il faut nous attarder. Car, le premier agir que nous pouvons raisonnablement considérer comme bon est celui qui répond aux attentes biologiques.

Que veut ou ordonne le corps ? Voilà une façon saine de nous orienter. Saine, car nécessairement limitée par nature ainsi que nous le verrons – et ce, bien que Platon suppose « qu'on ne peut rien trouver dans la nature de plus démesuré que le plaisir »⁴⁵². Selon Épicure, les désirs du corps sont naturellement restreints. Ils n'ont donc pas à être limités par l'intellect pour ne pas être néfastes puisqu'ils sont par eux-mêmes limités. Ce qui leur confère leur caractère illimité, ce sont les sujets désirant. Épicure s'accorde avec Platon pour dire que l'on ne désire que ce dont on manque⁴⁵³, mais cela n'implique pas que ce manque ne peut jamais être comblé. Retirons toutes nos opinions fausses au sujet des désirs comme nous l'a appris notre deuxième méthode. Nous désirons boire lorsque nous avons soif, manger quand la faim se fait sentir. Avant tout, le désir naît d'un contexte⁴⁵⁴ : nous ne désirons pas boire si nous n'avons pas soif. Et ce contexte n'est pas permanent mais nécessairement limité. Si nous oublions le supplice de Tantale – sortons du mythe –, nous constatons l'impossibilité de survivre assoiffés. Soit l'on a soif, l'on boit et nous n'avons plus soif, soit nous avons soif, et ne pouvons boire ; nous aurons soif jusqu'à en mourir. Donc, ce genre de désir, ce cri du corps, est nécessairement par lui-même limité : un manque naturel est signalé, il se comble aisément, le manque disparaît avec le désir. Le désir est illimité lorsque nous ne le définissons pas totalement, ne le limitons pas, ou ne lui donnons aucun objet. Prenons un exemple qui soit tellement privé de bon sens qu'il comporte les trois défauts à la fois : « nous devons travailler plus pour gagner plus ». Aucune limite n'est posée sur le travail, nous ne savons pas quand nous arrêter ; aucun objet n'est assigné comme but du « gagner » (que devons-nous gagner, et qu'y perdons-nous?) ; enfin l'insanité atteint son paroxysme lorsque nous demandons la raison de vouloir

⁴⁵¹ Voir Euripide, *Le Cyclope*, in *Les Tragiques grecs*, op. cit., p. 1764.

⁴⁵² Platon, *Philèbe*, 65 d.

⁴⁵³ Voir Platon, *Le Banquet*, 199 d – 200 e.

⁴⁵⁴ Avant de dépendre d'un objet.

travailler plus pour gagner. Cet exemple – dont il faut rire – ne doit pas nous éloigner de cette seconde conclusion : si l'on assigne au désir un objet qui ne répond pas à un besoin naturel, alors il peut être intarissable. Sa seule limite n'est pas biologique mais dépend de l'étalon du désirant. Désirer les richesses sans avoir dit combien désirer implique que nous n'atteindrons jamais ce que nous n'avons pas défini comme étant la limite. Le problème de l'illimité n'est pas un problème du corps, mais bien un défaut de jugement. Par là, Épicure reste à la fois conventionnel et instaure en même temps une innovation au sein de la pensée grecque ; conventionnel puisqu'il combat toujours la démesure, mais novateur car cette démesure ne provient jamais du corps qui, en tant qu'objet physique, a des limites définies qu'il ne peut outrepasser. Celui-ci ne pouvant vouloir indéfiniment, la démesure que l'on constate ne peut être que celle de l'esprit.

Ainsi une première distinction est faite entre désir naturel et désir non naturel. Le désir de boire se rangeait dans la première catégorie ; mais qu'en est-il du désir de boire *ceci* ? Ici, le désir peut être intarissable car il ne contient pas une limite naturelle – nous ne considérons pas le boire qui serait limité, mais le *ceci*. Notre corps n'a pas besoin de boire tel liquide particulier mais nous allons quand même le faire, c'est-à-dire nous allons répondre à un besoin que nous n'avons pas. Nous sommes déjà dans l'oultre-mesure du point de vue du corps (nous buvons plus que besoin *ceci* puisque nous n'avons pas besoin de boire *ceci*)⁴⁵⁵. Mais en plus, nous nous trouvons en proie à la difficulté d'obtenir ce que nous désirons et risquons donc de nous attrister de ne pas assouvir notre désir. Nous voyons par là que, bien que les désirs naturels soient aisés à combler – leurs objets sont faciles d'accès et ils possèdent une limite naturelle – les désirs non-naturels n'ont pas de limites et sont difficiles d'accès. Est-ce eux qui s'avèrent plus difficiles à combler, ou ne serait-ce pas simplement nous qui sommes plus exigeants quant à l'objet de notre recherche ? Quand nous désirons boire pour étancher notre soif, la classe d'objets est relativement large car le désir l'est. Maintenant, supprimons de cette classe d'objets tout ce qui n'est pas eau, mais aussi, ce qui est de l'eau boueuse, ou salée, ou dont on mentionne qu'elle n'est pas potable... La classe se restreint. Plus nous désirons un objet particulier, précis, voire singulier, plus la possibilité de satisfaire ce désir se restreint.

De cela, nous pouvons conclure qu'il est des choses qui sont plus aisées à satisfaire que d'autres, et d'autant plus que ce que nous sommes nous contraint ou nous permet dans certaines directions. Quelles sont ces directions, c'est ce que nous verrons après avoir trouvé un autre adjuvant que le corps pour nous signaler les désirs à suivre. Cet autre adjuvant, c'est notre raison. La partie cinq de *l'Éthique* s'interroge sur le pouvoir que nous avons sur les affects lorsque nous raisonnons. Par là, nous atteignons ce que Spinoza appelle la liberté humaine. Toutefois, gardons-nous de nous voir trop beau : « Avant tout, il s'agit d'être libre dans la servitude »⁴⁵⁶. Cette liberté

⁴⁵⁵ Évidemment nous laissons de côté les cas d'addictions puisque le corps ne produit plus ce dont il a besoin car il le reçoit de la substance extérieure. Alors, plutôt que de créer ce qui lui est essentiel et qu'il avait l'habitude de produire, il réclame qu'on lui apporte de l'extérieur. En ce sens, c'est devenu un besoin du corps.

⁴⁵⁶ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La cinquième partie : les voies de la libération, op. cit.*, p. 46.

n'annihile pas nos affects, elle les apprivoise. En raisonnant, nous nous approprions les critères de bien et de mal et ne les faisons plus dépendre de l'extériorité. Car que notre jugement soit d'abord basé sur nos affects, lesquels sont causés par l'extérieur, cela est maintenant clair⁴⁵⁷. Ce que l'on considère comme bien ou mal, nous le considérons passionnellement plutôt que rationnellement. Ce jugement ne nous appartient pas, il peut être faux. Et cela n'est pas de moindre importance pour vivre ! Car si nous jugeons bon quelque chose qui ne nous conserve pas, nous continuerons dans cette direction et, d'une simple erreur, nous en viendrons à nous détruire. Il est donc de toute urgence de s'interroger sur ce que nous faisons, et comment nous jugeons nos actes. Le jugement que l'extérieur me fait produire doit être questionné pour en former une idée claire. D'où procède ce que je juge, et pourquoi le juge-je ainsi ? Voilà notre travail. Après avoir extrait toutes valeurs du monde et les avoir reposés sur le sujet et ses prétentions, après avoir fait du bien et du mal des « êtres de raison »⁴⁵⁸, ce que nous pouvons sensément considérer comme bien, c'est l'utile propre, c'est-à-dire ce qui augmente notre puissance d'agir, c'est-à-dire ce qui augmente notre joie. Et pour s'orienter vers lui, raisonner nous est utile. La philosophie de Spinoza s'ancre dans le réel. Nous sommes déjà en train d'agir, vouloir, et croire que nous voulons vraiment ce que nous voulons. Mais notre volonté n'est pas partielle pour juger du bien ou du mal d'un objet ; parce que nous sommes affectés par cela, nous le voulons, et parce que nous le voulons, nous le jugeons bien. Mais, avant de nous être interrogés sur le bien réel que la chose que nous voulons peut nous apporter, nous n'en savons rien. Connaître la vraie cause de notre volonté, de notre désir, ou de nos actions nous permet de les considérer non pas en tant qu'elles nous affectent – et donc nécessairement partialement –, mais en tant qu'elles procèdent de quelque cause. Par là, nous comprenons la chose, ce qu'elle est, et nous sommes alors à même de juger si elle nous convient ou non.

Le corps pose des limites aux désirs qui sont par lui nécessairement restreints. La raison nous aide à comprendre pourquoi telle chose nous est bonne ou mauvaise, c'est-à-dire utile ou néfaste. Grâce à cela, nous pouvons nous orienter avec une règle sûre. À **Spinoza**, nous pourrions demander comment s'en sortir vraiment. Le monde tissé de nécessité semble nous condamner⁴⁵⁹. En réalité, nous sommes pris dans un mouvement nécessaire, ce n'est donc pas de notre ressort de former des idées vraies, de nous mettre à agir, ni même de nous libérer. Cela dépendra finalement de la façon dont l'enchaînement causal qu'est le monde est fait, et de notre place en lui. L'argument est loin d'être négligeable et suffirait à condamner toute notre entreprise de vaste supercherie. Voilà comment le déposer. L'homme est passif en tant qu'il combat constamment les autres parties de la nature. Il peut devenir actif lorsqu'il n'est pas sous l'influence du monde extérieur. Donc, nous ne nous suffisons pas seul – nous avons des besoins. Donc, nous sommes toujours *en partie* passifs. Notre liberté s'avère soumise à « l'universelle loi des choses »⁴⁶⁰. Plus encore, notre puissance est

⁴⁵⁷ B. Spinoza, *Éthique* (III, 39, scolie), *op. cit.*, p. 277.

⁴⁵⁸ B. Spinoza, *Court traité*, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁵⁹ B. Spinoza, *Éthique* (I, 33), *op. cit.*, p. 73.

⁴⁶⁰ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la quatrième partie : la condition humaine*, Paris, PUF, 1997,

nécessairement limitée par une puissance extérieure plus forte⁴⁶¹. Donc, notre état originare est d'être passif. Mais cela ne nous condamne pas. L'individu n'est pas soumis par quelque chose d'inhérent en lui, mais au contraire ce qui le contraint, c'est une force extérieure qui s'exerce sur lui et qui est plus grande. Nous ne pouvons vivre sans en partie être passif car notre corps subit le monde – c'est une conséquence d'être du monde. Qu'est-ce qui cause ma soif sinon le fait que je perde l'eau qui était dans mon corps, lequel me signale qu'il faut de nouveau le remplir pour qu'il fonctionne ? Le fait d'être dans le monde implique que nous soyons poussés de part et d'autre sans cesse. Mais voilà de quoi nous mettre en joie : notre nature n'est pas la servitude mais la finitude ; c'est-à-dire que nous ne pâtissons que pour ce qu'il y a une chose plus forte. Mais cela ne dit pas quelles sont ces choses et à quel point elles nous font pâtir. Tout l'intérêt de la philosophie de **Spinoza** se trouve donc non pas dans la tentative vaine et absurde de ne plus pâtir du tout, mais de pâtir le moins possible.

Ensuite, que les choses soient nécessaires ne signifie pas que nous avons connaissance de cette nécessité. Nous sommes donc contraints du point de vue de Dieu – là où le temps n'existe pas –, mais pas du nôtre – où les choses se font. Se libérer dépend évidemment de la façon dont les choses du monde s'enchaînent, mais se dire cela ne nous empêche pas d'agir. Nous ne sommes pas libres, et pourtant, nous ne savons pas dans quel sens nous sommes contraints ; donc rien ne nous empêche d'agir en direction de notre liberté. Et – cela est le plus important – peu importe après tout si au bout du compte nous nous libérons ou non ; car le processus de libération ne présuppose pas que nous réfléchissions pour qu'à *la fin* nous ne soyons plus contraints par rien. *L'Éthique* propose une façon de vivre dont le résultat n'est pas au terme mais dans l'action. De ce fait, cette conclusion s'impose : durant tout notre effort pour nous libérer, tout notre effort pour chercher à comprendre les choses, ce qui nous arrive et notre façon d'agir, efforts qui débouchent sur des actions certes toute aussi nécessaires mais du moins conscientes, durant tout ce temps où nous vivons de cette manière si particulière disons-nous, nous sommes libres. Cela ne signifie pas que nous sommes indéterminés par l'extérieur, mais que nous influençons le mouvement sur un court instant. Notre action n'est pas conditionnée par un affect extérieur, mais c'est nous qui agissons. Certes, cet agir provient d'un désir et ce désir de comprendre a une cause qui le détermine qui est sans doute extérieure à nous – à la fin tout a pour cause première Dieu –, mais cela n'enlève en rien le fait que nous comprenons, et par là, nous libérons de la soumission aux affects. Avec Spinoza, la liberté n'est pas celle du dramaturge ; elle est celle de l'acteur qui doit faire ce qui est écrit. Sa liberté, il l'affirme dans une manière tout à lui de faire ce qu'il ne peut que faire.

Le déterminisme n'empêche donc pas notre pouvoir d'action, et ne peut pas même être une raison suffisante à invoquer pour rendre raison de notre inaction. Nous subissons des affects, nous vivons, nous pouvons essayer de comprendre, d'être conscients. Et par là, si l'esprit a plus de

p. 70.

⁴⁶¹ B. Spinoza, *Éthique* (IV, axiome), *op. cit.*, p. 361.

puissance qu'un affect extérieur, alors nous agissons effectivement, c'est-à-dire nous serons nous-mêmes cause de notre action. Or, nous avons déjà vu qu'agir c'est faire un acte qui découle de la nature de la chose qui agit. Donc, pour l'esprit, agir, c'est former des idées claires. Or, nous disions que comprendre nous permettait de savoir vers quoi agir – ce pour quoi nous pouvions commencer à nous mettre à réfléchir. Mais voilà que l'on trouve un cercle vertueux. Comprendre était une nécessité pratique pour savoir se diriger ; une fois commencé le chemin, nous découvrons que comprendre, en plus de nous indiquer comment nous diriger, nous indique de nous diriger vers la compréhension des choses. Car le fait même de commencer à s'interroger sur nos affects, pour ensuite les rejeter ou les accepter, voilà qui nous fait agir, et donc nous libère de l'extérieur. En effet, enchaîner les affects dans l'ordre des idées, c'est – pour l'esprit – agir, c'est-à-dire se déterminer seul. Donc, non seulement se mettre à réfléchir nous permet ensuite de nous orienter comme nous le souhaitons véritablement – selon notre utile –, mais en plus cela augmente notre puissance et du même coup notre joie. Le pendant opposé est qu'un affect qui est une passion cesse de l'être « sitôt que nous en formons une idée claire et distincte »⁴⁶². Une passion est une idée inadéquate – nous concevons la chose comme elle nous affecte et non comme elle est. Si nous la comprenons, nous en formons une idée adéquate. Nous considérons l'affect en tant qu'il est ; nous le comprenons. Notre passion cesse donc d'être une passion et nous voilà agir. Jusqu'où s'étend notre pouvoir de comprendre ? Une chose qui a du commun avec nous peut être comprise adéquatement. Or, tout ce qui nous affecte a du commun avec nous, sans quoi ce ne pourrait nous affecter. Donc notre pouvoir de comprendre ce qui nous arrive est absolu : tout peut être compris.

Nous demandions, parmi toutes les volontés d'agir que nous avons, lesquelles il était sain de suivre. Deux voies d'agir se sont donc ouvertes grâce à nos auteurs pour y répondre. Le point commun et central est le suivant : rejeter toute extériorité comme juge d'action. Notre corps nous dit quoi faire, vers où s'orienter et quand s'arrêter ; notre raison l'aiguille en s'assurant que ce vers quoi il nous fait tendre, il en a réellement besoin, il le désire pour se conserver et non simplement parce qu'une extériorité le pousse en ce sens. S'il nous faut comprendre ce qui nous affecte, c'est pour suivre le nécessaire et dominer d'autres affects. « Dominer son affect »⁴⁶³ comme nos auteurs nous y incitent, ce n'est pas le nier ou le supprimer. Par analyse, nous devons le réajuster à ce que nous voulons. Le plaisir comme jouissance du besoin ne peut pousser l'homme à l'excès car son organisme est fini, et donc ses besoins. Le désir rendu conforme à ce que nous pouvons obtenir, nous conduit à vouloir à notre mesure. Enfin, le désir réfléchi est à notre mesure et nous convient. Nous seulement nous pouvons l'obtenir, mais nous le voulons. Réfléchir, voilà donc le fondement pour recentrer ses désirs. Par là, prendre conscience de son corps, ce bon juge, pour savoir immédiatement ce qui lui plaît ou l'exècre. Par la sensation, nous apprenons à mesurer nos

⁴⁶² B. Spinoza, *Éthique* (V, 3), *op. cit.*, p. 507.

⁴⁶³ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 11.

désirs lorsque celle-ci fait entendre la voix du corps. Mangeons trop, et le ventre se tord. Cette sensation, c'est le corps qui signe un plaisir outrancier.

Comment agir, et comment s'assurer que notre réponse soit acceptable nous demandions-nous ; nous voilà sertis de deux réponses d'autant plus pertinentes qu'elles répondent à la question en l'interrogeant d'abord. Si la question suppose implicitement un « pour survivre » ou un « pour bien vivre » à la fin, alors, nos réponses sont à considérer. Suivre le corps, et comprendre nos actions pour continuer de les faire ou les délaissier, voilà ce qu'il s'agit maintenant de faire. Nous avons mis à bas l'opinion du vulgaire pour qui « le plaisir est la chose du monde la plus menteuse »⁴⁶⁴ en relevant la limite biologique du corps. Mais d'où donc – si ce n'est du corps – procède le trouble ? Voyons déjà où il n'est pas. Nous avons distingué des plaisirs naturels les plaisirs non naturels. Mais, étayons encore notre distinction. Les uns sont naturels et nécessaires, d'autres naturels mais non-nécessaires, et d'autres encore ni naturels ni nécessaires. Les premiers sont des besoins nécessaires au fonctionnement du corps. Ce sont les verbes d'action que nous mentionnions : boire (et non boire quelque chose) manger (et non manger cela), dormir. De notre capacité à les combler dépend notre survie. Au contraire, les désirs non-nécessaires (qu'ils soient ou non naturels) peuvent être comblés ou non mais notre survie n'en dépend pas. Satisfaisons-les quand nous le pouvons, et évitons de le vouloir quand nous ne le pouvons pas – au nom de notre survie. La différence entre nécessaire et non-nécessaire a donc trait à notre survie. Quant aux désirs non-naturels et non-nécessaires, qu'ont-ils de si particuliers et à quoi renvoient-ils ? Ils sont indéfinis ou dépendent d'objets particuliers ; ils ne renvoient à rien (les honneurs) ou possèdent un objet trop restreint. Quelle différence y a-t-il entre désirer être rassasié et désirer être honoré ? Eh bien, « Le pain quotidien, lui, ça ne va pas chercher bien haut : pour la capacité d'estomac, tout le monde, riche ou pauvre, est à la même enseigne »⁴⁶⁵. Contrairement aux honneurs, la satiété est un seuil biologique qui la rend nécessairement mesurée. Donc, « rapport[ons] tout choix et tout refus à la santé du corps »⁴⁶⁶, *criterium* par lequel nous sentons qu'une chose nous plaît ou non. « La voix de la chair »⁴⁶⁷ prévient des manques à combler pour que nous les comblions. Une fois les besoins satisfaits, nous pouvons nous tourner vers les autres désirs, qui ne sont pas nécessaires. Certains désirs en impliquent d'autres, et les besoins nécessaires à la survie sont les premiers à combler si l'on veut ensuite se satisfaire des autres. Le premier plaisir qu'il faut nécessairement satisfaire avant de s'occuper des autres est celui du ventre⁴⁶⁸. Ce plaisir est premier parce qu'il permet de vivre. Pour bien vivre, il faut vivre, et « nul ne peut désirer être bienheureux, bien agir et bien vivre sans désirer en même temps agir et vivre, c'est-à-dire *exister en acte* »⁴⁶⁹. Le premier devoir que notre corps

⁴⁶⁴ Platon, *Philèbe*, 65 d.

⁴⁶⁵ Euripide, *Électre*, in *Les Tragiques grecs*, *op. cit.*, p. 1125.

⁴⁶⁶ Épicure, *Lettre à Ménécée* [128], *op. cit.*, p. 99.

⁴⁶⁷ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 33), *op. cit.*, p. 121.

⁴⁶⁸ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁶⁹ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 21), *op. cit.*, p. 391. Nous soulignons.

nous demande de remplir, c'est de vivre et de continuer de vivre. Le *conatus* est l'élan vital qui nous pousse à persévérer dans notre être et nous fait continuer tant que rien de plus puissant nous contraint à n'être plus. Il nous faut donc d'abord survivre. La classification des désirs nous a permis de les ordonner. Par là, nous avons vu que les deuxièmes impliquent l'assouvissement des premiers. Jusque là, aucun trouble n'a semblé poindre ; d'où procède-t-il donc ? La réponse est la suivante : les troubles procèdent du décalage entre ce que cherche l'âme et ce que cherche le corps⁴⁷⁰. Le problème est dans le jugement. Le trouble procède de ce décalage entre ce qui est et ce que nous concevons. Par lui, un cercle tout opposé à celui qui se forme lorsque nous comprenons se forme ici. Comprendre augmente notre joie et, avec elle, notre puissance d'agir, c'est-à-dire la puissance qu'a l'esprit de former des idées adéquates des choses. À l'inverse, lorsque nous sommes troublés, nous subissons un affect. Donc nous pâtissons. C'est-à-dire nous diminuons notre puissance d'agir. L'affect qui en découle, c'est la tristesse, et avec elle notre capacité de comprendre diminue. Nous subissons d'autant plus que nous sommes tristes, et un cercle vicieux apparaît. Pour s'en dépêtrer, suivre le corps et former des idées claires vont de pair. C'est-à-dire que le corps réclame, et qu'il nous faut concevoir ce qu'il réclame et en quelle quantité. Former des idées claires au sujet de notre corps et ses désirs, c'est donc avant tout l'écouter lui plutôt que lui imaginer certains désirs. En effet, si le corps est rapidement satisfait, les plaisirs qu'imagine l'âme sont mal définis et donc plus complexes à combler. Ceux-là sont causes de joie du fait de leur accessibilité quand ceux-ci sont causes de nos troubles à cause de leur complexité.

Nos troubles procèdent donc de nos jugements plutôt que de notre capacité à répondre aux besoins du corps. Quelle conclusion pouvons-nous tirer justement, et que devons-nous laisser de côté ? Eh bien, nous serions tentés d'écrire que, quand il ne craint plus ni la mort ni les dieux, le bienheureux peut manger à son aise ce que réclame le ventre. Pourtant, Cicéron n'est pas de cet avis. Avant de critiquer la doctrine de la volupté, c'est donc l'ascétisme intellectuel qu'il va falloir mettre à bas. Cet ascétisme, Geneviève Rodis-Lewis le met dans la bouche de Cicéron : « Quand il ne craint plus ni la mort ni les dieux, l'homme se confond avec le "bœuf gavé"⁴⁷¹ qui rumine, tel l'obèse après un festin »⁴⁷². Cet ascétisme, nous le trouvons plus justement chez Plutarque qui se plaint qu'Épicure rabaisse l'homme à l'animal⁴⁷³. Laissons de côté le besoin qu'a Plutarque de se sentir plus qu'un animal ; comme à son habitude lorsqu'il écrit sur Épicure, sa rhétorique est

⁴⁷⁰ Diogène d'Énoanda, *Inscription murale* (fragment 49), *op. cit.*, p. 1053.

⁴⁷¹ Cicéron, *Tusculanes* (V, chap. 34, v. 100), trad. C. Appuhn, Paris, GF, 1934, p. 419. Notons que la traduction de Charles Appuhn est plus proche du latin « *opimos boves* » – de « *opimus, a, um* » qui constate que les bœufs sont gras sans que cela signifie qu'il soit gavé. Le terme « gavé » a cela d'intéressant qu'il met en scène l'excès que n'implique pas le fait d'être gras. Nous conservons donc ce terme pour critiquer ce discours.

⁴⁷² G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, *op. cit.*, p. 257. Notons ici que l'objection attend une réponse, ce que nous allons produire. Mais remarquons que l'objection n'est pas de Cicéron ! Les « *opimos boves* » dans les *Tusculanes* ne renvoient pas aux Épicuriens ; Cicéron est d'ailleurs explicite et reconnaît qu'Épicure « condamne la magnificence et le faste de la table » (voir Cicéron, *Tusculanes*, *op. cit.*, p. 417).

⁴⁷³ Plutarque, *Si l'on se conforme à Épicure, il n'est même pas possible de vivre plaisamment* (chap. 8, notamment [1092a]), in *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 903 sqq.

haineuse, ridicule, et étonnamment vide de contenu⁴⁷⁴. Prenons plutôt le personnage qu'a créé Rodis-Lewis et demandons-nous comment nous passons de la doctrine de la mesure à un portrait orgiaque ? Ce discours compare l'homme au bœuf, puis le bœuf à l'obèse. Ce qui lui permet de passer de la vie animale qui jouit du plaisir naturel de manger (épicurisme) à celle du plaisir démesuré de l'obèse nous reste incompréhensible. Soit ce discours n'est pas honnête, soit il n'a pas compris Épicure. Subvenir aux besoins du ventre n'implique pas de se gaver – tout au contraire ! Ne pas mépriser les premiers plaisirs nécessaires aux autres, c'est s'accepter animal (et c'est cela qui n'a pas plus à Plutarque). L'homme, quand il ne craint plus, se confond effectivement avec le bœuf : il comble ses besoins sans troubles.

D'où procède l'erreur du discours que Rodis-Lewis attribue à Cicéron ? De sa hiérarchie des plaisirs. Il suppose *a priori* que les corporels sont moins excellents que les intellectuels. Mais quelle inanité de vouloir faire de notre corps un tombeau ascétique en raillant ses plaisirs, en les rendant illégitimes pour légitimer notre aversion envers eux ! Eh quoi ! Notre corps n'aurait-il pas le droit de cité dans la jouissance ? Comment jouir de notre intellect si celui-ci était complètement pris à réclamer que l'on satisfît nos besoins vitaux ? Qu'avons-nous besoin d'exclure le corps pour prôner l'intellect ou inversement ? Les deux ne nous sont-ils point tout aussi essentiels pour autant qu'ils s'avèrent raisonnables ? Rabelais est à ce titre le juste lien entre nos deux auteurs. Lui qui cultive le *serio ludere* ne prône pas la misère mais au contraire cherche en toute chose une occasion de joie ; lui qui refuse de scléroser les plaisirs en les cantonnant à leur champ propre suppose plutôt qu'ils se gonflent ensemble. Le bien-vivre total nécessite que nous ne soyons troublés ni dans le corps ni dans l'esprit. Or, si notre esprit est totalement tourné vers le besoin qu'a notre corps d'être comblé, il n'a plus de temps pour penser. La critique du pseudo-Cicéron est en cela une critique de patricien. Puisqu'il a déjà de quoi survivre, il s'occupe de ses plaisirs intellectuels seulement, et songer aux corporels – qui sont donnés – lui est une perte de temps. Il en va tout autrement pour celui qui travaille pour vivre. Travailler pour se nourrir est une nécessité que seuls certains n'ont pas à remplir. Néanmoins, si cela permet de subvenir à ses besoins, le travail ne doit pas nous empêcher de nous développer. Il est la condition par laquelle nous pouvons obtenir la nourriture qui permet au corps de survivre. Ainsi que ne le disions plus tôt, il n'est donc pas une fin en soi et le rechercher pour lui-même ne fait pas sens. S'il permet la survie, celle-ci permet la vie bonne. De ce fait, il est évident que le travail n'est qu'un moyen pour subvenir à ce qu'implique la vie bonne, il n'est donc pas directement bon pour elle. Là encore, la juste mesure est à trouver. De même que nous ne mangeons point trop mais suffisamment pour ne pas avoir toute notre attention tournée vers notre ventre, nous n'avons pas à travailler plus que ce qui nous permet de survivre et devons conserver

⁴⁷⁴ Le procédé rhétorique de Plutarque est dérisoirement faible. Il suppose que l'homme est supérieur à l'animal, mais n'explique pas d'où cela sort, ni sur quel plan. Ensuite, il dit qu'Épicure abaisse l'homme. Mais le problème est qu'avant de dire qu'il abaisse l'homme, il faut se demander qui l'a élevé et si cela est légitime. Épicure n'a pas élevé l'humain au-dessus des autres animaux et fonde au contraire toute son éthique sur un plaisir instinctif et animal. Accepter être un animal, c'est le fondement de l'éthique et du discours d'Épicure. Et quoi qu'en pense Plutarque, notre animalité s'expérimente tous les jours.

notre temps pour nous épanouir. La difficulté vient de ce que, là où notre corps nous dit quand nous arrêter – la limite biologique nous contraint –, rien dans notre travail ne nous arrête. Si nous ne nous interrogeons point sur les raisons qui nous pousse à faire ce que nous faisons, nous sombrons bientôt dans la rengaine. Là encore, le fait de s'interroger sur ce que nous faisons est prioritaire pour savoir pourquoi nous le faisons, et si nous souhaitons continuer à le faire.

