

Socrate
Platon
Épicure
Sénèque
Confucius

La philosophie un art de vivre

Montaigne
Pascal
Spinoza
Rousseau
Kierkegaard
Nietzsche
Camus
Foucault

...

M 09588 - 43 - F: 7,50 € - RD



Sciences Humaines

SCIENCES HUMAINES

HORS-SÉRIE

N°21

Les grandes IDÉES POLITIQUES

État des lieux



Démocratie ■ Nation ■ Europe ■ Gauche/Droite ■ République
Socialisme ■ Souverainisme ■ Libéralisme ■ Centrisme
Contestation ■ Écologie ■ Religion ■ Altermondialisme
Postfascisme ■ Populisme ■ Convivialisme...

M 06047 - 21H - F: 8,50 € - RD

www.scienceshumaines.com / HORS-SÉRIE SPÉCIAL

Ne manquez pas
ce hors-série

ÉDITORIAL

Que peut bien nous apporter la philosophie pour la conduite de notre vie? À l'heure où la psychologie, les religions, les techniques corporelles ou les régimes en tout genre prospèrent, la question mérite d'être posée. On ne peut attendre des philosophies (car elles sont plurielles) qu'elles nous donnent des recettes toutes faites ou des réponses univoques. De l'Antiquité à l'époque contemporaine, de Socrate à Martha Nussbaum ou Richard Shusterman, l'histoire de la philosophie nous montre que les voies de la sagesse sont nombreuses. Du reste, toutes ne recherchent pas le bonheur. Bien conduire sa vie peut, en effet, répondre à d'autres attentes: faire le bien, accepter l'absurde ou la vulnérabilité, vivre en accord avec ses convictions religieuses, être vertueux... Mais toutes nous aident à prendre du recul, à appréhender l'homme autrement, à repenser notre place dans le monde et à élargir notre horizon. Ce faisant, à dépasser une approche trop souvent individualiste de ces questions. Frustrant? Non, tout simplement lucide et réaliste. Si la recette du bien-vivre existait, nous l'aurions déjà trouvée... et tous adoptée. Chacun emprunte sa voie mais gageons que les enseignements des philosophes peuvent aider à construire la sienne. Se décentrer, voir le monde et la place de l'homme sous un autre jour, pas simplement pour penser mais aussi pour vivre différemment. Avec un souci éthique: mettre en cohérence ses idées et son existence. Ce qui n'est en soi pas une mince affaire mais, sinon, à quoi bon penser? ●

CATHERINE HALPERN

DIRECTEUR DE PUBLICATION

Jean-François Dortier

SERVICE CLIENTS

VENTES ET ABBONNEMENTS

03 86 72 07 00

Estelle Dieux - Magaly El Mehdi -

Mélina El Mehdi - Sylvie Rilliot

RÉDACTION

RÉDACTRICE EN CHEF

Héloïse Lhéreté - 03 86 72 17 20

RÉDACTEUR EN CHEF ADJOINT

Christophe Rymarski - 03 86 72 07 10

CONSEILLÈRE DE LA RÉDACTION

Martine Fournier - 03 86 72 07 16

RÉDACTEURS

Nicolas Journet - 03 86 72 07 03

(chef de rubrique Lire)

Jean-François Marmion - 03 86 72 07 09

Maud Navarre - 03 86 72 07 16

Chloé Rébillard - 03 86 72 17 29

Laurent Testot - 03 86 72 17 31

Louisa Youssi - 03 86 72 03 05

CORRESPONDANTE SCIENTIFIQUE

Martha Zuber

SECRÉTARIAT DE RÉDACTION

ET RÉVISION

Renaud Beauval - 03 86 72 17 27

Brigitte Ourlin

DIRECTION ARTISTIQUE

Brigitte Devaux - 03 86 72 07 05

ICONOGRAPHIE

Laure Teisseyre - 03 86 72 07 12

DOCUMENTATION

Alexandre Lepême - 03 86 72 17 23

SITE INTERNET

Éditorial : Héloïse Lhéreté

heloise.lherete@scienceshumaines.com

Clément Quintard

clement.quintard@scienceshumaines.com

Webmaster : Steve Chevillard

steve.chevillard@scienceshumaines.com

MARKETING - COMMUNICATION

DIRECTRICE COMMERCIALE ET

MARKETING

Nadia Latreche - 03 86 72 07 08

PROMOTION - DIFFUSION

Patricia Ballon - 03 86 72 17 28

PUBLICITÉ

L'Autre Régie 28, rue du Sentier - 75002 Paris

Tél. : 01 44 88 28 90

DIFFUSION

En kiosque : Presstalis

Contact diffuseurs : À juste titres

Benjamin Boutonnet - 04 88 15 12 40

En librairie : Pollen/Dif'pop - 01 40 24 21 31

ÉDITIONS SCIENCES HUMAINES

Véronique Bedin - 03 86 72 17 34

Patricia Ballon - 03 86 72 17 28

SERVICES ADMINISTRATIFS

RESPONSABLE ADMINISTRATIF

ET FINANCIER

Annick Total - 03 86 72 17 21

COMPTABILITÉ

Jocelyne Scotti - 03 86 72 07 02

Sandra Millet - 03 86 72 17 38

FABRICATION - PHOTOGRAVURE -

PRÉPRESSE

Natacha Reverre - 06 01 70 10 76

natacha.reverre@scienceshumaines.fr

IMPRESSION

AUBIN IMPRIMEUR

CONCEPTION DE LA COUVERTURE

Isabelle Mouton

Couverture : Pete Salouts/Corbis

Commission paritaire : 0218 K 87599

ISSN : 1777-375X

Imprimé en France | Printed in France

Un encart «Marianne» est posé sur une partie des abonnés France.

SOMMAIRE

La philosophie,



JRstock/Alamy

- 20** **Épicure - La discipline du bonheur**
ARIEL SUHAMY
- 22** **Les stoïciens - Trouver la paix de l'âme**
CHRISTELLE VEILLARD
- 24** **Plotin - «Ne cesse de sculpter ta propre statue»**
JÉRÔME LAURENT
- 26** **Sagesses orientales**
POINTS DE REPÈRE
- 32** **L'expérience philosophique au Moyen Âge**
DOMINIQUE DEMANGE
- 34** **Montaigne - «Mon métier et mon art, c'est vivre»**
BERNARD SÈVE
- 36** **Pascal et Kierkegaard - Le choix de Dieu**
BERNARD SÈVE
- 38** **Spinoza - Un art de la joie**
ARIEL SUHAMY
- 40** **Rousseau - Jouir de la nature**
FLORENT GUÉNARD
- 42** **Kant - Le devoir comme phare**
RAPHAËL EHRSAM
- 44** **Schopenhauer - De l'art de n'être pas trop malheureux**
SANTIAGO ESPINOSA
- 46** **David Thoreau - Qu'est-ce que le perfectionnisme moral ?**
SANDRA LAUGIER
- 48** **Nietzsche - Retrouver le sel de la vie**
PATRICK WOTLING

- 6** **Vivre en philosophe**
CATHERINE HALPERN
- 10** **«La philosophie antique supposait une conversion»**
ENTRETIEN AVEC JEAN-FRANÇOIS BALAUDÉ
- 12** **Socrate - L'intransigent**
LOUIS-ANDRÉ DORION
- 14** **Platon - Vivre pour des idées**
ÉTIENNE HELMER
- 16** **Aristote - S'exercer à la vertu**
CHRISTELLE VEILLARD
- 18** **Diogène - Le retour radical à la vie simple**
SUZANNE HUSSON
- 19** **Pyrrhon - Le sage est sans opinion**
SUZANNE HUSSON

un art de vivre

DOSSIER COORDONNÉ PAR CATHERINE HALPERN

50 Un art de vivre entre Marx et Oscar Wilde

PHILIPPE CORCUFF

52 John Dewey - L'expérimentation comme manière de vivre

STÉPHANE MADELRIEUX

54 Les philosophes face à la mort

POINTS DE REPÈRE

64 Pierre Hadot et Michel Foucault - La culture de soi

DANIELE LORENZINI

68 Arne Næss - La «*deep ecology*»

THOMAS LEPELTIER

69 Peter Singer - Diminuer la souffrance

THOMAS LEPELTIER

70 Agir contre ses faiblesses

POINTS DE REPÈRE

72 Martha Nussbaum - Accepter notre fragilité

SOLANGE CHAVEL

74 Richard Shusterman - Le corps pensant

BARBARA FORMIS

76 Ces philosophes qui veulent vous rendre heureux

FABIEN TRÉCOURT

78 Gare aux dérives de la «*philo-bonheur*»

ENTRETIEN AVEC ROGER-POL DROIT



Musée Lambinet

56 Jean-Paul Sartre - L'existence embarquée

SAMUEL WEBB

58 Emil Cioran - L'art du désespoir

VINCENT PIEDNOIR

60 Albert Camus - Vivre l'absurde

SAMUEL WEBB

62 Ivan Illich - Le programme convivial

MARTINE FOURNIER



Franck Métais/Alamy



Portraits de philosophes grecs dont celui de Socrate au premier plan, British Museum, Londres.

Age fotostock/Alamy

Vivre en philosophe

Dans l'Antiquité, la philosophie était d'abord un mode de vie et non une simple construction théorique. Cette conception fait toujours sens. Ni verbiage ni recueil de recettes, la philosophie trouve sa voie dans l'articulation entre pensée et vie réelle.

Des mètres linéaires de livres dans des bibliothèques, une discipline universitaire savante s'appuyant sur les textes de la tradition, la matière reine de classe terminale, quelques profs médiatiques au verbe

habile..., voilà ce qu'est la philosophie aujourd'hui pour beaucoup. Une situation qui n'est pas tout à fait nouvelle. «*Il y a de nos jours des professeurs de philosophie mais pas de philosophes* (1)», déclarait ainsi David Thoreau au 19^e siècle.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Dans l'Antiquité, on entrait en philosophie comme on pouvait entrer en religion. On intégrait une école non pas sim-

plement de pensée mais de vie. Les théories les plus abstraites visaient à comprendre pour mieux agir. Leur but n'était pas de construire des systèmes. Les écoles philosophiques de l'Antiquité offraient à leurs disciples bien autre chose qu'une appréhension intellectuelle du monde. Et ce choix de vie et de pensée prenait sens collectivement dans un groupe. Avec

CATHERINE HALPERN

des maîtres et des disciples. Les écoles philosophiques, qu'elles soient pythagoricienne, stoïciennes, épicuriennes, constituaient des communautés dans lesquelles on épousait un mode de vie, où les amitiés étaient vives et où le disciple trouvait un guide ou un directeur de conscience qui l'accompagnait dans son cheminement spirituel. Une vie philosophique bien éloignée de celle de l'étudiant en philosophie d'aujourd'hui qui fréquente les bancs de l'université. On doit à Pierre Hadot et à Michel Foucault d'avoir rappelé avec force cette conception antique de la philosophie (p. 64). Elle était alors un outil d'ascèse, de transformation de soi. On ne se contentait pas de penser en philosophe, on vivait en philosophe. Et pour cela, il n'était pas nécessaire de laisser d'écrits. Ce dont témoignent par exemple les figures de Socrate, de Pyrrhon ou de Diogène.

Vivre en accord avec sa pensée

Poser la question de la philosophie comme mode de vie porte une interrogation critique très vive. Qu'est devenue la philosophie? Se serait-elle perdue? Aurait-elle oublié l'essentiel avec des constructions théoriques abstraites et gratuites? Pour autant, il ne s'agit pas d'opposer théorie et pratique, discours philosophique et mode de vie. C'est ce que note P. Hadot dans *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995): «*Le discours peut avoir un aspect pratique, dans la mesure où il tend à produire un effet sur l'auditeur ou le lecteur. Quant au mode de vie, il peut être, non pas théorique, évidemment, mais théorétique, c'est-à-dire contemplatif. (...) Le discours philosophique fait partie du mode de vie.*» Le discours n'est pas alors une réalité autonome, décon-

textualisée, un texte planant dans le monde des idées.

La transformation de soi exige, en outre du temps, de la pratique. D'où l'importance des exercices spirituels (*encadré p. 65*) sur lesquels insiste tout particulièrement P. Hadot, qui recouvrent les exercices pratiques, des pratiques spirituelles et corporelles visant à transformer le sujet pour favoriser son accès à la vérité. Méditation, régime alimentaire, dialogue, contemplation..., autant d'outils pour progresser spirituellement et atteindre la transformation de soi. Non pas simplement pour déstresser ou se tenir en forme, comme on peut le faire aujourd'hui, mais pour vivre en accord avec sa pensée. Ces exercices spirituels ne sont pas l'apanage de la philosophie. L'histoire montre qu'avec l'Antiquité tardive et le Moyen Âge, c'est surtout le christianisme qui

SCIENCES HUMAINES ABONNEZ-VOUS

Comprendre l'humain et la société



ABONNEMENT 1 an Cochez la case correspondante	SIMPLE 11 mensuels	COMPLET 11 mensuels + 4 GDSh
PARTICULIER FRANCE	48 €	65 €
ÉTUDIANT FRANCE sur justificatif de la carte d'étudiant en cours de validité.	41 €	55 €
INSTITUTION ET PAYS ÉTRANGERS (Entreprise, administration, association, bibliothèque).	58 €	82 €

PAR AVION ajouter :
7 € pour un abonnement simple
10 € pour un complet

NOUVEAU
Option
2 Hors-séries/an - 9,90 €

Abonnez-vous
par téléphone !
03 86 72 07 00
code PROMO
GD43

Choisissez
votre formule



et recevez en
cadeau

OUI, je m'abonne 1 an et je reçois en cadeau
le Hors-série « Edgar Morin, l'aventure d'une pensée »

Société : _____
Nom : _____
Prénom : _____
Adresse : _____

CP : _____ Ville : _____
Cycle ou filière : _____
Profession : _____
Courriel : _____
Indispensable pour recevoir la newsletter

MODES DE RÉGLEMENT

à retourner avec votre règlement sous enveloppe à :
SCIENCES HUMAINES - BP 256 - 89004 Auxerre Cedex - France

Je règle aujourd'hui

- Mon abonnement d'un montant de €
 Option + 2 hors-séries par an €
 Par avion €

Ci-joint mon règlement de € par :

- Chèque bancaire ou postal à l'ordre de Sciences Humaines
 Carte bancaire N° _____

Expire le : _____
Cryptogramme _____
(3 derniers chiffres verso CB)

Date et signature obligatoires : _____

Conformément à la loi Informatique et Libertés, vous disposez d'un droit d'accès aux données vous concernant. Vous pouvez vous opposer à leur transmission éventuelle à d'autres sociétés en nous écrivant.

Philosophie de la consolation

La philosophie ne sert pas seulement pour soi, elle peut aussi être une aide pour les autres. Comment consoler autrui de la perte ? Perte de l'être aimé, perte de la santé, perte des idéaux... Comme le montre Michael Fössel, cette question a su être vive dans l'Antiquité et au Moyen Âge. La philosophie était alors convoquée pour donner un peu de baume aux cœurs meurtris. Comment continuer à vivre malgré la dévastation ? Il y a une « grammaire » de la consolation, des règles pour rationnellement aider l'autre. Il ne faut pas s'immiscer trop tôt, mais pas non plus trop tard. Ne pas nier la perte et la douleur mais réorienter le regard, donner du sens, élargir la vision du monde. Montrer qu'un avenir est encore possible, que la vie ne s'arrête pas là. Que l'homme a une place dans la nature et dans la communauté. La consolation vise à soulager non pas tant la souffrance elle-même que la souffrance de la souffrance, celle qui isole celui qui souffre, ne faisant que redoubler sa douleur par le profond sentiment de solitude qu'il traverse, voire de honte ou de culpabilité. Et pourtant, pour M. Fössel, les Modernes ont déserté l'exercice de la consolation. C'est désormais à la religion et à la psychologie qu'est déléguée cette tâche. Attention à l'injonction du travail de deuil qui tend à nier la perte et la manière dont elle nous constitue. La philosophie à ce titre peut être bien utile. Elle ne guérit pas de la perte mais elle peut nous aider à mieux comprendre ce que nous avons perdu. ● C.H.