Finalement, si Cicéron s'offusque parce qu'Épicure « ravale l'homme au rang de l'animal en assimilant la béatitude et la réplétion de qui se prélassé au soleil »⁴⁷⁵, c'est qu'il refuse la nature animale des humains, et plus encore que l'éthique se fonde dessus. Car l'éthique d'Épicure commence justement par le constat que nous sommes des animaux. Et Cicéron accuse Épicure de décrire cette nature. Sur quoi se construit l'objection du rhéteur latin ? Sur ceci : la jouissance ultime est intellectuelle. Certes, Épicure et Spinoza ne le nient pas ! Mais cela n'empêche pas qu'elle implique ainsi que nous l'avons dit que nous ayons déjà répondu aux jouissances nécessaires. Pour être libérée de tout trouble, l'âme ne doit pas voir son corps troublé. Soit que cela lui occupe l'esprit soit qu'elle forme une idée des affects du corps, l'âme pâtit. Si le corps subit un affect négatif, la pensée en forme une idée. Et donc, elle n'est pas affectée *par* le corps mais *comme* celui-là. Gardons en tête cette idée selon laquelle l'esprit est l'idée du corps. Si je n'ai aucun trouble physique (*aponia*), non seulement je peux jouir physiquement (*eusthateia*) mais aussi l'idée de mon corps sera dépourvue de trouble. Mon esprit sera aussi tranquille (*ataraxia*). Et, cette absence de trouble psychique n'est qu'un premier pas vers le bien-vivre ; car il permet ensuite la jouissance intellectuelle (*eupatheia*). Or, pour Spinoza comme pour Épicure, cette jouissance est la plus grande que nous pouvons obtenir. Spinoza définit le souverain bien comme la chose la plus utile qui puisse nous être⁴⁷⁶. Or, lorsque nous formons des idées vraies, nous augmentons notre puissance et notre joie, par suite nous agissons. Mais plus encore : non seulement par nos idées vraies nous obtenons un bien qui augmente notre joie, mais en plus ce bien est partageable. Nous n'en privons personne, mais aussi, nous pouvons l'offrir à d'autres et l'augmenter à force de partage. Mais alors, cette jouissance intellectuelle par laquelle nous comprenons les choses, nous fait aussi comprendre l'utilité qu'il y a à ce que le plus grand nombre agisse de même et en vienne à comprendre. Chacun comprenant qu'il lui faut chercher son utile propre, c'est-à-dire ce qui le fait agir, c'est-à-dire comprendre, chacun se met en route dans ce sens. Et pour comprendre, la communication est essentielle. Errant çà et là en quête de compréhension, ces chercheurs sont non seulement utiles à eux-mêmes, mais encore à moi : l'utile de celui-ci qui est raisonnable m'est utile pour peu que je sois moi aussi raisonnable. En effet, si nous comprenons les mêmes choses, nous arrivons aux mêmes conclusions. Pour notre survie, étant de même nature, nous avons besoin des mêmes choses. Donc non seulement la jouissance intellectuelle est utile, mais sa propagation l'est encore plus. Par là, nous justifions la rédaction de l'*Éthique*, nous justifions l'existence de la philosophie – et par là

⁴⁷⁵ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit., p. 257.

⁴⁷⁶ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 36), op. cit., p. 411.

même celle du présent ouvrage. Il est encore trop tôt pour mettre au jour le fait que la vertu première qui pousse à étendre l'éducation et rendre heureux les autres autant que nous, c'est notre égoïsme. Nous verrons bientôt que le fait de rechercher notre utile nous conduit à rechercher aussi celui des autres.

Donc ce que critique Cicéron, Spinoza comme Épicure ne s'y opposeraient pas. Simplement ils voient plus loin et se rendent bien compte que la possibilité que nous avons de former des idées claires des choses nous est rendue possible pour autant que notre corps ne subit point. Puisque les affections du corps sont retranscrites en affects dans l'esprit, il y a tout lieu, chez Spinoza aussi, de s'enquérir de la santé du corps pour atteindre au mieux la santé de l'esprit. Et travailler sur l'un des deux, c'est travailler sur l'autre puisqu'ils sont la même chose dite de deux façons différentes. Les modifications produites dans l'esprit se répercutent dans le corps puisqu'il n'est rien d'autre que son idée. Or, que peut l'esprit ? Voir les causes des affects, par là, les séparer. Mais aussi voir la façon dont les affects s'ordonnent. Choisir les affects auxquels il accorde de l'importance – par exemple ne penser à rien moins qu'à la mort – ; et ainsi se rendre compte qu'il est auteur d'affects, par exemple de joie lorsque nous comprenons. En un mot, ce que peut l'esprit, c'est modifier les rapports qui existent entre plusieurs affects de sorte qu'il joigne certaines pensées à d'autres pour créer un monde ordonné et, le cas échéant, plaisant. Et, la possibilité qu'il a d'ordonner les choses se répercutent dans le corps. Ce que nous avons vu marcher dans un sens – nous voulons dire que s'occuper de son corps se répercute sur notre esprit – marche dans l'autre sens : ainsi, le propos de Cicéron tombe en désuétude. Il n'y a pas de dualisme, donc il n'est pas possible de s'occuper de ce que nous sommes sous un attribut mais pas l'autre. Donc, lorsque notre corps vit un affect déplaisant, en supprimant sa cause nous limitons sa puissance, puis en y adjoignant une autre pensée, nous nous conditionnons de nouveau dans une autre direction – soit en nous bluffant, soit en agissant, c'est-à-dire en formant des idées adéquates de ce qui est. L'incohérence que relève Cicéron est une inconséquence cicéronienne : Épicure insiste sur le fait de manger pour jouir du luxe de réfléchir. Cicéron a tant l'habitude d'admettre cela pratiquement qu'il en a perdu conscience.

Nous avons condamné **Cicéron** car il posait des valeurs morales qui l'empêchaient d'accepter la jouissance du corps. Par là, c'est l'intellectualisme que nous avons pu critiquer. À l'extrême opposé, nous avons également rejeté le **Cynisme** trop prononcé qui fait plus fort encore que les premiers : plutôt que de garder – comme ceux-là – une seule partie de ce que nous sommes, ils rejettent tout bonnement l'entièreté de notre nature biologique. Les **Cyrénaïques** ne sont-ils pas les plus proches des thèses d'**Épicure**, eux pour qui le plaisir est fin, et qui rejettent toute valeur sans pour autant fondre dans la misère ? Eh bien, regardons de plus près. S'ils s'accordent pour dire que le plaisir est bon et qu'il est la voie d'accès au bien-vivre, les **Cyrénaïques** et **Épicure** divergent sur ce point : puisque tout plaisir est bon en soi, **Aristippe** conclut qu'il faut toujours chercher le

plaisir actuel. Pour **Épicure**, le plaisir ne se limite pas à *l'hic et nunc*, il contient également ses conséquences. Tout plaisir est un bien, est-ce à dire qu'il faut pour autant jouir de chacun d'entre eux lorsqu'il se présente, ne les considérer qu'au présent, indépendamment d'un contexte futur d'implications ? Rien ne nous y oblige. Donc, quand il « introduit une idée d'avenir »⁴⁷⁷ dans la prise en considération des plaisirs, **Épicure** est légitime. C'est une possibilité, certes différente de celle des **Cyrénaïques**, mais qu'il faut considérer. **Épicure** confère aux plaisirs une « vie » : choisi, le plaisir engendre des conséquences qui n'auraient pas été sans ce choix. **Épicure** réintroduit-il l'espérance dans le futur qu'il dénonçait ? Non pas. Les plaisirs présents dont nous choisissons de ne pas jouir font face à un plaisir futur hypothétique certes. Mais, prendre en considération les conséquences futures, voilà bien un fait du présent. C'est donc toujours *au présent* que nous nous interrogeons sur le chemin à prendre. Le choix, présent, se fait en rapport à ce qui est. La question que nous nous posons est la suivante : allons-nous choisir ce plaisir présent – quitte à subir les conséquences qui en découlent –, ou non. Cette vie des plaisirs à garder en tête, ce choix qu'il nous faut faire en ne nous laissant pas influencer par l'intensité d'un affect, c'est également ce à quoi nous rappelle **Spinoza**.

« La puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause »⁴⁷⁸. Donc, si un plaisir a une cause, il est moins fort que s'il en a deux. Donc, plus un plaisir a de causes présentes, plus il est fort. Ensuite, lorsqu'un plaisir nous affecte, nous pouvons imaginer que la cause de ce qui nous affecte est présente ; par là, le plaisir sera plus fort. Et, si rien n'exclut présentement la cause de ce plaisir, nous continuerons d'imaginer qu'il est présent⁴⁷⁹. Mais l'inverse est également vrai. Si nous considérons quelque chose non comme présent mais comme passé ou à venir, nous en serons moins affectés car quelque chose exclut au présent l'existence de ce fait. Spinoza introduit un continuum qui part du présent et s'étend dans les deux temps opposés ; plus les faits s'éloignent, plus ils perdent en intensité : plus nous imaginons quelque chose éloigné de nous, et plus nous considérons des choses qui excluent l'existence de la chose. Notre faim de midi nous paraît loin maintenant que nous sommes rassasiés, mais pas autant que la peur que nous eûmes sentie quand nous étions face à cette araignée dans notre prime jeunesse. Dans l'autre sens, nous sentons l'effervescence monter à l'approche d'un événement attendu, ou la tension avant un examen ; et cette tension nous effraye plus que l'arrêt cardiaque certain que nous aurons après cinquante années passées à boire quotidiennement un litre de café trop fort : choisir celui-ci au risque de celui-là, c'est être cyrénaïque. De cette intensité du présent, il faut donc se méfier ; elle ne garantit pas que la chose soit meilleure que d'autres et qu'il faut la choisir, mais elle signe simplement que nous imaginons plus fortement ce qui la cause et ne l'exclut pas. Donc, son intensité n'a rien à voir avec son utilité pour nous, mais dépend d'un contexte dans lequel nous sommes. Et donc un plaisir est intense non

⁴⁷⁷ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 80.

⁴⁷⁸ B. Spinoza, *Éthique* (V, axiome 2), op. cit., p. 505.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, (IV, 9) p. 373.

parce qu'il est bon mais parce qu'il est présent.

De ce fait, nous comprenons tout l'intérêt de s'attarder sur nos plaisirs et de réfléchir à ce qu'ils sont pour savoir ce que nous voulons en considérant non plus le simple présent, mais un instant qui continue et implique certaines choses. Savoir où notre désir présent nous oriente, cela est évidemment de prime importance du fait même que le désir est « l'essence même de l'homme » par laquelle il est poussé à faire des choses⁴⁸⁰ ; en cela, il fonde notre action. S'interroger sur ce que nous souhaitons présentement parmi tout ce que nous avons à l'esprit et qui peut nous attirer permet de ne pas être cet individu qui, « à peine levé, [...] est déjà de nouveau endormi »⁴⁸¹. S'interroger sur l'action qui va se produire en prenant en compte plus que le simple présent nécessite que nous connaissions les implications probables de certaines voies. Mais avant tout, cela permet de rendre un affect particulièrement présent moins puissant en le posant à côté d'autres également existant. En effet, quand nous sommes affectés d'une chose, plus elle est présente et plus nous nous focalisons sur elle. À l'excès, nous devenons affectés par un objet à un point tel que seule la partie de notre corps qui est affectée par l'objet nous est présente à l'esprit : nous ne voyons plus qu'elle. Ce genre d'affects « retiennent l'esprit dans la contemplation d'un seul objet [à un point tel que] même en son absence, ils croient l'avoir là, devant eux »⁴⁸². Pensons à Don Quichotte. Ce fantastique fou est tant épris des histoires d'Amadis, Roland, et autre Esplandian qu'il ne voit plus que cela, ne désire plus que cela, et vit ce monde. Son esprit tout entier se tourne vers la chevalerie et son idéal errant, et le plaisir qu'il y trouve est si intense qu'il ne le délaisserait pour rien au monde. Qu'on l'attaque, qu'on le traite de fou, qu'on le ridiculise ou l'appelle à la raison, de tout cela Don Quichotte n'a cure. Et il a raison même s'il ne le sait pas. Expliquons-nous. Un plaisir est intense s'il est présent ; mais cela ne nous dit rien quant à son utilité pour nous. Il nous faut donc le mettre en concurrence avec d'autres et regarder où il nous mène, ce qu'il nous coûte et ce qu'il nous permet. Par là, nous rendons le premier affect moins intense d'autant plus que nous en rendons d'autres plus intenses. C'est ce que ne fait pas Don Quichotte qui ne voit qu'un possible : celui d'être chevalier errant. Il s'enfuit en pleine nuit avec Sancho pour ne pas être rattrapé par la raison. Imaginons que Don Quichotte ait été encore raisonnable, qu'aurait-il fait ? Tout d'abord l'intensité de son désir aurait diminué d'autant plus que sa bibliothèque remplie de livres de chevalerie subissait la cruelle démesure de l'autodafé. Après l'ignominie du prêtre et du barbier, il n'aurait plus pu lire ces livres. En parallèle le prêtre l'aurait rappelé au monde séculier. Première étape : Don Quichotte aurait non plus la tête tournée sur un seul affect, mais sur plusieurs (la concurrence d'affects que nous mentionnons est validée). Mais quoi ! Voilà Don Quichotte et il doit choisir entre deux affects, deux plaisirs tout aussi intenses, en s'intéressant – comme nous l'avons dit – à ce qu'ils impliquent. Sa nièce lui aurait demandé : « Voilà ce plaisir qu'est la chevalerie, et voilà à quoi il mène : une vie errante et une mort aussi anodine que

⁴⁸⁰ *Ibid.*, (IV, définition des affects, I) p. 319.

⁴⁸¹ René Daumal, *Tu t'es toujours trompé*, Paris, Mercure de France, 1970, p. 21.

⁴⁸² B. Spinoza, *Éthique* (IV, 44), *op. cit.*, p. 429.

celles de chacun de nous, après de multiples aventures. Une vie (à lire Cervantès) remplie de joie. En voilà une autre que tu conçois aussi intensément. Regardons ce qu'elle implique : simple hidalgo, tu vivrais paisiblement dans ce petit village de la Manche et tu mourras aussi simplement, les aventures d'une vie en moins. Dans l'une et dans l'autre de ces vies, tu pâtiras et agiras, car c'est de cela qu'est faite une vie. Probablement, la seconde te donnera accès à l'ataraxie ; sans doute, par la première tu feras ce que nous t'avons empêché de faire car tu le souhaitais fou. Mais, la souhaites-tu raisonnablement, cette vie où tu pousses les liens qui t'attachent pour voir jusqu'où tu es contraint ; ou ne veux-tu point d'une vie ascétique, d'une vie stoïcienne, d'une vie de déjà mort ? Analyse donc les deux futurs qui te sont proposés ; alors, que choisis-tu ? ». Don Quichotte aurait raisonnablement choisi ce qu'il choisit fou. Et nous, qui continuons d'être passivement en riant de lui, nous voilà moins maîtres de nous-mêmes, moins acteurs de notre vie que le plus fou des fous.

Que retenir de tout cela ? Premièrement, que l'intensité d'un affect est un gage de sa présence, et non du fait qu'il nous soit bon ou mal. Cela nous oblige à réfléchir à ce que nous souhaitons sur le moment pour les instants futurs. Pour ce faire, nous pouvons mettre en balance l'affection présente qui nous affecte le plus avec des affections qui nous affectent moins mais auront plus d'existence dans un futur prochain que nous ne considérons point. En un mot, il nous faut penser à demain comme si c'était aujourd'hui pour s'assurer de ce que nous souhaitons, ainsi que de la direction dans laquelle nous lancer. Nous nous retrouvons par suite dans un idéal de mesure ou la finalité est comme toujours la vie bonne. Savoir ce que l'on veut pour savoir comment s'orienter parmi nos désirs, puis s'orienter en toute conscience, voilà ce que nous propose Spinoza. « Cette règle de vie, si elle n'est pas la seule, est donc la meilleure »⁴⁸³, et cela du fait même qu'elle nous place comme acteur des plaisirs que nous choisissons. Le sujet, face à tous ces plaisirs, choisit « entre deux maux celui qui lui semble le moindre »⁴⁸⁴, et pour savoir cela, non seulement il lui faut interroger la qualité des plaisirs mais aussi leur durée d'intensité. Cela est également mentionné dans l'*Éthique* : « Sous la conduite de la raison, nous rechercherons de deux biens le plus grand, et de deux maux, le moindre »⁴⁸⁵. Par là, nous entrons dans le jeu de calcul entre différents plaisirs. Comme le souligne justement Spinoza, si un bien est possible mais nous empêche d'en jouir d'un plus grand, alors il n'y a pas de raison de le choisir lui. Si le bien que gagne Don Quichotte en restant chez lui est certain mais plus faible que celui qu'il trouve en partant voyager, alors il a tout lieu de ne pas rester chez lui. Et la temporalité est d'autant plus importante si l'on veut se sortir du Cyrénaïsme⁴⁸⁶. Un grand bien futur sûr vaut mieux qu'un petit plaisir présent. Celui qui est appelé esclave par Spinoza, c'est celui qui subit ses affects et qui lui paraît bon sur le moment tout en ignorant demain – nous voyons là que ce n'est pas le cas de Don Quichotte qui se projette sans cesse dans le futur et conçoit l'entièreté d'une vie de chevalier. L'esclave est le Cyrénaïque contraint par

⁴⁸³ *Ibid.*, (IV, 45, scolie) p. 433.

⁴⁸⁴ B. Spinoza, *Traité théologico-politique* chap. 16, *op. cit.*, p. 511.

⁴⁸⁵ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 65), *op. cit.*, p. 463.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, (IV, 66) p. 465.

une force extérieure et que son ignorance n'aide en rien. L'homme libre, quant à lui, « ne se plie au désir de nulle autre que lui »⁴⁸⁷, il choisit en connaissance de cause ce qui lui plaît. Et les actions qu'il choisit sont bonnes pour lui, c'est-à-dire qu'il les sait être utiles à lui, c'est-à-dire qu'il sait qu'elles le conservent.

Que faisons-nous donc lorsque nous refusons un plaisir facile et bien présent pour jouir d'un fait futur ? Renonçons-nous à un présent certain pour un futur bien hypothétique ? Non. Nous renonçons à un plaisir présent pour choisir un autre plaisir présent qui possède une durée de vie et donc un avenir. Lafcadio possède cette envie irrépressible de pousser un inconnu hors du train et le tuer. En bon cyrénaïque, il ne considère pas les conséquences de l'acte et ne conçoit pas le futur – celui-ci n'ajoute aucune valeur au désir. Lafcadio suit son envie. Maintenant, imaginons que le qui a écrit *Les Caves du Vatican* soit celui qui, peu avant, a rédigé *Les Nourritures terrestres*. Le cyrénaïque qui exhale sur quelque page l'Épicurisme. Comment aurait agi Lafcadio ? Tuer est son envie et il ne sait s'il doit le faire⁴⁸⁸. En considérant le fait d'un point de vue temporel plus large que le simple présent – plus exactement, en allongeant la durée du présent – nous concevons les conséquences comme partie intégrante du plaisir. Lafcadio doit choisir entre tuer et en subir les représailles – jouir du plaisir présent de tuer – et ne pas tuer pour éviter tout ce qui s'ensuit. Deux vouloirs sont donc côté à côté au présent : « Il veut tuer » ou « Il veut ne pas tuer ». Et dans ce second cas, Lafcadio ne renonce pas uniquement à un plaisir mais en choisit un. Renoncer à un plaisir n'a de sens que pour jouir d'un autre tout aussi présent : si choisir nous paraît aussi intolérable que ⁴⁸⁹, si élire nous semble renoncer, il nous faut au moins garder en tête que ce pour quoi nous renonçons, c'est bien pour quelque chose que nous souhaitons présentement. L'action choisie est donc positive et présente⁴⁹⁰.

Le futur considéré comme un futur présent étend donc la temporalité de l'instant. Par là, nous pouvons faire un calcul pour savoir quel plaisir choisir. Ce futur est nécessaire (puisqu'il advient) et hasardeux à cause de l'impact que nous avons sur lui. Notre choix est issu d'un calcul temporel grâce auquel nous trouvons le meilleur ratio possible. Calculer à chaque nouveau contexte permet de ne pas tomber dans le systématisme cyrénaïque : le plaisir n'est pas toujours à choisir. Nous ne cherchons pas à trouver une règle *a priori* qui nous dispenserait de vivre en réfléchissant ; tout au contraire, Épicure comme Spinoza ancrent leur philosophie dans l'action et, n'ayant rien de préétabli, concluent que la seule règle à produire est vide de contenu ; c'est une méthode : il s'agit de vivre conscient ; c'est-à-dire, plutôt que de réfléchir une bonne fois pour toutes puis s'en garder ensuite pour le reste de sa vie, ne garder aucun *a priori* par habitude et, dans chaque contexte, tout interroger comme si nous venions de naître.

⁴⁸⁷ *Id.*

⁴⁸⁸ Entendre par là « si nous voulons vraiment le faire ».

⁴⁸⁹ A. Gide, *Les Nourritures terrestres* (IV, 1), Paris, Gallimard, 1917, p. 63.

⁴⁹⁰ Par opposition à négative : nous choisissons de *ne pas* fumer. Le contenu du choix est un non fait, mais le choix est bien un fait.

Nous savons maintenant comment savoir si les actions que nous faisons nous conviennent, nous savons quel maître suivre – nous-mêmes – et sommes également capables de choisir raisonnablement en fonction de ce que nous venons d'apprendre ce que nous voulons. Nous avons clairement identifié ce qui cause nos troubles et avons trouvé en notre corps un garde-fou légitime. Il nous faut maintenant faire un pas en avant à la rencontre de notre joie. Le trouble provient du jugement plutôt que du plaisir sensuel ou du plaisir intellectuel. D'ailleurs, scinder les plaisirs entre ceux de l'âme et ceux du corps est absurde car soit l'âme est atome et donc corps, soit elle est l'idée du corps et donc n'est rien d'autre que le corps perçu d'une autre façon – non comme objet physique mais objet de sens. Nos plaisirs sont tous plaisants pour peu qu'ils combent un manque sans excès, ou qu'ils nous placent dans un état de plaisir qui est le résultat perdurant dans l'action. Les premiers sont cinétiques : sans manque ils ne sont point, et une fois le manque comblé, ils ne sont plus – par exemple le plaisir de manger une fois la faim épanchée. Les seconds sont catastématiques : produit d'une action plaisante, ils se développent en et par elle, et n'ont aucune limite sans pour autant atteindre l'*hybris*. Par exemple, discuter avec un ami est quantitativement plus vaste que se nourrir, c'est-à-dire qu'il peut continuer plus longtemps⁴⁹¹. Les premiers, tout aussi nécessaires que les seconds (ils sont leur condition de possibilité) sont néanmoins plus faibles. Plaisirs en mouvement, ils permettent de quitter une situation troublante pour rendre possible l'ataraxie. Mais celle-là n'est qu'une étape à dépasser. La jouissance totale s'inscrit par dessus, elle se fait action créatrice. Le plaisir catastématique est à la fois la finalité que l'on se donne, ainsi que le « principe de la discrimination »⁴⁹² de nos désirs. Pour orienter l'action, le choix est lié à la jouissance du plaisir qui le motive et en découle. Nous choisissons ce que nous souhaitons, et jouissons de notre choix. Étalon et principe d'action, le plaisir est également l'objet de nos choix. Principe, il nous fait « tendre vers » ; finalité, c'est vers lui que nous tendons. La finalité de ce plaisir se trouve donc dans l'action même qui se fait ; pourquoi jouons-nous du piano si ce n'est pour savoir jouer du piano ? Ce que l'on veut nous pousse à nous acheminer vers ce que l'on veut.

Jouir de l'action plaisante durant l'action, voilà qui commence à éclairer une voie à suivre. Mais, cela signifie également que le bien-vivre se situe dans l'action. Par quoi il en découle que l'ataraxie n'est pas le bien-vivre. Donc, ce n'est pas la finalité visée par Épicure. Elle n'est qu'un moment nécessaire pour atteindre l'*eudaimonia*. D'abord, le plaisir est absence de peine : « Ne pas être affamé, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid »⁴⁹³ signe cela. Le trouble et l'ataraxie sont dans une relation binaire : soit nous pâtissons, soit non. Mais l'absence de peine ne suffit pas pour délimiter totalement le bien-vivre ; ce n'est qu'un premier niveau de jouissance. Le bien-vivre n'est

⁴⁹¹ Bien que la temporalité ne rentre pas en compte pour juger la qualité d'un plaisir. La différence est plutôt aspectuelle : soit l'on mange, et l'on passe d'un manque à un manque comblé ; soit l'on discute et l'on reste dans une stabilité : le plaisir ne commence pas par une absence de troubles.

⁴⁹² P.-M. Morel, *Épicure : La Nature et la raison*, p. 179.

⁴⁹³ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 33), *op. cit.*, p. 121.

pas un état mais un acte⁴⁹⁴. Le rapport entre ataraxie et *eudaimonia* n'est donc pas une équivalence mais bien implication. La vie heureuse, c'est jouir de l'existence, donc, elle implique pour cela de ne pas être troublée⁴⁹⁵. L'ataraxie n'est donc pas une fin en soi mais une condition au bien-vivre⁴⁹⁶, qui n'est pas qu'une négativité. L'absence de douleur entendue comme « négation d'une négation »⁴⁹⁷ nous fait constater notre suffisance pour nous procurer ce dont nous avons besoin. L'ataraxie nous permet de nous rendre compte de notre autosuffisance, et d'en jouir. Mais l'épicurisme n'est pas une ascèse sclérosée⁴⁹⁸. Les fêtes mensuelles organisées dans le Jardin tout comme l'incitation à s'amuser fournie par le testament d'Épicure⁴⁹⁹ sont d'autant d'anecdotes historiques qui permettent de douter de l'ascétisme épicurien. De même, la critique du dénuement des Cyniques que nous avons déjà faite va également dans ce sens. Le dénuement, pour Épicure, se doit d'être raisonnable, mesuré et sans risque : « dans le dépouillement également il y a une juste mesure, et celui qui ne sait pas la prendre en compte est à peu près dans l'état de celui qui s'égare faute de limites »⁵⁰⁰. Surtout, il n'est pas absurde mais vise à rendre anodin des situations de misère au cas où celles-là advenaient. Bien que se contentant la plupart du temps de « pain rude et d'eau »⁵⁰¹, la fameuse formule « va me chercher un fromage de Cythnos, afin que je puisse faire un meilleur repas, quand il m'en prendra fantaisie. »⁵⁰² rappelle que cette privation est une fiction utile, un entraînement : en usant de peu, nous nous contentons de peu, donc nous faisons plus aisément face au dénuement. Cette restriction ne l'empêche donc pas de faire bombance de temps à autre ; se restreindre permet simplement de « renoncer momentanément au superflu pour n'en pas être esclave »⁵⁰³. Évidemment, il ne faut pas tomber dans l'extrême opposé et se faire esclave de misère. Ainsi, se priver d'une chose, cela n'est pas nécessaire car un interdit moral nous l'ordonne mais ressemble plutôt à un jeu – raisonnable et maîtrisé – pour tester nos limites et chercher à les dominer. En plus de cela, nous constatons notre autonomie par rapport aux choses et aux discours qui nous disent de quoi nous avons besoin. Pour le savoir, il ne s'agit pas d'écouter la masse, mais simplement de vivre. Le but de ces pénuries n'est donc pas de ne plus avoir, mais de ne plus être attaché au fait d'avoir. Que ce soit les affects, les dogmes religieux ou encore la mascarade sociale, nos deux auteurs cherchent dans un

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁹⁵ En terme logique : $(\neg A \rightarrow \square \neg B) \circ (B \rightarrow \square A)$. Sans ataraxie, il est impossible d'atteindre le bien-vivre, et si nous nous sommes dans le bien-vivre, alors c'est que nécessaire, nous sommes exempts de troubles.

⁴⁹⁶ A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, p. 47. Une rapide formalisation logique nous fait comprendre les deux thèses opposées : si l'on conçoit que l'ataraxie est une fin en soi, nous posons une équivalence entre elle et l'*eudaimonia* – ce qui, rappelons-nous, est absurde puisque l'un est un état et l'autre une action – nous posons « $A \equiv E$ ». Si à l'inverse, nous proposons avec Festugière qu'elle est nécessaire à l'*eudaimonia*, mais sans l'être, nous posons : « $(A \rightarrow \diamond E) \circ (\neg A \rightarrow \square \neg E)$ » : l'ataraxie est nécessaire à l'*eudaimonia* mais ne l'implique pas nécessairement.

⁴⁹⁷ Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, tr. J.-F. Balaudé, Paris, LGF, 1994, p. 218.

⁴⁹⁸ Les critiques de Cicéron et Plutarque portent sur les orgies épicuriennes. D'autres s'offusquent de l'ascétisme et des pénuries imposées dans le Jardin. Si nous voyons toujours mal comment concilier les deux critiques, nous pouvons en revanche répondre à chacune d'elle.

⁴⁹⁹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. 2, *op. cit.*, p. 220 – 221.

⁵⁰⁰ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 63), *op. cit.*, p. 125.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁰² *Id.*

⁵⁰³ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, *op. cit.*, p. 247.

sens plus général une indépendance vis-à-vis des choses extérieures aussi grande que possible. Bien sûr, il est des choses dont nous ne pouvons pas nous détacher mais il est encore plusieurs manières d'être attaché. Le but de nos auteurs est de tendre les liens qui nous serrent le plus loin possible pour trouver la plus grande liberté dans cet espace restreint. Si l'on s'essaye à vivre dans le besoin, à perdre des choses ou à ne pas les considérer, ce n'est que pour s'éloigner au plus de ce que l'on considère comme nos bases, nos besoins, et découvrir par là ce qu'ils sont vraiment. Nous en revenons d'autant plus forts que nous savons jusqu'où la corde nous permet de nous déplacer ; par suite nous savons à quoi nous sommes vraiment obligés, et dans quelles limites, et nous ne le savons point parce que quelqu'un nous l'a dit, mais par expérience. Ces limites, ce sont les nôtres.

Nulle ascétisme donc, nul retour à la nature, nul désir d'un état animal ignorant de tout. Il n'y a « rien de plus étranger à la célébration épicurienne de la nature [...] que sa contemplation naïve ou son imitation servile »⁵⁰⁴. Parce qu'Épicure n'est pas un Cynique, l'imitation servile de la nature est à délaissier⁵⁰⁵. Mais qu'en est-il de la contemplation naïve ? Rangeons-nous avec Guyau : elle n'est pas si étrangère à Épicure à condition de comprendre la naïveté comme un regard étonné et sans *a priori* de ce qu'il y a. L'étonnement, plutôt qu'au commencement, est au terme⁵⁰⁶ de la philosophie. Laissons donc cela pour notre dernière section.

Entre la misère des Cyniques et l'éphémère jouissance des Cyrénaïques, nos philosophes refusent de poser toutes valeurs dans un objet. Ce qui fait la valeur n'est pas la qualité mais la quantité⁵⁰⁷ : comme l'objet n'a pas de valeur intrinsèque, il sera ou non plaisant selon sa mesure. La misère, la nourriture, la digitale pourpre et la raison sont bons non en soi, mais dans une certaine mesure. La juste mesure, voilà la seule valeur, le seul critère que nous accepterions pour juger car elle est ce qui nous permet une jouissance paisible⁵⁰⁸. Les choses, indépendamment du point de vue qui les considère ne sont donc ni bonnes ni mauvaises. En les consommant nous constatons quand nous sommes dans la jouissance et quand, l'ayant dépassée, nous sommes dans l'excès. Il n'y a donc pas lieu de se contraindre si ce n'est raisonnablement.

Nous sommes partis du constat que l'action devenait nécessaire. Nous nous sommes donc demandés dans quelle direction agir et sur quoi se baser. Assouvir nos plaisirs en écoutant notre ventre et notre raison nous est apparu comme la meilleure solution. Ainsi, quand plusieurs plaisirs se présentent en même temps, nous choisissons parmi eux. Notre choix a un but : notre joie. Celle-là est d'autant plus forte que nous jouissons le plus et subissons le moins de peine. Par le

⁵⁰⁴ P.-M. Morel, *Épicure : La Nature et la raison*, op. cit., p. 70.

⁵⁰⁵ Voir *supra*, partie une.

⁵⁰⁶ Soyons clair : il n'y a pas de « terme » de la philosophie au sens où nous n'en aurions plus besoin ; c'est plutôt le terme de l'apprentissage de la méthode philosophique : en ce sens, c'est le début de la philosophie en tant que pratique.

⁵⁰⁷ Cela est d'ailleurs à un point tel chez Spinoza le *Traité politique* entier se fonde sur la logique du nombre. À ce sujet, voir l'introduction de Charles Ramond in B. Spinoza, *Traité politique*, op. cit., p. 7 *sqq.*

⁵⁰⁸ Voir la *Maxime capitale X*, op. cit., p. 107 : « Épicure ne reprocherait sans doute rien aux débauchés, s'ils savaient goûter en paix le comble des plaisirs ». Si la débauche est condamnée c'est, une fois encore, au nom du bien-vivre.

raisonnement, nous savons ce qu'implique les plaisirs. Nous pouvons donc trouver le plaisir le plus satisfaisant et le moins pénible. Nous choisissons, rationnellement, ce qui nous convient le mieux. En utilisant cet outil qu'est notre rationalité, nous dépassons le Cyrénaïsme et passons de la doctrine de la volupté (je choisis le plus plaisant) à celle de l'utilité (je choisis ce qui me procure le plus de plaisir ; donc non pas le plus plaisant mais le plus utile à mon plaisir)⁵⁰⁹. Se connaître soi et connaître les choses permet d'agir en connaissance de cause. Pour accéder au bien-vivre, c'est-à-dire pour agir, nous venons de découvrir – outre le gardien de l'*hybris* qu'est notre corps – un adjuvant de poids : notre réflexion. Nous voilà sur un plateau d'échec, joueur novice ignorant de toute stratégie. Nous pouvons gagner. Mais, nous mettons plus de chance de notre côté à force de réflexion. Le futur vient à l'être dans le présent, se fait voir, et désire se faire choisir : ce choix, qui nous paraissait sur l'instant sans intérêt s'éclaire d'une lumière nouvelle. De même que tout pion n'est pas bon à capturer pour parvenir au mat, tout plaisir n'est pas bon à prendre au nom d'un plaisir plus grand. Et si nous réfléchissons sur ce qui est, nous voyons les implications, anticipons, et nous orientons par une volonté consciente ; la « règle de plaisir maximum [est] ce qui conduit à éviter certains plaisirs *pour* les maux qu'ils entraînent »⁵¹⁰. Nous devons tenter des coups, nous orienter au mieux, risquer quelques fois, et avant tout jouer sans cesse. Et comme sur un échiquier, les chemins que nous conceptualisons ne seront que des trames à peu près ressemblantes à ce qui pourrait se passer et non pas des flux de conséquences nécessaires⁵¹¹.

Que faire donc, sinon choisir sans cesse ? Choisir parmi des possibles, en « mesur[ant] ensemble les choses »⁵¹². Cela est, pour **Guyau** l'art du philosophe ; nous voudrions qu'il soit l'art de chacun. Par le choix conscient d'un fait, le sujet assigne une valeur relative à celui-là, relative à un ensemble d'autres possibles. Le choix n'attend en cela jamais le parfait impossible mais s'ancre toujours dans le réel, et, partant du constat de ce qui est et peut être choisi, finit par s'orienter au mieux : ce qui, dans un autre contexte, et avec d'autres plaisirs concurrents se verraient choisis, pourrait ne pas l'être dans le présent contexte. « Que faire ? » était la question qui ouvrait notre propos ; il est raisonnable qu'elle soit celui qui le conclut. Seul le sujet qui pose la question est capable de répondre à la question, et sa réponse ne tiendra que pour lui. Plutôt que par la connaissance érudite des textes anciens, **Épicure** incite à se libérer seul, ce qui fait de sa philosophie une doctrine qui fonctionne par « réaction négative plus que par assimilation »⁵¹³ d'autres philosophies. Tous les prescriptions formulées, loin d'être la table des lois, consistent en outils pour savoir à peu près comment il est possible de s'orienter. Le chemin dépendra de nous seuls.

⁵⁰⁹ Voir J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 82.

⁵¹⁰ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit., p. 23. Nous soulignons.

⁵¹¹ Il ne faut néanmoins pas sombrer dans un tout ou rien : ce n'est pas parce que nous ne sommes pas absolument sûrs d'où nous mène un chemin que nous ne pouvons voir au moins où il ne nous mène pas.

⁵¹² J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 83.

⁵¹³ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit., p. 48.

Troisième section :

Vivre.

Premier chapitre : créer.

Que ce chemin ne dépende que de nous, c'est en effet ce que nous proposons de considérer nos auteurs. Offrant une méthode dont le contenu n'est pas systématisé, n'ordonnant ni pensée ni action, « Épicure laisse dégénérer le dogmatisme initial de sa physique en une profession de foi pragmatiste [...] peu importe que les théories avancées ne soient que vraisemblables »⁵¹⁴. Que la doctrine soit vraie, fausse, ou s'accorde avec le monde est égal. Sa seule visée est l'agir qu'implique le discours. La philosophie n'est pas un simple outil de justification utile aux exégètes⁵¹⁵. Le discours et la pratique sont inextricablement liés. Savoir n'est jamais un acte désintéressé et sans raison : cette connaissance, il faut la mettre en acte ; notre façon de vivre ne doit pas être en dissonance avec notre façon de pensée – et inversement. Savoir ce que nous voulons et pourquoi nous souhaitons plutôt ceci que cela est la première étape vers le bien-vivre. Faire des choix dans ce sens est la seconde. Spinoza évacue également ce qui nous empêcherait de choisir dans ce sens : « pour autant qu'il est une partie de la nature, l'homme doit suivre les lois de la nature »⁵¹⁶. Bien évidemment, c'est parce que ce devoir est descriptif plutôt que prescriptif que toute peur de mal choisir s'évacue. De toute façon, nous ferons en suivant les lois de la nature et ne pourrons nous en extraire. Si donc nous voulons être justes à yeux de Dieu, nous n'avons rien d'autre à faire que continuer de faire ce que nous faisons. Ce faisant, nous avons à nous approprier nos choix. Qu'avons nous fait jusqu'à lors ? Aucune prescription n'a pu émerger d'aucun discours et finir par être légitime. Le contenu de notre désir ne peut être normé. Seul l'ossature est fondamentale. C'est parce que la méthode est vide de contenu lorsqu'elle nous incite à chercher les raisons qui nous font vouloir notre agir, puis à agir en conséquence, qu'elle est tolérable. En prenant conscience des plaisirs moteurs qui nous poussent à l'action, nous menons consciemment notre vie⁵¹⁷. Le contenu de l'action mis de côté, c'est la façon dont elle est produite qui permet de juger que quelqu'un est satisfait. De même, selon l'intention, ou la conscience qu'a l'individu sur son action, et selon qu'elle est faite par lui, ou par contrainte, nous pouvons juger de la satisfaction d'un individu. Une fois l'analyse rationnelle des plaisirs et des peines faites, tout peut être fait. Ou presque. Il y a deux voies en réalité. Soit, il n'y a pas de valeurs du tout, et tout peut donc être fait.

⁵¹⁴ G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, op. cit., p. 65 sq.

⁵¹⁵ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophies antiques*, op. cit., p. 22.

⁵¹⁶ B. Spinoza, *Court traité* (XVIII, 9), op. cit., p. 349.

⁵¹⁷ Nulle valeur de bien et de mal. Nous présentons les avantages de la vie consciente. Cela n'implique pas une supériorité absolue de la vie consciente sur l'inconscience. Nous espérons que le terme d'éthique voit son sens réhabilité : il n'est question ni du bien, ni du mal, mais de choix de vie.

Soit, il n'y en a pas indépendamment de notre désir instinctif de persévérer dans notre être, donc il y en fait une : la vie. Si nous prenons cette seconde voie, soit tout est possible dans la limite de la conservation de notre vie – et alors nous avons un devoir envers notre vie, mais au nom de quoi, et envers qui hors nous ? –, soit nous avons certes un devoir, mais aucune obligation de nous y tenir. Après tout, si nous ne nous respectons pas, cela ne regarde que nous. Épicure comme Spinoza prônent la vie comme seule valeur, et cela semble les conduire à devoir refuser d'ordonner de vivre : simplement, ils peuvent s'offusquer contre les suicidants (la critique des vers de Théognis chez Épicure⁵¹⁸, comme celle de Spinoza contre ceux qui subissent une dernière cause extérieure en se suicidant va dans ce sens⁵¹⁹ : on n'ordonne pas à celui qui meurt, nous regrettons).

« Architecte de la vie bienheureuse »⁵²⁰, Épicure propose un plan auquel auquel nous pouvons ensuite – en tant que maçon et charpentier de notre vie – nous accorder plus ou moins. En rejetant toute valeur extérieure au jugement pour considérer les actes, Épicure rend à la fois le jugement libre et absurde. Libre car il nous appartient en propre et est condition nécessaire de notre point de vue (nous avons des avis et ils nous font agir). La liberté de la pensée est, au même titre que chez Spinoza, un droit fondamental. Et par droit, il faut comprendre un droit naturel : nous ne pouvons pas ne pas penser ce que nous pensons ; pas plus que nous sommes libres dans nos discours : « croient-ils que c'est par un libre décret de l'Esprit qu'ils parlent, alors pourtant qu'ils ne peuvent contenir *l'impulsion* qu'ils ont à parler »⁵²¹ nous rappelle Spinoza. De même que nous n'accuserions point quelqu'un qui aurait un spasme malgré lui, Spinoza nous rappelle à l'enchaînement causal dans lequel le corps est pris et qui produit des discours pour peu que nous lisions cet enchaînement non plus sous le prisme du corps, mais sous celui de l'esprit. Parce que chacun est, il ne peut-être autre que ce qu'il est ; et donc le condamner en ce sens serait absurde. Il en résulte donc de l'impossibilité de juger un discours de l'extérieur, de le condamner ; il en résulte aussi donc l'impossibilité de refuser d'empêcher sensément un discours. Puisque tout ce qui est ne peut pas ne pas être, nous voilà appelés à l'ouverture, la tolérance et la communication. Ainsi, « chacun peut dire et enseigner ce qu'il pense, sans mettre en péril le droit et l'autorité du Souverain »⁵²². La question politique sera traitée plus tard, mais il faut dire quelques mots ici pour ne pas se tromper sur le sens de cette phrase. Le péril de l'autorité et du droit du souverain n'est pas la limite après laquelle il n'est plus possible de dire et enseigner ce que l'on souhaite. Au contraire, par nécessité pratique, tout peut absolument être dit. Et, peu importe ce que nous disons, cela ne met pas en péril le souverain. Nous parlons de nécessité pratique, expliquons-nous. S'il est évident que nous ne contrôlons pas nos discours, nous devons donc ne pas tenir rigueur de ce que pense

⁵¹⁸ Épicure, *Lettre à Ménécée* [126], *op. cit.*, p. 99.

⁵¹⁹ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 18, scolie), *op. cit.*, p. 387.

⁵²⁰ Cicéron, *Les Fins ultimes des biens et des maux* (I, 21), in *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 821.

⁵²¹ B. Spinoza, *Éthique* (III, 2, scolie), *op. cit.*, p. 221. Nous soulignons. Ici encore, ce qui se passe dans le corps produit la même action dans l'esprit. Et, ignorant que nous sommes des changements du corps, nous pensons l'esprit libre, et par suite indépendant.

⁵²² B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 639. Nous pouvons remplacer « le souverain » par « le locuteur ». Car que quelqu'un me communique sa pensée, cet acte ne me met jamais en péril.

quelqu'un, ne pas le condamner mais le comprendre, pour ne pas accuser follement un innocent ; nous devons également nous en abstenir du fait même que les humains « ne supportent rien avec moins de patience que de voir tenues pour criminelles les opinions qu'ils croient vraies »⁵²³. Qu'on nous refuse la communication, qu'on nous refuse la possibilité de se justifier, ou de penser, cela a une conséquence qu'un État doit éviter : être jugé *a priori* coupable nous conduit à « haïr les lois et à tout oser contre le Magistrat »⁵²⁴. La nécessité pratique qu'à l'État – ou n'importe quel allocutaire qui souhaiterait brimer l'autre sans raison – de laisser l'autre s'exprimer librement est tout à l'avantage des deux : cela contient les révoltes, cela contient la haine que certains peuvent entretenir à notre égard si nous ne les laissons point être et s'exprimer. En voulant contenir ce que nous nommons un fou, nous créons un fou haineux. D'où la nécessité de rendre nos jugements libres.

Mais aussi, nous avons dit qu'Épicure rendait non seulement libres nos jugements mais également absurdes. S'ils sont absurdes, c'est qu'ils sont vains. Puisqu'aucun n'a plus de valeur qu'aucun autre, qu'il soit ou non raisonnable n'est pas un critère pour rejeter un jugement. Plus exactement, il n'y a pas de critère pour juger un jugement. Notre opposition à un mode de vie qui ne nous convient pas est en ce sens toujours un acte – signe d'une volonté qui pourra à son tour être attaquée – *alégitime*. Notre droit de nature, celui de se conserver, est inaliénable et se restreint à notre pouvoir. Face à lui, nous ne pouvons rien opposer. Sauf si nous nous posons dans une société dans laquelle : « chacun a abandonné seulement le droit d'agir selon son propre décret, mais non le droit de raisonner et de juger »⁵²⁵. Mais là encore, ce qui est patent, c'est qu'en abandonnant notre droit d'agir de notre propre décret – d'agir comme nous l'entendons et en supposant que nous entendons mieux que les autres – nous n'abandonnons pas notre droit de raisonner. Et, « puisque personne, à moins qu'il ne le veuille, n'est tenu par droit de nature de se régler sur un autre »⁵²⁶, nous pouvons, par droit de nature, nous opposer à une volonté, une société, une quelconque extériorité qui nous nuit. Mais ce droit de nature est un droit de force, et non un droit raisonnable. Aucune action, aucune raison ne vaut, par nature, mieux qu'une autre et toutes se livrent une bataille. Comme l'écrit Frédéric Lordon, « la légitimité n'existe pas »⁵²⁷, et cela signifie bien que notre opposition ou notre adhésion à quelque chose n'est jamais d'abord rationnelle : cela nous plaît, ou non ; et nous savons utiliser la raison pour le faire savoir⁵²⁸. La proposition d'Épicure comme celle de Spinoza ne cherchent pas à trouver des sbires, former des épicuriens ou des spinozistes : elles se moquent de la postérité et présentent simplement des vies vécues et qui se sont considérées heureuses. Si nous n'avons aucune légitimité pour juger du bonheur dans la vie des autres, nous sommes néanmoins le meilleur juge pour la nôtre – la sensation faisant foi – et pouvons tout à fait montrer notre chemin et ce qu'il nous a permis. C'est l'entreprise de nos auteurs que nous devrions à

⁵²³ *Ibid.*, p. 645.

⁵²⁴ *Id.*

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 639.

⁵²⁶ B. Spinoza, *Traité politique* (II, 18), *op. cit.*, p. 107.

⁵²⁷ F. Lordon, *La Société des affects*, Paris, éditions du Seuil, 2013, p. 131. Il s'agit du titre du chapitre 5.

⁵²⁸ Nous sommes ici proche de l'éristique des sophistes.

bon droit qualifier d'artistes – si tant est que nous entendons par là là même chose qu'André Breton : leur écrit ne montre rien d'autre que leur attitude face à la vie. « Il est vain de demander aux dieux ce que l'on est soi-même capable de se procurer »⁵²⁹ nous rappelle Épicure. L'autonomie et la confiance en soi permette de s'extraire des œillères religieuses et autres minerves sociales. Quelle responsabilité face à nos vies ! Et quel allègement de l'esprit : nous sommes responsables, mais cela ne signifie pas que nous devons quelque chose à qui ou quoi que ce soit – pas même à nous si nous prenons cette responsabilité ! Quelle possibilité de pouvoir vivre bien !

Libérés de tout devoir, nos plaisirs et nos peines ne dépendent plus du monde mais de nous ; nous voilà libres de son joug autant qu'il en est possible. Que résulte de la quête de juste mesure que nous ne cessons de poursuivre ? La production du simple nécessaire, par lequel et grâce auquel nous nous suffisons seuls. Qu'y gagne-t-on ? Si nous ne voulons pas plus que ce que nous produisons et jouissons de ce peu, nous nous tournons vers les plaisirs indicatifs et rejetons les fantasmes conditionnels. Se satisfaire des choses telles qu'elles sont, c'est se réjouir si une chose est, et ne pas se préoccuper de ce qui n'est pas. Par là, nous vivons au lieu de songer à vivre.

Mais cette autonomie n'est pas absolue. Car « aucun vivant ne peut survivre s'il ne mange pas d'autres vivants »⁵³⁰, nous ne sommes pas tout à fait autonomes. Bien plutôt, cette autonomie « se fonde[...] sur la nature »⁵³¹ ? Pour se nourrir, former des amitiés, connaître pour ne plus craindre, le sujet est toujours lié au monde. Cette tension vers l'altérité présente dans notre quête des plaisirs doit nous les faire considérer eu égard à la dépendance qu'ils créent. Les désirs naturels ne nous aliènent pas dans une quête sans fin : conservons-les. Les désirs non-naturels causent le manque de l'objet – lequel ne s'épanche jamais. Nous poursuivons une quête vaine et infinie qui dépend d'une extériorité si belle, si désirable, si enivrante, et qui n'existe pas. L'indépendance dont nous parlons est donc un rejet de la recherche continuelle des désirs non-naturels et non-nécessaires. L'indépendance n'est pas totale mais nous extrait de ce qui n'est pas nécessaire à notre survie. Pour le reste ne soyons pas stupides : nous sommes vivants, donc nous dépendons des règles de ce jeu ; ou alors, nous en sortons – ne comblons pas certains désirs, et mourrons-en. Modes finis, jamais totalement autosuffisants, nous devons sans cesse prendre hors de nous ce qui est nécessaire à notre survie. Et cela n'est pas la misérable condition humaine ; c'est celle de tout ce qui est en Dieu. Le *conatus* n'est pas qu'un simple effort pour persévérer dans son être ; il implique déjà une sélection naturelle où l'on se bat « couverts jusqu'à la garde »⁵³² pour prendre sans être pris, et consommer ce dont nous avons besoin plutôt qu'être consommés par ce qui nous consume. Hors ces « devoirs » d'être vivant – boire et manger conformément à ce que réclame son corps – il n'y a rien à faire.

⁵²⁹ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 65), *op. cit.*, p. 125.

⁵³⁰ R. Barjavel, *Si j'étais Dieu*, Paris, Flammarion, 1976, p. 75.

⁵³¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophies antiques*, *op. cit.*, p. 326.

⁵³² A. Camus, *Caligula*, Paris, Gallimard, 1958, p. 129 (Acte III, scène 6).

Nous voilà serti d'un indéfectible besoin du monde et pourtant, nous pouvons nous suffire seuls à l'intérieur de ce cadre. Le rapport harmonieux entre le sujet et ses désirs qui « sont à la mesure des choses »⁵³³ l'incite à assouvir ses désirs simples et à rejeter toute velléité. Les premiers ne nécessitent pas de médiation : ils sont des désirs du corps et non des désirs sociaux. Le désir nous pousse à l'agir, mais ne donne pas encore de direction à cet agir. Nous sommes simplement poussés par notre corps. Mais par l'imitation des affects, nous voulons ce que les autres désirent car cela paraît les rendre heureux et nous voulons l'être. Un média se pose : l'autre. Naissent les désirs sociaux, et avec eux le souci de combler ce que nous ne voulons en fait pas. Le corps et la réflexion, gardiens de l'autosuffisance, nous permettent de nous libérer par réaction de toute contrainte politique, religieuse ou vitale. Nous nous libérons également par création, car en nous rendant responsables et conscients de nous-mêmes nous créons, par nos actes, le monde dans lequel nous voudrions vivre.

Ce dont nous avons besoin est aisé à obtenir puisque si nous ne l'avions pas, nous ne pourrions pas subvenir à nos besoins, et donc nous ne serions pas là pour le constater. Le fait d'être en vie est donc la preuve que nous sommes bien adaptés à notre milieu⁵³⁴. Que les choses essentielles soient faciles à obtenir est évident, mais cette facilité reste relative : nous aurons moins de difficultés à trouver de l'eau en Grèce qu'en plein désert ; pourtant il y a des humains dans le désert, donc il est possible d'y vivre en subvenant à ses besoins. Différencions la « facilité d'accès » du point de vue de la survie – notre existence est le signe que l'on survit, qui est le signe de la facilité d'accès à ce qui permet de ne pas mourir – de la facilité d'accès des choses auxquelles on peut accéder – il est plus simple de trouver de l'eau en Grèce que dans le désert. Accéder aux choses nécessaires à la survie, voilà qui est bien plus facile que d'accéder à nos chimères ! Nous trouverons de l'eau dans le désert bien avant d'avoir rempli le tonneau des Danaïdes. Cet acte aberrant, ce remplissage sans fin, nous pouvons l'éviter. Connaître permet de nous tenir à l'écart de cela. Nous apprenons ce qui, sous la couche des opinions fausses, est nécessaire à notre vie. Nous apprenons notre rapport au monde et la façon dont nous y sommes adaptés, nous pouvons alors nous placer conformément à ce que nous sommes.

Donc il nous faut évincer tout désir qui a pour condition de réalisation une extériorité contingente car cela soumet notre plaisir à des objets que l'on ne contrôle pas. Si nous sommes rigoureux, nous devons également rejeter la recherche d'amitié puisque cette quête nécessite une extériorité incontrôlable : un individu. Devons-nous conclure que l'amitié doit être abandonnée ? Non pas. Spinoza nous propose une voie de réponse en mettant en avant qu'une société d'amis nous permet plus sûrement de tirer des avantages que de risquer des peines. Au même titre que Pascal

⁵³³ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 319.

⁵³⁴ Voir Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 8), *op. cit.*, p. 118. « La richesse selon la nature est limitée et facile à se procurer. ».

voit son pari comme essentiel parce que nous ne misons rien et gagnons nécessairement, Spinoza voit en la quête de l'amitié un risque insignifiant pour un gain notable. Plus un corps extérieur paraît semblable au mien, et plus je serai affecté des mêmes affects que lui. Et les corps humains m'apparaissent semblables au mien. Si donc, avec ces individus, je forme des amitiés, et que par là je les affecte de joie, je serai à mon tour affecté par ce qui les affecte, c'est-à-dire par moi. Je deviens donc cause de ma joie. Voilà la « satisfaction de soi »⁵³⁵. Quand bien même je ne suis pas cause de joie, l'autre peut tout de même en éprouver, et par imitation, je serai moi aussi affecté. Ensuite, lorsque nous sommes avec nos amis, il paraît patent qu'il est plus aisé d'être affecté de joie que de tristesse – par rapport au fait d'être avec nos ennemis. D'où l'intérêt de l'amitié pour agrandir notre joie.

Le sage, bien qu'autonome, a pourtant besoin d'amis pour agrandir sa jouissance⁵³⁶. Certes, si tel n'est pas le cas, il se contente de ce qu'il a, c'est-à-dire de l'être présent. Mais l'amitié ne doit être bannie : nous pouvons la rechercher car son acquisition est absolument extérieure à la contingence. Sénèque suppose que former des amitiés dépend de nous ; si nous perdons un ami, nous pouvons toujours jouir d'une amitié avec une autre personne et conserver ainsi la satisfaction que procure ces relations. Désirer l'amitié n'est plus dangereux pour peu que l'on considère l'aisance de trouver des amis et de s'en former de nouveaux si nous en perdons certains. Nous voyons que ce qui compte pour Sénèque, ce n'est pas l'ami, mais la relation entretenue avec. Cela nous paraît étrange : l'ami devient *un* ami quelconque alors même qu'Épicure met en avant les qualités de la personne comme entité singulière pour donner la valeur à une relation amicale. En éclairant ce qu'est la relation amicale, nous comprendrons mieux la pensée d'Épicure.

Pour ce faire, commençons par définir l'amitié par la négative. En disant ce qu'elle n'est pas, distinguons-là de l'amour, cette « amitié devenue folle »⁵³⁷. C'est en tant que démesure qu'est compris l'amour : une amitié dégénérée qui sombre dans l'excès. Rappelons-nous ce qu'entend **Spinoza** par l'amour : cette « joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »⁵³⁸. Maintenant, quelle conséquence cela produit-ce ? Eh bien, entre autre la « volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée »⁵³⁹. À première vue cela semble tout positif : l'amour donne la consistance à la vie⁵⁴⁰ ; elle offre une extériorité à quoi s'attacher. Mais il est deux choses dont il faut se méfier. La première est qu'il faut mieux que notre amour nous unisse à ce qui cause une joie durable, sinon, une fois ces joies périssables éteintes, nous nous en retrouverions triste – voire plus triste qu'avant. Secondement, il faut, ainsi que Don Quichotte nous l'a appris, ne pas se perdre dans un amour obsessionnel au point de ne plus rien voir d'autre que la cause de notre amour, au point de ne plus centrer son attention ailleurs que sur le point par lequel nous sommes affectés. Finalement, que

⁵³⁵ B. Spinoza, *Éthique* (III, Définition des affects, XXV), *op. cit.*, p. 333.

⁵³⁶ Sénèque, *Lettre à Lucilius* [XI, 5], *op. cit.*, p. 831 sq.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 833.

⁵³⁸ B. Spinoza, *Éthique* (IV, Définition des affects, VI), *op. cit.*, p. 323.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 325.