À LIRE

• **Le Temps de la consolation**
Michael Fössel, Seuil, 2015.

► en Europe va reprendre ces pratiques chères à la philosophie antique.

Cette conception de la philosophie comme manière de vivre et non comme pure théorie n'est pas l'apanage de l'Occident. En Orient aussi, des penseurs et des écoles ont cherché le chemin de la sagesse (p. 26). Il y a sans doute là une exigence universelle qui peut prendre des formes différentes. Il est à ce titre troublant de constater que ces pensées surgissent à peu près au même moment de l'histoire. C'est ce fait qui a conduit Karl Jaspers à parler de « période axiale ». Il note en effet qu'aux alentours de 500 avant Jésus-Christ (en gros sur une période allant de -800 à -200) sont posés « *les fondements spirituels de l'humanité* » en Inde avec Bouddha, en Perse avec Zarathoustra, en Chine avec Confucius et Lao Tseu, Tchouang-tseu, Mozi, en Grèce avec Pythagore, Héraclite, Parménide ou Platon, en Palestine avec les prophètes... « *La nouveauté de cette époque, c'est que partout l'homme prend conscience de l'être dans sa totalité, de lui-même et de ses limites. Il fait l'expérience du monde redoutable et de sa propre impuissance. Il pose des questions essentielles et décisives et, devant l'abîme ouvert, il aspire à sa libération et à son salut. (...) C'est en ces temps que furent élaborées les catégories fondamentales selon lesquelles nous pensons encore aujourd'hui* (2). »

Les voies de la sagesse sont nombreuses mais elles répondent toutes aux mêmes questions de l'humanité : le sens de la vie, la mort, la liberté, le bien et le mal, le salut... On ne s'étonnera pas alors que la réaffirmation de la philosophie comme mode de vie et non comme simple théorie, en Occident ou ailleurs, passe par un retour à l'Antiquité.

Songeons par exemple à Montaigne, nourri des pensées stoïciennes et épicuriennes, à Schopenhauer dont la pensée doit tant au bouddhisme, à Nietzsche, lecteur iconoclaste des philosophes grecs, à Foucault qui

pour penser le souci de soi fait à la fin de sa vie un retour remarqué à l'Antiquité, ou plus récemment Martha Nussbaum.

Philosophie comme mode de vie/art de vivre/bonheur

Faut-il voir dans la philosophie comme manière de vivre un courant de la philosophie ? Ou bien un invariant qui traverserait les siècles à des degrés divers ? L'histoire de la philosophie semble donner à voir des éclipses : la scolastique médiévale et sa prédilection pour la théorie, l'âge d'or du rationalisme avec Descartes qui, s'inspirant des sciences, aurait fait toute la place à la connaissance rationnelle au détriment de la vie comme mode de vie, aux 18^e et 19^e siècles l'ère des grands systèmes philosophiques qu'incarneraient Hegel ou Kant... Pourtant, à y regarder de plus près, le constat apparaît beaucoup plus nuancé. Prenons le cas de la philosophie médiévale. On peut soutenir que c'est la philosophie chrétienne qui d'une certaine manière va prendre la place de la philosophie antique. C'est elle qui offre un nouvel horizon de vie. Elle va même reprendre à l'Antiquité les exercices spirituels, mais cette fois pour asseoir la foi chrétienne. La philosophie scolastique va, elle, investir le champ théorique. Pour autant, Juliusz Domanski (*La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, 1996) montre qu'il faut éviter les trop rapides raccourcis : « *même dans la scolastique du 13^e siècle, on n'a jamais considéré la philosophie comme purement théorique* ». Il demeure une composante éthique forte qui se renforce au 14^e et au 15^e siècles. Faire de Descartes un seul théoricien qui aurait foulé des pieds l'héritage antique est aussi contestable (encadré p. 39). Et ce n'est pas pour rien que l'un de ses principaux textes s'intitule *Méditations métaphysiques*. Kant, homme de système, n'a pour autant pas renié non

plus la philosophie comme manière de vivre. Il note ainsi que «*les anciens philosophes grecs comme Épicure, Zénon, Socrate, etc. sont restés plus fidèles à la véritable idée du philosophe que cela s'est fait dans les temps modernes* (3). »

La philosophie n'est pas qu'une quête de bonheur

Toutes les philosophies ne font pas du bonheur la finalité de la vie humaine. C'est ce dont témoigne Kant (p. 42) dont le sens de la vie humaine est plutôt à chercher dans l'accomplissement du devoir. Roger Pol-Droit (p. 78) du reste s'insurge contre une certaine conception lénifiante de la philosophie comme recette pour le bonheur. Elle constitue pour lui une tendance récente inquiétante : «*Se croyant désormais impuissants face à la marche du monde, se sentant inquiets de son évolution, menacés par*

toutes sortes de risques, d'apocalypses, de crises, convaincus aussi qu'on ne les y prendrait plus, qu'ils ne seraient pas dupes, désormais, nos contemporains ont préféré se faire couler un bain, boire du thé vert et respirer de l'encens en lisant quelques conseils de philosophes leur expliquant qu'ils ont bien raison de profiter de l'instant. »

Force est de constater que la concurrence sur le marché du bonheur est vive : psychologies, techniques corporelles, régimes alimentaires... La philosophie n'a pas vocation à être un produit de consommation dans un supermarché du bien-être. Et réfléchir à sa manière de vivre, sa place dans le monde, son rapport à autrui, son rapport aux corps, etc. ne se limite pas à une quête du bonheur. Ni savant verbiage ni recueil de recettes pour être heureux, la philosophie trouve sa voie dans une articulation entre la pensée et la vie réelle.

Qui incarnerait aujourd'hui le mieux cette conception de la philosophie ? Peut-être les penseurs de l'écologie (Illich ou Arne Næss) ou des défenseurs de la cause animale (Peter Singer) dont la pensée, les choix théoriques impactent vigoureusement le mode de vie et d'être au monde. La question de la cohérence de la pensée avec ses actes est ici cruciale. Ces pensées donnent parfois lieu à la constitution de communautés qui ne sont pas sans rappeler quelques écoles antiques. Mais ce ne sont là que quelques exemples. Les voies de la sagesse sont innombrables. ●

(1) Henry David Thoreau, *Walden ou la Vie dans les bois*, 1854, rééd. Climats, 2015.

(2) Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, 1950, rééd. 10/18, 2001.

(3) Emmanuel Kant, «*Vorlesungen über die Philosophische Encyclopädie*», in *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Akademie, 1980, cité par Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, 1995.

Nouvelle édition
entièrement revue et augmentée

Voyage au cœur de la philosophie

Editions
SCIENCES
HUMAINES

En librairie, et sur commande à :

editions.scienceshumaines.com

ou par téléphone au 03 86 72 07 00

Livraison sous 72 h en France métropolitaine



ISBN: 978-2-36106-027-5
256 pages - 12,70€

ENTRETIEN AVEC Jean-François Balaudé



Jean-François Balaudé

« *La philosophie antique supposait une conversion* »

Que nous apprend la philosophie antique sur l'objet même de la philosophie ?

La philosophie, pensée et désignée comme telle, est née en Grèce au 5^e siècle avant J.-C. Ne serait-ce que d'un point de vue historique, il y a un intérêt à se demander comment la « philosophie » s'est constituée, comment elle a évolué dans sa pratique et dans sa propre compréhension. Mais au-delà de la question de savoir comment la philosophie a commencé, avec Socrate, ou un peu avant lui, ou seulement avec la fondation de l'Académie, etc., c'est certainement une interrogation plus fondamentale qui est en jeu, touchant le sens même de la philosophie, la nature de cette activité en son principe, dans sa visée. Or précisément, le point remarquable est que la philosophie, tout au long de l'Antiquité, ne s'est pas conçue comme un simple exercice spéculatif, mais d'abord comme un mode de vie, caractérisé par l'articulation étroite entre une démarche théorique et une pratique en cohérence avec cette démarche, s'ordonnant à elle. Et ce mode de vie, le *bios philosophikos* (littéralement, la vie philosophique), est pensé comme le meilleur mode de vie possible, dès lors qu'elle trouve son fondement dans l'exigence du savoir, ou du moins dans l'exigence d'une recherche de savoir. La mise en œuvre de cette exigence apparaît pour un homme comme la réalisation la plus haute. L'adoption de ce mode de vie suppose ainsi une véritable conversion.

JEAN-FRANÇOIS BALAUDÉ

Président de l'université Paris-X et spécialiste de philosophie antique, il est notamment l'auteur de *Le Savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Grasset, 2009.

Quelle place tient alors le discours dans ce projet philosophique ? Comment s'articule-t-il aux modes de vie ?

Il conviendrait de distinguer discours intérieur, discours oral et discours écrit. Aux yeux des philosophes antiques, les deux premiers priment nettement, car ils sont le discours vivant de l'âme en quête, par elle-même et avec d'autres, du vrai et du bien, tandis que l'écrit n'est que la trace, la fixation à des fins de mémorisation et transmission, de la démarche d'investigation et de ses résultats. De façon générale, la démarche philosophique dans l'Antiquité est mue par la recherche conjointe du bien et du vrai, une démarche qui trouve en somme sa réalisation dans la recherche en acte (soit que cette recherche, indéfiniment reconduite, n'aboutisse pas, soit qu'elle atteigne le résultat poursuivi), et en tout cas dans l'effort d'amélioration constante de soi. Il est donc bien évident que le discours oral, souvent dans une forme dialogique, joue un rôle essentiel, celui d'un médium de la recherche, permettant d'articuler les hypothèses, de formuler les arguments, pour ramener l'âme vers le plus essentiel, du point de vue cognitif (énoncés vrais) ou pratique (préceptes), et bien sûr aussi d'enseigner aux disciples. Si le discours n'est donc pas la fin de l'activité philosophique, parce que même sur le plan de la connaissance, il cède le pas à la saisie intuitive du

vrai, il est une condition nécessaire de la démarche philosophique. Et c'est *a fortiori* le cas pour les écoles sceptiques, car selon elles, l'inaccessibilité de la vérité renforce du même coup la place du discours, qui constate son impuissance au terme d'un effort toujours renouvelé. N'oublions pas non plus que la controverse entre écoles philosophiques a occupé une place considérable, et alimenté, compte tenu des enjeux existentiels, une part notable des enseignements et des écrits.

J'ajouterai pour terminer que le discours écrit apparaît bien moins essentiel que dans les périodes historiques suivantes. Ce n'est pas un hasard si Socrate n'a pas écrit, et les dialogues socratiques de Platon montrent précisément comment la recherche discursive échoue à fixer la nature de ce qui est l'objet de la recherche, en l'occurrence les vertus et plus généralement «ce qui vaut». Et même par la suite, le Platon plus dogmatique de la *République*, de *Phèdre* ou du *Banquet*, s'attache à suggérer que ses dialogues écrits, eux-mêmes images de dialogues vivants, ne font que renvoyer à une démarche de vérité, qui n'a *in fine* de sens et de valeur que vécue, éprouvée, et qui ne renvoie jamais à un corps doctrinal figé.

La philosophie comme mode de vie se réduit-elle à un art de vivre individuel, excluant par exemple la sphère politique ?

Il suffit encore de songer à Platon, auteur de la *République*, du *Politique*, des *Lois*, ou à Aristote, à ses *Éthiques* et ses *Politiques*, pour se convaincre que tel n'est pas le cas. Mais il est certain que l'insistance sur la dimension de conversion individuelle, de travail sur soi, seul ou avec d'autres philosophes, la pratique des exercices spirituels, de l'intériorisation des vérités fondamentales visant à réaliser cette forme de vie guidée par les valeurs spirituelles, donnent l'impression d'un choix de vie élitiste, qui met entre parenthèses la question du politique. Pour être juste, il existe au moins une tension forte entre ce qu'Aristote désignait comme le mode de vie théorétique visant la sagesse (*sophia*) à travers la contemplation du vrai, et le mode de vie pratique visant la prudence (*phronêsis*), que le philosophe, en tant qu'il est homme vivant dans la communauté politique, ne peut en réalité manquer de mener aussi. C'est dans cette tension entre ces deux modes de vie que toutes les philosophies vécues de l'Antiquité se sont construites: qu'il s'agisse de l'engagement au cœur de la cité pour convertir à la philosophie (Socrate), de la spéculation sur la cité parfaite pour

refonder le politique sur les principes du bien et du vrai (Platon), en passant par le devoir d'engagement dans la vie de la cité tout en préservant sa liberté intérieure (les stoïciens), ou la constitution, au sein de la cité, d'une sorte de contre-cité, faite de la communauté des amis philosophes, unis par les liens parfaits de la philosophie, qui ouvre aux plaisirs purs, reposant sur l'absence de trouble, l'autarcie et la partage (les épicuriens).

L'idée d'une vie philosophique peut-elle encore faire sens aujourd'hui ?

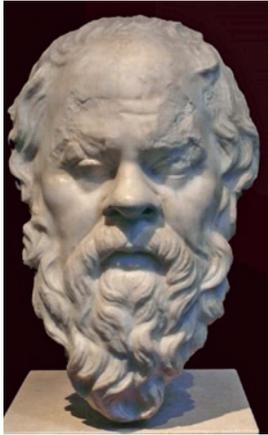
Dans le fil de ce qu'a soutenu Pierre Hadot, je pense que oui, même si les cadres historiques n'ont plus rien à voir. Curieusement, c'est la dimension théorique qui rend la transposition délicate. En effet, même si la dimension pratique

La recherche d'amélioration de soi, très ouverte, donne sa consistance à ce que pourrait signifier aujourd'hui une vie philosophique.

primait, le choix de vie philosophique s'adossait à une *theôria* qu'il s'agissait de réaliser – l'épicurisme antique par exemple ne peut se comprendre que par les principes fermes sur lesquels il se fonde: que tout n'est qu'atomes et vide, que l'homme est donc radicalement mortel, qu'il vivra heureux en se débarrassant des craintes vaines sur les dieux, l'immortalité, etc. Se comporter en épicurien aujourd'hui ne peut prendre qu'un sens plus lâche, et cette remarque s'étend aux autres écoles ou courants philosophiques.

Mais il ne s'agit plus tant de vivre philosophiquement en accord avec une philosophie précise, que de redécouvrir les exigences d'un choix de vie par lequel on se résout à mettre en cohérence ses actes avec l'exercice critique de sa raison et les valeurs que l'on se donne, en étant intensément présent à ce qui est, capable d'étonnement et d'émerveillement, soucieux de justice et exigeant envers soi. À mon sens, la recherche d'amélioration de soi, très ouverte, qui est derrière cette résolution à la mise en cohérence de ses pensées et de ses actes, donne sa consistance à ce que pourrait signifier aujourd'hui une vie philosophique. ●

PROPOS RECUEILLIS PAR CATHERINE HALPERN



Socrate (v. -470/-399)

L'intransigeant

Socrate a payé de sa vie une conception d'une existence philosophique consacrée à l'examen de soi-même et d'autrui.

Si la philosophie consiste, pour les Anciens, en une certaine manière de vivre, Socrate est sans conteste le philosophe par excellence dans la mesure où il incarne à la perfection cette conception de la philosophie. Il a non seulement passé sa vie à philosopher dans l'espoir de mieux vivre, mais il a également payé de sa vie sa conception de la philosophie.