⁵⁴⁰ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* (§ 9 sq.), *op. cit.*, p. 69.

critiquent nos auteurs, et quelle acception ont-ils de l'amour pour le différencier tant de l'amitié ? Ils critiquent simplement le fait que la juste mesure présente dans l'amitié est mise à mal dans l'amour : nous pervertissons notre jugement et, plutôt que de voir la personne telle qu'elle est, nous la considérons telle que nous voudrions qu'elle soit. Quel irrespect que de délaissier l'individu face à nous pour en aimer une image, pour en aimer un autre ! L'amour, tel qu'il est défini ici, est ce désir qui trouble notre connaissance et perturbe nos sensations : nous voyons et croyons connaître cette image fautive que nous voyons. Si l'amour est démesure, c'est qu'il se distingue des plaisirs naturels. La faim est comblée par la nourriture, l'amour se satisfait de simulacre comme le suppose **Lucrece** au livre IV du *De la nature des choses*. Difficile de ne pas le considérer comme un désir vain illimité : l'assouvir, ce n'est rien de plus que « boire en rêve quand on a soif » ; nous croyons jouir alors même que ce n'est pas le cas ; nous ne sommes jamais rassasiés « de contempler le corps de l'être aimé en sa présence »⁵⁴¹. Cela même est ce qui forme la nature des désirs vains. Cet amour, qui nous transmet une image fautive de l'autre, nous empêche de juger avec mesure les qualités et les défauts de la personne. Se tourner vers la personne présente, la considérer plutôt qu'aimer des chimères et vivre dans des mondes artificiels, guérir de l'*éros* excessif et intarissable par l'appréhension de l'autre à sa juste valeur, voilà ce qui fait l'amitié.

Cette mesure est ce qui sépare l'amitié de l'amour : face à nos passions, notre raison permet la justesse de notre jugement. L'amitié – mais ce n'est qu'une question de vocabulaire – est cette variante raisonnable de l'amour – ce qui ne rejette pas nécessairement les plaisirs charnels⁵⁴². Par ce jugement raisonnable et mesuré, nous signons à l'autre notre respect et pouvons par là même mieux nous comprendre. Nous le considérons comme n'importe quel objet du monde, tel qu'il apparaît, et nous lui disons : par là, c'est tout un pan de lui, tel qu'il apparaît que nous lui révélons. Il se comprend plus. En cela, c'est une relation franche, respectueuse et honnête. Philodème rappelle à ce titre le rôle de la *parrhêsia* – cette franchise et liberté de parole – dans l'amitié. Être franc implique d'être critique : si l'on condamne certains dires, jugements, ou comportements de façon construite, sensée, argumentée, non seulement nous signons par là l'intérêt que nous portons à la parole de l'autre, mais aussi nous essayons de le comprendre et de lui faire comprendre pourquoi il peut paraître peu clair ; en somme nous lui donnons la parole, nous lui permettons de s'exprimer. Nous forgeons aussi un monde où nous nous comprenons et vivons ensemble. Par l'échange, et cette recherche de justesse, nous sommes clairs avec l'autre et avec nous-mêmes : nous ne modifions pas ce que nous entendons ou ce que nous voyons « parce que c'était lui » mais nous refusons de nous tromper nous-mêmes.

Non seulement nous créons un monde de sens et de compréhension où nous savons aisément nous repérer – ce qu'il dit, je le comprends car nous en avons longuement parlé –, mais en plus, l'amitié permet d'avoir une force externe à nos côtés face aux aléas de la vie. Nous obtenons

⁵⁴¹ Lucrece, *De la nature des choses* (IV, v. 1103), *op. cit.*, p. 428.

⁵⁴² D. Delattre & J. Pigeaud, *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 1429.

« une jouissance plus intime et plus profonde »⁵⁴³ en faisant coexister notre joie à celle de l'autre. Nous entrons alors dans un cercle vertueux. Voir l'autre heureux nous rend joyeux, ainsi le plaisir d'un seul devient commun au deux et s'amplifie. Mais l'amitié n'est pas qu'une question de service. Déjà Aristote notait, de par notre caractère social, que former des amitiés était un plaisir naturel⁵⁴⁴. De même Épicure voit en ce type de relation une possibilité de créer notre monde. Vivre proches de ce qui nous plaît et fuir les troubles impliquent en partie de vivre avec ses amis. Par là, nous formons le monde qui, à nos yeux, est le plus agréable. Nous allons maintenant voir en quoi l'amitié est le meilleur moyen pour atteindre la vie bonne. Nous verrons ainsi qu'elle crée le cadre d'une vie heureuse où les joies sont partagées et les déboires soutenus.

Quel idéal harmonieux entre les amis ! voudrions-nous nous exclamer à cette idée. Pourtant, la *Sentence vaticane* 23 nous rappelle à l'égoïsme de l'individu : l'amitié tire son origine dans une relation utilitaire⁵⁴⁵. Spinoza s'accorde avec cette idée lorsqu'il nous rappelle que la base de notre amicale projection vers l'autre, c'est notre égoïsme⁵⁴⁶ : « Une chose qui nous fait pitié, nous nous efforcerons autant que nous pouvons de la délivrer du malheur ». Qu'y gagne-t-on, si nous sommes égoïstes et ne pensons qu'à nous, de nous occuper des autres ? À quoi bon s'évertuer à aider nos amis si cela nous coûte et que nous voyons mal ce que nous y gagnons ? La réponse égoïste de Spinoza est simple. Si je l'aide lorsqu'il est triste, c'est que sa tristesse *m'affecte* de tristesse. Avant tout, c'est pour mon bien propre que j'agis. Et pour l'accomplir, je me vois devoir aider l'autre. Notre bienveillance, n'est pas une nature innée qui sourd de l'animal que nous sommes ; pas plus elle n'est un postulat moral⁵⁴⁷. Notre bienveillance n'a de cause que notre égoïsme. Mais est-ce à dire que l'ami est bon uniquement parce qu'il nous est utile ? Ne pouvons-nous pas croire à une relation dans laquelle deux individus sont heureux d'être ensemble et se satisfont de ce bonheur partagé sans arrière pensée utilitaire aucune ? À la précédente sentence, joignons celle-ci : « N'est ami, ni celui qui recherche l'utilité en toutes circonstances, ni celui qui ne l'associe jamais <à l'amitié> »⁵⁴⁸. Comment concilier les deux visions ?

Cicéron présente trois courants Épicuriens qui considèrent différemment l'amitié⁵⁴⁹. Les premiers considèrent que l'on aime l'ami autant que soi-même et que l'amitié est nécessaire pour être heureux car elle empêche le trouble qu'engendre la solitude. C'est une amitié « naturelle ». Les deuxièmes la pense utile : elle répond à un besoin que le sujet cherche à résoudre. Enfin, les troisièmes considèrent qu'elle est instaurée par un « pacte entre sages ». Peut-être cela trouve son écho dans la société de sages recherchée à la fin de l'*Éthique*. Bien que ce pacte soit tacite, nous pouvons nous interroger sur ce qu'il propose. Nous l'avons déjà dit, pour vivre ensemble et

⁵⁴³ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 196.

⁵⁴⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque* (Livre VII), Paris, Flammarion, 2004.

⁵⁴⁵ Épicure, *Sentences vaticanes*, op. cit. p. 120 : « Toute amitié est, par elle-même, digne d'être choisie, bien qu'elle ait son origine dans le bienfait qu'on en tire ».

⁵⁴⁶ B. Spinoza, *Éthique* (III, 27, corollaire 3), op. cit., p. 259.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, (III, 27, scolie) p. 259.

⁵⁴⁸ Épicure, *Sentences vaticanes*, op. cit., p. 121.

⁵⁴⁹ Cicéron, *Les Fins ultimes des biens et des maux* (I, chap. XX, v. 66), op. cit., p. 810.

communiquer, nous abandonnons notre droit de nature mais pas de raisonner. Chacun côte à côte, nous mettons nos discours au même niveau et les jugeons pour comprendre avec la même pertinence. Nous ne considérons pas notre discours meilleur que celui de l'autre car il est nôtre ; au contraire nous cherchons ensemble à comprendre, et pour ce faire, nous devons communiquer avec la liberté de parole mentionnée par Polystrate. Le but n'est pas d'avoir raison face aux autres, mais de trouver la meilleure compréhension possible des choses pour l'ensemble des communicants. Ce pacte entre sages demande – pour fonder cette sorte de société scientifique – d'abandonner son intérêt, mais aussi de ne pas chercher à tromper l'autre en le persuadant. Se désintéresser par un pacte social semble ici être assez cohérent ; ce qui n'est pas le cas dans le courant d'épicuriens mentionné par Cicéron. Pourquoi ? Que signifie ce désintérêt par pacte social ? En ordonnant d'aimer l'autre autant que nous-mêmes, ce courant supprime la notion d'égoïsme⁵⁵⁰. Mais cette voie est absurde ! Elle suppose un devoir d'aimer. Mais, soit l'on aime et nous ordonner de le faire n'a pas de sens ; soit l'on n'aime pas et nous ordonner de le faire ne nous fera pas changer de sentiment mais nous pourrions simplement faire semblant. Ce pacte est par trop hypocrite. Cherchons ailleurs l'agencement amical. Bien que « comprendre [...] la beauté supérieure de l'amitié »⁵⁵¹ est une idée touchante, Épicure refuserait d'en faire la raison de la bonté de l'amitié. Car nous avons refusé plus tôt les valeurs transcendantes pour diriger notre vie. Or, cette beauté supérieure en est une. C'est en constatant cette dissonance que les utilitaristes anglais du XVII^e siècle sont revenus à une vision égoïste et purement utilitaire de l'amitié (grossièrement la deuxième proposition de Cicéron). Grâce à l'amitié, nous atteignons un plaisir égoïste plus grand grâce au pur moyen qu'est l'ami⁵⁵². Qu'en penser ? Après tout, relève que l'amitié « commence par le besoin »⁵⁵³ : elle est utile à l'individu égoïste et singulier. Mais Diogène parle de « commencement ». Cette vision n'est donc qu'une première étape ; si le désintérêt n'apparaît pas, l'amitié s'effondre. Se désintéresser par intérêt, voilà bien où nous en sommes⁵⁵⁴. Pour garder ses amis – et vivre dans le monde harmonieux que nous créons – nous avons intérêt à ne pas conserver une relation intéressée. Par égoïsme, nous abandonnons notre égoïsme et forgeons une relation de sympathie : « l'égoïsme, pour se conserver, est donc contraint, dans une certaine mesure, de se sacrifier »⁵⁵⁵.

Les deux thèses que nous venons d'évoquer sont ingurgitées par cette troisième. La relation, d'abord utilitaire, se transforme en relation non-utilitaire. Nous n'apprécions pas l'autre pour ce qu'il nous apporte mais par ce qu'il est : au bout du compte, nous l'apprécions *lui*. Certes, l'amitié permet la discussion et avec cela d'engranger savoir et expérience. Mais avant tout, avant d'avoir un objet extérieur à elle, elle est une fin en soi. La joie n'est pas au terme de l'amitié mais

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 811, (I, chap. XX, v. 70).

⁵⁵¹ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 203.

⁵⁵² *Id.*

⁵⁵³ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. 2, *op. cit.*, (X, 20).

⁵⁵⁴ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 197.

⁵⁵⁵ *Id.*

s'éprouve dans l'acte⁵⁵⁶. Nous partageons, nous en sommes heureux, et nous souhaitons continuer ainsi pour ces raisons. Nous quittons la relation purement utilitaire. Au fil du temps, nous aimons de plus en plus l'autre pour lui-même⁵⁵⁷. Ainsi, si nous commençons à aimer quelque chose pour l'intérêt que nous y trouvons, nous finissons par aimer la chose pour elle-même. Ainsi de l'amitié qui, de l'amour d'une propriété de l'objet passe à l'amour de l'objet même. L'égoïsme initial sert de tremplin à ce qui devient ensuite une amitié pleine : sans intérêt premier nous ne lions pas de contact. L'intérêt *de* la personne – objet pour nous – devient intérêt *pour* elle. Malgré nous, nous nous apprivoisons. Penser à soi et penser à l'autre ne sont pas des actes antithétiques. Cela appuie l'amitié sur des bases solides : nul contrat ni devoir ; l'amitié, plutôt que de se légiférer, se vit. C'est pourquoi la valeur de l'agir plutôt que des intentions qui sont derrière est ce qui permet de juger les actes amicaux.

Les Stoïciens ont critiqué cette vision au nom du bien social. Si chaque égoïste cherche son plaisir, l'altruisme – nécessaire au bon fonctionnement d'une société – ne voit pas le jour, et la société s'effondre. Analysons le raisonnement. Soit nous formons des amitiés désintéressées – ce qui ruine tout l'épicurisme et son éthique de l'intérêt –, soit nous considérons l'ami comme moyen pour une fin plaisante personnelle. Poursuivons cette seconde option. Cet ami est un moyen pour une fin personnelle. Cette fin, ce peut être (c'est – pour Épicure –) la jouissance de l'amitié. Donc, c'est en actualisant la réalisation du moyen que nous atteignons notre fin. La fin et le moyen sont une seule et même chose⁵⁵⁸. Que l'altruisme soit fondé sur l'égoïsme est en cela cohérent : égoïstement, nous souhaitons partager le bien de l'autre. Et, comme le rappelle Spinoza, « rien de plus utile à l'homme que l'homme »⁵⁵⁹. Car, ce que l'autre recherche le plus, c'est son utile propre. Et son utile propre, c'est augmenter son agir pour se conserver au mieux, et donc comprendre au mieux les choses. Or, s'il comprend, il en vient à « vivre sous la conduite de la raison »⁵⁶⁰, et partant il comprend que ce qui lui est utile, c'est aussi ce qui m'est utile. Reprenons l'exemple mentionné dans notre première partie. Si l'individu qui laisse tourner son moteur à vide comprend que cela lui est néfaste, il arrêtera de le faire. Or, cela ne lui est pas néfaste en tant qu'il est lui, mais en tant qu'il est vivant – donc son utile, c'est le mien, et dans cet exemple c'est d'ailleurs celui de beaucoup d'autres individus de tout autre genre. Si nous voulons le bien des autres, c'est aussi parce qu'il permettra le mien. Donc, que l'égoïste pense à lui ne signifie pas qu'il ne pense qu'à lui. Ainsi que le relève Philodème dans *Les choix et les rejets* penser d'abord à soi n'empêche pas de servir les autres. S'il se sert en premier et prend seulement ce dont il a besoin, l'égoïste donne ce qui reste aux autres. Puisque cet égoïste est élève d'Épicure, il ne se gavera ni ne prendra en surplus : il partage car la limite naturelle de ses

⁵⁵⁶ Cf. Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 27), *op. cit.*, p. 120.

⁵⁵⁷ J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 204.

⁵⁵⁸ Cf. Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 27), *op. cit.*, p. 120.

⁵⁵⁹ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 35, corollaire I), *op. cit.*, p. 409.

⁵⁶⁰ *Id.*

besoins lui empêche de tout s'accaparer. Choisir entre égoïsme et altruisme est une mauvaise dichotomie.

Par l'amitié, nous ne cherchons donc pas à nous gaver au péril des autres mais à avoir un appui de confiance dans le monde. Ce dont nous jouissons n'est pas l'effectivité du bien de l'amitié – sa capacité à nous extraire des troubles, mais la certitude de la possibilité de cette effectivité. Ainsi, le plus grand bien de l'amitié n'est pas ce qu'elle offre, mais ce qu'elle peut offrir en cas de peine⁵⁶¹. En cela, l'épicurisme ne saurait être qu'un hédonisme égoïste⁵⁶². Précisons ce que nous refusons. Évidemment, nous refusons que cette doctrine ne soit *que* cela. Donc la thèse est en partie vraie. L'épicurisme est un hédonisme égoïste qui tend à autre chose. Fondamentalement, tout ce nous faisons vise notre plaisir ou notre utile. Donc, voir ses amis est effectivement motivé par un égoïsme primaire. Que cherche cet égoïsme sinon le contact et l'échange ? L'épicurisme est un égoïsme si nous entendons par là que les choix sont toujours faits pour l'individu qui choisit. Ce que contiennent ses choix, – le contenu de l'égoïsme –, ne peut être dit et dépend de chaque sujet. L'égoïsme est donc à la fois un terme vide de contenu et une méthode d'appréhension des relations qui cherche le plaisir et l'utile propre d'un sujet, lesquels peuvent tout à fait s'accorder avec le plaisir et l'utile propre d'autres.

Les liens sociaux sont donc des rapports d'égoïstes entre eux. Les individus vivent pour eux et cherchent rationnellement à faire ce qu'ils jugent bon, c'est-à-dire ce qui leur plaît. L'agir, basé sur la connaissance, elle même procédant d'un désir de l'individu, est motivé par une volonté propre que l'action doit assouvir. Mais les volontés divergent, et donc les agir. Soumis à ses affects, l'humain aspire à devenir tyran⁵⁶³. Par deux fois, il se voit soumis à l'extérieur. Tout d'abord, il « s'efforce autant qu'il peut de faire que chacun aime ce qu'il aime lui-même »⁵⁶⁴. Car l'amour est cette joie mêlée d'une cause extérieure. Et si celle-ci a plus de cause qui l'alimente, autrement dit plus de personnes qui l'aiment, elle sera d'autant plus constante. Il cherche chez l'autre le regard qui viendra cautionner ce qu'il juge bon. Mais ce qui découle de cela, c'est aussi que, chacun voulant être le modèle à suivre, chacun abhorre l'autre pour être seul modèle. Les tyrans entrent dans une relation haineuse où celui qui nous ressemble n'est pas recherché pour la force qu'il peut nous apporter. Au contraire, nous le fuyons, tentons de le dépasser pour atteindre avant lui ce qu'il veut – que nous souhaitons aussi –, et qui n'existe qu'en nombre limité. Le tyran renie celui qui a du commun avec lui au nom de l'extériorité à laquelle il se voit soumis. Mais aussi, il est soumis à ses affects. Son orgueil le pousse à faire plus de cas qu'il n'est juste de lui⁵⁶⁵. Sa crainte lui fait croire qu'il faut se prévenir de chaque autre sans raison. Donc il le fait, et tend des pièges. Ce qu'il craint, à

⁵⁶¹ Voir, G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, *op. cit.*, p. 364.

⁵⁶² Voir P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, *op. cit.*, p. 105.

⁵⁶³ B. Spinoza, *Traité politique* (I, 5), *op. cit.*, p. 93.

⁵⁶⁴ B. Spinoza, *Éthique* (III, 31 corollaire), *op. cit.*, p. 265.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, (IV, définition des affects, 28) p. 335.

savoir la guerre de tous contre tous, *parce qu'il la craint démesurément*, il la provoque. Par là, nous rentrons dans la guerre de tous contre tous et, l'homme étant un loup pour l'homme, nous nous rendons compte qu'il cessera de faire du mal à l'autre seulement si rien ne l'assure de ne pas subir quelque chose en retour de sa part ou d'un de ses défenseurs⁵⁶⁶. Nous nous sentons obligés de nous contraindre par une magnifique supercherie que nous craignons tous ; un État dont le souverain « doit chaque jour redouter les pièges, et [...] par conséquent est forcé de prendre garde à soi et de tendre lui-même des pièges à la multitude plutôt que de veiller sur elle »⁵⁶⁷. – Heureusement non ! Créer un tel État, nous mettre des chaînes pour que les autres en aient aussi, ce serait folie ! *Homo homini lupus est ?* Eh quoi ! *Homo homini Deus est*⁵⁶⁸ ! L'imitation des affects que nous croyons si néfastes, utilisons là à bon escient ! Plutôt que chercher un commun qui, par sa rareté nous pousse à la guerre, imitons-nous dans ce que nous avons de bon pour nous, cherchons ensemble ce qui peut se donner à tous sans qu'aucun n'y perde sa part. N'y a-t-il donc point un vrai bien, voulu par tous et universellement partageable ? Nous avons découvert plus tôt que si, qu'il s'agit de comprendre. Ainsi, plutôt que de former une société basée sur la crainte, Spinoza propose à la base de la société non la peur mais la communication. Cela est d'autant plus pertinent que Spinoza répond par là à Hobbes en le renvoyant à Plaute : « *Quand on ne le connaît pas*, l'homme est un loup pour l'homme »⁵⁶⁹. La crainte est due à l'ignorance et à l'inconnu ; la meilleure façon de la résorber n'est pas de la contenir par des procédés qui l'alimentent, mais de l'affronter pour nous rendre compte qu'elle est inepte : une fois l'autre connu, nous ne craignons plus. La façon de détruire la crainte, c'est de supprimer sa condition d'existence. Mais en plus, nous formons une autre société, laquelle est toute positive. En fuyant la crainte, nous cherchons à comprendre. Ce faisant, nous augmentons notre compréhension. Et, plus d'individus comprennent, plus ils peuvent à leur tour discuter avec d'autres pour partager leur compréhension. Et partager la compréhension ne la diminue pas mais l'augmente. Car ce qui est partagé n'appartient en propre à personne et n'est pas un objet. Ce faisant, cela ne diminue pas en se séparant mais au contraire, sa division le multiplie. Non seulement donc le bien qui fonde cette société est *absolument* partageable, mais en plus il s'agrandit à force de partage.

Il est amusant de constater que Thomas Hobbes, avec les mêmes postulats qu'Épicure, arrive à une conclusion toute opposée. Pour l'anglais, puisque nous avons des intérêts divergeant et que nous avons contact, que nous vivons ensemble, nous devons former un État par trop puissant. Épicure lui constate bien plutôt que, puisque nous avons des intérêts divergeant, nous devons vivre avec ceux qui ont les mêmes intérêts que nous et fuir les autres. Nul contrat et surtout nulle loi chez Épicure ! Si nous agissons ensemble, ce n'est pas par crainte mais parce que *nous voulons* agir ensemble. Notre égoïsme est si fort que nous n'avons que faire de ce que d'autres doivent faire.

⁵⁶⁶ B. Spinoza, *Éthique* (III, 39), *op. cit.*, p. 277.

⁵⁶⁷ B. Spinoza, *Traité politique* (V, 7), *op. cit.*, p. 139.

⁵⁶⁸ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 35, scolie), *op. cit.*, p. 410.

⁵⁶⁹ Plaute, *Asinaria*, (II, 4, v. 495). Nous soulignons. « *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* ».

Nous nous refusons de vouloir les chaînes des autres. Qu'ils les gardent s'ils le souhaitent, mais alors les épicuriens partent ailleurs pour former leur société dont le fondement n'est pas la crainte mais l'amitié : nous voulons agir ensemble, non se contraindre ensemble ; nous avons les mêmes projets qui ne regardent que nous. Nous sommes déjà d'accord dans les faits, à quoi nous servirait une loi, un État ? Ne savons-nous pas nous tenir, seuls, avec nos amis ? Craignons le coup de couteau en plein dîner, cachons-nous nos tableaux quand ils viennent nous visiter, souhaitons-nous nous-mêmes les voler ? Eh quoi ! Il faudrait que les choses soit toute différentes à une échelle plus grande ? Alors, n'y montons pas. Plutôt que de partir du haut pour contraindre le bas – concevoir qu'il y a une société et se demander comment ranger les petits individus et les contraindre juste assez pour qu'ils restent sagement passifs –, Épicure part du bas pour régler les problèmes du haut. Sur tel point, nous voulons avoir commerce, mais pas sur celui-là. Faisons société sur notre point d'accord et sur celui-là seul uniquement. Faisons société le temps d'une soirée ; sur d'autres sujets, commerçons avec d'autres. Les individus dans la société d'amis sont en lien mais pas liés⁵⁷⁰. Vivre entre amis n'implique pas la possession d'un unique cercle d'amis. Ainsi, cela n'implique pas d'appartenir à une seule société. Mais plus, même une fois à l'intérieur, rien ne contraint d'y rester.

Mais tout cela n'est pas un hapax ! Il en va de même chez Spinoza pour qui le but de l'État est avant tout l'éducation, sa fin sa résorption :

La politique [...] n'est qu'une introduction à la vraie vie et à la rationalité [...] si bien que le destin de la démocratie [...] serait de disparaître, de s'abolir, de s'effacer pour laisser la place à une communauté d'hommes raisonnables qui n'auraient plus besoin, en tant que tels, de la politique, c'est-à-dire de l'extériorité de la loi.⁵⁷¹

Développons ce point. Le but de la société est double. Sans elle, « l'art et le temps leur [les humains] feraient défaut pour se maintenir et se conserver par leur propre moyen »⁵⁷². Elle permet tout à la fois une certaine sécurité, ainsi qu'un effort moindre à fournir. Sans elle nous n'aurions pas le temps d'à la fois labourer, cultiver, et tisser, « choses indispensables pour se conserver en vie »⁵⁷³. Pour l'instant, nous choisissons de laisser de côté le biais suivant : nous posons que sans la société, les choses de la société ne seraient point, ce qui est évident. Mais ce qui est moins évident, c'est que ces choses soit indispensables pour se conserver en vie, puisque des individus ont bien dû vivre jusqu'à faire société sans mourir pour qu'elle advienne et puisque, aujourd'hui encore, un nomade vit sans labourer ou cultiver. Le biais est donc de nous croire plus enchaînés que nous le sommes à certains plaisirs que l'on peut appeler non-nécessaires et non-

⁵⁷⁰ Un exemple de cela est le cas de Timocrate qui a vécu dans le Jardin mais l'a quitté car ce type de société ne lui convenait pas. (Voir Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. 2, *op. cit.*, p. 216 sq.).

⁵⁷¹ Charles Ramond, Introduction, *Traité politique*, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁷² B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 219.

⁵⁷³ *Id.*

naturels. Acceptons ce fait, et considérons qu'après tout, nous souhaitons faire société pour ces plaisirs qui, bien que dispensables, sont choisis par nous. Nous choisissons de ne pas vivre seuls pour ne pas renoncer aux avantages de la société humaine. Si Spinoza incite à conserver un État, c'est aussi parce qu'il est déjà là. Nous ne faisons pas l'effort pour obtenir les avantages de conservation et le luxe, mais nous naissons dedans. En cela, Spinoza s'accorde à la deuxième maxime provisoire de Descartes. En effet, il assume qu'il est plus aisé de conserver ce à quoi nous sommes habitués que de nous en sortir⁵⁷⁴. Vivre en société n'est pas le propre de l'humain qui serait « dégradé ou supérieur à l'homme [s'il vivait sans cité] »⁵⁷⁵, simplement c'est une habitude que nous avons prise. Comme cette habitude nous a été utile, nous la conservons ; néanmoins, il est patent que nous devons choisir de conserver un bon État. Et si nous parlons ici de choix, c'est toujours pour mettre au jour cette évidence : si l'on critique un État mais que nous restons en lui, c'est que nous le choisissons tout de même lui plutôt qu'autre chose. Ainsi une critique sans action, un discours purement théorique, ou encore une action cynique signent notre désir de l'État que nous critiquons : « Dans la politique spinoziste, il n'y a pas d'obéissance sans consentement. Si j'obéis, c'est que je "consens à", et même, à la limite, c'est que "je veux" obéir »⁵⁷⁶. Si nous ne fuyons pas, c'est que nous acceptons de rester. Par la crainte ou l'espoir, nous pouvons certes avoir du pouvoir sur quelqu'un. Nous rendons une personne passive en l'affectant ; et, une des passions que nous pouvons lui faire intégrer, c'est le sentiment de révolte⁵⁷⁷. Par là le pouvoir ne tient plus simplement les corps enchaînés⁵⁷⁸, mais aussi les esprits. Plutôt que de choisir de s'enfuir, le révolté choisit de rester pour lutter. En l'affectant du sentiment de révolte, le pouvoir emprisonne l'individu avec son consentement. Nous devons donc bien prendre conscience de notre choix d'action, ainsi que du choix de l'État dans lequel nous désirons être pour pouvoir jouir activement des buts que nous donnions à la société que nous voulions. Toute l'entreprise de Spinoza se contient en cela qu'il s'agit de rendre conscient les individus des choix qu'ils ont fait, font, et peuvent faire.

Cela posé, il nous faut maintenant choisir le type de société qui pourrait répondre au mieux aux attentes que nous nous sommes fixées, à savoir la sécurité et le moindre effort. Nous verrons ensuite ce que permet un bon État. Pour Spinoza, le meilleur État possible, c'est la démocratie. La définition est la suivante : « Si cette charge [celle de d'établir, d'interpréter et d'abolir les règles de droit – entre autres] appartient à l'assemblée composée de la *multitude entière*, alors l'État s'appelle démocratie »⁵⁷⁹. Elle s'oppose entre autre à l'aristocratie qui existe lorsque « l'assemblée est composée d'un certain nombre de membres choisis »⁵⁸⁰. Nous n'avons pas connaissance de l'existence d'une démocratie dans ce sens fort. En revanche, pour prendre un

⁵⁷⁴ P. Macherey, *Introduction à la lecture de l'Éthique de Spinoza : la quatrième partie*, op. cit., p. 210.

⁵⁷⁵ Aristote, *Politiques*, I, 2, [1253a], Paris, Les Belles Lettres, 1968 (Première édition 1960), p. 14.

⁵⁷⁶ Charles Ramond, Introduction, *Traité Politique*, op. cit., p. 34.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, (II, 10) p. 103.

⁵⁷⁸ *Id.*

⁵⁷⁹ *Ibid.*, (II, 17) p. 107.