Manière de vivre, la philosophie l'est au moins de deux façons qu'il convient de distinguer. Premièrement, l'une des principales ambitions de la philosophie, telle que la conçoit Socrate, est de faire accorder la vie et la pensée, les actes et les discours. Il s'agit de réconcilier les actes et les discours de façon à ce que l'on agisse conformément aux discours que l'on tient, mais cela suppose néanmoins, du moins dans un premier temps, une certaine préséance de la pensée et du discours sur les actes. Socrate est, en effet, persuadé que pour agir avec courage ou avec justice, il faut que l'on sache, au préalable, en quoi consistent le courage et la justice. D'où cette quête toujours recommencée, dans les dialogues de Platon, des défini-

itions des différentes vertus morales. Socrate a l'intime conviction que la connaissance des différentes vertus entraîne nécessairement, de la part de celui qui détient cette connaissance, un agir moral conforme au savoir de la vertu, de sorte qu'il est impératif de connaître en quoi consistent les différentes vertus avant de pouvoir prétendre que l'on agit vertueusement. L'intérêt toujours renouvelé de Socrate pour la définition des différentes vertus n'est donc pas d'ordre purement théorique ou spéculatif, en ce sens que Socrate poursuivrait une connaissance recherchée exclusivement pour elle-même, mais bien d'ordre pratique, puisqu'il en va de la rectitude morale de nos actions et de notre bonheur, ce dernier étant le résultat d'une vie vertueuse. Autrement dit, l'on ne pourra jamais avoir la certitude de mener une vie bonne si l'on ne s'est pas interrogé, au préalable, sur la nature du bien. Le philosophe doit donc s'efforcer d'acquérir la connaissance dont il reconnaît qu'elle lui fait défaut, dans l'espoir que cette connaissance, une fois acquise, lui permettra enfin de mener une vie conforme au bien et à la vertu. La philosophie est ainsi une certaine manière de vivre, pour autant qu'elle consiste à vivre une vie éclairée par la connaissance et en accord avec cette dernière. Or, comme Socrate ne cesse de proclamer son ignorance des

différentes vertus, on s'attendrait à ce qu'il ne parvienne pas à incarner, dans sa vie même, l'accord des actes et de la connaissance. Il est donc paradoxal, pour dire le moins, que Platon présente à répétition Socrate comme celui qui incarne au mieux la vertu qui fait précisément l'objet du dialogue et d'une recherche de définition. Ainsi ne fait-il aucun doute que l'*Euthyphron* présente Socrate comme un modèle de piété, que le *Charmide* le propose comme un modèle de modération, que le *Lachès* souligne son courage, que le *Criton* insiste sur son respect des lois, et que le *Lysis*, enfin, le dépeint sous les traits de l'ami par excellence.

Accepter de se soumettre à l'examen

Selon une deuxième façon de concevoir la philosophie comme une manière de vivre, le philosophe est celui qui se consacre entièrement à l'examen de soi-même et d'autrui. Dans l'*Apologie de Socrate*, Platon rapporte que le dieu Apollon, par l'entremise de l'oracle de Delphes, a ordonné à Socrate de vivre en philosopant, c'est-à-dire de passer sa vie à examiner si les autres hommes possèdent, ou non, les connaissances qu'ils prétendent détenir sur les sujets les plus importants, à savoir le bien et les différentes vertus. Socrate est à ce point obéissant à l'endroit du dieu qu'il a

LOUIS-ANDRÉ DORION

Professeur de philosophie ancienne à l'université de Montréal, il est notamment l'auteur de *Socrate*, 2^e éd., Puf, coll. «Que sais-je?», 2011.

consacré sa vie entière à cette mission, au point même d'avoir négligé sa maison, ses affaires domestiques et d'être tombé dans une grande pauvreté. Mais en quoi consiste, au juste, cet examen de soi-même et d'autrui? La réponse à cette question permet d'établir un lien entre les deux façons de concevoir la philosophie comme manière de vivre. Comme seule la connaissance du bien peut nous assurer que l'on mène une vie bonne, et que l'on ne peut pas par soi-même avoir l'assurance que l'on détient cette connaissance, il faut accepter de se sou-



Jean-Léon Gérôme (1824-1904), *Socrate venant chercher Alcibiade chez Aspasia* (1861).

mettre à un examen qui prend la forme d'un dialogue au cours duquel l'on s'efforce de rendre compte de ce que l'on croit savoir, de sorte que cet examen permet de déterminer si l'on détient, ou non, cette connaissance. S'il s'avère que l'individu soumis à l'examen de Socrate se révèle ignorant de ce qu'il prétendait savoir, la conclusion qui s'ensuit est qu'il a jusque-là vécu toute sa vie dans l'ignorance des conditions d'une vie bonne. En même temps qu'il soumet ses interlocuteurs à ce type d'examen, Socrate s'examine aussi lui-même, puisque les réponses qu'on lui fournit peuvent mettre en question ses propres opinions. Socrate n'hésite pas à affirmer, dans un magnifique passage de l'*Apologie* (38a), qu'une vie qui n'a pas été soumise à l'examen est une vie qui ne mérite pas d'être vécue. La philosophie est une manière de vivre exigeante dans la mesure où le philosophe est celui qui accepte, dans le cadre d'un dialogue poursuivi avec autrui, de faire constamment retour sur sa vie afin de vérifier, de concert avec autrui, s'il détient ou non les connaissances qui lui assureraient de mener une vie bonne. Il n'est donc pas étonnant, dans ces conditions, que Socrate prévienne ses juges, en les

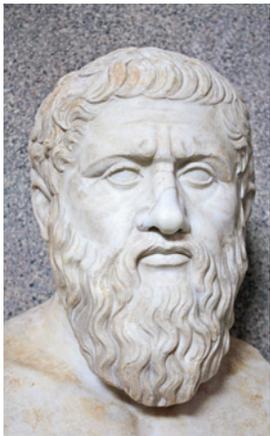
Le légendaire Pythagore

De nos jours, Pythagore est trop souvent réduit à un théorème mathématique. Mais il était bien plus dans l'Antiquité. «*On dit que Pythagore le premier s'appela philosophe*», relate notamment le néoplatonicien Jamblique. Mais on sait peu de choses assurées sur cette figure bien réelle mais devenue de son vivant une véritable légende: «*Si éloignés que soient les dieux dans les espaces célestes, il s'élevait jusqu'à eux par la méditation, et ce que la nature refuse aux regards des humains, il le recueillait par les yeux de l'esprit. Après avoir pénétré par la puissance de sa pensée et par un travail infatigable tous les secrets de l'univers, il les communiquait aux autres*», relate ainsi Ovide (*Métamorphoses*, XV, vers 60-72). Né sans doute au milieu du 6^e siècle avant Jésus-Christ à Samos en Asie Mineure, il s'exila, pour fuir la tyrannie, à Crotona en Italie où il constitua une célèbre école dont les disciples perpétuèrent les enseignements du maître. Diogène Laërce relate que Pythagore comparait la vie aux grands jeux: «*Dans la foule qui y assiste il y a trois groupes distincts: les uns viennent pour lutter, les autres pour faire du commerce, et les autres, qui sont les sages, se contentent de regarder. De même, dans la vie, les uns sont nés pour être esclaves de la gloire, ou de l'appât du gain, les autres, qui sont les sages, ne visent que la vérité*» (*La Vie de Pythagore*). Savant, mathématicien et astronome, Pythagore était aussi un maître spirituel qui aurait notamment prôné un très strict végétarisme et aurait cru en la réincarnation de l'âme. ●

CATHERINE HALPERN

défiant, qu'il refusera de leur obéir si jamais ils lui ordonnent de cesser de philosopher. Cesser de philosopher, ce serait non seulement désobéir au dieu,

mais ce serait aussi mener désormais une vie qui ne fait plus jamais retour sur elle-même, bref une vie indigne d'être vécue. ●



Platon (v. - 428/v. - 348)

Vivre pour des idées

La voie du bonheur véritable passe par la philosophie. Malheureusement, les hommes en font souvent peu de cas.

La philosophie peut-elle rendre la vie meilleure ? À cette question éthique et politique, Platon répond par un problème. D'un côté, cela ne fait aucun doute, philosopher change la vie pour le mieux : c'est parce qu'il est philosophe que Socrate est le plus juste des hommes dans une Athènes marquée par la violence et l'injustice ; c'est parce que la philosophie est guidée par l'exigence de vérité et la recherche du bien qu'elle seule peut conduire les hommes et les cités au bonheur véritable. C'est l'une des raisons pour lesquelles la pensée de Platon prend la forme du dialogue, c'est-à-dire d'un échange comportant une forte dimension éducative. Ses œuvres mettent en scène un personnage principal, Socrate le plus souvent, qui conduit progressivement son interlocuteur à réactiver en lui-même sa capacité de se questionner, de s'interroger sur le bien-fondé de ses propres opinions et de ses propres valeurs, ce dont il devrait pouvoir tirer profit pour conduire sa vie.

Pourtant, d'un autre côté, Platon fait aussi cet amer constat : rares sont ceux qui se prêtent au jeu de la philosophie.

ÉTIENNE HELMER

Professeur de philosophie à l'université de Porto Rico (États-Unis), il est notamment l'auteur de *La Part du bronze. Platon et l'économie* (Vrin, 2010), et *Le Dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne* (Le Félin, 2015).

Sous l'effet d'une multitude de facteurs – le caractère, l'éducation, le contexte social et politique où ils ont grandi –, la plupart des hommes s'en détournent, la moquent voire l'attaquent, surtout s'ils font masse. Les *Dialogues* de Platon regorgent ainsi de textes qui mettent en scène le philosophe isolé, ridiculisé et en danger dans la cité. Son propre maître, Socrate, n'a-t-il pas fini par être condamné à mort par ses concitoyens ? Incapables de l'entendre, ils l'accusèrent de corrompre les jeunes gens et d'introduire de nouveaux dieux dans la cité, et pour cela lui firent boire la ciguë. La tentative de Platon lui-même de convertir à la philosophie les tyrans de Syracuse, Denys I puis Denys II, pour en faire de bons politiques ne s'est-elle pas soldée elle aussi par un terrible échec qui faillit lui coûter la vie ? Il y aurait là de quoi donner raison à tous ceux qui estiment que philosopher ne mène qu'au malheur et ne vaut pas une heure de peine.

Le « beau risque » de la philosophie

Pour avoir des effets sur nos vies, au niveau individuel et au niveau collectif, la philosophie semble donc exiger une forme de reconnaissance. Certains individus la lui concèdent, non comme on achète un produit après avoir lu les résultats de ses tests de performance, mais en pariant sur elle : ils décident de croire qu'il est au pouvoir de la pensée

d'atteindre le vrai en vue du bien et que, peut-être, nous y gagnerons tout. Vivre en philosophant, c'est courir ce « beau risque » évoqué par Socrate dans *Phédon*, et qui, si l'on y réfléchit bien, est absolument sans danger. À partir du constat que les hommes vivent en suivant, en gros, l'une de ces trois valeurs – les honneurs et le pouvoir ; la richesse et les plaisirs liés au corps ; le savoir au sens large du terme –, Socrate soulève avec ses interlocuteurs la question de savoir quel genre de vie il vaut mieux adopter. Ce qui fait de Platon un philosophe n'est pas tant la réponse qu'il apporte à cette question que l'analyse qu'il en propose. Pour savoir quel genre de vie nous convient le mieux, encore faut-il savoir ce que nous sommes, c'est-à-dire se soumettre à l'injonction delphique « *Connais-toi toi-même* ». Sans cet examen, aucune vie ne vaut d'être vécue dit Socrate dans *Apologie*. Se connaître soi-même, c'est se découvrir comme âme et comme corps. Les diverses parties de l'âme étant à l'origine de tous nos mouvements et désirs, il importe d'assurer l'harmonie de l'ensemble de l'âme en confiant sa direction à sa partie maîtresse qu'est la pensée, laquelle se nourrit de la vérité. Parvenues à cette harmonie, l'âme et ses parties pourront alors déployer leur excellence propre ou vertu, dont l'ensemble constitue la justice. Sans elle, estime Platon, le bonheur n'est qu'un vain mot.

Les conditions politiques du bonheur

Reste à savoir que faire de la grande masse de ceux en qui la pensée est instrumentalisée par les appétits et leur relais qu'est le corps, et qui pour cette raison se détournent de la philosophie, la dénigrent ou lui dénie tout pouvoir. Faut-il, pour leur bien, la leur imposer malgré eux, les soumettant à ce qui pourrait passer pour une violence de la vérité? Et si oui, comment? Requête parce que nous sommes de fait des animaux sociaux, une telle démarche est inefficace tant qu'elle se déploie dans l'échange socratique avec des interlocuteurs récalcitrants, comme Calliclès qui abandonne la discussion dans *Gorgias*. En revanche, au niveau collectif, dans la *République* et les *Lois*, Platon élabore le modèle d'une cité juste fondée sur des principes philosophiques dont les effets bénéfiques sont ainsi étendus à l'ensemble de ses membres. La clé de voûte de cette cité est que les philosophes y sont rois ou les rois philosophes, seul moyen aux yeux de Socrate de faire cesser les



David de Los Santos/Fotolia

maux du genre humain (*République*, V, 473d). Autant dire que cette cité a peu de chance d'advenir: le philosophe est une plante très rare, et la plupart des hommes ne sont pas du tout prêts à le reconnaître, à tous les sens du terme. Ou bien ils lui préfèrent les orateurs et leurs discours flatteurs, ou bien ils le confondent avec ces sophistes en tous genres pour qui l'apparence du vrai vaut le vrai lui-même. Cette cité se présente

ainsi moins comme un programme à remplir que comme un outil théorique pour réfléchir aux conditions politiques du bonheur et, surtout, à tout ce qui nous en sépare.

L'analyse platonicienne des effets de la philosophie sur la vie se résume dans cette tension insoluble: un savoir existe qui nous rendrait heureux mais, à quelques exceptions près, il nous demeure inaccessible. ●

De quoi la philosophie est-elle le savoir?

L'incapacité de la plupart des hommes de goûter la philosophie et de la reconnaître est étroitement liée à la confusion dans laquelle ils se trouvent sur ce que savoir veut dire. Un artisan, un poète, un politique: tous ces individus disposent de compétences et de savoirs spécialisés, attestés et légitimés par les effets qu'ils peuvent en tirer. Un maçon construit une maison en agençant des matériaux selon un certain ordre et en suivant des techniques précises; le poète ordonne des mots et des sons en jouant avec des règles en vue d'une œuvre dont la beauté est offerte à l'appréciation de tous; le politique organise sa cité au nom de certaines valeurs et en suivant certaines procédures dont le tissu social porte la marque.

Le savoir de chacun de ces spécialistes porte ainsi avec lui un pouvoir, au sens d'une puissance transformatrice perceptible par tout un chacun. Mais que fait un philosophe? Et au nom de quel savoir? C'est bien l'impuissance, en partie vérifiée, du

philosophe dans la cité – en partie seulement si l'on songe aux chefs d'accusation portés contre Socrate – qui fait peser des doutes sur la légitimité et, surtout, sur la réalité et la valeur de son savoir. Thrasymaque n'accuse-t-il pas Socrate de toujours se placer dans la position de celui qui interroge pour soutirer leur savoir à ses interlocuteurs et combler par là son ignorance? De tels griefs n'ont de sens qu'à considérer qu'il n'est de savoir légitime que positif, empirique ou scientifique, fait de connaissances organisées et transmissibles. La philosophie, pour Platon, n'est pas un savoir en ce sens: elle est un mouvement vers le savoir, un élan de la pensée qui, à mesure qu'elle le cherche, invente des voies d'accès à ce qui est vraiment. Elle forge des façons de comprendre ce qui demeure derrière le spectacle changeant des choses, leur socle de vérité, dans les domaines les plus importants pour l'homme, ceux qui concernent la conduite de sa vie individuelle et collective. ● É.H.



Aristote (-384/-322)

S'exercer à la vertu

Si sa curiosité était encyclopédique, Aristote n'a pas fait du savoir le seul objectif de sa philosophie, loin s'en faut. L'excellence passe par la vertu. La répétition et la force de l'habitude sont pour y parvenir ses meilleurs atouts.

Sur le fronton de l'Académie de Platon, on pouvait lire : «*Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre.*» Aristote, l'élève le plus brillant de Platon, aurait pu, quant à lui, graver sur le fronton du Lycée, l'école qu'il fonda à Athènes vers 335 avant notre ère : «*Que nul n'entre ici s'il n'est polymathe**.» Son école se présente en effet comme un centre de recherches dont le directeur supervise les travaux d'équipes spécialisées. Tous les domaines sont couverts : astronomie, météorologie, biologie, psychologie, éthique, politique, métaphysique, logique. La production littéraire émanant de cette école fut, on l'imagine, considérable : *Catégories, Métaphysique, Physique, Traité de l'âme, Traité du ciel, Météorologiques, Parties des animaux, Mouvement des animaux, De la Génération et de la corruption, Politique, Éthique à Nicomaque*, et bien d'autres traités encore, comme ces 158 *Constitutions*, dont seule la *Constitution d'Athènes* nous est parvenue.

L'objectif poursuivi par la philosophie aristotélicienne serait-il donc, purement et simplement, d'acquérir un

savoir encyclopédique ? Ce savoir, par ailleurs, est-il une fin en soi, ou bien un moyen de maîtriser le monde et de mieux se conduire soi-même ? C'est notamment de cette subordination du savoir à l'action que traite *Éthique à Nicomaque*, un ouvrage dont Aristote écrit que l'objectif n'est pas «*la spéculation pure, comme c'est le cas dans nos autres ouvrages, puisque ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque, autrement, cette étude ne servirait à rien* (1) ». Lorsqu'il s'agit d'atteindre la vertu (*arête*), c'est-à-dire l'excellence, explique Aristote, le savoir doit être relayé par la pratique. Alors, finalement, que faut-il faire ? Connaître ou être vertueux ? Faut-il choisir la vie de spéculation, comme semblait l'indiquer Platon, ou la vie pratique ?

Notre activité architectonique

Au tout début d'*Éthique à Nicomaque*, Aristote fait l'analyse suivante : parmi nos activités, il en est que nous exerçons, non pas pour elles-mêmes, mais comme moyen d'accéder à une activité que nous jugeons supérieure ; par exemple, nous fabriquons des mors pour harnacher les chevaux, dans le but de les monter, et ce, dans le but de les mettre en ordre

de bataille. Si donc nous pouvions identifier une activité qui soit la raison d'être de toutes les autres, nous aurions trouvé ce qu'Aristote appelle notre «*activité architectonique*», celle qui ordonne et régit toutes les autres. Elle est ce pourquoi, ce en vue de quoi, nous faisons tout ce que nous faisons : par elle nous justifions notre existence. Cette activité, dit Aristote, détermine «*quelles sont, parmi les sciences, celles qui sont nécessaires dans les cités, et quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre, et jusqu'à quel point l'étude en sera poussée* (2) ». Il s'agit donc d'une sorte de superscience qui consiste à savoir quel type de connaissance est utile, et jusqu'où il faut pousser l'objectif spéculatif. Cette science, poursuit Aristote, «*science suprême et architectonique par excellence*», c'est «*manifestement la politique* (3) ». Elle consiste non pas simplement à «*connaître les choses belles et justes*», mais également à agir conformément à elles.

L'objectif proposé par Aristote est de devenir un homme excellent, ce qui requiert d'entraîner son âme à la vertu. En effet, connaître la définition de la vertu ne suffit pas. Je peux parfaitement savoir que «*le courage est le juste milieu entre la lâcheté et la témérité*» et pourtant être incapable de tenir ma position dans le fracas de la bataille. La vertu est

CHRISTELLE VEILLARD

Maîtresse de conférences en philosophie ancienne à l'université Paris-X, elle a récemment publié *Les Stoïciens II*, Les Belles Lettres, 2015.

une disposition (*hexis*), c'est-à-dire un état stable du caractère acquis par l'individu à force d'exercices: un enfant coléreux peut réduire sa tendance initiale à la colère et développer la vertu de tempérance et de tranquillité; à l'inverse, si l'on cède à chaque fois à ses caprices, et s'il s'habitue à laisser libre cours à cette tendance coléreuse initiale, il développera, par la force de l'habitude et par la répétition d'actions semblables, une réelle disposition: de coléreux il devient colérique, comme l'homme ivre peut devenir ivrogne, à force d'avoir volontairement cédé à son penchant pour la boisson. La répétition des actions fait prendre à l'âme un pli qu'il devient difficile, puis impossible, d'effacer. La vertu,

à l'inverse, est la disposition conforme au bien qui naît de la répétition d'actions bonnes.

Aristote nous invite par conséquent à vivre conformément aux principes de la philosophie: pour devenir vertueux, il faut quotidiennement travailler à acquérir de bonnes habitudes. La philosophie n'est ni un ensemble de dogmes théoriques ni une construction purement intellectuelle, elle nous enseigne à devenir meilleur. ●



Rembrandt (1606-1669), *Aristote contemplant le buste d'Homère* (1653).

Metropolitan Museum of Arts, New York

MOT-CLÉ

POLYMATHE

Personne qui a une bonne connaissance d'un grand nombre de sujets divers.

- (1) *Aristote, Éthique à Nicomaque*, II.2. 1103 b 25.
 (2) *Ibid.*, I. 1. 1094 a 30-b2.
 (3) *Ibid.*, I.1. 1095 a5.

Bonheur contemplatif ou bonheur actif ?

À la fin d'*Éthique à Nicomaque* (livre X), Aristote semble hésiter entre deux voies du bonheur. D'abord, il affirme que «le bonheur est une activité conforme à la vertu», il doit correspondre à l'activité de notre vertu la plus haute, c'est-à-dire la vertu intellectuelle. Être heureux, alors, c'est adopter une vie contemplative, une vie de connaissance pure: «L'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui», c'est-à-dire l'intellect (1). Nul besoin, pour exercer cette vertu, d'autre chose que soi-même, tandis qu'il nous faudra des moyens pour réaliser par exemple la vertu de générosité. Mais Aristote se ravise, et déclare qu'«une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine: car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous (2)». Vivre uniquement selon cette partie divine, c'est oublier la moitié de son essence: l'homme, être vivant rationnel destiné à vivre dans la cité, est appelé à la vie morale comme à la vie politique. Et c'est d'ailleurs l'activité vertueuse qui nous procure le plus de stabilité, donc de bonheur: «Dans aucune autre action humaine, en effet, on ne relève une fixité comparable à celle des activités conformes à la

vertu, lesquelles apparaissent comme plus stables encore que les connaissances scientifiques (3).» Il est difficile de s'attacher durablement à la contemplation ou à des calculs complexes: notre esprit se fatigue, notre concentration se relâche. L'exercice des vertus, écrit-il, semble se pratiquer avec plus de facilité: «Ces activités sont les plus hautes et les plus stables, parce que c'est dans leur exercice que l'homme heureux passe la plus grande partie de sa vie et avec le plus de continuité (4).» Que faut-il conclure de ces passages contradictoires? Probablement qu'Aristote nous conseille de devenir des êtres complets, à la fois contemplatifs et actifs dans la cité, ce qui passe par une étude qui est encore à venir, comme l'indique la toute dernière phrase de l'ouvrage: pour rendre les hommes bons, il faut de bonnes lois, c'est pourquoi il faut se pencher sur les législations et les coutumes. Ici reparait l'enquêteur, qui termine son ouvrage d'éthique par ce déconcertant: «Commençons donc notre exposé.» ●

- (1) *Ibid.*, X. 7. 1177 b32.
 (2) *Ibid.*, 1177 b26.
 (3) *Ibid.*, I. 11. 1100 b 10.
 (4) *Ibid.*, 1100 b 15.



Diogène (v. -413/v. -327)

Le retour radical à la vie simple

Ascète volontiers provocateur, Diogène appelle à se libérer des désirs illusoire, des liens de subordination et même des normes de la vie sociale.

Diogène, assis dans son tonneau (en fait une grande jarre) ou cherchant un homme une lanterne à la main allumée en plein jour, fut d'abord le philosophe antique prônant, avant les ermites chrétiens, l'ascèse physique la plus rigoureuse et la plus spectaculaire. Il aimait à se décrire par les vers tragiques : «*Sans cité, sans maison, privé de patrie, / Mendiant, vagabond, vivant au jour le jour*» (D.L. VI, 38).

Né à Sinope vers la fin du 5^e siècle av. J.-C., peu avant la mort de Socrate, il serait devenu philosophe à la suite de son exil. Se retrouvant sans ressources à Athènes, il aurait alors découvert la «vie simple» : la vie bonne peut et doit être trouvée dans la satisfaction la plus directe et minimale des besoins élémentaires, loin de tout désir superflu, d'ordre physique ou social (richesse, pouvoir, prestige). Ce dont nous avons besoin est, au contraire, à portée de main : les dieux ont donné aux hommes la vie facile, mais «*cette facilité leur échappe car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et raffinements du même genre*» (D.L., VI, 44).

Il n'est plus besoin de division sociale du travail, mais il s'agit de découvrir au

jour le jour la générosité de la nature qui permet à chaque individu de trouver dans son environnement de quoi vivre. Néanmoins, cela implique de renoncer à toute possession inutile et de s'exercer durement pour vaincre la mollesse à laquelle nous sommes habitués, ainsi que la crainte de la mort. Au bout du compte, Diogène, se contentant d'un manteau grossier, d'un bâton et de ce que pouvait contenir sa besace, adoptera un mode de vie itinérant. La figure du cynique, telle qu'elle subsistera jusqu'à la fin de l'Antiquité, était née.

Mais la suppression des désirs illusoire entraîne également celle des liens de subordination : le sage est libre de toute hiérarchie autre que celle de la sagesse, comme le manifeste l'épisode où Diogène dit à Alexandre le Grand : «*Ôte-toi de mon soleil.*» Il exerce alors son franc-parler (sa *parrhèsia*) et sa verve à l'égard de tous, et en particulier des puissants. Diogène incarne ainsi la liberté critique en acte : un trait qui le rendra cher aux modernes.

Diogène est le provocateur, contestant les normes et interdits fondant la vie sociale. Son mode de vie – démonstration vivante de l'inanité des existences ordinaires – et, au-delà, son œuvre (en particulier sa *République*) rejettent, au

nom de la simplicité de la nature, illustrée par l'animal – en particulier le chien (*kunos*) dont il porte le nom –, le patriotisme, la propriété privée, la différenciation sexuelle des rôles, les rites religieux, les interdits portant sur la pudeur, sur les relations sexuelles (homosexualité, inceste) ou sur l'anthropophagie. La nature cynique, horizon d'une ascèse exigeante des désirs, ne vient pas fonder la loi, mais l'abolir.

In fine, Diogène interroge le statut de la philosophie. Pour lui, la sagesse n'est

On raconte qu'Alexandre a dit que s'il n'était pas devenu Alexandre, il aurait voulu devenir Diogène.

pas à chercher dans la pratique de la dialectique et de l'enquête théorique, ces bavardages inutiles, mais dans la confrontation de la raison avec la vie même par l'épreuve (le *ponos*). Voilà pourquoi les Anciens se posaient la question de savoir si le cynisme était une philosophie ou un simple mode de vie. «*Socrate devenu fou*» pour Platon ou initiateur d'un «*raccourci vers la vertu*» pour beaucoup de stoïciens, tant que Diogène et ses successeurs imposèrent leur présence sur la scène publique, la philosophie ne put ignorer qu'elle représentait, en premier lieu, un idéal de transformation radicale de l'existence. ●

SUZANNE HUSSON

Maîtresse de conférences à l'université Paris-IV, elle est l'auteure de *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Vrin, 2010.



Pyrrhon (-360/-275)

Le sage est sans opinion

Pour Pyrrhon, nous ne pouvons nous fier ni à nos sens ni à nos jugements. Ce n'est pas vers le bonheur que nous devons essayer de tendre mais vers la tranquillité d'âme résultant de l'absence de désirs.

Pyrhon (fin du 4^e/début du 3^e siècle av. J.-C.) est né à Élis, ville grecque du Péloponnèse, où il mourut en tant que prêtre et figure morale respectée. L'un de ses maîtres, Anaxarque, un démocritéen, lui apprit certainement à ne pas se fier à ses sensations. Contrairement à Socrate et à Diogène, dont la vie était publique, Pyrrhon aimait la solitude et la discrétion. Il frappa ses contemporains par son humeur égale que rien ne parvenait à perturber: habile orateur et dialecticien, il pouvait continuer seul la conversation quand son interlocuteur était parti. Le principe de sa conduite était de prendre les choses comme elles viennent, sans faire de différences, ce qui le conduisait à ne pas éviter les chariots, les chiens, les précipices. Ce comportement singulier était censé illustrer la suspension du jugement (l'*epochè*) dont on lui attribue l'invention, ainsi que l'idée que le scepticisme est incompatible avec l'action.

Bien qu'il n'ait rien écrit, nous savons par l'intermédiaire de son disciple Timon que Pyrrhon disait que toutes choses sont «*indifférentes, non évaluables, indécidables*». Elles sont de telle nature qu'elles ne peuvent donner lieu à aucune connaissance, comme dans

le scepticisme ordinaire, mais encore à aucun jugement susceptible d'être vrai ou faux, ce qui est plus radical. Ainsi «*rien n'est beau ni honteux, juste et injuste*» et plus généralement «*rien n'est en vérité*». La conséquence immédiate est que, ne pouvant nous fier ni à nos sens ni à nos opinions qui ne nous montrent ni le vrai ni le faux, il nous faut rester sans opinion et suspendre notre jugement. Il ne s'agit pas de nier l'existence de l'apparence, mais de ne pas estimer avoir trouvé, au-delà d'elle, la vérité sur les choses: je reconnais que le miel m'apparaît doux, mais je n'affirme pas qu'il est tel et ne le nie pas non plus.

Un usage prudent de la parole

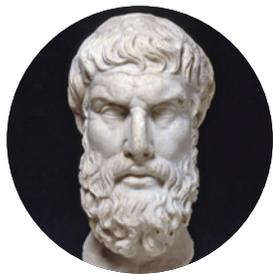
C'est ce que Timon appelle l'aphasie: un usage prudent de la parole qui doit éviter l'écueil d'attribuer le vrai et le faux aux jugements portant sur les choses. Au niveau moral, puisque le sage doit être sans opinions sur le bien et le mal, le juste et l'injuste, il ne peut que suivre les mœurs de son temps, tout en sachant que ce ne sont que des conventions. Sa volonté est sans inclination: Timon disait du sage qu'il «*ne fuira, ni ne recherchera*» quoi que ce soit, car «*le désir est la toute première des mau-*

vaises choses». De cette disposition découlent impassibilité et absence de trouble (*ataraxia*).

La réalité était, pour Pyrrhon, incompatible avec l'idée même de connaissance, de vrai et de faux: non seulement je sais que je ne sais rien, mais je sais qu'il n'y a rien à savoir. L'enquête théorique est disqualifiée et la philosophie se résume à l'effort pour s'en tenir au niveau des apparences en deçà du vrai et du faux, du bien et du mal, de ce qui est à désirer ou à rejeter. Il ne s'agit pas de tendre vers le bonheur (eudémonisme), mais de trouver l'ataraxie à partir de l'absence de désirs: Pyrrhon est le philosophe grec qui semble le plus proche des sages orientales, qu'il approcha en Inde, en suivant Anaxarque, Alexandre le Grand.

À partir du 1^{er} siècle av. J.-C., Énésidème se détacha de l'Académie pour fonder un courant sceptique se réclamant de Pyrrhon. Mais alors que le sceptique néopyrrhonien suspend son jugement parce qu'il n'est pas parvenu à trouver le vrai, mais continue indéfiniment la recherche (*skepsis*), pour Pyrrhon, il n'y a rien à chercher: l'ataraxie dérive d'un non-savoir en deçà du scepticisme et de sa quête d'un critère de vérité. ●

SUZANNE HUSSON



Épicure (v. -342/-270)

La discipline du bonheur

Le plaisir est le souverain bien pour Épicure. Mais il n'empêche que, pour le goûter véritablement, il faut expulser les désirs vains et insatiables et se priver du superflu.