⁵⁸⁰ *Id.*

exemple d'aristocratie, considérons la France sous la cinquième république. En effet, celle-là ne peut être justement nommée démocratie puisque les décisions ne sont pas prises par la multitude entière⁵⁸¹. L'avantage que met Spinoza dans la vraie démocratie, c'est la possibilité de choisir directement et pour soi – en un mot d'être au plus près concerné par ce qui arrive. Néanmoins, Spinoza note bien qu'un tel type de gouvernement est impossible à mettre en place. En effet, comment pourrions-nous nous mettre d'accord à l'unanimité, chanter à l'unisson avec tant d'individus différents ? Le problème se résorbe en abandonnant l'utopie démocratique pour sombrer dans une forme bâtarde qui s'accouple à l'aristocratie. Résumons donc : le but, c'est d'avoir une seule voix pour plusieurs individus ; le problème, c'est qu'il faut une voix pour un nombre trop important d'individus. La résolution de Spinoza, c'est d'abandonner le but premier – l'accord total. Pourquoi ? Car Spinoza est prisonnier d'un axiome qu'il a posé plus tôt : tous les régimes possibles ont déjà existé⁵⁸². Il est donc inconcevable – parce que cela n'a jamais été produit avant – de proposer ceci : vous avez un but, lequel est d'avoir une voix unique et unanime pour plusieurs individus ; vous n'y arrivez par car vous êtes une société trop nombreuse ; alors, pour conserver votre but, changez votre moyen, et donc, réduisez votre société. Si Spinoza n'avait pas posé son axiome – qui pour le coup est insensé – il serait arrivé à la proposition d'Épicure de former une société basée sur l'entente et la confiance plutôt que la crainte. C'est finalement ce qu'il propose avec sa société de sages.

Mais qu'est-ce donc qu'un bon État permet ? La sécurité nous l'avons dit, mais voilà bien un terme vide de contenu, et n'exposant pas ses moyens. Ce contre quoi nous voulons être préservés, c'est de pâtir. Contre cela, l'État se place comme garde-fous. Nous verrons surtout qu'il doit se placer comme éducateur⁵⁸³. Par définition, l'ignorant est celui qui est affecté : il ne comprend pas donc il pâtit. Le danger apparent, c'est que cet homme peut nous faire pâtir à notre tour. C'est donc d'abord de lui qu'il faut nous protéger. Mais ne soyons surtout pas substantialistes ! Les ignorants ne sont pas des individus donnés, la catégorie est toujours ponctuelle. À tel moment je pâtis, donc je suis ignorant, mais à tel autre je comprends et je ne le suis pas. Donc c'est de tout le monde et non de certains que nous devons être gardés. Ce n'est pas de l'ignorant qu'il faut se protéger, mais c'est bien de l'ignorance. Comment s'y prendre ? L'imbécile répondra qu'il faut punir et mettre en cage. Belle idée en effet, ainsi nous nous protégeons de l'individu ignorant. Mais l'ignorance n'appartient pas à l'individu, et celui-là peut aussi être sage. Donc nous punissons un sage en punissant un ignorant ? Ou encore nous l'empêchons d'être sage ? Ce n'est pas une bonne méthode ; d'autant plus que nous garder de l'ignorance est plus aisé, plus salvateur, et plus juste que

⁵⁸¹ *Id.*

⁵⁸² *Ibid.*, (I, 3) p. 91 : « L'expérience a montré tous les genre de Cités que l'on peut concevoir ».

⁵⁸³ C'est une chose qui est étonnamment partagée par nombre de philosophes et qui n'a pourtant eu aucune répercussion dans nos États modernes qui ont retenu de *La République* de Platon comment transformer des individus en objet de l'État vivant pour et par lui, et délaissant tout à fait *Les Lois* qui rappellent pourtant que l'éducation est la plus importante des taches de l'État (765e) en ce que correcte, elle produit des animaux paisibles et divins et insuffisante, le plus sauvages des animaux de la Terre (766a).

de nous garder des individus qui sont pris pour ignorants – car nous ne sommes pas coupables de notre ignorance. Pour prévenir l'ignorance, il ne faut pas autre chose qu'éduquer. Développons donc ce point. L'état a deux missions. Il doit m'éduquer, et m'empêcher de pâtre. Pour la première mission, il doit donc appeler à des pédagogues – non à des démagogues – ; le lien avec Épicure est flagrant, le but est la contamination par la compréhension. Pour la seconde mission, il doit m'empêcher de pâtre de ce qui m'affecte directement, et de ce qui affecte les autres qui en viennent à cause de cela à m'affecter. Pour m'empêcher de pâtre de ce qui m'affecte, il me faut un apprentissage, il me faut apprendre une méthode pour comprendre, et donc la possibilité même de l'apprendre. Pour m'empêcher de pâtre, l'État doit me faire agir plutôt que me brusquer. Il ne doit pas remplacer un affect par un autre – ce qui ne permet que des joies passives et aucune autonomie – mais m'apprendre à m'émanciper de ce qui m'affecte. Qu'est-ce qui découle de son rôle d'éducateur qui vise à mon autonomie ? Que la fin de l'État, ce n'est pas sa pérennité, mais la conduite de ses individus d'une ignorance due à l'absence de méthode à l'acquisition d'une méthode pour comprendre les choses ; l'état civil ne fait que préparer l'État de raison où il n'y a plus d'autre loi qu'une règle naturelle⁵⁸⁴. Donc, nous pouvons tirer deux implications. Premièrement, une fois acquis la méthode pour comprendre – et évidemment pas « une fois acquis la compréhension de chaque chose, du contenu », ce qui serait impossible et rendrait nécessairement l'État pérenne – l'État doit se résorber comme le point de suture qui sert à fermer une plaie. Cela implique ceci : un État qui existe depuis nombre d'années est un mauvais État car il n'est toujours pas parvenu à la fin pour laquelle il a été posé. Se gausser d'un État stable, fort et ancien, c'est se gausser de l'ancienneté de notre point de suture qui n'a toujours pas su aider la cicatrice à se fermer ; en un mot, c'est stupide.

Reprenons donc : c'est au nom de l'éducation que nous cédon notre droit de nature à une instance supérieure. Nous acceptons notre asservissement pour être éduqués. Donc, soit un État nous éduque, met tout en œuvre pour la libération des esprits, et nous libère de lui, puis disparaît – et donc c'est un bon État ; soit l'État n'a pas de raison d'être, et nous pouvons le railler pour sa faiblesse et le haïr pour son joug : il faut le fuir, reprendre notre droit de nature. Ce droit, c'est le même que celui de toute chose : ce droit, c'est notre puissance. Hors l'État, dire que nous avons le droit signifie que nous pouvons atteindre immédiatement ou médiatement la chose⁵⁸⁵. Et ce pouvoir est tout effectif plutôt que conditionnel. J'ai le droit immédiat de prendre ce fruit, cela signifie que je tends le bras et le prends. J'ai le droit média de le prendre, cela signifie que je monte sur cette échelle et le prends. Avoir le droit signe l'indicatif. Le droit correspond à une actualité, une activité. De ce fait, ce qui est la norme du droit, c'est le désir et la puissance. Parce que nous voulons cela, et pouvons l'obtenir alors nous le prenons. Ne comprenons pas Spinoza de travers : il ne justifie pas le droit du plus fort mais le constate. Nulle légitimité dans la nature ; ou plutôt la légitimité, c'est

⁵⁸⁴ G. Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, op. cit., « société », p. 140.

⁵⁸⁵ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 37, scolie II), p. 417.

l'action produite. Ce qui est est légitime. De ce fait, ce qui a plus de puissance possède plus de droit. Néanmoins, par la politique, la loi limite notre puissance. Elle se pose de façon *alégitime* comme force qui introduit le légitime pour se préserver de puissances trop fortes. Maintenant, il est des choses que je peux faire effectivement, mais que je n'ai plus le droit de faire. Je me vois contraint et j'accepte cette contrainte dans le but qu'on m'éduque, c'est-à-dire qu'on m'apprenne à devenir autonome. Mais notons bien ceci : en abandonnant notre droit de nature, nous ne faisons plus les choses par nous-mêmes. Je ne me saisis plus du fruit car une extériorité me contraint à ne pas le faire : donc je pâtis ; une cause extérieure – l'État – me fait faire. Nous voilà devenir l'agent d'une proposition subordonnée : « la loi fait que je ne fais pas ceci ». Le sujet, ce qui agit, c'est la loi sur moi et non pas moi.

Donc je n'agis plus, c'est-à-dire une force extérieure me fait agir. Donc, cela implique que je ne suis plus responsable. Abandonner notre droit de nature nous conduit nécessairement à perdre toute possibilité de culpabilité. Et cela est évidemment une bonne chose puisque nous écartons ainsi la discorde. Expliquons-nous. Ce qui contribue à la société commune des humains est utile, et ce qui introduit la discorde est néfaste⁵⁸⁶. La discorde, ce n'est pas ce qui détruit la Cité, mais bien ce qui détruit les liens entre les citoyens. Si par exemple l'État punit quelqu'un, il n'évite pas la haine. Non content de répondre au mal par le mal, il le répand aussi. Par la punition, il alimente la haine. Or, cela contribue à la discorde, donc c'est néfaste. Son but ne doit donc point être de haïr et punir, mais d'éduquer pour éteindre la haine. Car raisonnablement, nous ne voulons pas être en proie à la haine, donc nous ne voulons pas qu'autrui soit haineux, donc nous ne voulons pas des procédés qui alimentent sa haine et que celle-là m'affecte. C'est pourquoi l'État doit « s'efforcer de faire qu'autrui ne pâtisse pas »⁵⁸⁷. Pour me permettre de ne pas subir les affects d'autrui, doit-on donc le supprimer, l'exiler, le blâmer, le juger ou le condamner ? Cela serait insensé. Car s'il est épris d'un affect par lequel il pâtit, si par suite cela me conduit à en subir les conséquences, il est patent que nous sommes deux à subir un affect : celui qui pâtit d'un affect, et moi qui pâtit de lui pâtissant. Nous sommes donc deux victimes. Accuser une victime, voilà qui serait donc étonnant. Que faire alors ? Eh bien considérons les faits. J'ai subi un affect extérieur, donc j'ai pâti. Or, l'État a été instauré pour deux missions : m'empêcher de pâtir, et m'éduquer. Premier constat : j'ai pâti. Donc l'État a échoué dans sa première mission : il est donc coupable. Mais secondement, il a aussi échoué dans sa seconde mission car un autre que moi a pâti et par là m'a affligé. Parce que l'État ne l'a pas éduqué, il ne lui a pas permis de se garder de ses affects, et donc il a été affecté et m'a affecté. Donc quelle est la cause de mon mal ? L'échec de l'État pour éduquer les individus à ne pas subir leurs affects. Donc il y a un responsable ici, c'est le seul qui a gardé son pouvoir d'action et qui a été instauré pour nous garder des affects. Donc, en tout cas, le coupable c'est l'État.

Pour se défendre, le coup d'esbroufe joué par l'État est le suivant : puisque nous avons

⁵⁸⁶ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 40), *op. cit.*, p. 425.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, (IV, 46) p. 433.

subit un affect, puisque l'État a échoué dans sa mission, il va faire comme s'il avait une autre mission : punir pour réparer un dommage. Analysons l'absurde de cette proposition. Nous laissons pour l'instant de côté le fait que l'État cherche à réparer un dommage qu'il a lui-même causé et qu'il le fait en endommageant une autre personne. Intéressons-nous à cette question-ci : que signifie « réparer un dommage » ? Nous nous accordons sur le fait que j'ai déjà pâti. Or, la mission n'est pas de réagir au fait que j'ai pâti, mais de m'empêcher de pâtir. Parce qu'il a échoué il veut donc se racheter. Comment ? En punissant la victime par laquelle j'ai pâti, et en la créant coupable. Parce qu'il a plus de pouvoir, l'État punit un citoyen d'avoir subi un affect qu'il a reporté sur un autre. Mais « comment faire souffrir peut-il être une réparation ? »⁵⁸⁸. Au contraire, cela ne répare pas mais empire les choses. Car, punir crée chez la personne punie un affect de tristesse qui sourd de la punition. Mais de plus, cet affect est mêlé à l'idée de l'État ainsi qu'à l'idée de la personne pour qui l'État dit réparer un dommage. L'État crée ainsi une passion triste et introduit la haine et la discorde envers lui et entre les citoyens. Or nous avons dit que ce qui contribue à la discorde est à bannir. Donc, un État qui punit et donc contribue à la discorde est à bannir. Donc, plutôt que punir pour reporter sa faute sur une victime, l'État qui n'a pas su accomplir sa mission première – m'empêcher de subir un affect – doit au moins réussir sa seconde mission – éduquer mon agresseur. Car par là, il comprendra et ne pâtira plus⁵⁸⁹. Deux images nous feront bien comprendre le propos. Soit un maître qui dresse mal son chien, qui le dresse par la peur et le rend craintif. Le chien écouterait peu le maître et sera plus enclin à agresser ou montrer les dents. Car l'éducation a été stupide et grossière : elle a été faite par la peur plutôt que par la concorde. Par là, « les superstitieux qui s'y entendent plus à réprover les vices qu'à enseigner les vertus, et s'emploient non pas à conduire les hommes par la raison mais à les contenir par la crainte [...] ne visent rien d'autre qu'à rendre le reste des hommes aussi malheureux qu'eux »⁵⁹⁰. Par là, nous entrons dans une société dégénérée et craintive où les individus n'hésitent pas à se mettre des coups pour s'assurer d'être en accord avec la tête pourtant folle. Cela nous amène à la seconde image. Imaginons un camp militaire. Le général a besoin d'asseoir son autorité. Il cherche donc des boucs émissaires. Tel individu fait son travail et le général trouve quelque chose à redire car il ne l'a pas bien fait. Si le général est sage, il se remet lui en question car il a mal éduqué l'individu qui, de ce fait, a mal accompli son travail. Mais, s'il est ignorant, il se décharge de sa culpabilité sur l'individu, et il légitime cette passation de culpabilité en rendant coupable l'individu aux yeux de son régiment entier : « untel vient de priver votre régiment de telle activité pour ce soir. Vous pourrez remercier votre camarade après mon départ ». Il entretient la haine et s'esquive pour que tout retombe sur le bouc émissaire et qu'on ne puisse pas se rendre compte que le vrai coupable, c'est celui qui éduque.

Donc, la bonne réaction face à un affect négatif, ce n'est pas réagir négativement, car

⁵⁸⁸ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, LGF, 2000, p. 134 sq.

⁵⁸⁹ La commission de la vérité et de la réconciliation proposée par Desmond Tutu va par exemple dans ce sens.

⁵⁹⁰ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 63, scolie), *op. cit.*, p. 459 sq.

cela crée un cercle vicieux. La bonne solution, c'est éduquer. Faire comprendre à l'agresseur qu'il est lui aussi victime, lui faire voir le lien qui l'unit à sa victime, l'amener à comprendre ce qui l'a affecté, voilà le rôle de l'État. Et c'est son rôle car nous lui avons abandonné notre pouvoir pour lui permettre de faire cela – et cela seul. Un État n'est donc pas néfaste si et seulement s'il éduque. Car seule l'éducation contribue à la concorde. Donc la seule action réellement utile de l'État c'est de mettre en place l'éducation qui permet aux individus de se libérer : en un mot, il s'agit de nous faire prendre conscience, il s'agit de nous réveiller. L'État doit avoir un rôle maïeutique ou ne pas être. Mais comprenons bien ce que nous venons de dire pour ne pas sombrer dans un totalitarisme ou un eugénisme. Nous ne devons point être éduqués à un contenu de conscience, mais à une méthode. Il ne s'agit pas de savoir des choses, mais de savoir comment comprendre. L'inverse de l'ignorance, ce n'est pas le savoir mais la sagesse rappelle Spinoza. Et la sagesse n'est pas un contenu de conscience mais la conscience. Celui qui sait réagir à ses affects est plus sage que celui qui connaît le nom des capitales du monde, ou les divers théorèmes mathématiques. Ce qui fait le savoir est propre à une société : ici, cela est fondamental et nous place dans l'élite, dans une autre société cela n'a aucun intérêt. En revanche, ce qui fait la sagesse n'est pas propre à une société, mais propre à l'individu. Ici comme là-bas, sa conscience et sa compréhension des choses du monde, de ce qui lui arrive, de lui-même, tout cela conservera la même utilité et la même force. Cette sagesse, cet éveil, transcende les mœurs et les connaissances des diverses sociétés : elle est avant tout un rapport à soi et au monde, et conserve donc tout son intérêt tant que nous sommes nous, dans le monde. Éduquer, ce n'est donc pas donner du contenu et des connaissances, mais des outils et une méthode pour juger correctement. Le but de l'État, c'est le développement de la conscience humaine, et il débouche sur son autonomie : « la fin de la république, c'est donc en fait la liberté »⁵⁹¹. S'il ne le fait pas, il faut l'abandonner.

Que retenir de tout cela ? Plusieurs points. Tout d'abord, chaque fois que je suis victime, le coupable, c'est le seul à avoir puissance droit et but, c'est-à-dire l'État. Chaque fois qu'une sentence est prononcée, le jugement doit être « éduquons-le ». Car le coupable n'est jamais l'acteur de son acte. Ce qui agit, c'est toujours une cause extérieure qui le meut. L'individu n'est responsable que d'une chose : de ses actes. Or, quand un individu agit-il ? Quand il comprend. Donc, nous pouvons être affectés et donc pas coupables, ou nous pouvons agir et donc comprendre, et donc parler de culpabilité en ce cas ne fait pas sens. Rappelons-nous ce point fondamental : nous ne sommes pas responsables à l'intérieur d'un État car en l'intégrant « [nous] abandonn[ons] [notre] droit de nature au profit de l'État »⁵⁹². Or, le droit étant équivalent à notre agir, nous abandonnons par la même notre agir et donc notre responsabilité de l'action. Donc, dans l'État, c'est l'État seul qui a le droit, donc qui fait, donc qui peut être responsable. Nous ne pouvons pas abandonner notre droit sans abandonner notre puissance d'agir, notre possibilité d'agir et donc la responsabilité de notre

⁵⁹¹ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 637.

⁵⁹² B. Spinoza, *Éthique* (IV, 37, scolie II), *op. cit.*, p. 417 sq.

agir. Le pendant à cela, c'est qu'il faut se sortir de la culpabilité ainsi que de la haine contre celui que l'on croit coupable. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, si l'on considère libre la cause de notre tristesse, nous la haïssons d'autant plus que nous considérons qu'elle aurait tout à fait pu ne pas nous affecter⁵⁹³. Mais rien n'est libre et cette croyance n'est due qu'à un défaut de connaissance. Donc, la première des choses à faire, c'est de nous remémorer toujours que ni nous-mêmes, ni autrui ne sommes libres mais toujours ballottés par une extériorité qui nous brusque. Poussés par des affects, eux-mêmes causés par d'autres causes, nous sommes déterminés et n'agissons qu'en comprenant. Aucune culpabilité n'est possible ; si l'on doit chercher un coupable, c'est Dieu, c'est-à-dire l'être, qu'il faut accuser⁵⁹⁴. Enfin, l'État n'est pas un produit qui a pour but sa pérennité mais s'est vu installé pour se résorber au plus vite, une fois sa mission éducatrice accomplie. Si l'on cède l'autorité, selon Spinoza, ce n'est que « malgré soi » car il serait impossible de tous nous mettre d'accord⁵⁹⁵. Si nous nous contraignons à la majorité, c'est que l'unanimité n'est apparemment pas possible. Mais nous avons noté que l'erreur que fait Spinoza et qui l'empêche de résoudre ce problème, c'est son axiome selon lequel tout type de Cité a déjà existé. Nous avons vu avec Épicure comment résoudre ce faux problème en proposant des sociétés restreintes. Plutôt que de partir de l'État pour aller jusqu'à l'individu, Épicure fait le chemin inverse, et stoppe l'État au nombre d'individus voulant agir ensemble.

C'est contre l'ineptie déjà répandue en Grèce antique et théorisée en des termes clairs par Hobbes que nos philosophes nous préviennent. Cette ineptie qui est à la base de nos sociétés modernes, la voici formulée : nous ne nous entendons pas, alors vivons ensemble et nous serons contraints à nous entendre – mais laissez-moi vous enchaîner, je vous en prie. Pour Épicure, se demander comment faire tenir une société est un faux problème : une société tient par la finalité similaire à tous les individus qui la composent. Si la finalité est celle de deux individus, la société est composée de deux individus. Si la finalité est celle de soixante-millions d'individus, on peut se poser des questions sur cette finalité – d'autant plus du fait qu'elle n'advienne pas alors que, pour un si grand nombre, un intérêt vraiment commun devrait aisément être atteint. Chercher la bonne société, c'est déjà poser une instance supérieure et se demander comment faire en sorte que les individus s'y conforment. Nous ne nous demandons pas comment nous entendre dans la société de nos amis puisque nous nous entendons. Et c'est seulement sur la base de cette entente – qui n'est pas un accord – qu'une société se crée ponctuellement.

Rejeter la politique, ce n'est pas seulement rejeter les troubles qu'elle crée. C'est aussi rejeter les désirs vides qu'elle produit en nous⁵⁹⁶. Nous avons déjà assez traité des honneurs et des richesses pour nous en rendre compte, et l'action politique, cette quête carnavalesque de visibilité et de reconnaissance, fait passer nos dirigeants pour des hégéliens ingénus : la lutte à mort pour la

⁵⁹³ *Ibid.*, (III, 49) p. 293.

⁵⁹⁴ Cette position est celle de l'homme absurde. Voir A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*

⁵⁹⁵ B. Spinoza, *Traité politique* (VII, 5), *op. cit.*, p. 165 sq.

⁵⁹⁶ Diogène d'Énoanda, *Inscription murale* (fragment 51), *op. cit.*, p. 1054.

reconnaissance est leur lot et ils sacrifient leurs goûts, leurs amis et l'État même pour qu'on les nomme maîtres. Cette politique est vaine ; c'est pourquoi il faut l'éviter. Vaine car elle n'apporte rien que nous ne pourrions nous procurer sans elle⁵⁹⁷. Sa capacité à créer des problèmes qu'elle « cache [...] derrière un buisson »⁵⁹⁸ pour pouvoir aller les trouver et célébrer son génie suffirait pour nous en éloigner. Pour s'écarter de la quête des désirs vains, écartons-nous du lieu de leur création : la place publique. Sur elle, la multitude des autres, imposés – et à qui nous nous imposons – fourmillent. Avec eux, nous nous lançons dans une course effrénée pour ce que nous ne désirons pas – et nous ne les connaissons pas. Incapables de discussion, nous ne savons plus communiquer autrement que par les signes opérants de notre société : nous voulons cela pour montrer à l'autre ce que nous sommes et que nous ne savons plus formuler. En comblant ces désirs superficiels, la société parle de nous à notre place, en mieux : elle parle du pion qu'elle a modélisé.

Peindre une société dont la politique est tout à fait incapable ne doit pas nous pousser à croire que toute politique est aussi lamentable que l'actuelle. Certains Épicuriens se sont intéressés de près à ce champ faisant acte, non pas d'un parricide, mais bien d'une connaissance parfaite de la doctrine d'Épicure que l'on retrouve en quatre mots dans le précepte de Rabelais : « Fais ce que voudras »⁵⁹⁹. Reprenons du début pour comprendre quelle politique peut être bonne. Chaque individu cherche à agir par lui-même dans une direction raisonnablement choisie. L'utilité et le plaisir sont ce qui oriente son trajet. Faire ce que l'on veut comme à Thélème, c'est agir consciemment dans une direction voulue. Épicure ainsi que Spinoza – par l'imitation des affects – ont décrit le fonctionnement politique et mis au jour ce qu'elle gardait caché. Cette mise en garde rend le sujet conscient – ne lui reste qu'à suivre le précepte de Rabelais : c'est à lui de faire son calcul de plaisirs et de peines pour conclure ce qu'il préfère. Peut-être préférera-t-il ses chaînes, ou peut-être un autre genre de vie sociale. Le Jardin forme ce second genre. Société restreinte d'amis, elle est – contrairement à la société politique effective – une société à laquelle on choisit de se ranger. La réaction d'Épicure retourne le problème politique avec brio : puisque la cause de nos troubles se situe dans le monde présent, s'il ne nous convient pas, alors il faut en changer. C'est-à-dire, il faut chercher un monde convenable, ni absurde, ni chimérique et qui permet une vie sereine et pérenne. La société restreinte d'amis semble s'accorder avec ces priorités.

L'homme est ainsi amené à vivre avec ses semblables, en constituant non pas une *res publica*, mais de petits cercles d'intimes – le lieu idéal étant toujours le "privé" par opposition au "public" [...] les réunions d'amis sont la société la meilleure, régulée à la fois par les règles (générales) de politesse et les liens (particuliers) de l'amitié.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Nous voyons déjà là une première nuance : la vie dans une cité politique n'est pas à rejeter absolument, mais elle ne nous offre rien que ne pourrait nous offrir une vie privée en société restreinte d'amis. En revanche, elle amène plus de troubles que ce type de société.

⁵⁹⁸ F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Arles, Actes Sud, 1997, p. 20.

⁵⁹⁹ F. Rabelais, *Gargantua*, Paris, LGF, 1994, chap. LV, p. 473.

⁶⁰⁰ D. Delattre & J. Pigeaud, *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 1430.

Vivre en société restreinte est à notre profit. Comme le commun est plus restreint, ses intérêts sont plus proches des nôtres. En cela, les membres qui composent la société sont plus directement concernés par elle. Plus un groupe est large et son territoire étendu, plus les lois deviennent abstraites pour pouvoir être généralisées dans un territoire plus large et qui n'a de commun rien d'autre que ces règles. La généralisation des lois d'une société trop large que rien ne lie produit le lien unificateur. Voyons bien la circularité : en justifiant l'unicité du pays par les règles communes, nous justifions alors que nous posions les mêmes dans tout le pays puisqu'il est un. Bien qu'absurde, cette circularité survit toujours plus de deux millénaires après qu'Épicure eut montré son non-sens. Face à cette société générale, la société épicurienne se spécifie par son contexte. Aristote déjà relevait qu'il n'y a pas *une* bonne constitution politique et qu'il faut considérer le lieu – donc la constitution de la Macédoine et celle de la Grèce diffèrent. Épicure mène à son terme logique cet excellent constat. La Macédoine et la Grèce diffèrent. Mais en Grèce, Athènes et Sparte diffèrent, et à Athènes même, l'Académie et le Jardin diffèrent. Dans ce Jardin, Épicure et Philodème diffèrent sur certains points. Donc, plutôt que d'unifier le tout sous l'un par habitude plutôt que par raison, restons attentifs à la multiplicité des choses, plaçons-nous à leur échelle, nous les satisferons d'autant mieux. En un mot, rappelons-nous notre but, et restons pratiques pour l'atteindre.

Nous nous sommes extraits de la vie publique et vivons avec nos amis. Grâce à cela, nous avons un adjuvant de taille contre nos troubles. De plus, nous pouvons subvenir aisément à nos besoins vitaux tout en vivant dans un lieu serein sans lutte. Fuir le disconvenant, voilà ce qui produit ce genre de vie. Vivre heureux et en sécurité implique de préserver nos amis. Par respect de notre intérêt propre, par égoïsme, nous devenons vertueux. Choisir le plus plaisant implique ses conséquences. Choisissons de tromper notre ami si cela nous plaît, mais choisissons avec les conséquences : si nous sommes pris, nous perdrons plus de plaisir que nous en gagnerons. Et nous ne pouvons nous assurer de n'être pas pris⁶⁰¹. Plaisir d'où abstinence d'où vertu devrions-nous dire. Nous voilà égoïstes, rationnels avant tout, et donc vertueux.

Que découle-t-il de notre agir conscient ? Ceci : soit la situation dans laquelle nous nous trouvons nous convient, soit elle nous emprisonne et nous empêche d'atteindre un plaisir que l'on placerait plus haut dans notre hiérarchie. Dans ce second cas, nous avons conscience de ce qui nous convient ainsi que de la situation qui est. Si la situation ne correspond pas à ce qui nous convient et que nous sommes en accord avec notre discours, il faut la quitter. Sinon, nous nous plaignons d'une situation que nous choisissons – nous sommes cyniques⁶⁰². Mais, pour bien vivre, accordons paroles

⁶⁰¹ Voir Épicure, *Maximes capitales* (MC 35), *op. cit.*, p. 112.

⁶⁰² La personne qui reste dans la société qui ne lui convient pas pour « s'opposer à » – et donc accepter de répondre, et jouer selon les règles de la société – se retrouve finalement aliénée dans un lieu qui ne lui convient pas. À l'inverse, la personne qui « refuse » n'accepte justement pas de jouer selon les règles d'un autre et rejette la question plutôt que de la contredire : il fuit l'inconvenant.

et actes. Se plaindre d'avoir choisi un plaisir (le confort d'une société moderne) plutôt qu'un autre (l'indépendance d'une société restreinte) signe la méconnaissance de notre volonté propre, ou notre soumission à une extériorité. Nous pouvons rester esclaves si c'est ce que nous voulons, mais « il ne faut pas gâter ce qui est présent par le désir de ce qui est absent, mais prendre en compte le fait que ce qui est présent, également, était appelé de nos vœux »⁶⁰³. Si donc, nous nous plaignons d'une société qui nous aliène, si donc celle-là nous paraît aberrante, annihile notre vie en la réduisant en servitude, plutôt que de ne pas être satisfaits *et* rester dans cette situation, il faut fuir – maintenant. Notre autonomie nous permet de vivre sans trop de chaînes : seul notre ventre est légitime pour nous rendre esclaves – et nous pouvons accomplir cette besogne dans de nombreux lieux.