Au-devant du Jardin d'Épicure se trouvait, au dire de Sénèque, cette inscription alléchante : «*Ici le plaisir est le souverain bien*»; et certains s'y rendent «*poussés par une malsaine espérance*»; mais sitôt entré, «*le gardien du lieu, hospitalier, aimable, viendra t'apporter de la polenta et de l'eau, puis dira: "Es-tu satisfait?"*» «*C'est pourquoi, continue Sénèque, je ne dis point comme la plupart des nôtres, que la secte d'Épicure enseigne le libertinage; mais je dis: on la comprend mal, elle est décriée et bien à tort. Mais qui peut le savoir, s'il n'est admis dans l'intérieur de l'école? Sa façade donne lieu à la légende et invite à un coupable espoir.*» Ainsi, l'éloge se retourne en blâme. Le stoïcien ne peut comprendre que pour Épicure, les vertus ne sont qu'un moyen au service de la vie de plaisir. Et c'est pourquoi elles sont aussi sévères.

Un ascétisme du plaisir

L'épicurisme, tout en prônant le plaisir comme souverain bien, n'est pas une doctrine agréable en elle-même. La

nature offre assez de plaisirs pour que l'on n'ait pas besoin d'en inventer de nouveaux. La difficulté, c'est de maintenir le plaisir à l'échelle de la vie entière – ce que l'on nomme le bonheur. La sagesse consiste à chasser inlassablement tout ce qui vient gêner les plaisirs de la vie, à savoir les vaines opinions et les vains désirs que l'esprit ajoute de lui-même aux évidences sensibles et affectives. Retrancher, mot phare de la discipline épicurienne.

Ainsi, la crainte de la mort empoisonne tous les plaisirs: elle instille en leur cœur l'angoisse, comme si la mort allait nous priver de quelque chose. Cette crainte, pour vaine qu'elle soit, revient sans cesse: aussi faut-il se pénétrer du remède, et même en faire un instrument de plaisir. «*Habitue-toi, recommande Épicure à Ménécée, à penser que la mort n'est rien par rapport à nous puisque tout bien et tout mal sont dans la sensation; or, la mort est privation de sensation. Dès lors, la droite connaissance que la mort n'est rien par rapport à nous nous permet de jouir de la mortalité de la vie, non en ajoutant un temps inaccessible, mais en retranchant le regret de l'immortalité.*» Ce qui rend malheureux n'est pas le manque, mais le surplus. C'est justement parce que le plaisir est limité, fini, que nous pouvons en jouir, à condition d'expulser les désirs insatiables. Une ascèse de tous les instants.

Une hygiène des désirs

«*À tous les désirs, dit une sentence, il faut appliquer cette question: que m'arrivera-t-il s'il est accompli, et quoi s'il ne l'est pas?*» Si j'éprouve de la douleur à ne pas l'accomplir, alors il s'agit d'un désir naturel et nécessaire, qu'il faut absolument satisfaire (il n'y en a guère que trois: ne plus avoir faim, soif, froid); si, accompli ou non, je ne souffre pas, il s'agit d'un désir naturel seulement non nécessaire (manger ceci ou cela, de la polenta ou des ortolans, s'adonner aux plaisirs sexuels...). Enfin, s'il conduit à la douleur, alors il s'agit d'un désir ni nécessaire ni naturel, un désir vain, qu'il faut écarter (par ex., devenir riche ou célèbre). Or, si l'on fait passer pour nécessaire un désir naturel seulement, alors il se tourne en désir vain; la jouissance qu'il procure sera souillée par de vains désirs, comme celui de posséder à jamais l'objet qui procure le plaisir, comme si la vie était impossible sans lui (c'est ainsi que le plaisir sexuel se transforme en passion amoureuse, vouée aux tourments).

Il faut donc s'entraîner – et les épicuriens s'y exerçaient régulièrement – à se priver de tout superflu, à se contenter du minimum. Non que ce soit une fin en soi: mais plutôt le moyen de jouir encore mieux des désirs naturels seulement lorsqu'ils se présenteront: «*Du*

ARIEL SUHAMY

Docteur en philosophie et directeur de la collection «*Vie des idées*» aux Puf, il est notamment l'auteur de *Spinoza pas à pas*, Ellipses, 2011 et, avec Alia Daval, *Spinoza par les bêtes*, Ollendorff et Desseins, 2008.

pain et de l'eau, si on les prend dans le manque, donnent le plaisir le plus haut», écrit Épicure à Ménécée. Tel est le paradoxe de l'exercice épicurien : l'ascétisme comme moyen de jouir plus parfaitement du plaisir.

L'usage des plaisirs

Essentielle est ici la notion d'«usage» des plaisirs, bien que Michel Foucault dans son livre du même nom n'en souffle mot. «*Nous voyons l'autarcie comme un grand bien*, écrit encore Épicure, *non pour faire en tout usage de peu, mais afin que, si nous n'avons pas beaucoup, nous fassions usage de peu, bien persuadés que ceux-là profitent avec le plus de plaisir du luxe qui en manquent le moins.*» De même, nous négligerons certains plaisirs s'ils sont suivis de douleurs, et inversement choisirons la douleur si elle procure un plus grand bien. «*Car nous faisons*

usage, dans certaines circonstances, du bien comme d'un mal, et dans certains cas inversement, du mal comme d'un bien.»

Cet usage, qui consiste à ressaisir la source du plaisir en soi plutôt que dans les choses, et à envisager la vie dans sa totalité, pouvait aller jusqu'à contrebalancer les douleurs les plus intenses par l'aptitude de l'esprit à présentifier la mémoire des plaisirs passés – au point que le sage demeure heureux même dans les pires supplices. Les stoïciens sont battus sur leur propre terrain. ●



Janine Niepce/Roger-Viollet

Ramatuelle (Var), années 1960.
Un paysan provençal dans son cabanon.

Lucrèce et le miel de la poésie

La doctrine épicurienne donne lieu à des malentendus ou à des déceptions tant que l'on n'applique pas ses préceptes à la lettre. Lesquels préceptes peuvent paraître difficiles à avaler, tant ils s'en prennent directement à nos illusions les plus chères. Non que l'épicurisme enseigne la tristesse et le désenchantement, mais parce que le bonheur exige une discipline rigoureuse. De là, un problème de «communication». Quand il s'agit de soigner les maux de l'âme, comment attirer les hommes vers le remède ? Comment leur donner le désir de guérir ? Épicure était toujours disposé à résumer sa doctrine pour ceux qui en faisaient la demande ; mais il méprisait les aménités de la rhétorique, et rejetait la poésie comme une activité superflue.

Sur ce point cependant, le poète latin Lucrèce n'hésita pas à transgresser l'interdit. Dans son grand poème, *De natura rerum*, il recouvre la doctrine épicurienne du «miel» des muses. Lucrèce se justifie par la comparaison classique du médecin qui, pour soigner les enfants contre leur gré, doit recourir à un stratagème. Ici le plaisir est à la fois fin et moyen. Ruse salutaire, du moins pour nous. Grâce à l'extraordinaire beauté de

ses vers, qui séduisit jusqu'aux moines copistes du temps de Charlemagne, c'est le seul exposé complet de l'épicurisme qui a passé les âges.



Fotolia

«*Et ce n'est pas non plus sans raison que je chante : pour donner aux enfants l'absinthe répugnante, le médecin répand sur la coupe d'abord un miel doux et doré dont il enduit le bord ; (...)*

*Et moi dont la raison souvent paraît austère aux auditeurs nouveaux, et puisque le vulgaire la fuit avec horreur, je veux te l'exposer avec le doux parler du chant piéridien ⁽¹⁾, et comme en l'imprégnant de doux miel muséen, dans l'espoir que mes vers te puissent captiver, le temps de percevoir la nature en entier et d'en bien pressentir toute l'utilité (Lucrèce, *De la Nature*, IV, trad. A. Suhamy).» ● A.S.*

(1) Les Piérides sont les Muses.



Tilly Willis, *The Heat of the Day* (1997), collection privée.

Les stoïciens

Trouver la paix de l'âme

Comment atteindre le bonheur, autrement dit la tranquillité de l'âme ? Par la vertu, répondent les stoïciens, laquelle dépend de nous seuls. Et pour cela, il faut sans relâche étudier, méditer, mais aussi s'exercer pour apprendre à faire face à tout ce qui peut menacer notre sérénité.

« **T**andis qu'on l'ajourne, la vie passe. » Le temps, modalité fuyante de notre existence, passe en effet inexorablement. Il faut donc se dépêcher de commencer à vivre. Et pourtant, nous dépensons ce temps sans compter, comme si sa ressource en était infinie : nous remettons à plus tard les choses importantes, nous le gaspillons à des futilités, pire encore, nous laissons les fâcheux prendre de notre temps, sans oser les interrompre. Pourquoi ? Parce que nous identifions mal ce qu'il est véritablement important de faire et que, quand bien même nous l'aurions identifié, nous peinons à le réaliser.

CHRISTELLE VEILLARD

Maîtresse de conférences en philosophie ancienne à l'université Paris-X, elle a récemment publié *Les Stoïciens II*, Les Belles Lettres, 2015.

La philosophie stoïcienne propose de résoudre ces deux difficultés. Elle pose que nous recherchons tous le bonheur ; ce dernier ne réside pas dans la possession de biens extérieurs à soi, mais au contraire dans une disposition d'âme harmonieuse et stable. Le bonheur, « *c'est une vie au cours tranquille* », disait Zénon, fondateur du stoïcisme. La sérénité, la tranquillité de l'âme sont atteintes dès lors que l'on se concentre sur l'essentiel : il nous faut devenir ce que doit être un homme digne de ce nom, à savoir un être rationnel qui connaît le bien et s'emploie à le répandre en pratiquant les vertus cardinales que sont la prudence, la justice, le courage, la tempérance.

Une fois que cet objectif est posé – la tranquillité de l'âme, procurée par la perfection morale qu'est la vertu –, il reste à l'atteindre. Pour ce faire, il faut

commencer, nous dit Sénèque, par pratiquer un examen de conscience, à la fin de chaque journée : faire le bilan de ce que nous avons réussi ou manqué, se juger soi-même avec sincérité et sans sévérité excessive (1). Ayant identifié les progrès qui restent à accomplir, on peut alors recourir au remède proposé par la doctrine stoïcienne, qui peut se résumer en une seule formule : la seule chose qui puisse me contrarier, c'est ma propre incapacité à être vertueux. Ai-je été impatient, injurié par quelqu'un ? Il ne tenait qu'à moi de ne pas l'être. Ai-je été attristé par la perte de mes biens ? Il ne tenait qu'à moi de me rappeler que le seul bien, c'est la vertu, et qu'atteindre la vertu ne dépend que de moi. Ai-je été amputé, emprisonné, réduit en esclavage ? Je dois me souvenir que la vertu peut s'exercer dans n'importe quelle circonstance et qu'il ne dépend que de moi d'être heureux.

La vertu suffit au bonheur

Cet objectif peut paraître difficile à atteindre. De fait, la philosophie stoïcienne ne doit pas simplement s'apprendre, elle doit se vivre et se pratiquer. Elle propose notamment des stratégies pour renforcer la force d'âme nécessaire à sa mise en œuvre. Outre l'examen de conscience, on pratiquera des exercices de méditation des dogmes stoïciens, parmi lesquels: le seul bien c'est la vertu, tout le reste est indifférent; la vertu suffit au bonheur; ce qui nous trouble, ce ne sont pas les choses, mais la représentation que nous avons des choses. Épictète nous dira ainsi: «*Ces principes, il faut que tu les aies sous la main, la nuit et le jour, il faut les écrire, les lire* (2).» La répétition permet de travailler son âme de manière méthodique, afin d'avoir sous la main tous les principes d'action qui doivent nous guider. Alors, nous deviendrons capables, pour chaque situation donnée, de mobiliser le principe adéquat et d'exercer la vertu requise.

Méditer les principes stoïciens, les tenir tout prêts pour affronter les situations quotidiennes, c'est se préparer à tout ce qui peut nous arriver, afin de ne jamais nous laisser surprendre par les événements. «*Plaçons-nous d'avance dans toutes les conjonctures imaginables et méditons, non sur les accidents habituels mais sur tous les accidents possibles* (3).»

L'anticipation des événements futurs est d'abord un exercice défensif, qui permet de développer des techniques de riposte, des parades susceptibles de supprimer l'effet de surprise. Il ne suffit pas, cependant, de rester sur la défensive et se contenter de parer les coups: il faut passer à l'offensive, en cherchant les occasions de combattre, afin de mettre à l'épreuve notre disposition intérieure en l'exerçant concrètement. Cela se pratique petit à petit, en fonction de ses propres forces, ainsi que l'expliqueront tant Épictète que Marc Aurèle dans leurs œuvres respectives. ●

(1) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 4. 5.

(2) Épictète, *Entretiens*, III. 24. 103.

(3) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 91. 4.

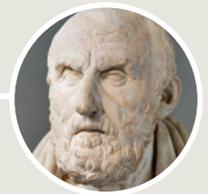
→ Épictète (55/135)

Pour être prêt en toutes circonstances, rien de tel qu'un petit recueil de maximes percutantes faciles à mémoriser, que l'on aurait toujours sur soi. C'est l'objectif rempli par l'*Encheiridion* (le *Manuel*) d'Épictète, qui nous rappelle notamment que l'essentiel est de maîtriser ses représentations. Notre malheur vient de ce que nous confondons l'essence des choses et la valeur que nous leur attribuons. «*Il a été mis en prison. Qu'est-il arrivé ? Il a été mis en prison. Mais le "il est malheureux", c'est nous qui l'ajoutons* (1).» L'erreur est d'ajouter un jugement de valeur (illégitime ici) à un événement qui doit être décrit de manière neutre: la privation de liberté n'a jamais été un obstacle pour l'exercice des vertus. Mais acquérir une représentation exacte des choses peut se révéler compliqué. C'est pourquoi il faut s'exercer sur des cas faciles, avant de passer à des événements plus

graves: «*Ainsi, lorsque l'esclave d'un voisin casse une coupe, nous sommes aussitôt prêts à dire: "Ce sont des choses qui arrivent." Sache donc, lorsque ta coupe sera cassée, qu'il faut que tu sois tel que tu étais quand fut cassée celle d'un autre* (2).» On appliquera la même stratégie face à la mort d'un proche, dont la définition (être vivant) implique qu'il soit mortel. Ce travail sur soi permet de s'apercevoir que ce ne sont pas les choses elles-mêmes qui nous troublent, mais notre jugement sur les choses, et que la tranquillité s'atteint facilement si l'on parvient à neutraliser l'emprise des choses ou des êtres sur nous, en délimitant exactement ce qui dépend de nous (nos désirs, nos représentations, nos jugements, nos impulsions) et ce qui n'en dépend pas. ● c.v.

(1) Épictète, *Entretiens*, III. 8. 5.

(2) Épictète, *Manuel*, 26.



→ Marc Aurèle (121/180)

Se mettant dans les pas de Sénèque et d'Épictète, l'empereur Marc Aurèle livre dans ses *Pensées* un magnifique exemple de cet exercice sur soi auquel les stoïciens appellent. L'ouvrage nous montre les victoires comme les emportements d'une âme qui, soucieuse d'atteindre la vertu, sait se réjouir de ses qualités tout en rageant contre ses défauts. L'objectif que Marc Aurèle emprunte à Sénèque (1) est de se fortifier, comme une cité qui se dote de remparts pour résister aux assaillants: «*Nulle part en effet l'homme ne trouve de plus tranquille et de plus calme retraite que dans son âme, surtout s'il possède, en son for intérieur, ces notions sur lesquelles il suffit de se pencher pour acquérir aussitôt une quiétude absolue* (2).» L'âme est inexpugnable, lorsqu'elle sait exactement ce que sont les choses et la valeur qu'il convient de leur attribuer. Dans cette optique, vouloir ce qui ne dépend

pas de moi (par exemple, que mon enfant ne meure jamais), c'est comme dire «*je veux du vert*», ce qui est le fait d'un homme malade qui refuse le réel, nécessairement multicolore (3). Il ne s'agit pas pour autant de se mettre à l'écart du monde, ou de se prémunir contre toute relation affective. Les hommes en effet ont vocation à vivre en bonne intelligence et à pratiquer les vertus en commun. Mais comment faire face à des brutes bornées? «*Si tu le peux, dissuade-les; si tu ne le peux pas, souviens-toi que la bienveillance t'a été donnée pour ce cas* (4).» C'est ainsi que le bouillant Marc Aurèle, toute sa vie durant, s'est exhorté à la patience et s'est employé à l'édification de ses sujets. ● c.v.