Il est donc de toute urgence de vouloir vivre, vivre, et d'être heureux dans la vie que l'on se choisit. Spinoza en fait d'ailleurs ce qu'il nomme vertu : la vraie vertu, c'est « vivre sous la seule conduite de la raison »⁶⁰⁴, laquelle raison nous permet de nous extraire de notre impuissance. En agissant conformément à notre nature d'esprit, laquelle est d'avoir des idées vraies, nous agissons pour notre utile, pour nous conserver. Être vertueux, chez Spinoza, c'est uniquement être conduits non par les choses extérieures qui nous déterminent à pâtir comme agent d'une cause extérieure, mais bien être conduit par la raison vers notre conservation. Le fondement de notre vertu, c'est notre désir de nous conserver : nous voulons continuer d'être sans raison autre que parce que nous sommes et souhaitons continuer ce périple. Nous sommes, par nature nous désirons continuer d'être, par vertu, nous le faisons. Si Spinoza appelle cela vertu, c'est que cette façon d'agir obéit à la loi divine⁶⁰⁵. Cette loi prescrit de vivre selon notre nature, elle nous prescrit de faire ce que l'on peut faire – elle est en cela tautologique car nous ne pouvons pas faire ce que nous ne pouvons pas faire. La vertu est donc propre à l'agent ; ainsi de son pouvoir d'action. En cela, nulle possibilité de se flageller de n'être point vertueux car nous n'arriverions à faire ce qui nous est impossible. Le vertueux fait tout ce qui est en son pouvoir pour continuer de vivre, mais ne pouvant le dépasser, il ne peut s'en plaindre. Par exemple, nous ne dirons pas que nous manquons de pouvoir si nous n'arrivons pas à faire manger de l'herbe à une table. Cela n'est pas un manque de vertu. Par là, Spinoza réhabilite une notion sclérosée en la rendant toute positive : la vertu, c'est notre pouvoir d'agir, et elle est inextricablement liée à notre plaisir. De même chez Épicure, la vertu se lie aux plaisirs. Elle n'en est qu'une résultante : « C'est encore pour le plaisir que l'on choisit les vertus⁶⁰⁶ ». Elle n'est qu'une conséquence de l'agir plaisant. De la poursuite de nos plaisirs, la vertu sourd sans que nous la recherchions. Tel un dieu, l'individu se contente de ce qui est et ce qu'il y a⁶⁰⁷. Par suite, il ne s'oppose jamais au monde mais le fuit s'il ne lui plaît. Son idée du bien n'étant pas plus

⁶⁰³ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 35), *op. cit.*, p. 121.

⁶⁰⁴ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 37, scolie 1), *op. cit.*, p. 415.

⁶⁰⁵ Voir B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, chap. IV, p. 181 – 207, 205. La définition de la vertu en *Éthique* (*op. cit.*, IV, définition 8 p. 361 ; IV, 20 p. 389 *sq.*) met en bien avant le fait qu'être vertueux, c'est chercher son utile propre, donc se conserver, donc suivre les lois de la nature, donc de Dieu.

⁶⁰⁶ Diogène Laërce, *Doxographie éthique des Épicuriens* II, in Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, *op. cit.*, p. 104 *sq.*

⁶⁰⁷ Voir Épicure, *Lettre à Ménécée* [134 – 135], *op. cit.*, p. 102 *sq.*

légitime qu'une autre, il ne peut logiquement l'imposer et laisse ses voisins apprécier « leurs usages⁶⁰⁸ » quand bien même ils différeraient des siens. Néanmoins, si ses voisins n'apprécient pas les usages auxquels ils sont soumis et le lui signalent, il peut les aider à fuir plutôt qu'à lutter pour créer une nouvelle partie de monde qui ne se définit pas par opposition à ce qui la brimait alors.

Résumons. En société, il n'y a pas lieu d'être injuste. Ce n'est pas la crainte ou la morale qui nous restreint mais la conscience que nous avons de nos actes. Commettre une injustice nous trouble car la peur « qu'elle puisse un jour ne pas échapper à ceux qui ont charge de punir de tels actes⁶⁰⁹ » nous poursuit jusqu'à notre fin⁶¹⁰. Or, nous voulons consciemment écarter tout trouble pour atteindre l'ataraxie qui permet le bien vivre. Nous ne devons donc rien faire qui puisse susciter une crainte possible⁶¹¹. Donc, chercher le bonheur et commettre l'injustice sont antithétiques. Chercher les plaisirs et fuir les peines implique le refus du compromis pour vivre dans le monde qui nous apporte le plus de jouissance possible : jouissances physique et mentale, que nous avons considérées jusqu'à présent, mais aussi jouissance esthétique que nous devons maintenant présenter.

Second chapitre : voir.

Nous avons mis au jour quelques problèmes politiques. Notre compréhension de leur origine nous a permis de trouver une voie de sortie pour bien vivre. Il faut encore propager cette bonne nouvelle. Nous pouvons le faire par la parole et les discours – et ceux-là peuvent être publics ou réclamés –, mais encore, nous pouvons le faire silencieux : en nous montrant être sur un chemin qui nous rend heureux. Par là, nous montrons un mode de vie. Le sage grec est impassiblement heureux – voilà l'image qu'il nous reste. Le sage stoïcien suit la nature intellectuelle de l'homme. Il vit en consentement avec l'ordre du monde et veut ce que la raison universelle veut. Il gouverne les autres pour leur dire que faire et que vouloir. Publique et dogmatique, il pose son savoir comme règle à suivre. Le sage épicurien est tout différent : conformément à la canonique d'Épicure, il se libère des craintes et des troubles pour vouloir ce qu'il peut atteindre : « Il faut donc éprouver nos désirs, distinguer ceux qui correspondent à des exigences foncières et les désirs adventices que la vie sociale a fait naître »⁶¹². Il ne saurait avoir la prétention stoïcienne de dire aux autres ce que veut la raison universelle ou ce qu'il faut vouloir. est le meilleur peintre pour faire son portrait⁶¹³. S'il se garde de la place publique, le sage ne refuse pas le monde : s'il s'abstient de politique ou de mariage

⁶⁰⁸ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 15), *op. cit.*, p. 118 *sq.*

⁶⁰⁹ Épicure, *Maximes capitales* (MC 34), *op. cit.*, p. 111.

⁶¹⁰ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 7), *op. cit.*, p. 118 : « Il est difficile pour celui qui commet l'injustice de passer inaperçu, mais en avoir la certitude, c'est impossible ». Comme chez Wittgenstein, la certitude est l'évidence qu'une chose est. Donc, nous ne pouvons avoir la certitude qu'une chose n'est pas puisque, par définition, nous ne la sentirions pas. Or, la certitude passe par l'évidence sensible. Donc, nous ne pouvons pas être sûr d'une négation – d'une absence.

⁶¹¹ *Ibid.*, (SV 70) p. 125.

⁶¹² A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, p. XII.

⁶¹³ Voir Diogène Laërce, *Doxographie éthique des Épicuriens I*, *op. cit.*, p. 94.

(lien *social*), s'il n'essaye pas de se promouvoir (l'école qu'il fonde n'est pas sur la place publique et n'est pas de son initiative), le sage se propose à celui qui vient le voir. En tout point similaire aux autres hommes, le sage atteint une sagesse à force de vivre en suivant les préceptes d'Épicure. La sagesse a cela de commun avec la compréhension des choses qu'elle peut se multiplier par la discussion non publique mais recherchée. Le sage ne répond qu'aux attentes de celui qui vient le voir et s'adapte par ses actes et son discours⁶¹⁴. La légitimité qu'il a à parler n'est pas un tour de force, elle provient du fait qu'on lui demande (s'il donne des lectures, celles-ci ne sont pas de son initiative⁶¹⁵) ! Il se distingue des rhéteurs et de leur place public, lieu où l'on se fait voir par une masse dont les individualités nous échappent. Cette foule, le sage l'évite⁶¹⁶. Ses relations sont privées : il accueille tel un médecin – celui que nous avons déjà évoqué. Tout deux ont cela de commun qu'il soignent en présentant le chemin à suivre pour qu'une fois guéris, les patients se fassent à leur tour médecins et sages et soignent les autres. Socrate, Lysimaque et Nicias sombrent dans une ignorance consciente d'elle-même à la fin du *Lachès*. Cela les incite à interroger les personnes qu'ils croiseront pour les rendre conscientes de leur ignorance ; ainsi de la sagesse épicurienne égale à un virus. Se sauver soi-même, puis montrer la méthode par laquelle nous y sommes arrivés, voilà comment les choses se propagent. De même chez Spinoza, le sage a comme qualité saillante d'être autonome. Loin de chercher la comparaison avec autrui, libéré de l'imitation des affects, il est d'autant plus heureux que l'étalon qui fixe la juste mesure qu'il recherche, ce n'est pas un autre mais lui. Cela lui permet une certaine stabilité qui n'est pas possible dès que la comparaison avec d'autres s'installe. Si sa joie avait été de vouloir plus qu'un autre, il suffirait que cet autre augmente sa fortune pour que poigne la tristesse. L'étalon n'étant pas stable, il nous force à vouloir plus en augmentant sa norme. Tout à l'inverse, le sage autonome se pose comme étalon : nul risque ainsi d'une course vers l'illimité que le sage ne saurait suivre. Mais plus encore, la référence de l'étalon devient fixe. Parce qu'il ne souhaite pas simplement « plus qu'un autre », mais fixe une valeur par lui-même à son désir, le sage s'assure d'atteindre une certaine mesure et une stabilité. Nous comprenons par là que l'homme libre agit en connaissance de cause et pour des choses qu'il désire et qui lui sont vitales⁶¹⁷. Mais bien sûr, cela n'est pas une ascèse totale et sclérosée. Loin de devoir ne désirer *que* cela en annihilant tout autre désir, il médite sur ce qu'il souhaite vraiment, et ce que cela lui coûte. En effet, comme chez Épicure, le rôle de la méditation est notable. En méditant, nous réfléchissons hors de la simple sensation passionnelle⁶¹⁸. Ce faisant, nous calmons déjà les passions irrationnelles car nous les considérons comme faits du monde irréfragables. Plutôt que les nier, il faut les comprendre et s'y adapter.

⁶¹⁴ Voir Philodème, *L'Arrogance*, in *Les Épicuriens*, *op. cit.*, p. 617 *sqq.*

⁶¹⁵ Diogène Laërce, *Doxographie éthique des Épicuriens I*, *op. cit.*, p. 94 *sq.*

⁶¹⁶ Épicure, *Maximes capitales* (MC 14), *op. cit.*, p. 108 : « La sécurité la plus pure est celle qui vient de la tranquillité, à distance de la foule ».

⁶¹⁷ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 67), *op. cit.*, p. 465.

⁶¹⁸ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* (§ 11), *op. cit.*, p. 69.

Gardons-nous cependant de croire que la guérison est une et éternelle. Le bien, « ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que *nous proposons* »⁶¹⁹, ne se situe pas à la fin d'un parcours raisonnable. Tout au contraire, il se trouve dans la pratique du parcours que nous proposons. Il n'est pas autre chose que ce parcours. En cela, vouloir l'atteindre après avoir lu la méthode, et croire que cela seul nous gardera pour toujours des troubles, c'est folie. Nulle guérison en réalité ; notre remède soigne. Et en cela il doit se vivre à chaque instant de troubles. Et cela nous gardera des troubles pour quelques temps. Néanmoins, ce que nous gagnons avec cette pratique, c'est une habitude de vie. Ne pas simplement la lire, mais la vivre, l'ingurgiter, voilà ce qui nous permettra de l'assimiler au mieux et de nous sortir plus aisément du prochain trouble la prochaine fois car nous saurons que faire. Pratiquer cette méthode ne diffère pas de pratiquer ses gammes. À force de faire, ce qui paraissait complexe le premier jour nous est d'une aisance sans borne. Je suis en colère ; certes, eh quoi ? Cela est déplaisant et inutile mais c'est. S'en plaindre n'y changera rien. Donc, plutôt que d'espérer ce qui ne peut pas être, agissons : demandons-nous comment nous souhaitons nous placer face à ce phénomène. Dire que nous *sommes* sages serait donc une absurdité. Nous n'atteignons rien du tout « une bonne fois pour toutes » ; le passage ponctuel du trouble à l'apaisement n'est pas un événement qui suffit pour le reste d'une vie. La thérapeutique, pratique et active, est en perpétuel devenir et en reconstruction permanente. L'absence de trouble présent n'est pas un gage pour le futur. Le sujet, cette entité que nous avons comprise comme dynamique, varie. Dans l'enchaînement de situations qu'il vit, certaines lui plaisent et d'autres non. Plutôt que de chercher une solution pour être une fois pour toutes heureux, nos auteurs proposent des réactions pratiques à des peines bien existantes. En éliminant chaque chose déplaisante, nous nous rendons de plus en plus joyeux.

Si ce portrait de sagesse recommande certaines choses qui a pu faire dire à **Schopenhauer** que la place de **Spinoza** n'était ni en son siècle ni en sa terre, mais sur les bords sacrés du Gange⁶²⁰, réservons-nous tout du moins. Accepter l'être présent, n'est pas un devoir religieux ou logique ; il s'agit d'un constat physique : il est et nous n'y pouvons rien. Mais accepter ce qui est ne doit pas nous faire sombrer dans la résignation. S'il y aurait beaucoup à critiquer sur la façon dont Emmanuel **Kant** appelle **Spinoza** – l'athée vertueux⁶²¹ –, elle a au moins cela de juste que sa vertu ne le contraint pas à ne pas agir. Se résigner des choses advenues, c'est-à-dire plus

⁶¹⁹ B. Spinoza, *Éthique* (IV, définition 1), *op. cit.*, p. 359. Nous soulignons, si cela est encore nécessaire, pour rappeler que ce bien est tout relatif à la fin que nous nous posons.

⁶²⁰ A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1819), « Appendice : Critique à la philosophie kantienne », Paris, PUF, 2014, (1966), p. 529, note 1.

⁶²¹ E. Kant, *Critique de la faculté de juger* (§ 87), (trad. fr. A. Renaut), Paris, Aubier, 1995, p. 451. Renaut traduit « [...] honnête homme (par exemple Spinoza), [...] fermement persuadé qu'il n'y a pas de Dieu ». Cette appellation semble aberrante car ce que rejette Spinoza, ce n'est pas Dieu, mais le Dieu perverti par les chrétiens et les hébreux au fil des siècles. Qui des deux est le plus athée, entre celui qui affirme Dieu comme principe premier de sa philosophie, et celui qui le rejette comme concept vide de sens pour ensuite le réhabiliter pour une simple raison pratique, voilà une question à laquelle nous ne répondrons pas.

justement, les comprendre, est un fait qui n'a pas de pareil dans le futur. Car, tant qu'il n'est pas, le futur n'est de notre point de vue que probable – bien que le seul futur qui adviendra soit nécessaire –, il n'y a donc pas à accepter sa nécessité avant qu'elle advienne et se montre comme nécessaire. Si donc, nous pouvons accepter d'avoir perdu un bras puisque se plaindre ne ramènera pas le bras, nous devons éviter la résignation future : quand bien même notre cause est perdue, nous pouvons toujours ne pas accepter cela tant que le fait qui nous le confirme n'est pas advenu. Comprendre le plus pour savoir ce qui est ou non en notre pouvoir, ou désirable, nous conduit donc à élargir notre vision des choses. Pour autant, si cela est patent chez **Spinoza**, devons-nous considérer que par son agir, le sage épicurien « s'élève à l'éternité et l'infinité des choses »⁶²² et accède ainsi à la conscience et à la vision du *cosmos* – l'universalité de l'existence ? Pierre soutient que cette conscience cosmique existe dans l'épicurisme⁶²³ en s'appuyant sur cette citation de **Métrodore** : « Souviens-toi que, [...] tu t'es élevé, [...] jusqu'à l'infinité de l'espace et du temps et que tu as vu tout le passé et tout le futur »⁶²⁴. Néanmoins, quelque chose sonne faux dans cette lecture. Le sage épicurien nous apparaît égal au sage **stoïcien** : non seulement il est en harmonie avec un *cosmos*, mais en plus, il y a un *cosmos* ! Or il n'y a pas un mais des *cosmoi* pour **Épicure**. Il existe une infinité de mondes avec leurs agencements propres⁶²⁵. Nous devons donc nous demander avec quel *cosmos* le sage est en harmonie. La réponse est aisée : il est en harmonie avec la nature par laquelle il survit. Plus justement, il est en harmonie avec lui-même : sa volonté et ses désirs sont liés, il veut ce qu'il peut vouloir, et par là même il désire des choses qu'il peut aisément atteindre. Donc, à proprement parler, le sage s'accorde avec son monde, qui n'englobe pas la totalité du monde, sans que cela ne présuppose aucune loi qui régisse cette totalité. Nous ne pouvons donc pas parler de *cosmos*, mais pouvons néanmoins parler d'une harmonie entre le sage et son monde.

L'harmonie que voient Clément et est la suivante : le sage souhaite dans la mesure du monde : il n'a pas de souhaits démesurés. Voilà le premier problème (à savoir ce que nous entendons par « harmonie avec le *cosmos* ») éclairé. Le sage ne se conforme pas à un monde donné dans lequel il trouve une place mais va trouver, à l'intérieur de ce monde, ce qui lui sert ; peu importe le monde dans lequel il se situe, il désire ce qui, à l'intérieur de ce monde, lui est accessible. Il choisit sa place par le biais de ses désirs, lesquels dépendent du monde. Ainsi, contrairement aux stoïciens pour qui le sujet se conforme au monde nécessairement donné sans pouvoir choisir sa place, le sujet épicurien agence ses désirs de telle sorte qu'il puisse les atteindre. Même si son champ d'action est limité, il n'est pas qu'un simple pouvoir d'appréhender les choses qui sont nécessairement. Il est un pouvoir de choisir ce qui est, choisir que regarder et non comment regarder⁶²⁶. Le monde dans lequel il vit n'est pas totalement nécessaire, son action dépasse la simple possibilité de changer son

⁶²² Métrodore cité par Clément d'Alexandrie, *Stromates* (Livre V, v. 14,1 – 138,2).

⁶²³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophies antiques*, *op. cit.*, p. 292.

⁶²⁴ Voir Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 10), *op. cit.*, p. 118. La citation est attribuée à Métrodore.

⁶²⁵ Voir Épicure, *Lettre à Hérodote* [45], *op. cit.*, p. 63 *sqq.*

⁶²⁶ Le Stoïcisme est un travail sur soi. Les choses m'arrivent, comment me situe-je face à elle ? L'Épicurisme est un travail qui construit en plus le monde. Il y a une multitude de choses, lesquelles choisiss-je de regarder ?

regard sur ce qu'il y a. Au contraire, ce monde est créé par lui, par son regard : certes tout n'est pas possible, mais il peut refuser de voir quelque chose en orientant ailleurs son regard plutôt qu'en changeant son regard sur cette chose nécessaire. Le retournement proposé ici fait du sujet non pas un être d'acception du monde comme il est, mais d'action : il s'agit pour lui de choisir quelle partie du monde il accepte. Du monde et du sujet, aucun n'est premier. Les deux viennent ensemble à l'être, le monde étant ce qui est senti par un sujet ; le sujet sentant nécessairement quelque chose. Le sujet, dans le monde, choisit de s'orienter vers telle ou telle partie.

Mais nous n'avons pas résolu tous les problèmes. Qu'en est-il du second que nous relevions, à savoir ce à quoi renvoie cette « infinité des choses » ? N'y a-t-il pas là incohérence avec la doctrine d'Épicure ? Le temps est accident d'accident⁶²⁷, parler de lui d'un point de vue extérieur est aberrant. De plus, Épicure se différencie en cela de Spinoza qu'il refuse la possibilité de s'extraire du point de vue du sujet. Concevoir le temps du dehors est donc inconciliable avec ce présupposé. Donc, il nous faut considérer cette infinité de l'intérieur. Posons la comme infinité atemporelle présente. Qu'est-ce à dire sinon que c'est au présent que le passé ou le futur se rendent présents et allongent la durée du présent ? L'infinité du présent conçoit le présent comme seul être : seules les choses conçues au présent sont. Mais quoi ! Cette conclusion n'est pas une découverte, c'est cela même qui nous permettrait de nous extraire d'un trouble par un souvenir joyeux ! Parce que le temps n'a aucune valeur objective, parce qu'il est toujours posé par le sujet qui considère la temporalité par rapport aux événements sur laquelle elle porte, le présent peut voir sa forme et sa durée varier considérablement : cet étrange objet évanescant est vide de contenu : il est quelques secondes pour le poète face à une passante⁶²⁸, il est de plus de dix ans pour le Comte de Monte-Cristo préparant sa vengeance⁶²⁹. La valeur du présent n'étant pas définie *a priori*, et figurant hors du sujet qui s'intéresse à la temporalité, ce présent peut s'étendre à l'infini⁶³⁰. Nous voilà sortis du mystère : nul plotinisme ici, nul besoin de chercher l'infini ailleurs que là où il se trouve : dans le présent. S'élever à l'infini des choses, ce n'est pas prendre de la hauteur et s'extraire de soi-même ; il suffit de rentrer au plus profond du présent dans lequel nous sommes et constater l'être par notre existence dans celui-ci⁶³¹. S'élever à l'éternité et l'infinité des choses, ce n'est pas penser une universalité de l'existence mais c'est uniquement penser qu'il y a et que nous ne pouvons pas nous rendre plus proche de l'être que nous le sommes déjà. S'élever, c'est considérer que partout où le sujet est, il y a et donc il vit. Nous ne disons pas comme cela est, ni ce que c'est. Nous constatons l'être sans pouvoir en dire quoi que ce soit⁶³².

⁶²⁷ Sextus Empiricus, *Contre les savants*, in Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, op. cit., p. 166.

⁶²⁸ Voir Ch. Baudelaire, « À une passante », in *Les Fleurs du mal* (1857), Paris, Gallimard, 1972, p. 133.

⁶²⁹ Voir A. Dumas, *Le Comte de Monte-Cristo* (1884), Paris, LGF, 1995.

⁶³⁰ Voir Épicure, *Lettre à Hérodote* [70], op. cit., p. 73 sq.

⁶³¹ La différence grammaticale entre l'aspect et le temps est à propos. L'éternité temporelle – Hadot, Clément d'Alexandrie – englobe passé, présent, futur en partant du début et allant jusqu'à la fin – nous sommes au-dessus du temps. L'éternité aspectuelle part du présent et considère l'action dans sa durée : on remonte ses causes et suit ses implications : c'est le présent qui s'expand dans les deux directions – nous partons du présent.

⁶³² Une telle pensée pourrait être rapprochée du *Traité du non-être* de Gorgias qui refuse tout discours ontologique et

Cette ignorance se retrouve également chez Spinoza. En effet, l'expérience n'enseigne pas ce qu'est Dieu⁶³³. Nous avons découvert que Dieu, c'est l'absolu universel ; en un mot, c'est le tout. Or, partout où je tourne le regard, je me vois incapable d'embrasser la totalité de l'être. Je n'en saisis toujours que des parties. Par expérience, je ne peux connaître la totalité de Dieu en un instant. Peut-être ici faudrait-il nous interroger plus loin encore. Si nous acceptons de dire que par expérience nous n'appréhendons jamais Dieu mais toujours ses parties, jamais la totalité de l'être mais tel et tel instant, comment pouvoir dire en toute rigueur qu'il y a quelque chose de plus que les parties de l'être que nous voyons ? Voir une multitude d'instantanés ne garantit pas qu'ils se trouvent ailleurs que dans ma sphère d'instantanés. Mais nous voilà douter de l'être, nous voilà « impie »⁶³⁴. Ce doute, est-il bien raisonnable ? S'il est possible de l'émettre, nous comprenons avec Spinoza l'impiété faite ici : ce que nous rejetons, le Dieu que nous nions, c'est l'être dans lequel nous vivons. Il faudrait alors que rien n'existe hors ce que je vis, et je ne saurais m'expliquer nombres de phénomènes – d'où viens-je, et mes parents ? Comment les états de fait peuvent varier alors même que je ne les vois pas ? Ce doute ressemble plus à celui des pyrrhoniens déjà évacués à l'aide d'Épicure au cours de notre deuxième partie.

Mais, sans entrer dans ces considérations, nous pouvons tout à fait admettre que notre contemplation de l'être nous révèle notre incapacité de dire ce qu'il est. Les lois divines ne sont pas connaissables par des mots, ou des généralités⁶³⁵. Ce que nous saisissons de l'être, nous le saisissons ponctuellement, comme fait unique et immédiat, mais nous ne pouvons le dire formuler en toute certitude. Nous sentons, nous vivons, nous sommes sûrs qu'il y a, mais nous sommes incapables de dire ce qu'il y a. Si la contemplation de Dieu est indubitable, les prophéties qui en découlent, le sens qui est posé dessus, cela est déjà l'interprétation d'un sujet sur ce qu'est Dieu. En effet, un homme joyeux fait de joyeuses prophéties, un homme triste, des tristes. Non seulement le langage du prophète varie selon les prophètes, mais avec lui, c'est tout le sens de ce qu'est Dieu qui se transforme⁶³⁶. De notre rapport à l'être nous pouvons parler, et ce faisant, nous montrons une partie de lui sous notre filtre. En un sens, nous retranscrivons le discours de Dieu. Qu'est-ce à dire ? L'être se montre (Dieu dit), l'individu voit l'être (le sujet reçoit le discours divin), il le reçoit selon ce qu'il est – il imagine, il conçoit les choses en tant qu'elles l'affectent. Puis, il le retranscrit dans son langage. Ce à quoi nous accédons lorsque nous accédons au monde par la langue de Galilée, Newton ou Einstein, c'est à l'indubitable vérité « Dieu, c'est-à-dire la nature, est », mais nous n'apprenons pas ce que c'est car « Dieu ne possède aucun style particulier pour s'exprimer, mais [...]

met en avant l'incommensurabilité entre être et discours. On retrouve également cela dans le *Tractatus* de Wittgenstein (voir notamment 6.44 et 6.522).

⁶³³ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 229.

⁶³⁴ B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, op. cit., p. 231.

⁶³⁵ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 391.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 119 sq.

c'est seulement en fonction de l'érudition et de la capacité du prophète qu'il est élégant, bref, sévère, grossier, prolix et obscur »⁶³⁷.

Choisir les parties du monde vers lesquelles s'orienter pour le former de sorte qu'il soit le plus en harmonie avec nos plaisirs, et qu'il nous coûte le moins de peine, voilà donc ce qui est possible. C'est « à partir d'une nature aveugle et indifférente que l'humanité produit son propre devenir »⁶³⁸. Loin d'être un empire dans un empire, elle s'adapte au monde et adapte son milieu à elle le cas échéant. Néanmoins, utiliser le monde, ne porter dessus *qu'un* regard utilitaire est insuffisant. La même idée d'« intérêt désintéressé » point : nous avons tout intérêt à ne pas considérer le monde uniquement comme une ressource à exploiter. Lucrèce et Horace interrogent en bons épicuriens nos actions pour s'assurer que leurs conséquences ne nous soient pas défavorables sur du long terme. Cette investigation nous paraît d'autant plus pertinente dans ces temps où l'on voit se construire une nature artificielle et fixe pour la jouissance déraisonnable de quelques cyrénaïques.

La profusion du profit et la quête d'une nature présentée comme l'objet à soumettre sont moins prononcées à l'époque de nos auteurs latins qu'aujourd'hui. Pour autant, c'est déjà pour réhabiliter le monde comme pur espace de jouissance plutôt que comme matière informe à s'accaparer que Lucrèce et Horace présente le *locus amoenus*⁶³⁹ cher aux critiques littéraires. Loin d'être le lieu d'un « je peux » prolifique, où seules les transformations possibles de la nature pour la rendre conforme à nos souhaits sont regardées, le *locus amoenus* est le lieu d'un « je peux voir ». Regard esthétique désintéressé qui considère les choses en tant qu'elles sont ce qu'elles sont plutôt qu'en tant qu'elles peuvent être ceci ou cela qui nous plairait, ce regard, nous met face à l'indicatif plutôt que face au conditionnel ; les choses sont perçues par la science intuitive plutôt que dans leur rapport à nous ou entre elles. Par cette science intuitive, nous comprenons les choses singulières, et avec Dieu comme cause éternelle. Par le *locus amoenus* nous considérons l'être tel qu'il est effectivement. Nul aspect modelable, c'est-à-dire nulle tension vers le futur ; simplement la vision de l'aspect existentiel de l'être : il y a, et il s'agit de voir ce que l'on voit plutôt que ce que nous projetons. Nous recherchons encore ce qui se cache « sous les expressions verbales »⁶⁴⁰. Sentir le monde par une appréhension du présent étanche à notre profit nous plonge dans l'atemporalité du présent. Nous voilà considérer le présent de l'intérieur indépendamment de ce qui va être, a été, ou pourrait être. Seul existe ce qui est. Tirons-en les conclusions. La conscience de la mort, idée d'un futur inactuel n'existe pas dans le présent. Pas plus que nos craintes hypothétiques : tout ce qui n'est pas, n'est pas pensé par le sujet qui se fait pur regard.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 132.

⁶³⁸ P.-M. Morel, *Épicure : La Nature et la raison*, op. cit., p. 75.

⁶³⁹ Voir les nombreux tableaux bucoliques des *Odes* ou du *De la nature des choses*.

⁶⁴⁰ Épicure, *Lettre à Hérodoté* [37], op. cit., p. 60.