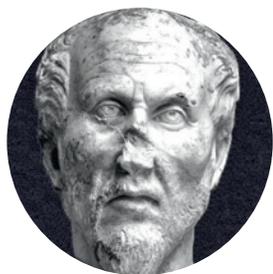
(1) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 113. 27.

(2) Marc Aurèle, *Pensées*, IV. 3.

(3) Marc Aurèle, *Pensées*, X. 35.

(4) Marc Aurèle, *Pensées*, IX. 11.





Plotin (205/270)

« Ne cesse de sculpter ta propre statue »

Il faut travailler sur soi non par narcissisme mais au contraire pour apprendre à s'oublier. C'est ainsi que l'on apprend à enlever le superflu, pour accéder au vrai bien et au bonheur.

Vers la fin de son traité *Sur le beau* qui est comme une introduction à l'ensemble de ses traités nommés par la suite *Ennéades*, Plotin donne ce conseil au philosophe : « Ne cesse de sculpter ta propre statue (1). » Comment comprendre cette formule célèbre qui résume l'éthique plotinienne ?

Plotin (205-270) enseigne la philosophie à Rome dans la haute société proche de l'empereur ; il propose une pensée qui reprend celle de Platon (ce pour quoi on parle à son propos de « néoplatonisme »), et notamment l'affirmation de l'immortalité de l'âme, qui s'oppose aussi bien à l'aristotélisme qu'au stoïcisme et à l'épicurisme, philosophies pour lesquelles l'âme est mortelle et se trouve étroitement associée au corps. Si l'éthique plotinienne est un appel à la purification*, elle est surtout une invitation à la simplification et au dépouillement : « Retranche toutes choses », tels sont les mots qui concluent l'un de ses derniers traités (2).

JÉRÔME LAURENT

Professeur à l'université de Caen-Normandie, il a publié, entre autres, *L'Éclair dans la nuit. Plotin et la puissance du beau*, La Transparence, 2011.

La purification par la vertu

De façon assez traditionnelle, Plotin invite à pratiquer la tempérance et la justice, ces « vertus civiles » qui, comme il le dit dans son traité *Des vertus*, « mettent réellement de l'ordre en nous et nous rendent meilleurs ; elles imposent des limites et une mesure à nos désirs et à toutes nos passions, elles nous délivrent de nos erreurs (3). » Conformément à l'idéal grec, le sage est celui qui est maître de lui et donc qui maîtrise par la raison et l'exercice (« l'ascèse ») les pulsions naturelles qui viennent du corps. Le véritable plaisir vient non de la chair, mais de la partie intelligente de notre âme. En ce sens, les vertus pratiques sont préparatoires à la pratique de la philosophie, sans être des privations ou des mortifications du corps. Il s'agit de faire comprendre que les plaisirs de la pensée, la lecture de Platon par exemple, sont plus vifs que les plaisirs de la nourriture ou de la sexualité. « Il y a un attrait évident dans le soin des enfants, le goût du mariage et tous les plaisirs qui charment les hommes et comblent leurs désirs », reconnaît Plotin, mais il s'agit alors de ce qu'il nomme la « magie » de la nature : nous sommes ensorcelés et participons au

grand mouvement d'autoreproduction des corps naturels. « Celui-là seul échappe aux sortilèges qui, malgré l'attraction des facultés inférieures de son âme, déclare que rien de ce qu'elles déclarent être un bien n'est un bien (4). »

Il y a donc une sorte de renversement des valeurs : la vérité n'est pas dans la sensation (comme le pensent les épicuriens), l'action politique n'est pas ce par quoi l'homme accomplit sa nature (position d'Aristote souvent acceptée à Rome, par exemple par Cicéron), l'acceptation de l'ordre du monde et la force d'âme ne suffisent pas au bonheur du sage (point de vue des stoïciens). Il faut que le retour vers l'intérieur (ce que Marc Aurèle appelait « la citadelle intérieure ») soit aussi un retour vers le principe universel qu'est l'**Un-Bien**, au-delà de l'être. L'ascèse des passions et des désirs n'est pas seulement, voire pas du tout, l'affirmation de la force de la volonté de l'homme, c'est la préparation à l'extase mystique.

L'extase mystique

Plotin écrit ceci : « La connaissance ou le toucher du bien est ce qu'il y a de plus haut. (...) Ce qui nous instruit à son sujet, ce sont donc les analogies, les négations, les connaissances des

choses qui viennent de lui et de certains échelons. Mais ce qui nous conduit à lui, ce sont les purifications, les vertus, les mises en ordre intérieures, les élans pour atteindre le monde spirituel, pour s'y fixer, pour se rassasier de la nourriture qui s'y trouve (5). » Les vertus civiles et la pratique des raisonnements philosophiques préparent l'âme à la rencontre du divin: « Lorsque l'âme a la chance de le rencontrer, lorsqu'il vient à elle, mieux encore lorsqu'il lui apparaît, présent, lorsqu'elle se détourne de toute autre présence, s'étant préparée elle-même pour être la plus belle possible, (...) remplie de joie, elle ne se trompe pas, précisément parce qu'elle est remplie de joie et elle ne le dit pas à cause d'un plaisir qui lui chatouillerait le corps, mais parce qu'elle est devenue ce qu'elle était autrefois (6). » Dans l'extase mystique, l'âme, en rencontrant l'Un-Bien, revient à la racine de son être qui est sa nature immortelle.

On comprend donc que Plotin critique sévèrement la structure de la conscience réflexive. Dans son traité *Du bonheur* nous lisons ceci: « On peut trouver, même dans la veille, des activités, des méditations et des actions très belles que la conscience n'accompagne pas au moment même où nous méditons ou agissons: ainsi celui qui lit n'a pas nécessairement conscience qu'il lit,

surtout s'il lit avec attention; celui qui agit avec courage n'a pas conscience qu'il agit courageusement, tant qu'il exécute son acte.

(...) C'est à tel point que la conscience paraît affaiblir les actes qu'elle accompagne (7). » Celui qui est absorbé par sa lecture, qui ne se maintient pas dans l'activité par une décision préalable, mais en oublie même le temps qui passe, celui-là lit vraiment. Plotin nous invite paradoxalement à sculpter notre propre statue en nous oubliant nous-mêmes. Rien n'est moins narcissique que cette leçon exigeante. Sculpter sa propre statue n'est pas se

regarder en un miroir pour voir son propre progrès moral ou pour constater sa réussite dans tel ou tel domaine, c'est enlever l'inutile, renoncer au superflu pour retrouver la racine de tout bien: « Reviens en toi-même et regarde: si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste. »

Il y a un optimisme chez Plotin dans la mesure où le monde sensible est une belle image du monde intelligible: les gnostiques*, selon lui, ont tort de



JRstock/Alamy

penser que le monde où nous vivons est le résultat d'un échec du démiurge. Les maux existent certes autour de nous, mais sans commune mesure avec la profusion des biens dont la lumière du soleil, chaque matin, est l'image. Le bonheur de l'homme pour Plotin ne vient ni de la richesse, ni du pouvoir, ni de l'action, mais d'une conversion vers une vie intérieure qui lui permet de voir la beauté du Premier Principe et de la retrouver partout où elle se manifeste (8). ●

MOTS-CLÉS

GNOSTIQUES

En l'occurrence, une lignée de philosophes judéo-chrétiens (2^e siècle) qui professaient que le monde matériel étant mauvais, l'homme devait s'en libérer par la connaissance ésotérique acquise au cours d'une expérience directe de Dieu.

PURIFICATION (KATHARSIS)

Purifier, c'est rendre plus simple, enlever ce qui est superflu dans nos vies, le luxe, les propriétés encombrantes, les affaires qui nous préoccupent; c'est revenir à ce qui est l'essentiel: la vérité, la nature et la beauté. Plotin pense que la pratique de la philosophie permet à l'homme de purifier son âme: en un sens, la dialectique est donc une pratique éthique.

(1) *Du beau*, I, 6[1], chap. 9.

(2) *Des hypostases qui connaissent*, V, 3[49], chap. 17.

(3) *Des vertus*, I, 2(19), chap. 2, 13-16.

(4) *Difficultés relatives à l'âme*, IV, 4[28], chap. 44, 6-9.

(5) *De l'origine des idées: du Bien*, VI, 7[38], chap. 36.

(6) *Ibid.*, chap. 34.

(7) *Du bonheur*, I, 4[46], chap. 10.

(8) *Du beau*, I, 6[1], chap. 9.

Sagesses orientales : bouddhisme, tao et Confucius

Au moment où la philosophie grecque prend son essor, un phénomène similaire se produit en Asie. Les « sages » en Grèce trouvent un équivalent en Inde et en Chine : Confucius, Lao Tseu et Siddhartha (dit le Bouddha). Ils vont fonder les trois principales spiritualités asiatiques : le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme.

Qu'est-ce que le bouddhisme ?

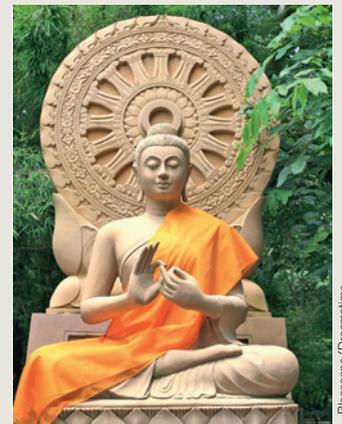
À Bénarès, vers 560 av. J.-C., Siddhartha Gautama, dit le Bouddha (c'est-à-dire l'« Éveillé »), révéla à ses cinq compagnons les Quatre Nobles Vérités :

- toute vie est douleur ;
- cette douleur est le produit d'un désir insatisfait ;
- il est possible de mettre fin à la douleur et atteindre ainsi le nirvana ;
- il faut suivre la « Noble Vérité de l'Octuple Sentier » qui comprend huit chemins. Celui de la pensée juste, du parler juste, de l'action juste, de la compréhension juste, des moyens d'existence justes, de la concentration juste, de l'effort juste, de l'attention juste. Tel est le message de la quatrième vérité.

Le bouddhisme est une doctrine morale et philosophique liée à des pratiques de méditation. Ce n'est pas une religion à proprement parler, puisqu'il n'y a ni dieu ni dogmes concernant l'au-delà, ni révélation. Le Bouddha n'est ni un prophète ni un demi-dieu, mais un maître spirituel. L'enseignement

du bouddhisme ne repose pas sur un texte sacré, mais sur la transmission d'un enseignement de maître à élève. Sur le plan éthique, le bouddhisme ne vise pas à atteindre le bonheur absolu ou le salut, mais un état de sérénité (le nirvana) lié à l'anéantissement du désir, source de malheur et de frustration. Il repose sur des pratiques mentales de méditation dont le but est de se connaître, se former et se guérir.

Le bouddhisme a connu de multiples écoles et ramifications. Tout d'abord, il s'est scindé en deux versions : l'une a été désignée par dérision comme le « Petit Véhicule » (*theravâda*) car elle reste une voie élitiste attachée à l'idéal de sainteté et de détachement du monde du Bouddha. Elle est présente surtout au Sri Lanka et en Birmanie. Le courant Mahâyâna, ou « Grand Véhicule », a connu le plus grand développement. Son idéal de vie est le Bodhisattva, celui qui, par compassion, a voulu se consacrer à l'humanité souffrante, retardant ainsi sa délivrance personnelle.



Blancapier/Dreamstime

Né en Inde au 5^e siècle av. J.-C., le bouddhisme Mahâyâna s'est répandu dans plusieurs pays d'Extrême-Orient (Chine, Thaïlande, Cambodge, Corée, Japon et Indonésie), puis en Occident au 20^e siècle.

Introduit en Chine au 1^{er} siècle apr. J.-C., le bouddhisme s'est véritablement développé sous la dynastie Tang (618-907). Au Tibet, il a donné naissance au lamaïsme, dont les temples et la figure du dalaï-lama représentent, pour l'Occident, l'image même du bouddhisme. Au Japon, il a pénétré à partir de la Corée et s'y est répandu à partir du 7^e siècle de notre ère. Il s'y est déployé à travers plusieurs sectes (Tendaï, Shingon, Jôdo, Jôdo-shin...) et surtout les écoles zen. ●

JEAN-FRANÇOIS DORTIER

Le tao (ou dao) ou la « voie du milieu »

Le bouddhisme est né en Inde avant de se répandre en Chine et dans toute l'Asie. En arrivant en Chine, les moines bouddhistes ne débarquaient pas sur une terre vierge de toute spiritualité. Ils allaient notamment se confronter au taoïsme, né sur le sol chinois au 5^e siècle av. J.-C. Tao (ou dao) signifie « voie » ou « chemin ». Il désigne aussi l'action de marcher, d'avancer. C'est un peu l'équivalent du mot « démarche » (au sens de méthode) ou « voie ». En ce sens très large, le tao appartient à toutes les philosophies chinoises. Le taoïsme renvoie à la doctrine professée par Lao Tseu (Laozi), l'auteur du *Tao Te King* (*Le Livre de la voie et de la vertu*) et à ses élèves.

Celui que l'on appelle Lao Tseu est un personnage vraisemblablement légendaire, reconstruit par la tradition. Son nom signifie « le vieux maître ». On dit qu'il aurait rencontré Confucius, mais il s'agit d'une invention littéraire destinée à présenter les différences entre les grandes doctrines religieuses. Devenu vieux, Lao Tseu serait, toujours selon la légende, parti vers l'ouest à dos de buffle, rédigeant le *Tao Te King* avant de disparaître.

Au départ, le tao est d'abord un art de vivre ; plus précisément, c'est même d'une hygiène corporelle et spirituelle dont on pourrait parler. Car le tao est centré sur la puissance vitale que l'on accroît par des disciplines alimentaire, respiratoire, sexuelle, gymnique, alchimique. Le tao est un moyen « *d'affiner le corps pour le rendre invulnérable (l'eau, le feu, les bêtes féroces ne peuvent rien contre le saint), d'acquérir le pouvoir de s'ébattre librement dans l'univers lors de voyages extatiques, de retarder indéfiniment le vieillissement de l'individu* ».

La pensée taoïste prône un idéal de vie où l'individu doit se mettre à l'écart de la société, sa vaine agitation, ses ambitions, pour vivre une harmonie joyeuse et simple avec la nature. Le tao ne vise pas à atteindre un bien suprême qui serait la vérité, le savoir absolu, le bonheur, l'amour universel, le paradis. Au contraire, il prône le vide. Se défaire de ses désirs, trouver un équilibre intérieur par une sorte d'écologisme traditionnel, telle est la voie du « juste milieu ».

Par la suite, le taoïsme va se développer sous plusieurs formes. Il a donné



naissance à tout un rituel proprement religieux (daojiao). Le taoïsme évoluera parallèlement en une doctrine strictement métaphysique (daojia) comportant à la fois une cosmologie, largement inspirée de textes antérieurs comme le *Yi King*. ● J.-F.D.



Confucius : la morale comme vertu

« Si tu ne consacres pas une pensée au futur éloigné, tu seras en difficulté lorsqu'il sera proche. »

« Lorsque trois personnes marchent ensemble, il y en a nécessairement une qui a quelque chose à m'apprendre. »
Voici deux des aphorismes que l'on trouve dans les *Entretiens* de Confucius, le premier texte de référence du confucianisme.

On sait peu de chose de la vie de Confucius (-551/-479). Son nom « Kongzi », qui veut dire « maître Kong », a été traduit en Occident par les jésuites missionnaires sous la forme latinisée de Confucius.

Confucius était un lettré, administrateur, conseiller du prince et pédagogue qui exerça auprès des autorités des provinces. Mais la fin de sa vie fut plutôt ►

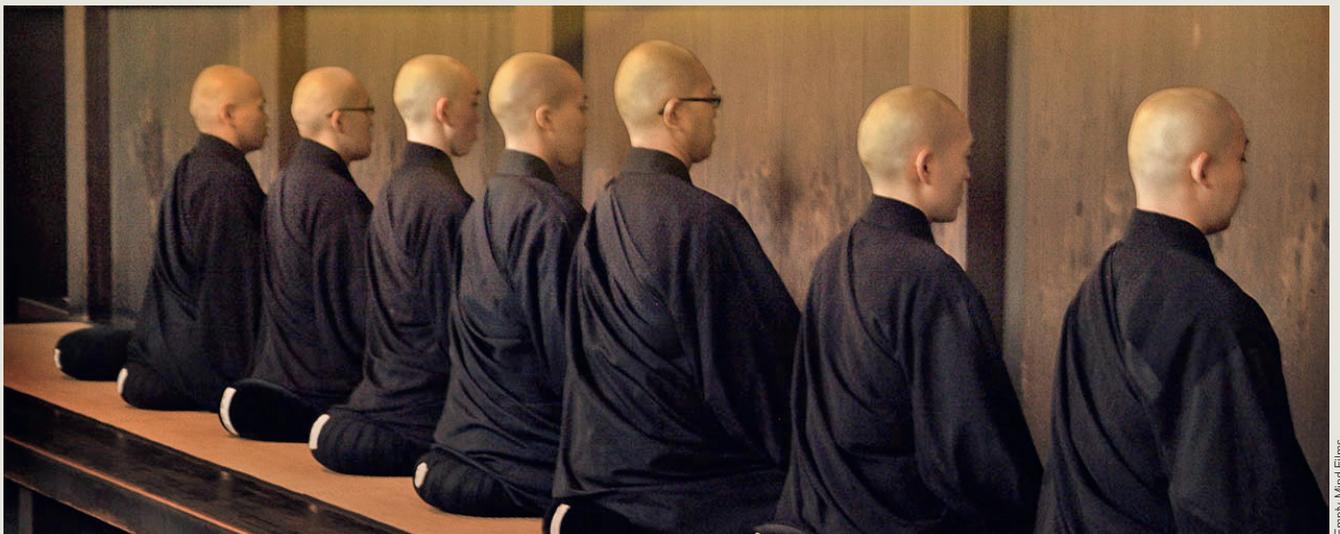
► celle d'un chef d'école sans attache, à la recherche d'un prince qui puisse l'accueillir: «*Si seulement il se trouvait un souverain pour m'employer, en un an je mettrais les choses en route, et trois ans après, on aurait des résultats.*»

Confucius a vécu une époque troublée, où le pouvoir des rois Chou était affaibli et où les princes locaux se disputaient les territoires, les privilèges. L'ordre social était menacé et Confucius rêvait de restaurer un âge

d'or, plus stable, harmonieux, fondé sur la tradition et le respect.

À la question: «*Quelle voie suivre pour mettre fin aux désordres?*», Confucius répondait par le recours à la tradition: le nécessaire respect du fils envers son père, du sujet envers ses maîtres. En ce sens, sa doctrine était profondément conservatrice. Mais il était aussi un réformateur dans la mesure où il voulait moraliser la vie publique. Il s'opposa, d'une part, à l'autoritarisme (si

les sujets doivent respecter leur prince, en retour, ce dernier doit le respect à ses sujets, le père à ses enfants, le mari à sa femme). Il s'opposa, d'autre part, à l'absence de morale dans la gestion des affaires publiques ou privées: «*L'honnête homme envisage les choses du point de vue de la justice; l'homme vulgaire, du point de vue de ses intérêts.*» Ou encore: «*L'honnête homme est exigeant envers soi, l'homme vulgaire est exigeant envers autrui.*» ● J.-F.D.



Empty Mind Films

Le zen, méditation et paradoxe

Le zen, issu du *Mahâyâna* (article «Les rameaux du bouddhisme»), est une branche du bouddhisme comprenant plusieurs écoles, axées sur la méditation (*dhyâna* en sanskrit) ou «illumination intérieure». Si le terme «zen» est japonais, il dérive du bouddhisme chan chinois.

Le chan a pour fondateur semi-mythique le moine Bodhidharma («Enseignement de sagesse» en sanskrit). Parti de son Inde natale, l'ermite élit domicile, vers le 5^e siècle, au monastère de Shaolin – la légende en fait l'introducteur des arts martiaux en Chine. Sourd aux attraits de la cour impériale, le sage aurait médité

devant un mur neuf ans durant, avant de transmettre son enseignement à un nouveau maître.

Car le zen, présenté comme issu d'un enseignement caché du Bouddha, est affaire de transmission, de maître en maître, ceux-ci étant indispensables à la formation des adeptes. Il s'est divisé entre plusieurs écoles. Les deux plus connues, ayant réussi leur implantation en Occident, sont le zen Sôtô et le zen Rinzai. Elles ont pour fondateurs respectifs les moines japonais Dôgen (1200-1253) et Eisai (1141-1215), qui se formèrent en Chine.

Issu du courant subitiste (article

«Des rives du Gange au monde entier»), influencé par le taoïsme, le zen postule aujourd'hui que l'illumination, lors de laquelle le pratiquant entrevoit le nirvana, est accessible à tous ceux qui suivent son enseignement – peu important le poids des existences passées. Cette illumination peut s'obtenir par divers biais: dans le zen Sôtô, par la méditation; dans le Rinzai, par le recours aux *kôan*, des paradoxes à visée pédagogique amenant le disciple à penser autrement que par la raison: «*Quel est le son d'une seule main qui applaudit?*» ●

LAURENT TESTOT

Philosophie indienne: tendre vers le silence

La pensée indienne fait l'objet d'une découverte récente en Occident, à partir surtout du début des années 1980. On connaît mieux aujourd'hui son histoire et ses développements.

Si dans la Haute Antiquité, la pensée indienne qui s'exprime dans les *veda* est essentiellement de nature religieuse, elle prend un caractère philosophique et métaphysique plus affirmé avec le développement de spéculations philosophiques que l'on regroupe généralement sous le nom de *darshanas* (ou «points de vue»).

Si les écoles bouddhiques et brahmaniques ont permis le développement du débat d'idées et d'un art du

dialogue très abouti, il n'en reste pas moins que la pensée indienne ne se limite pas, loin de là, à la recherche de la vérité. C'est ce que note le spécialiste de la philosophie indienne Michel Hulin :

«Si les Grecs pensaient parvenir à bout des erreurs et des illusions par le dialogue ou la démonstration, du côté indien, le pessimisme est plus profond quant à l'aptitude à exprimer la Vérité à travers le langage. Quelle que soit l'époque ou l'école de pensée, il y a une profonde unité de la pensée indienne visant à un seul projet: le nirvana ou moksha, la fin du cycle des renaissances (samsâra), un idéal mystique qui se situe au-delà des mots. Le but suprême de la philosophie

indienne réside dans une quête spirituelle et existentielle qui débouche sur le silence. Un silence qui n'est pas signe d'ignorance, mais une certaine façon de vivre le monde. Shankara, le plus grand philosophe de la tradition mystique hindoue, qui a vécu au 8^e siècle, exprimait le but suprême de la philosophie à travers la notion de "non-dualité", état qui ne peut être atteint que par une discipline à la fois spirituelle, corporelle, morale... et non par la seule voie des concepts (1).» ●

CATHERINE HALPERN

(1) Jean-François Dortier, «L'unité de la pensée indienne. Entretien avec Michel Hulin», *Sciences Humaines*, n° 118, juillet 2001.





Pratiquants de yoga devant le Parlement d'Ottawa (Canada).

«se réaliser», mais également de satisfaire à l'exigence d'adaptabilité et de flexibilité qu'une société néolibérale requiert des individus.»

L'appropriation du bouddhisme

On retrouve des ingrédients similaires dans la réception du bouddhisme. L'image du dalai-lama posant avec des stars américaines ne peut manquer d'interroger. Pourquoi le bouddhisme connaît-il un tel succès en Occident, notamment dans sa variante tibétaine? Roger Pol-Droit (*Le Culte du néant*, 1997) et Frédéric Lenoir (*La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, 1999) qui ont analysé cette appropriation du bouddhisme ont montré comment les orientalistes qui l'ont introduit l'ont fait par les textes et l'ont souvent réduit à une sagesse en gommant ses aspects religieux. Attirait pour l'exotisme, goût pour l'ésotisme..., autant de ressorts qui expliquent l'attrance qu'exerce le bouddhisme pour beaucoup d'Occidentaux. D'où un certain malentendu: «Les enquêtes de terrain montrent que les promesses de bien-être, de sérénité, de concentration, de santé l'emportent chez les sympathisants du bouddhisme sur les fins plus spirituelles, comme la libération de l'esprit et la compassion», rappelle le sociologue des religions Louis Hourmant. «La plasticité et le polymorphisme du bouddhisme peuvent à la fois flatter des demandes de type individualiste moderne d'une voie spirituelle ouverte au regard critique, au libéralisme éthique, à la recherche pragmatique d'un équilibre dans la vie quotidienne – le “faire avec” qui est peut-être la forme minimaliste de la sagesse – et, simultanément, répondre à des demandes d'inscription de l'individu dans un univers symbolique où tout est relié et où tout fait sens (2).» ● C.H.

Yoga et bouddhisme: retour sur un succès occidental

Popularisé dans les années 1970, le yoga exerce alors un puissant pouvoir d'attraction sur une génération contestataire. La diffusion du yoga est allée croissante depuis lors en Occident.

D'après une enquête effectuée par Ipsos en 2010 sur le rapport des Français à leur corps et au bien-être, 13% d'entre eux pratiquent des activités dites de relaxation, notamment le yoga et la méditation. Cette diffusion est bien sûr liée à une certaine fascination pour l'Inde qui symbolise l'altérité et l'«Orient mystique». Mais qu'est devenu le yoga, pratique religieuse ascétique, en passant en Occident? Surtout une gymnastique douce, une technique de relaxation voire un art du bien-être. Comme le note la sociologue Véronique Altglas, auteure du *Nouvel Hindouisme occidental* (2005), «chez nos contemporains cette expérience s'inscrit souvent

dans un nomadisme un peu éclectique juxtaposant yoga, méditation, bouddhisme et taoïsme, développement personnel, thérapies holistiques, massages chinois, reiki ou arts martiaux». Mais c'est bien un mode de vie qui est ici recherché. «Le yoga est en effet souvent décrit comme participant d'un “style de vie”, une “façon de faire face à la vie”, ou encore comme “un art de vivre au quotidien”, c'est-à-dire une manière d'agir qui oriente le quotidien et peut guider une conduite de vie, tant sur le plan physique que psychologique ou même éthique. Plus généralement, yoga et méditation sont décrits comme une “technologie spirituelle” ou “thérapeutique”, des “outils”, une “trousse de secours” ou encore comme une “soutape de sécurité” (1).» Le succès du yoga s'explique par la valorisation de l'épanouissement personnel mais aussi, soutient-elle, des valeurs de la société néolibérale: «Il s'agit certes de

(1) Véronique Altglas, «Comment le yoga a conquis l'Occident», *Les Grands Dossiers de sciences humaines*, n° 23, juin-juillet-août 2011.

(2) Louis Hourmant, «L'attrait du bouddhisme en Occident», *Sciences Humaines*, n° 106, juin 2000.

La revue de culture contemporaine de référence

- INTERNATIONAL •
- SOCIÉTÉ •
- RELIGION •
- ARTS •
- LITTÉRATURE •
- CARNETS CULTURELS •



160^{ème} année • 11 numéros/an • le n° : 12 €

Retrouvez-nous sur www.revue-etudes.com

Disponible en librairie ou en vente par correspondance et sur le site (paiement sécurisé)
SER - 14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél : 01 44 39 48 04



Coëtivy Master, *La Philosophie enseignant à Boèce le rôle de Dieu* (v. 1460-1470).

L'expérience philosophique au Moyen Âge

Quelle place la philosophie, la sagesse des hommes, peut-elle bien avoir face à la « sagesse de Dieu » ? La philosophie médiévale s'est beaucoup interrogée sur l'articulation entre philosophie et christianisme.

Selon le récit des *Actes des Apôtres* (XVII, 16-34), saint Paul se serait rendu à Athènes pour y fonder une communauté chrétienne; sur l'*agora*, des philosophes épicuriens et stoïciens, curieux de connaître cette

nouvelle doctrine, demandent à l'entendre; Paul leur annonce « le dieu inconnu » et c'est lorsqu'il évoque le jugement dernier et la résurrection des morts que ces philosophes se mettent à rire et sans plus rien écouter retournent chez eux. La première rencontre de la religion chrétienne et de la philosophie grecque est un échec cuisant – Paul de Tarse en retiendra la leçon. La surdité de ces philosophes au message du Christ est à ses yeux la preuve évidente de leur orgueil et

de leur folie; dans sa prétention à atteindre la sagesse, la philosophie grecque ne produit en vérité qu'un savoir humain, trop humain, une « sagesse du monde » qui n'a aucune mesure avec la « sagesse de Dieu » (*Pre-mière lettre aux Corinthiens*).

De Platon aux stoïciens, d'Épicure à Aristote, l'idéal philosophique reposait sur cette idée que l'homme en était à la fois la fin, la mesure et l'horizon; que l'homme avait lui-même à comprendre le monde, sa place dans

DOMINIQUE DEMANGE

Maître de conférences en philosophie médiévale à l'université-X, il a publié *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Vrin, 2007.

le monde et à vivre en conformité avec sa destinée qui était celle d'un être de ce monde. Le christianisme rompt brutalement avec cette perspective. L'homme n'est pas destiné à vivre dans ce monde terrestre, il est destiné à un au-delà céleste; la vérité sur l'homme (sur sa nature, sa destinée, son histoire) excède ses capacités de compréhension, elle relève du mystère de la création; l'homme ne peut espérer atteindre la sagesse et le bonheur par ses seules capacités sans le secours de la grâce, librement octroyée par son créateur; désormais, la vérité excède le pouvoir naturel de la pensée humaine et la philosophie, si elle n'est pas ressaisie et transcendée par la révélation et la foi, est promise à l'aveuglement, l'errance et la folie.

Les premiers exégètes chrétiens et les Pères de l'Église ont été très partagés sur la question du rapport entre philosophie et religion. Pour Tertullien (v. 160-v. 220), l'idée d'un philosophe chrétien est une absurdité: «*Quelle ressemblance y a-t-il entre un philosophe et un chrétien, entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel? (Apologétique).*» Saint Justin (martyr du 2^e siècle) pense au contraire que le verbe divin se révélait déjà chez Socrate et que les chrétiens reprennent et perfectionnent certaines doctrines qui avaient déjà été formulées par les philosophes grecs. Dans les *Confessions* ou encore ses dialogues philosophiques, saint Augustin (354-430) n'aura de cesse de montrer que la conversion au christianisme n'est pas une trahison de l'idéal de la vie philosophique mais son accomplissement. *La Consolation de la philosophie*, l'un des textes les plus célèbres au Moyen Âge, est exemplaire de cette transfiguration de la philosophie accomplie par le christianisme. C'est dans sa cellule de condamné à mort que le philosophe Boèce (480-524) aurait écrit cette admirable méditation, toute empreinte de philosophie platonicienne, sur la destinée humaine. Alors qu'il est au désespoir, la philosophie

se présente à ses yeux; c'est une dame majestueuse, portant des livres et un sceptre, et dont «*les yeux étaient mille fois plus perçants que ceux des hommes*»; par un long dialogue avec le condamné, elle donne à Boèce le seul remède possible à son désespoir: la soumission, toute chrétienne, à la toute-puissance et l'infinie sagesse de Dieu. Bien plus tard, le grand poète italien Dante Alighieri (1265-1321) fera revivre dans *Convivio* l'image de la dame philosophie de Boèce.