Or, considéré de l'intérieur, le présent n'a pas de frontière et ne se délimite donc pas⁶⁴¹. Et nous, qui sommes dans ce présent sans borne, ne sommes pas à même d'y concevoir un terme : ne voyant que l'être, aucune projection n'est possible, aucun instant d'après ne peut venir à l'esprit. Perçu sans fin car perçu hors de toute temporalité, ce présent permet de nous extraire de la tête le hideux trouble due à la fuite du temps – nous voulons dire la mort. Par ce regard esthétique qui dépose tout intérêt, nous voilà plongés dans l'éternel exempt de toute considération sur les dieux, la douleur et la mort : nous sommes. Déposer le regard utilitaire a cela d'utile que nous accédons à une vision du monde *sub specie aeternitatis* – bien sûr toute différente de la version de Spinoza. Cette vision nous permet de déposer à la fois les troubles, de trouver sa place dans le lieu où nous vivons, et de concevoir, au moins un temps, notre vie sans la frontière finale qu'elle dépassera nécessairement.

Nous parlons souvent de l'étonnement premier qui conduit à la philosophie⁶⁴². Avec nos deux auteurs, l'étonnement n'est pas le premier moteur mais reparaît à la fin de la démarche. La lassitude de Camus⁶⁴³, le sentiment d'exil, voilà ce qui déjà chez Épicure et Spinoza est au commencement de la philosophie. En ce sens, c'est ce sentiment premier au cœur de la vie qui mène à la philosophie ; de l'origine au terme du parcours, les deux sont inextricablement liées. Cet exil, nous l'avons évoqué durant le passage d'Épicure à Colophon. Cet exil, ce peut être le *herem* d'une violence inouïe par lequel Spinoza se voit « exclu[e], chass[é], maudi[t] et exécér[é] »⁶⁴⁴ de et par la communauté juive en 1656. Bien qu'aucun document ne mentionne son repentir⁶⁴⁵, cet acte prohibe à tout juif le contact avec Spinoza. Après cet exil, la décision de Spinoza point dans le premier paragraphe du *Traité de la réforme de l'entendement* : il s'agit de refuser les voluptés, honneurs et richesses faciles pour se mettre en quête d'un vrai bien. Commence la philosophie. Nul étonnement donc, mais un désir de s'en sortir, le refus d'un « c'est comme ça ». Cheminant, et comprenant peu à peu ce que sont les choses, le monde perd son caractère troublant. Objet de nos craintes, il se fait, par apprivoisement, celui de notre salut. En portant le regard au présent nous mettons de côté ce que le monde a d'absurde, de gênant voire d'inquiétant. Malgré tout, malgré ce que je ne comprends pas, ce qui m'effraie et me laisse impuissant, je tourne le regard, et que vois-je sinon que je vis ? Voilà l'étonnement par lequel nous sortons victorieux. Nous nous croyions malheureux de ne pas savoir,

⁶⁴¹ Si l'on songe uniquement à ce qui est, alors nous ne pouvons pas songer à ce qui n'est pas ; nous ne songeons pas à l'autre côté de la frontière – ni même d'ailleurs à la frontière. D'un point de vue temporel comme d'un point de vue spatial, si nous considérons l'autre côté de la frontière – ce qui n'est pas –, soit il faut considérer que cela est présent puisque nous considérons ce qui est ; soit il faut considérer que nous ne songeons plus uniquement à ce qui est – nous avons perdu le regard esthétique. Et comme nous ne pouvons pas considérer être ne pas être au moment où nous le pensons, nous ne pouvons pas penser notre finitude dans ce regard esthétique et nous nous apparaissons comme éternel.

⁶⁴² Pour ne citer qu'eux, c'est le cas chez Empédocle, Platon, Aristote.

⁶⁴³ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 29.

⁶⁴⁴ S. Nadler, *Spinoza : Une vie*, op. cit., p. 148. Nous incitons vivement le lecteur à aller lire les quelques lignes du *herem*, écrit pour condamner « les actes monstrueux » et « les horribles hérésies » (*Ibid.* p. 147) de Spinoza, actes et hérésies dont on ne nous explique point le contenu !

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 156.

d'être inquiétés par hier et troublés pour demain, et nous oublions par là l'essentiel : nous sommes toujours vivants. Cela seul doit nous guider : la mort viendra, et nous refuserons toujours effarés cette condition mais nous n'y changerons rien. Ainsi, plutôt que d'espérer, se lamenter ou fabuler, nos auteurs choisissent ce dernier possible : vivre. Vivre pour jouir pendant qu'il en est encore temps, choisir le regard porté sur notre vie, et trouver dans le monde tel qu'il est quelque chose qui nous plaise malgré lui, malgré la soumission qu'il nous impose ; le dépasser en somme par un simple « eh quoi ? je vis ! », tout cela est le terme de notre parcours. De toute urgence il faut philosopher nous rappelle Épicure⁶⁴⁶, car par là seulement nous réussirons à nous extraire des troubles nécessaires à notre condition, par là seulement, nous nous ferons Sisyphe heureux⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ Épicure, *Lettre à Ménécée* [122], *op. cit.*, p. 97.

⁶⁴⁷ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 168.

Épilogue

Nous avons éradiqué les troubles et proposé nombre de remèdes ; le dernier mène à l'action consciente et choisie. Les remèdes trouvent leur fondement dans l'action. La philosophie d'Épicure se fait comme un acte « continu » et « permanent »⁶⁴⁸ réactualisé à chaque contexte. Ainsi de celle de Spinoza. Nulle règle d'or, le discours se voit donner un rôle moindre. Adjuvant à l'action, il montre les différentes actions envisageables sans en choisir aucune : il n'est ni fondement ni cause de l'action. Le discours éclaircit les idées et affine les choix, il ne les prend pas.

Néanmoins, l'étape discursive est nécessaire pour savoir quelle action entreprendre. Parce qu'il y a des lois qui ne sont pas celles de Dieu, mais celles de notre société, il nous faut s'interroger sur celles-là. S'il serait absurde de se révolter contre les premières – c'est la position de Camus – il est néanmoins nécessaire de comprendre les secondes pour les accepter – ou les fuir si, après les avoir comprises et déplié leurs implications, nous ne les acceptons point. La bonne action est donc simplement conforme au désir raisonnable d'agir de l'individu dans un contexte. Nul éthique du surhomme chez Spinoza, si nous philosophons, c'est pour l'homme quotidien⁶⁴⁹. Être sage ou ignorant, cela n'est pas inné, cela n'est pas même substantiel. Cela se définit à l'instant de l'action. Si nous méconnaissions les causes, si nous pâtissons, nous sommes ignorants ; si nous les comprenons, si par là nous nous délivrons de nos craintes, nous sommes sages. Et cela ne garantit rien pour demain ni ne nous condamne pour toujours. Manière de vivre, ces méthodes nous permettent de réfléchir au lieu où nous souhaitons être à chaque instant, et ce indépendamment d'acquis ou d'*a priori* fondamentaux : il nous faut être attentifs à chaque nouvel instant car tout est toujours nouveau et nécessite d'être pleinement considéré comme singularité plutôt qu'être perçu comme *déjà* connu, *déjà* su, *déjà* vu.

Plutôt qu'ascète reclus des ignorants, la méthode ici présentée nous incite à prendre conscience de nous comme partie de Dieu. Rien, en Dieu ne peut nous perturber si violemment que cela soit indéfectible. Tous les légers soucis qui nous perturbaient ne cessent pas mais diminuent car nous les voyons comme causés par de faux biens. Nos relations au monde sont actions autant que faire ce peu. Nos relations au monde sont toutes positives : elles apportent du plaisir sans apporter de peine ; sinon, elles sont à fuir : si elles ne sont pas positives, elles sont négatives, et si tel est le cas, elles apportent de la peine ; or, comme nous fuyons la peine, nous fuyons ces relations. Si nous suivons notre méthode, nous choisissons les relations entretenues avec le monde ; nous créons notre monde. Si nous pouvons toujours fuir ce qui nous déplaît, nous sommes en mesure de n'entretenir que des relations positives avec le monde. Nous choisissons le convenant – le meilleur *possible* et non en théorie ! – et fuyons le disconvenant. Voilà un éloge de la fuite que l'on retrouve en ces termes :

⁶⁴⁸ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 294.

⁶⁴⁹ B. Spinoza, *Éthique* (V, 41 – 42), op. cit., p. 557 sqq.

Celui qui connaît les limites de la vie sait qu'il est facile d'acquiescer de quoi éliminer la douleur due à un manque, ainsi que ce qui réalise la perfection de la vie toute entière ; de sorte qu'il n'a nul besoin, en plus, des activités qui impliquent la lutte.⁶⁵⁰

Cet éloge est également mentionné par Spinoza : « La vertu de l'homme libre se montre aussi grande à décliner les dangers qu'à en triompher »⁶⁵¹. Être vertueux, c'est se conserver. En cela, nos deux auteurs s'accordent avec Aristote pour placer la vertu dans le juste milieu en toute chose. Loin d'être une action virile, plus encore d'être une action compatissante ; l'action n'est pas vertueuse car elle permet à la foule de prédiquer de nous le courage ou la piété. L'action vertueuse ne peut être appelée telle dans l'unique mesure où elle profite au sujet. En un mot, c'est une action consciente. Céline nous offre une parfaite mise en scène de l'éloge de la fuite épicurien lorsque Ferdinand est accusé par Lola d'être un lâche qui ne veut pas retourner au front. Celui-là rend sa lâcheté vertueuse car elle est consciente :

Oui, tout à fait lâche, je refuse la guerre, je ne veux rien avoir à faire avec elle. Seraient-ils neuf-cent-quatre-vingt-quinze millions et moi tout seul, c'est eux qui ont tort, et c'est moi qui ai raison, parce que je suis le seul à savoir ce que je veux : je ne veux plus mourir.⁶⁵²

Reste à tirer de cela la conclusion suivante : plutôt que s'accabler, se révolter ou s'offusquer du discours ou de l'acte d'une personne, il nous faut d'abord le comprendre et comprendre quel plaisir était visé, quelle peine fuir, et si cela était un acte conscient. Ne pas blâmer, ni même compatir, voilà bien ce à quoi Spinoza nous rappelle. Car la pitié est absurde et inutile si nous sommes raisonnables : elle n'est rien d'autre qu'une tristesse pour autrui. Par là, elle ne l'aide pas. Comprendre son action, au contraire, permettra de comprendre ce qui est, et ce qui peut être fait pour l'aider. Mais de l'autre pendant, c'est aussi un appel à l'humilité. Plutôt que de juger absolument l'action de l'autre comme bien ou mal, il s'agit de la replacer en contexte, de l'interroger, de comprendre sa procession. Comprendre, voilà la bonne réaction face à ce que nous ne comprenons pas, à ce que nous ne cautionnons apparemment pas, à ce qui nous révolte même. Cette générosité n'est pas une générosité pratique, installée pour contrer une société où la loi du Talion vivrait. Cette générosité est une nécessité impliquée par la méthode que nous avons découverte. Parce qu'il n'est nulle valeur, parce qu'il nous faut comprendre plutôt condamner, parce que par là seulement nous nous rendrons plus libres et plus heureux, alors il faut se faire généreux, il faut comprendre. En aucun cas cela signifie qu'il nous faut voir de partout le bon côté des choses et nier le disconvenant. Ce à quoi nous invitent nos auteurs, c'est vivre comme philosophe. Non comme

⁶⁵⁰ Épicure, *Maximes capitales* (MC 21), *op. cit.*, p. 109.

⁶⁵¹ B. Spinoza, *Éthique* (IV, 69), *op. cit.*, p. 469.

⁶⁵² L.-F. Céline, *Voyage au bout de la Nuit* (1932), Paris, Gallimard, 1952, p. 65.

l'universitaire nécessaire de rendre une quantité d'articles et croulant sous les comptes à rendre, mais à vivre en philosophe, à pratiquer cette méthode à chaque instant, comme cela s'est fait à l'origine grecque : en tout lieu et face à tout discours, sachons-nous placer comme Socrate. Plutôt que nous ruer vers notre désir de paraître grands, plutôt que plaquer nos connaissances sur toutes choses ; élevons-nous là où nous n'avons plus à paraître face aux discours de l'autre, plus à se placer, mais seulement à l'écouter, le comprendre, communiquer. Sans *a priori* aucun et dans une ignorance telle des choses, nous nous obligeons de nous y rendre attentifs au plus haut point. Cette générosité nous mène à vivre le présent et à ne laisser entrer aucune extériorité en lui. Ce qui compte, c'est son discours, et non ce que nous en pensons avant : il s'agit d'être à ce que nous sommes. Le « raisonnement sobre, qui pénètre les raisons de tout choix et de tout refus et qui rejette les opinions à partir desquelles une extrême confusion s'empare des âmes »⁶⁵³ rend raison de tout choix et permet une vie agréable. Comprendre son corps et les autres, cheminer vers les plaisirs choisis⁶⁵⁴, et faire avec l'altérité sont autant de conséquences qui découlent de ce que nous avons découvert. Mais, face à cette altérité qui nous prescrit des vouloirs et des devoirs, nous avons toujours intérêt à nous interroger plutôt nous-mêmes. L'éveil de soi, le refus du devoir dont nous ne sommes cause et que nous ne cautionnons pas (devoir religieux, politique, social, etc.), qui entre en contradiction avec nos plaisirs sont des étapes au bien-vivre.

Enfin, la dernière jouissance à mentionner est la plus évidente : Nous vivons. Nous existons dans cette « fête merveilleuse »⁶⁵⁵, d'autant plus exaltante qu'elle aurait pu ne pas être. Ce hasard contient toutes nos joies ; bien que fini, nous pouvons l'apprécier. De plus, ce hasard nous libère du poids de la transcendance : il n'y a pas d'autres devoirs que celui du ventre. Instinctivement nous savons déjà comment agir, le plaisir et la peine nous parvenant immédiatement. En attendant cela, « le mieux que nous pouvons faire [...], c'est de concevoir la droite règle de vie » et de l'appliquer⁶⁵⁶. Cette droite règle, nous l'avons conçue comme tension vers la compréhension des choses. Cette droite règle, c'est agir de sorte que nous nous conservons. Nous naissons déjà avec ce désir de conservation qu'est le *conatus*, et pourtant, Spinoza philosophe bien pour nous sortir de l'ignorance dans laquelle nous sommes nés. Mais il n'y a de contradiction qu'apparente. Notre corps, pour peu que nous l'écoutons, nous réclame ce dont il a besoin. L'ignorance dont nous avons à nous tirer, c'est premièrement d'oublier ce « pour peu que nous l'écoutons ». Les Cyrénaïques ne sont pas moins humains que nous, leur corps ne les abandonne pas ; simplement ils ne l'écoutent pas. De cette première ignorance, il est aisé de fuir. Mais secondement, il est des troubles qui sont ceux qui nous ont d'abord occupés. La crainte des dieux, de la mort, le désir des honneurs, la douleur même ; d'autant d'affects nous poussant dans la

⁶⁵³ Épicure, *Lettre à Ménécée* [132], *op. cit.*, p. 101.

⁶⁵⁴ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 71), *op. cit.*, p. 125 : « Que m'arrivera-t-il si ce à quoi j'aspire en vertu de mon désir s'accomplit, et que m'arrivera-t-il si cela ne s'accomplit pas ».

⁶⁵⁵ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophies antiques*, *op. cit.*, p. 327.

⁶⁵⁶ B. Spinoza, *Éthique* (V, 10, scolie), *op. cit.*, p. 517.

tristesse. C'est donc aussi pour parer à celle-là qu'il nous faut sortir de notre ignorance. En prenant conscience des choses qui nous arrivent, et de leur agencement dans l'enchaînement du monde, nous devenons conscients sur nous-mêmes, sur ce qui nous arrive, et sur ce vers quoi nous souhaitons tendre. Par la méthode philosophique proposée, nous échappons à l'humaine condition qui « travaille pour rien, en vain, sans cesse, et consume sa vie dans de vains soucis »⁶⁵⁷. Enfin, heureux et conscients, nous vivons.

⁶⁵⁷ Lucrèce, *De la nature des choses* (V, v. 1430), *op. cit.*, p. 484.

Conclusion

« Jette mon livre ; ne t'y satisfait point.

Ne crois pas que ta vérité puisse être trouvée par quelque autre.

Dis-toi bien que ce n'est qu'une des mille postures possibles en face de la vie.

Cherche la tienne. »

André Gide, Les Nourritures terrestres.

La philosophie est une discipline créée par des humains, et dont le but éthique est de faire changer la vie des individus pour l'améliorer. Elle ne s'adresse en cela ni à des anges, ni à des chauves-souris ; et pour ce faire, il est notable que nos auteurs prennent les humains comme ils sont pour proposer une façon de s'en sortir, plutôt que de les prendre comme ils souhaiteraient qu'ils soient. En cela, Épicure comme Spinoza ont une démarche descriptive et non prescriptive : ils partent du constat d'une condition humaine, et sont désireux de proposer une solution accessible à celui qui la pratique. Or, que voit-on ? Des individus troublés, et c'est à eux que s'adressent nos deux auteurs. Mais plus encore, ces troubles sont dus à des croyances qui ne sont pas néfastes en tant que telles, mais en tant qu'elles délirent et asservissent les individus à leurs peurs infondées. La démarche que nous avons suivie grâce à Épicure et Spinoza est une réflexion sur les croyances. Nous avons analysé leurs origines et pointé du doigt leurs conséquences néfastes. C'est d'ailleurs contre celles-là que s'inscrit la philosophie réactive de nos auteurs. C'est sous trois prismes que la croyance nous est parue et nous a permis une critique de ses conséquences ainsi qu'une présentation de la voie de guérison de nos auteurs. Ces trois prismes sont la croyance politique – où nos auteurs opposent au citoyen particulier au service de l'État, l'individu autonome –, la croyance sociale – par laquelle le désir de l'individu ne lui est plus propre –, ainsi que la croyance religieuse – d'où sourd la crainte inepte et l'aliénation à un certain mode de vie passif auxquelles nos auteurs opposent la compréhension comme arme.

Du point de vue politique, nous avons relevé l'originalité d'Épicure. Car, alors que celui-là vit dans une époque où l'humain est considéré comme la partie d'une Cité, dont le but est de maintenir cette Cité et sa fonction de se conformer à ce que doit être un bon citoyen, Épicure change le rapport entre la Cité et l'humain. Il ne s'agit plus de s'affirmer par une place politique, qu'elle serve à renforcer l'État (Platon, Aristote) ou à le critiquer (les Cyniques). Ce qui pose problème dans les thèses platoniciennes ou aristotéliennes est qu'elles forment un discours prescriptif : elles ordonnent ce que doit être le citoyen, et partent du principe que l'homme se définit par le fait d'être politique. Quant aux Cyniques, ils se rendent prisonniers de la société qu'ils critiquent pour pouvoir y rester et continuent de se définir par elle. Face à cela, Épicure crée une philosophie de l'individu. Face à l'universel et au devoir-être, il fait place au singulier et à l'être effectif. La critique des transcendants et des universels formulée par Spinoza⁶⁵⁸ va dans ce sens : ces termes proviennent d'une confusion de l'esprit incapable de former en lui un nombre précis d'images, lesquelles vont se confondre. Ainsi, chez nos deux auteurs, philosopher par l'universel est aberrant car l'universel n'est qu'une création imaginaire due à un amas d'images mélangées entre elles et qui nous pousse à voir chez chacun ce que nous voyons le plus souvent chez tous. Ce retour au singulier, et avec lui à l'individu, permet à Spinoza de repenser l'État de concert avec Épicure : la

⁶⁵⁸ B. Spinoza, *Éthique, op. cit.*, (II, 40, scolie 1 et 2) p. 173 *sqq.*

fonction de l'État est de servir l'individu, et non l'inverse⁶⁵⁹. Sa finalité est l'éducation de chacun, pour que, l'ayant fait tendre à l'autonomie, l'État n'ait plus lieu d'être et se résorbe enfin – pour Épicure. Pour nos deux auteurs la visée est donc radicalement opposée aux Platon, Aristote et autre Hobbes : ce qui est recherché n'est pas la pérennité de l'État par lequel le citoyen accompli sa fonction ; au contraire, c'est l'émancipation par l'éducation à l'autonomie réflexive. Chez Spinoza, cette autonomie s'atteint entre autre grâce à la diffusion de la méthode pour comprendre, et donc grâce à la communication entre individus : ici, l'imitation des affects, si c'est pour imiter des sages, est toute positive. Chez Épicure, c'est par la présence de la chair que nous pourrions devenir autonomes. Le savoir s'il est froid, s'il est adressé à tous plutôt qu'à l'individu en particulier, s'il n'est pas un discours en présentiel, un dialogue entre amis où la *parrhêsia* règne, ne mène l'individu qu'à une nouvelle croyance qu'il ingère sans la comprendre. L'autonomie qui est visée s'obtient nécessairement par l'action de l'individu qui souhaite devenir autonome. C'est également à lui de produire un discours et de participer activement à ce qu'il apprend pour ne pas suivre aveuglément une nouvelle autorité qui ne ferait que prétendre le rendre autonome mais le tiendrait toujours à l'écart de la possibilité de son émancipation réelle.

Ainsi, le rôle de l'État n'est plus d'asservir les ignorants ou d'engendrer la crainte et la discorde pour assurer la sécurité. Son seul but est le bien de l'individu, et par là, il n'est légitime que lorsqu'il fait en sorte d'augmenter la compréhension des choses, l'éducation des individus, et la concorde entre tous. Ici divergent nos auteurs. Car pour Spinoza, nous avons pris tant d'habitudes dans la société, et celle-là nous apporte tant de bien (le développement de l'art, le gain de temps⁶⁶⁰) que nous ne pouvons nous en séparer. Pour Spinoza, notre rôle est de l'améliorer ; car, si nous réussissons à faire de l'État un instrument pédagogique, il sera la meilleure arme contre la discorde, et permettra l'autonomie de chacun – chose impossible en partie si nous supprimons l'État pour ce que certains développeront leur réflexion, tandis que d'autres s'aliéneront à de nouveaux maîtres, et d'autres encore viendront piller leurs voisins. Pour Spinoza, l'État est donc à conserver, mais à améliorer. À l'inverse, Épicure rejette la vision pessimiste de Spinoza. Conserver un État par crainte de ce que serait la vie sans lui est aberrant et empêche de penser la création de sociétés restreintes au sein desquelles les relations entre individus seraient amicales et donc positives. Pour Épicure, les sociétés devraient être ponctuelles et restreintes, et se former entre individus qui s'entendent, sont désireux d'agir ensemble, et se basent non sur la loi mais la confiance.

Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, le point commun entre nos auteurs est qu'ils considèrent que celui qui appartient à une société obéit, et que celui qui obéit consent. Mais ce consentement n'est pas toujours conscient. C'est pourquoi l'un comme l'autre jugent comme urgent le fait de prendre conscience de ce à quoi nous consentons pour ensuite l'accepter ou le rejeter

⁶⁵⁹ B. Spinoza, *Éthique* (V, 37, scolie 2), *op. cit.*, p. 417, *sqq.*

⁶⁶⁰ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 219.

activement. Pour cela, il est nécessaire de savoir à quoi l'on consent, et donc de s'interroger plus profondément sur nos croyances sociales.

La croyance, dans sa dimension sociale, se nourrit du fait que nous accordions un crédit trop grand à l'autre, que ce soit dans son discours (nous le pensons légitime sans le questionner vraiment), ou dans son rapport à ses désirs et sa capacité à jouir de ce qu'il convoite (nous imaginons l'autre plus heureux d'assouvir son désir, et nous nous mettons alors à désirer ce qu'il désire pour atteindre à notre tour la joie que nous imaginons). La dichotomie que met en avant Spinoza entre l'imagination et la compréhension bat ici son plein. Car l'imagination n'est pas simplement présente lorsque nous croyons qu'une personne assouvissant tel désir est plus heureuse ; elle est là également dans toutes les connaissances que nous obtenons par ouï-dire et par expérience vague, lesquelles ne sont ni remises en question, ni interrogées depuis leur source. Certes, s'il est parfois impossible de remonter à la source, nous nous en dispensons toujours et créons par là une relation imaginaire avec l'autre d'où sourdent des désirs imaginaires eux aussi. Nous imaginons la vie rêvée de telle personne, nous ne voulons pas entacher notre fantasme de la réalité et nous nous plaisons à croire que ce que vit cet individu est pareil à ce que nous imaginons en toute ignorance, et par là, nous désirons vivre la vie de cette autre personne qui est si belle, si douce, si parfaite, et qui n'existe pas. Il suffirait pourtant de remonter à la source pour s'en rendre compte. Mais, ne le faisant point, nous nous mettons en quête de désirs qui ne peuvent s'assouvir, car leurs objets sont inatteignables voire inexistant. Le problème commun à nos deux auteurs est le suivant : le plus souvent, soit nos désirs ne sont pas *nôtres* – un autre que nous nous pousse à vouloir ceci –, soit ils ne sont en fait pas désirables – ils sont néfastes ou nous rendent plus malheureux –, soit ils ne sont pas atteignables. Ce dernier cas présente chez nos deux auteurs les honneurs et la richesse à titre d'exemple. Ils sont des désirs démesurés, c'est-à-dire que nous avons oublié de mesurer, des désirs illimités auxquels nous avons oublié de donner un but. Dans le cas des honneurs, le désir que l'on possède est d'être reconnu par une extériorité. Néanmoins, ce désir vide n'explique ni pour quoi nous souhaitons être reconnu, ni par qui. Mais plus encore, le problème d'un tel désir et que son assouvissement ne dépend pas de nous, mais est régi par une extériorité contingente : le regard de l'autre. Pour lui, nous en venons à choisir l'action que l'autre cautionnera dans l'unique but d'être reconnu. Par là, nous n'agissons plus en vue de ce qui nous est utile, ou même de ce que nous souhaiterions vraiment ; nous agissons uniquement dans le but de plaire. Ce faisant, nous alignons notre action sur le plaisir et le jugement de l'autre, nous agissons conformément à un devoir : nous ne sommes plus l'auteur de notre action, mais seulement le médium par lequel s'accomplit la volonté d'un autre. Pour ce qui est des richesses, le problème vient de ce que nous tendons vers un horizon sans cesse repoussé et qui ne s'atteint donc jamais. Par là, nous ne jouissons jamais de ce que nous désirons. Mais, quand bien même nous obtiendrions l'objet de notre désir, cela ne nous

assurera pas pour autant de pouvoir en jouir : ainsi de l'avare qui, désireux d'avoir toujours plus, cache son butin en un lieu qui empêche tout un chacun de l'obtenir, et s'empêche surtout lui-même d'en jouir. Le désir se trouve ici délirant en ce qu'une fois son objet atteint, ce dernier se trouve supprimé pour plus de sécurité.

Dans tous ces cas, le problème du désir véhiculé par une imitation des affects est que nous en venons à désirer ce que la foule nous pousse à désirer et qui n'est pas forcément bon pour nous. Cette incorporation du désir de l'autre pour être assimilé à la foule peut être faite par croyance, par peur ou par volonté de faire partie d'un noyau social. Dans tous les cas notre désir vise un objet imaginaire, qui ne nous est pas propre. Il est donc superficiel, et pas forcément pertinent ou désirable. La réaction de nos deux auteurs est similaire : il nous faut nous approprier notre désir. Pour les deux, cela signifie qu'il nous faut avoir connaissance de ce qui est désirable pour nous, et donc posséder une certaine connaissance de ce que nous sommes. Chez Épicure, cela passe par une connaissance de notre corps. La voix de la chair est à écouter plutôt que celle de la foule si nous souhaitons jouir de désirs simples, atteignables, et qui nous sont utiles. Cette voix de la chair est immédiate et nous affirme indubitablement ce qui est bon : manger quand on a faim, boire quand on a soif⁶⁶¹. De même, au début du *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza se découvre contraint de renoncer aux honneurs et aux richesses dans le but de se mettre en quête d'une joie suprême et continue⁶⁶². Mais renoncer à des biens incertains de par leur assouvissement et leur pérennité pour s'astreindre à la recherche d'un bien incertain du point de l'existence mais pérenne si nous le découvrons vaut la peine. En cela, il devient donc nécessaire de ne pas se donner l'air d'agir pour chercher ce bien suprême et désirable, mais de le faire réellement. Ainsi, pour l'un comme pour l'autre, nous relevons l'urgence à philosopher, à se mettre en quête d'un objet désirable absolument en ce que le désir provient de nous immédiatement. Il ne faut pas se donner l'air de chercher à s'approprier son désir, de chercher son bien, mais il faut le faire vraiment⁶⁶³. Cela passe par une connaissance de soi ainsi que de notre utile propre dans le but de s'orienter dans la vie vers un désir qui nous soit propre, bon et accessible. Ici, pour Épicure comme pour Spinoza, c'est par une réflexion épistémique que nous nous sauverons et atteindrons ce bien certain recherché. L'ouï-dire dont nous parlions plus haut doit être surpassé par le deuxième et le troisième genre de connaissance pour Spinoza ; nos certitudes doivent servir de matériau à la réflexion pour découvrir de nouvelles connaissances impliquées implicitement et discernables uniquement par une réflexion raisonnable chez Épicure. Dans tous les cas, le but est de rendre nos connaissances plus fournies et moins mutilées qu'alors. Pour ce faire, nous interrogeons nos présupposés, et ce que nous croyons. Le but n'est pas uniquement de supprimer nos croyances, mais doit d'abord passer par une étape intermédiaire qui est celle de savoir que ce que nous croyons est une croyance. En un mot, il s'agit

⁶⁶¹ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 33), in *Lettres, maximes et autres textes*, op. cit., p. 121.

⁶⁶² B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* [§ 1, 2], op. cit., p. 65.

⁶⁶³ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 54), in *Lettres, Maximes et autres textes*, op. cit., p. 124.

avant tout de prendre les choses pour ce qu'elles sont et de les interroger selon leur provenance. Par exemple, nous pouvons croire que le soleil est présent à deux-cents pieds. Notre savoir ne va pas modifier notre vision, mais il va modifier notre jugement au sujet de cette croyance : nous la prenons comme telle, c'est-à-dire comme une simple croyance. Épicure et Spinoza incite ainsi à posséder une certaine connaissance de nos croyances. La jouissance suprême passe par la connaissance de notre utile propre, et la connaissance passe, elle, par l'analyse de nos croyances.

Et c'est sans doute dans le domaine religieux que nos croyances sont les plus fournies, les plus terrifiantes et donc les plus aliénantes. Ainsi que nous l'avons analysé, ces croyances procèdent de questions originellement ineptes, mal formulées, vides de contenu ou encore sans réponse. Par là, elles posent de faux problèmes auxquels il faut répondre et, pour ce faire, font appel à un sens aberrant. Une fois ce sens découvert en théorie, nous le cherchons pratiquement, dans le monde effectif. Nous cherchons un sens inepte et créons des discours absurdes qui ne reposent sur rien d'autre qu'une erreur de départ. Ces discours sont critiqués tant par Épicure que par Spinoza. Le premier se moque de la capacité possible qu'auraient certains animaux de prévoir le temps par la considération que cela implique qu'il existe quelque part une divinité qui surveille la sortie des animaux pour accomplir ce qu'ils annoncent par leurs signes⁶⁶⁴. Le comble d'une telle pensée est qu'elle asservit le divin aux animaux alors même qu'elle considère le divin comme ce qu'il y a de plus libre et de plus parfait, et l'animal comme ce qu'il y a de plus servile. Quant à Spinoza, l'appendice de la première partie de son *Éthique* est une généalogie de la croyance religieuse délirante qui part des présuppositions qui la font naître – entre autres, prendre l'ignorance comme facteur pour démontrer certaines preuves d'un Dieu moralisateur, qui punit et apprécie qu'on le flatte – et arrive à ses conclusions absurdes qu'il faut abandonner. Le discours religieux que vise Spinoza semble encore plus inepte une fois que ces fondements sont découverts. Mais, s'il ne s'agissait que d'une vague de stupidité, nous pourrions rire seulement de cela sans rien changer. Malheureusement, parce que ce discours est cru, il entraîne une crainte et des troubles qu'il faut combattre. Parce que nous avons posé l'existence d'un bien et d'un mal pour expliquer certains phénomènes, parce que nous avons supposé que ce bien et ce mal étaient faits en vue des humains, et donc procédaient de la volonté d'un Dieu pareil à eux, nous en sommes venus à placer tous les vices en Dieu : Dieu aimerait être flatté, et n'hésiterait pas à punir celui qui ne le fait pas. Évidemment, ce qui découle de cela est une crainte du divin. Mais le problème est que ce qui est craint est invisible. Une fois encore, ce que nous craignons est un discours, ce que nous craignons procède de notre imagination.

Nous en venons en ce sens à craindre ce qui n'est pas perçu, voire ce qui est impossible. Cette crainte a cela d'absurde qu'elle procède de faits non avérés et non vérifiés. La punition n'est

⁶⁶⁴ Épicure, *Lettre à Pythoclès*, in *Lettres, Maximes et autres textes*, op. cit., p. 93.

qu'une interprétation pour faire face à l'incompréhension d'un malheur qui touche une personne. Si une tuile tombe d'un toit et qu'une personne est dessous, l'ignorant peut toujours demander pourquoi cela est arrivé ; et quand nous donnerions des causes, il chercherait encore des raisons : le vent ne lui suffirait pas, il faudrait encore que ce soit Dieu qui ait voulu punir. Mais si l'on demande les preuves qui poussent à faire de cet accident une punition, nous n'en trouvons point. C'est donc un discours absurde, c'est-à-dire sans fondement. De même, la crainte que nous éprouvons à l'idée de souffrir indéfiniment dans la mort est aberrante. Car nous ne pouvons rien savoir de la mort tant que nous sommes en vie ; l'hypothèse d'une souffrance perpétuelle ne repose donc sur aucune preuve. Mais plus, nous l'avons vu, par définition la mort est l'absence de sensation. Donc, soit l'on souffre et nous ne sommes pas mort, soit nous sommes mort et ne souffrons plus. Dans tous les cas, pour éviter d'être troublés par des craintes qui ne reposent sur rien, nos auteurs incitent à nous interroger sur la provenance de nos croyances : le deuxième et troisième genre de connaissance chez Spinoza répondent à la méthode proposée dans la *Lettre à Pythoclès* selon laquelle nous prenons une croyance pour vraie si elle est avérée ou vérifiée, et si elle est l'unique possible permettant d'expliquer un phénomène – sans quoi l'interprétation juste serait une disjonction de possibles.

Le second problème notable qui provient de notre imagination est que le faux sens que nous voyons devient à force d'habitude la norme. Par là, celui qui s'oppose à ce sens ou qui le remet en question se trouve stigmatisé. C'est évidemment le cas de l'impie qui n'est pas compris. L'un comme l'autre, nos auteurs sont accusés d'impiété et ont cela de commun qu'ils retournent le problème en mettant en avant que le vrai impie est celui qui est considéré habituellement comme pieux. Épicure et Spinoza ont tous deux une idée du divin, mais celle-là diffère de celle de la foule. Ils paraissent donc incompris et condamnés *a priori*.

Ce qui ressort de tout cela est que la croyance religieuse lorsqu'elle délire, et une fois mise en place dans la tête des individus, mène à l'aliénation. Et cette aliénation est double : d'un côté, l'individu s'aliène lui-même, et de l'autre, il souhaite que l'autre s'aliène autant que lui. La supposition que les dieux désirent être flattés poussent les individus à suivre un ensemble de rites chaque jour. Ils s'enchaînent à une routine dans l'espoir de la continuer le lendemain et la crainte d'être punis s'ils l'arrêtent. Quand cette crainte s'élève au niveau social, elle devient tyrannie : car, suivre les rites nous assure une sécurité, mais si un autre ne les suit pas, alors nous supposons que le divin peut punir une Cité entière. Par crainte, nous obligeons alors tout le monde à craindre et s'asservir.

La réaction de nos auteurs est une méthode commune : il s'agit d'interroger nos croyances, c'est-à-dire d'interroger leur provenance et de voir comment elles s'agencent avec notre connaissance. Nous avons vu que leur provenance était l'ouï-dire et qu'elles se nourrissaient de l'ignorance. Nous avons également montré qu'en agencant ses croyances avec nos connaissances certaines, nous en venions à certaines aberrations. Ainsi de l'impossibilité d'une souffrance éternelle

pour ce que la souffrance nécessite la sensation et que la mort est la cessation de toute sensation. Ainsi, également, de l'impossibilité de s'accaparer les services de Dieu en l'honorant dès que l'on considère que Dieu ne veut pas, ni ne peut, et n'agit en vue de rien. En somme, parce que la crainte naît de ce que « chacun [...] a pris pour les choses les affections de l'imagination »⁶⁶⁵, sa résorption passe par la considération de ces affections imaginaires et de ses implications. La solution de nos auteurs est d'agir : ils proposent un changement de rapport au monde, une prise de position dans la vie. Ce qu'apporte Épicure et Spinoza, c'est avant tout une façon de vivre : consciemment. Par là, ils nous invitent à la réflexion constante au sujet de nos croyances, pour les connaître en tant que telles (l'exemple du soleil à deux-cents pieds, de la tour carrée qui est ronde de près...). Cette réflexion nous permet d'augmenter notre connaissance du monde, du possible et de l'impossible, pour pouvoir savoir comment nous placer au mieux dans l'existence, quels possibles d'action nous possédons, vers quels objets tendre... En somme, l'éthique de nos auteurs permet à la fois de nous connaître mieux pour savoir où nous diriger pour assouvir nos vrais besoins – qu'il s'agisse de ceux du corps ou de ceux qui nous font augmenter notre capacité d'action en formant de nouvelles idées vraies. Mais aussi, cette éthique permet d'entretenir une relation harmonieuse au monde, en cherchant toujours à le comprendre plutôt qu'à le condamner, dans le but de former plus d'idées vraies, par là de connaître mieux ce que nous pouvons atteindre et ainsi d'agir toujours plus. Tant pour Épicure que pour Spinoza, c'est donc en toute chose la compréhension et la concorde qu'il faut rechercher plutôt que le jugement hâtif qui entraîne l'exclusion arbitraire d'une chose, d'un phénomène, ou d'un individu.

Épicure et Spinoza sont donc deux auteurs qui philosophent pour et dans la vie. Cela passe par leur rejet de tout universel pour réhabiliter l'individu. Leur éthique est en cela égoïste : elle vise à ce que chaque individu vivent au mieux et pour lui, assouvissant son désir, et se faisant l'auteur de ses actions. Mais cet égoïsme n'est pas antithétique d'un altruisme qui en découle. Car, conscient de son individualité et de son bien, l'individu ayant cheminé avec nos auteurs sait que comprendre l'autre et instaurer le dialogue avec lui est le plus grand bien qu'il puisse atteindre. Car par là, il pourra à la fois comprendre mieux le monde en l'interrogeant à plusieurs, revenir plus en détail sur certaines de ses croyances qu'il pensait indubitable, et enfin éduquer également l'autre à cette pratique d'une vie consciente dans le but de le rendre sensible au bien commun partagé par chaque mode de Dieu : à savoir l'harmonie. Car, si l'autre sait que son action lui est néfaste, et n'est pas seulement néfaste pour moi, il la cessera. Ici, c'est donc de toute urgence que la compréhension de nos actes et de leurs répercussions, ainsi que la réflexion sur notre utile propre, doivent se développer et se propager. C'est donc de vivre consciemment que s'enquière Épicure et Spinoza, en interrogeant nos actions, nos croyances, nos désirs, dans le but de choisir où orienter sa vie tout

⁶⁶⁵ B. Spinoza, *Éthique* (I, Appendice), *op. cit.*, p. 93.

en apprivoisant nos désirs. Nos auteurs ont ceci de commun qu'ils philosophent pour nous rendre actifs et donc nécessairement conscients (puisque'une action au sens fort est une action dont nous sommes la cause ; ainsi, agir sous le regard de l'autre s'appelle proprement *pâtir*). C'est par l'autonomie intellectuelle qu'est rendue possible une autonomie pratique réelle. Suivre les besoins de son corps nécessite une certaine compréhension de ce dont il a besoin, et former des idées vraies permet de se rendre plus actifs en agissant conformément à ce que notre condition nous permet.

Au bout du compte, ce à quoi nous tendons, c'est l'émancipation à laquelle la vie bonne, plaisante, active et consciente se trouve mêlée. Tout au long du présent travail, ce que nous avons découvert est ce précepte formulé par Épicure : « la jouissance ne vient pas [...] après l'apprentissage ; mais, en même temps qu'il y a apprentissage, il y a aussi jouissance »⁶⁶⁶. Nous avons quitté les chaînes de nos croyances pour cheminer vers le bien-vivre, l'action, et la liberté, et, alors que nous nous attendions à les voir s'offrir au loin à notre regard, nous les avons découverts juste sous nos pas, non comme un but à atteindre, mais comme une manière de vivre.

⁶⁶⁶ Épicure, *Sentences vaticanes* (SV 27), *op. cit.*, p. 120.

Bibliographie :

I - Épicure :

1) Textes sources :

Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, trad. fr. P.-M. Morel, Paris, Flammarion, 2011

– *Sentences vaticanes*

– *Maximes Capitales*

– *Lettre à Hérodote*

– *Lettre à Pythoclès*

– *Lettre à Ménécée*

– *Doxographie éthique des Épicuriens, I*

– *Doxographie éthique des épicuriens II*

– Sextus Empiricus, *Contre les savants*

– *Contre les philosophes*

Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, tr. J.-F. Balaudé, Paris, LGF, 1994

Usener (Hermann), *Epicurea*, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1887.

2) Études :

Delattre, Daniel (dir.) & Pigeaud Jackie (dir.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010

– Cicéron, *Sur la nature des dieux*

– *Les Fins ultimes des biens et des maux*

, *Inscription murale*

– Lucrèce, *De la nature des choses*

– Philodème, *La Piété*

– *L'Arrogance*

– Plutarque, *Sur la question de savoir si « vis caché » est un bon précepte*

– *Contre Colotès*

– *Vivre plaisamment*

– Polystrate, *Le Mépris irraisonné*

– Sénèque, *Lettre à Lucilius*.

Cicéron, *Tusculanes*, (– 45), trad. C. Appuhn, Paris, GF, 1934

, *Stromates*, V, Paris, Éditions du Cerf, 1981.

- , *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. II, Paris, GF, 1965
- Festugière, ANDRÉ-JEAN, *Épicure ET SES DIEUX* (1946), PARIS, PUF, 1968
- Guyau, JEAN-MARIE, *LA MORALE D'Épicure* (1878), PARIS, ENCRE MARINE, 2002
- Horace, *Odes*, Paris, Les Belles-Lettres, 1997
- Kany-Turpin, José, « Les dieux, Représentation », in *Lire Épicure et les épicuriens*, P.-M. Morel (dir.), A. Gigandet (dir.), Paris, PUF, 1997
- Lange, Friedrich-Albert, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, vol. 1, Paris, Reiwald et Cie, 1877
- Morel, Pierre-Marie, *Épicure, La Nature et la raison*, Paris, Vrin, 2009
- Nussbaum, Martha, « Epicurus' Ethical Theory, The Pleasure of Invulnerability », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n. 3, sept. 1991
- Rodis-Lewis, Geneviève, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975

II - Spinoza :

1) Textes sources :

- Spinoza, Baruch, *Court Traité* (1677), in P.-F. Moreau (dir.), *Œuvres*, vol. 1 : *Premiers écrits*, op. cit., p. 185.
- *Traité politique* (1677), in P.-F. Moreau (dir.), *Œuvres*, vol. V, Paris, PUF, 2005
- *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010
- *Traité théologico-politique* (1670), in P.-F. Moreau (dir.), *Œuvres*, vol. III, Paris, PUF, 2012
- *Traité de la réforme de l'entendement* (1677), in P.-F. Moreau (dir.), *Œuvres*, vol. I : *Premiers écrits*, trad. fr. J. Ganault, Paris, PUF, 2009
- *Lettres*, in Spinoza, Baruch, *Œuvres* 4, Paris, GF, 1966
- *Abrégé de grammaire hébraïque* (1677), Paris, Vrin, 1968

2) Études :

- Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique* (1697), Paris, Éditions sociales, 1974.
- Damáso, António, *Spinoza avait raison* (2003), Paris, Odile Jacob, 2005.
- Delbos, Victor, *Le Spinozisme* (1916), Paris, Vrin, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1981, p. 12, (PUF, 1970).
- Jaquet**, Chantal, *L'Unité du corps et de l'esprit : Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.

- Lordon**, Frédéric, *La Société des affects*, Paris, éditions du Seuil, 2013
- , Pierre *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, 1982
- *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la quatrième partie : la condition humaine*, Paris, PUF, 1997,
- Matheron, Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- *Individu et communauté*, Paris, Éditions de Minuit, 1971.
- *Le sens commun*, Paris, Éditions de Minuit, 1971
- Moreau, Pierre-François, « L'amnésie du poète espagnol », *Revue Klesis*, 2007
- *Œuvres*, vol. 1 « Premiers écrits »,
- *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006
- Nadler, Steven, *Spinoza : Une vie*, Paris, Bayard, 2003
- Rovere, Maxime, *Spinoza : Méthode pour exister*, Paris, CNRS éditions, 2013.
- Saltel, Philippe, *Introduction à la lecture de l'Éthique*, Cours à l'université Pierre-Mendès France, Grenoble, 2015.
- Strauss, Leo, *La Critique de la religion chez Spinoza* (1930), Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.

III - Autres références philosophiques :

1) Exégètes :

- Balaudé, Jean-François, *Le Savoir-vivre philosophique*, Paris, Grasset, 2010
- Conche, Marcel, *Le Sens de la philosophie* (1999), Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Diano, Carlo, « La philosophie du plaisir et la société des amis », in C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padoue, Antenore, 1973
- Goldschmidt, Victor, *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947
- , Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 1993.
- *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014
- *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995
- *La Philosophe comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. IV : *La Philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1975
- Russ, Jacqueline, *Panorama des idées philosophiques : De Platon aux contemporains*, Paris, Armand Colin, 2013
- Vimercati, Emmanuele, *La « Génération » et l'ordre du monde dans le médioplatonisme*, Séminaire internationale de recherche UGA, Grenoble, 30 novembre 2017.
- Voelke, André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg, Academic Press Fribourg,

2) Textes sources :

- Alain, *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard, 1928
- Aristote, *Physique*, Paris, Flammarion, 2002 (Paris, Les Belles-Lettres)
- *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF, 2004
- *Politiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1968 (Première édition 1960)
- Camus, Albert, *Carnets*, I, Paris, Gallimard, 1962
- *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942
- Descartes, René, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1925
- *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1966
- Épictète, *Manuel*, in *Marc-Aurèle Pensées pour moi-même ; Manuel d'Épictète* (trad. M. Meunier)
Paris, Flammarion, 1964
- Gorgias, *Du non-être, ou de la nature*, in *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991
- Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, (trad. fr. A. Renaut), Paris, Aubier, 1995
- Nietzsche, Friedrich, *Fragments posthumes. Automne 1881*, in *Œuvres philosophiques complètes*,
vol. V : *Le Gai Savoir. « La Gaya Scienza ». Fragments posthumes : Été 1881 – été 1882*,
Paris, Gallimard, 1982 p. 530.
- *Le Crépuscule des idoles* (1889), Paris, Flammarion, 1985.
- *Le Gai Savoir* (1882), trad. fr. P. Wotling, Paris, Flammarion 2007, (1997)
- *Généalogie de la morale*, Paris, LGF, 2000
- *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Arles, Actes Sud, 1997
- *Aurore* (1881), trad. fr. E. Blondel, O. Hansen-Løve, T. Leydenbach, Paris, Flammarion, 2012
- Pascal**, Blaise, *Pensées*, Paris, Gallimard, 2004 (éd. Michel Le Guern)
- Platon, *Apologie de Socrate*, 1965, GF, Paris
- *République*, Genève, Éditions Gonthier, 1971, (Paris, Les Belles-Lettres)
- *Cratyle*, Paris, Flammarion, 1998
- *Gorgias*, Paris, Flammarion, 2007
- *Lachès*, Paris, Flammarion, 1967
- *Sophiste*, Paris, Flammarion, 1993
- *Philèbe*, Paris, Flammarion, 2002
- *Banquet*, Paris, Flammarion, 1998
- Schopenhauer, Arthur *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1819), « Appendice :
Critique à la philosophie kantienne », Paris, PUF, 2014, (1966)
- Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques* (1953), Paris, Gallimard, 2004
- *Tractatus logico-philosophicus*, (1921), Paris, Gallimard, 1993

IV- Divers :

, René, *Si j'étais Dieu*, Paris, Flammarion, 1976

, Charles, « À une passante », in *Les Fleurs du mal* (1857), Paris, Gallimard, 1972

, Dino, *Le Désert des Tartares* (1945), Paris, Robert Laffont, 1949.

Camus, Albert, Caligula, Paris, Gallimard, 1958

– *La Chute*, Paris, Gallimard, 1956

Chateaubriand (de), François-René, *Génie du christianisme*, Paris, GF, 1928

Céline, Louis-Ferdinand, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, 1932.

Cocteau, Jean, *Les Parents terribles*, Paris, Gallimard, 1938

Daumal, René, *La Grande Beuverie*, Paris, Gallimard, 1938

– *Tu t'es toujours trompé*, Paris, Mercure de France, 1970

Dumas, Alexandre, Le Comte de Monte-Cristo (1884), Paris, LGF, 1995.

Euripide, *Hécube*, in *Les Tragiques grecs : théâtre complet*, Paris, Éditions de Fallois, 1999

– *Les Enfants d'Héraclès*

– *Les Suppliantes*

– *Hippolyte*

– *Iphigénie à Aulis*

– *Les Troyennes*

– *Le Cyclope*

– *Électre*

, André *Les Nourritures terrestres*, Paris, Gallimard, 1917

HALLÉ, Francis, *Éloge de la plante : Pour une nouvelle biologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1999

Heisenberg, Werner, *La Partie et le tout ; le monde de la physique atomique* (1969), trad. fr. P.

Kessler, Paris, Flammarion, 1972,

Hemingway, Ernest, *Le Vieil Homme et la mer*, Paris, Gallimard, 1952

HÉRODOTE, *Histoires*, Paris, Les Belles Lettres, 1946

Kafka, Franz, *Le Château* (1926), Paris, LGF, 2001.

Merle, Pierre, *La Démocratisation de l'enseignement*, Paris, La découverte, 2002.

Plaute, *Asinaria*, Paris, Les Belles-Lettres, 1989.

Pinker, Steven, *L'Instinct du langage*, Paris, Odile Jacob, 1999.

Rabelais, François *Pantagruel* (1542), Paris, Gallimard, 1964

– *Gargantua*, Paris, LGF, 1994

Rimbaud, Arthur, *Une saison en enfer*, in *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2010

Shakespeare, William, *A Midsummer Night's Dream*. New York, Spark Publishing, 2003

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Editions du Seuil, 1990.

Vian, Boris, *Je ne voudrais pas crever*, Paris, Éditions Pauvert, 1962.

– *L'Herbe rouge*, Paris, LGF, 1992

Zamiatine, Eugène, *Nous Autres* (1924), Paris, Gallimard, 1971.

Index des auteurs

- Académiciens, 34, 43
Alain, 119, 210
Alexandre, 22, 209, 211
Anaxagore, 22
Aristippe, 152
Aristote, 22 sv, 36, 46, 50, 55, 63, 76, 88, 135, 169, 183, 195, 199 sv, 210
Bacon, 87
Balaudé, 13, 123, 207, 209
Barjavel, 211
Baudelaire, 211
Bayle, 208
Blondel, 210
Bollack, 123
Breton, 165
Buzzati, 211
Calderón, 27
Caligula, 29, 112, 211
Camus, 3, 192, 194, 210 sv
Carroll, 6
Céline, 195, 211
Cervantès, 155
Chateaubriand, 112, 211
cicéron, 152
Cicéron, 124, 149 sv, 169 sv, 207
Clément, 188
Clément d'Alexandrie, 118, 207
Cocteau, 211
Conche, 13, 209
cynique, 40, 43, 175, 183
Cynique, 14, 158 sv, 199
cynisme, 42
Cynisme, 152
cyrénaïques, 115, 191
Cyrénaïques, 152 sv, 159, 196
d'Épicure, 1
Damásio, 208
Daumal, 211
Delattre, 207
Delbos, 208
Deleuze, 13 sv, 26 sv, 208
Deleuze,, 7
Démocrite, 55, 90
Denys, 34
Descartes, 14, 23, 35, 51, 64, 114, 132, 175, 210
Diano, 209
Diogène, 34 sv, 170
Diogène d'Énoanda, 115
Diogène Laërce, 39, 170, 185, 208
Dostoïevski, 142
Dumas, 211
Einstein, 112, 190
Épictète, 114, 210
Épicure, 9 sv, 22 sv, 29, 31 sv, 34 sv, 42 sv, 49 sv, 61, 63 sv, 66 sv, 71, 81 sv, 84 sv, 90, 92, 94 sv, 99, 101 sv, 110, 112, 114 sv, 120 sv, 123 sv, 128 sv, 134 sv, 139 sv, 149 sv, 156 sv, 162 sv, 167, 169 sv, 173 sv, 176 sv, 181 sv, 188 sv, 192 sv, 199 sv, 202 sv
Ésope, 31
Euripide, 31, 60, 211
Festugière, 27, 55, 123, 208
Galilée, 190
Gide, 156, 198, 211
Goldschmidt, 40, 209
Gorgias, 121, 210
Guyau, 50, 116, 119, 124, 159 sv, 208
Hadot, 10 sv, 13 sv, 16, 40, 94, 120, 188, 209
Hansen-Løve, 210
Hegel, 107, 209
Heiseinberg, 211
Hemingway, 211
Hérodote, 28
Hésiode, 25
Hobbes, 7, 35, 173, 181, 200
Homère, 25
Horace, 19, 191, 208
hume, 210
Hume, 116
Jaquet, 208
Kafka, 211
kant, 210
Kant, 64, 187, 210
Kany-Turpin, 123, 208
Lange, 124, 208
laton, 14
Leydenbach, 210
Lordon, 164, 209
Lucrèce, 19, 25 sv, 32 sv, 55 sv, 71, 84, 90, 120, 129, 132, 168, 191
Lycurgue, 28
Macherey, 23, 55, 209
Maïmonide, 128
Marc-Aurèle, 22, 210
Matheron, 209
Mégaclys, 28
Merle, 211
Métrodore, 188
Moreau, 13 sv, 16, 36, 136, 208 sv
Morel, 97, 124, 207 sv
Nabuchodonosor, 29
Nadler, 209

Nausiphane, 55
 Nerval, 16
 Newton, 190
 Nietzsche, 7, 16 sv, 210
 Nussbaum, 208
 Obbink, 123
 pascal, 119
 Pascal, 92, 103, 140, 166, 210
Pautrat, 208
 Pavlov, 30
 Périclès, 22
 Philodème, 54, 168, 171, 183
 Phya, 28
 Pigeaud, 207
 Pinker, 211
 Pisistrate, 28
 platon, 9, 199, 209
 Platon, 7, 14, 22 sv, 26, 34, 38 sv, 56, 92, 121, 135, 141, 143, 199 sv, 209 sv
 Plaute, 173, 211
 Plotin, 135
 Plutarque, 39, 130, 149 sv
 Polystrate, 19, 95, 170
 Pythagore, 26, 56
 Rabelais, 16, 150, 182, 211
 Rimbaud, 21, 211
 Rodis-Lewis, 82, 123, 149 sv, 208
 Rovere, 209
 Russ, 209
 Saltel, 1, 4, 209
 Sceptiques, 14, 19, 67, 87
 Schopenhauer, 187, 210
 Sedley, 123
 Sénèque, 43, 167
 Sextus Empiricus, 95
 Shakespeare, 211
 Socrate, 26, 130, 186, 196, 210
 Spinoza, 1, 10 sv, 23 sv, 29 sv, 34 sv, 40 sv, 47, 49 sv, 54 sv, 61 sv, 71 sv, 76 sv, 84, 87, 90 sv, 94, 100, 102 sv, 107, 110, 112 sv, 117, 120 sv, 125 sv, 131 sv, 138 sv, 144 sv, 151 sv, 155 sv, 162 sv, 166 sv, 169, 171, 173 sv, 180 sv, 184, 186 sv, 192, 194 sv, 199 sv, 208 sv
 Sterne, 109
 stoïcien, 16, 112 sv, 119 sv, 155, 185, 188
 Stoïcien, 14, 22, 113 sv, 120, 171
 Strauss, 209
 Théognis, 163
 Usener, 207
 Vernant, 212
 Vian, 212
 Vimercati, 209
 Voelke, 209
 Wittgenstein, 13, 64, 87, 124, 210
Wotling, 210
 Zamiatine, 44, 212
 – Sextus Empiricus, 207
 – *Cicéron*, 207
 – *Diogène d'Énoanda*, 207
 – *Diogène Laërce*, 207
 – *Lucrèce*, 207
 – *Philodème*, 207
 – Plutarque, 207
 – Polystrate, 207
 – *Sénèque*, 207

Table des matières

Remerciements.....	4
Sommaire.....	5
Introduction.....	6
Première partie :.....	21
Où l'on s'interroge sur la finalité de notre entreprise ; que celle-là est liée à un constat expérimental. Où nous présentons alors la méthode que nous allons suivre.....	21
Première section :.....	22
Pourquoi philosopher ?.....	22
Deuxième section :.....	34
Pour qui philosopher ?.....	34
Troisième section :.....	49
Comment philosopher ?.....	49
Deuxième partie :.....	60
Où l'on applique la méthode précédente. Analyse de la possibilité de connaître ; comment connaître et dans quelles limites ?.....	60
Préambule.....	61
Première section :.....	66
La sensation est évidente.....	66
Deuxième section :.....	69
Le statut de l'illusion.....	69
Troisième section :.....	84
Le rôle de la raison.....	84
Quatrième section :.....	94
L'analyse langagière.....	94
Cinquième section :.....	104
La science intuitive.....	104
Troisième partie :.....	109
Où l'on exerce la méthode thérapeutique.....	109
Introduction.....	110
Première section :.....	112
Réagir.....	112
Chapitre premier : la douleur.....	112
Deuxième chapitre : les dieux.....	121
Troisième chapitre : la mort.....	131
Section deux :.....	142
Choisir.....	142

.....	142
Comment savoir quoi faire ?.....	142
Troisième section :.....	162
Vivre.....	162
Premier chapitre : créer.....	162
Second chapitre : voir.....	185
Épilogue.....	194
Conclusion.....	198
Bibliographie :.....	207
Index des auteurs.....	213
Table des matières.....	215