La philosophie servante de la théologie

Le théologien du Moyen Âge ne rejette pas la philosophie, il se l'approprie, la met à son service. Si elle est laissée à elle-même, la philosophie est certes incapable de connaître la vérité et de conduire l'homme au bonheur; mais si elle se soumet à la révélation et la foi, si elle devient «*servante de la théologie*» (*ancilla theologiae*), elle garde toute sa légitimité et son utilité pour l'homme. Proposant une image qui fera fortune, Thomas d'Aquin (1224-1274) écrit que «*ceux qui font usage des enseignements de la philosophie dans la sainte Écriture en les soumettant à la foi, ne mêlent pas l'eau au vin, mais transforment l'eau en vin*». Par l'observance des commandements divins, l'exercice des vertus chrétiennes, la prière et la méditation de l'Écriture sainte, la philosophie chrétienne est d'abord et avant toute chose un mode de vie et nul ne peut prétendre approcher la vérité s'il ne s'astreint chaque jour à cette pratique rigoureuse. Certes, cet idéal d'une existence réglée par la prière et la charité, tournée vers un au-delà était inconnu de la philosophie antique. C'est bien pourquoi, pour le théologien, la philosophie des anciens ne faisait que connaître le monde alors que le christianisme seul entreprend de changer l'homme: «*La sagesse, pour nous théologiens, n'est pas considérée seulement comme nous faisant connaître Dieu, ainsi que chez*

Les renaissances de la philosophie au Moyen Âge

Pour l'historien de la philosophie, la fin de l'Antiquité coïncide avec la fermeture des écoles philosophiques d'Athènes par l'empereur Justinien en 529. Les conséquences de cette interdiction de l'enseignement de la philosophie en terre chrétienne seront majeures pour toute l'histoire de l'Occident. La culture philosophique se replie dans l'Empire perse pour s'épanouir ensuite sous la domination musulmane. À l'heure où l'Occident latin ne dispose plus de la philosophie antique que quelques fragments (les *Catégories* d'Aristote ou *Timée* de Platon), dans les centres culturels de Damas (7^e-8^e siècle), Bagdad (9^e-11^e siècle) puis Cordoue (11^e-12^e siècle), la presque totalité de l'œuvre d'Aristote est assimilée, commentée, élargie aux questions de la théologie monothéiste. L'Occident chrétien finit enfin par renouer avec l'histoire de la philosophie. Au 12^e siècle, plusieurs centres de traduction (à Tolède, en Sicile) assurent la transmission de la culture philosophique grecque et arabe en latin. Ce transfert massif de textes va permettre le développement rapide d'une philosophie en langue latine qui prendra son plein essor dans une institution entièrement nouvelle: l'université. ● D.D.

les philosophes, mais aussi comme dirigeant notre vie d'homme; car la vie humaine reçoit sa direction non seulement des raisons humaines, mais aussi des raisons divines (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIaIIae, q.19, art.7).» ●



Montaigne (1533/1592)

« Mon métier et mon art, c'est vivre »

« *Savoir jouir loyalement de son être* », ainsi se définit l'art de vivre de Montaigne qui suppose à la fois sens de l'improvisation et préparation. Pour tout dire, de l'à-propos.

Montaigne passe parfois pour un philosophe de la vie nonchalante, moitié épicurien et moitié sceptique, le représentant d'une sagesse humaniste un peu courte. Cette image traditionnelle est fautive, et c'est un Montaigne beaucoup plus dense et complexe qui ressort des lectures les plus récentes. Montaigne a été profondément engagé dans la vie politique d'un temps durement marqué par les guerres civiles (1), sa pensée présente une forte dimension tragique (2), et son engagement religieux (catholique) est plus profond qu'on ne l'a longtemps cru (3).

L'art de vivre de Montaigne est très original. Chez les stoïciens ou les épicuriens, par exemple, l'art de vivre découle d'une physique, d'une cosmologie, d'une logique, bref d'une conception philosophique fondamentale. Rien de tel chez l'auteur des *Essais de Michel seigneur de Montaigne*: le nom et le statut social de l'auteur font partie du titre du livre, et « essai » signifie d'abord « mise à l'épreuve ». Montaigne

construit un art de vivre à partir de sa vie même, vie mouvementée, vie peu sage en un sens. Il s'agit presque d'un art de vivre « malgré lui ». La découverte de Montaigne, c'est que raconter sa vie lui a permis de construire sa vie: il y a rétroaction du raconter sur l'objet même du récit. En se décrivant, jusque dans ses actions les plus intimes, Montaigne s'est façonné: « *Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur* » (*Essais*, « Du démentir »). L'art de vivre commence par un art d'écrire, et un art d'écrire à la diable, sans construction préalable, sans plan, sans ordre.

Cet art de vivre est au cœur de l'entreprise de Montaigne: « *Mon métier et mon art, c'est vivre* » (« De l'exercitation »). Pourtant un chapitre s'intitule « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Il n'y a pas de contradiction: la mort est la donnée universelle de toute vie organique, et « apprendre à mourir » relève d'un travail sur soi seulement théorique, car nous n'avons pas d'expérience directe de la mort. L'art, la technique supposent la mise en pratique effective (les leçons théoriques ne suffisent pas), et pour mettre en pratique, il faut vivre – cela vaut pour tous les arts, et plus encore pour l'art de vivre, qui est

du côté de la singularité. L'art de vivre va plus loin que la formule « apprendre à mourir ». « *L'utilité du vivre n'est pas en l'espace (dans la durée): elle est en l'usage; tel a vécu longtemps, qui a peu vécu.* » Ou encore: « *La mort est bien le bout, non pourtant le but de la vie* » (« De la physionomie »). Il faut donc penser à la mort, mais sans la mettre au centre de nos préoccupations. La mort est aux confins de la vie, gardons-la aux marges de notre pensée.

L'importance de la vie publique

L'usage de la vie, c'est d'abord la relation à autrui, la communication: Montaigne n'est pas autocentré; parlant de lui, il parle d'autrui, et à autrui. « *Nul plaisir n'a goût pour moi sans communication* » (« De la vanité »). Cette relation à autrui est l'objet central des chapitres « De l'amitié », « De trois commerces », « De l'art de conférer », mais aussi des chapitres plus politiques consacrés à la diplomatie, à la guerre, aux choses publiques, à l'éducation. Si Montaigne condamne radicalement le mensonge, c'est que ce dernier corrompt à sa racine la communication avec autrui, la parole, fondement de la société (« Du démentir »).

BERNARD SÈVE

Professeur de philosophie à l'université de Lille, il a publié *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Puf, 2007.

Montaigne, qui fut magistrat et maire de Bordeaux, insiste sur l'importance de la vie publique. Il faut savoir s'engager dans les responsabilités publiques, mais il faut aussi savoir ne pas s'y engouler, et conserver son espace de liberté et de jugement personnel, une «*arrière-boutique toute nôtre, toute franche*» («*De la solitude*») et il faut savoir distinguer les plans: «*Le maire et Montaigne ont toujours été deux, d'une séparation bien claire*» («*De ménager sa volonté*»). Cette articulation des différents plans de l'existence relève elle-même d'un art supérieur, celui de l'à-propos, dont l'improvisation peut nous donner un modèle. Montaigne oppose le prédicateur, qui peut préparer son sermon tout à loisir, et l'avocat, qui doit souvent improviser selon les aléas du procès («*Du parler prompt ou tardif*»). L'improvisation est un exercice de l'à-propos, du moment propice: «*On répond toujours trop bien pour moi si on répond à propos*» («*De l'art de*

conférer»). Savoir improviser suppose cependant de s'être préparé, et l'art de l'improvisation se conjugue à un art de la préparation: ce sont les deux ressorts de l'art de vivre.

L'essentiel est de savoir «*arriver à soi*», de «*savoir jouir loyalement de son être*», de savoir «*vivre à propos*», qui est «*notre grand et glorieux chef-d'œuvre*». Y a-t-il plus belle définition d'un art de vivre? ●

(1) Philippe Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, Odile Jacob, 2014.

(2) Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, Puf, 2007.

(3) Philippe Desan, *Montaigne et la théologie. Dieu à notre commerce et société*, Droz, 2008.



Walters Art Museum, Baltimore/Bridgeman

Illustration extraite du *Costume Book* de Niclauss Kippell (v. 1588).

S'appliquer au présent

L'art de vivre de Montaigne est d'abord un art d'user du temps. Il faut non pas «*passer le temps*», comme on dit de manière irréfléchie, mais le vivre pleinement. Le présent est le seul temps qui soit réellement à notre disposition, il faut donc «*éviter de perdre le présent par la crainte du futur*» («*De la physionomie*»): nous vivons dans le présent, nous avons à vivre le présent. Le présent n'est pas seulement le cadre du vivre, il est l'objet du bien-vivre. Le dernier chapitre des *Essais* le dit avec force: «*J'ai un dictionnaire tout à part moi. Je passe le temps quand il est mauvais et incommode; quand il est bon je ne le veux pas passer, je le retâte, je m'y tiens (...). Cette phrase ordinaire de passe-temps et de passer le temps représente l'usage de ces prudentes gens qui ne pensent point avoir meilleur compte de leur vie que de la couler et échapper, de la passer, gauchir et, autant qu'il est en eux, ignorer et fuir. (...) Il y a du ménage (du travail) à la jouir (à jouir de la vie); je la jouis au double des autres, car la mesure en la jouissance dépend du plus ou moins d'application que nous y prêtons.*

Principalement à cette heure que j'aperçois la mienne si brève en temps, je la veux étendre en poids; je veux arrêter la promptitude de sa fuite par la promptitude de ma saisie, et par la vigueur de l'usage compenser la hâtivité de son écoulement; à mesure que la possession du vivre est plus courte, il me la faut rendre plus profonde et plus pleine» («*De l'expérience*»). Les mots essentiels, «*ménage*», «*application*», «*usage*», «*saisie*», «*possession*», «*jouissance*», disent bien le caractère actif et volontariste de l'art de vivre selon Montaigne. Il ne faut pas laisser filer le temps, mais s'appliquer au présent. Mais ce volontarisme n'est pas dénégation du donné extérieur: il y a de mauvais jours, il y a des temps mauvais. Il est alors légitime de «*passer*» ces temps mauvais, c'est-à-dire les vivre à distance, sans y appliquer le poids de son attention, sans s'y impliquer. C'est un jeu souple d'engagements et de dégagements, et cette souplesse, attentive aux contingences et aux singularités, est à l'opposé de la lâcheté. Elle est une clé de l'art de vivre selon Montaigne. ● B.S.



Pascal et Kierkegaard

(1623/1662 ET 1813/1855)

Le choix de Dieu

Intransigeants, Pascal et Kierkegaard font le choix de la vie chrétienne contre la vie mondaine.

Nul besoin alors d'un art de vivre. La religion suffit.

Pascal (1623-1662) et Kierkegaard (1813-1855) ont en commun d'être des chrétiens intransigeants, penseurs religieux plus que philosophes, mais menant des discussions polémiques avec la philosophie (Montaigne et Descartes pour Pascal, Hegel pour Kierkegaard). Les différences ne manquent pas : Pascal est catholique, par ailleurs géomètre et physicien, et il travaille en liaison avec un groupe d'amis jansénistes ; Kierkegaard est luthérien, peu au fait des sciences positives, et c'est essentiellement un solitaire. Ils peuvent néanmoins être rapprochés par leur commun rejet des arts de vivre. Leur « geste » religieux peut éclairer, par contraste, l'idée même d'un art de vivre.

Les religions édictent des règles de vie – mais ces règles ne forment pas pour autant un art de vivre. Tout art est formé de règles, mais ces règles ne sont pas transcendantes à la pratique artistique. Les règles de l'art naissent des inventions des artistes, réfléchies dans un second temps et prenant alors figure de « règles », d'ailleurs toujours provisoires et relatives à un contexte. Les règles

des arts de vivre sont moins contextuelles : il existe des constantes fortes dans les problèmes de la vie, que les arts de vivre aident à résoudre, d'une façon presque anhistorique – c'est pourquoi des arts de vivre très anciens peuvent nous parler aujourd'hui. Les arts de vivre, même insérés dans de vastes systèmes philosophiques, s'enracinent dans une réflexion de la vie sur elle-même. Pour cette raison, tout art de vivre présente une double dimension immanente et humaniste. Or il est possible de soutenir que le rejet de l'immanence et l'antihumanisme radical sont incompatibles avec l'idée philosophique d'un art de vivre. C'est ce que montrent Pascal et Kierkegaard, penseurs de la transcendance et antihumanistes.

Vivre en chrétien, c'est pour Pascal revivre la vie, la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ : « *C'est un des grands principes du christianisme, que tout ce qui est arrivé à Jésus-Christ doit se passer et dans l'âme et dans le corps de chaque chrétien* (1). » Les principes généraux de la vie du chrétien sont fixés par les Évangiles et par l'imitation de Jésus-Christ ; pour les problèmes particuliers, le chrétien s'en remet à son directeur de conscience (2). Il n'y a pas lieu de constituer un art de vivre : la religion suffit. « *L'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice* »

(*Pensées*, n° 148). La vive critique que Pascal fait de Montaigne s'explique alors : l'auteur des *Essais* « *inspire une nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir* » (n° 680), « *la règle de son action étant en tout la commodité et la tranquillité* ». C'est l'idée même d'un art de vivre qui tombe sous le coup du christianisme intransigeant.

Trois sphères d'existence

Dans un contexte intellectuel différent, Kierkegaard retrouve la même intuition dualiste ; il faut choisir entre la vie chrétienne et la vie mondaine, comme l'indique le titre de l'un de ses livres : *Ou bien, ou bien* (parfois traduit par *L'Alternative* (3)). Le penseur danois distingue plus précisément trois sphères d'existence : la sphère esthétique (marquée par l'immédiateté, dont la musique, art de l'instant évanouissant, est le modèle), la sphère éthique (marquée par les notions de loi et de devoir) et la sphère religieuse (marquée par les notions de foi, mais aussi de péché et d'amour). Il n'y a pas de passage naturel d'une sphère à une autre. C'est par un « saut » que l'on quitte une sphère d'existence pour une autre, et ce saut est au-delà du raisonnement, le croyant croit « *en vertu de l'absurde* » (4). C'est ainsi qu'Abraham, « *chevalier de la foi* » par excellence, obéit à Dieu qui lui ordonne

BERNARD SÈVE

Professeur de philosophie à l'université de Lille, il a publié *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, Puf, 2010.

de sacrifier son fils Isaac. Dieu arrête son bras au dernier moment, cela n'ôte rien à l'absolue et aveugle confiance dont fait preuve Abraham. Contrairement à Agamemnon, à qui les dieux demandent de sacrifier sa fille Iphigénie, Abraham n'est pas un héros tragique, il est «*ou bien un meurtrier ou bien un croyant*» (5). Si Abraham est le modèle du croyant, suspendant l'éthique au nom de la foi, il est clair que les croyants n'ont pas à s'occuper d'arts de vivre purement humains. La critique que fait Kierkegaard du dialogue rationnel, son éloge du silence, sa valorisation de la «*communication indirecte*» (6), son usage des pseudonymes et des formulations obscures offrent autant

de marques d'incompatibilité avec l'idée d'un art de vivre. Il y a rupture entre le caractère absolu de la foi selon Kierkegaard et la prise en compte d'un art de vivre pensé aux mesures de l'homme. La chose est d'autant plus remarquable que Kierkegaard, lui-même écrivain de premier plan, est passionné par le théâtre et la musique, par les arts de l'échange et de la socialité – mais ces arts sont confinés à la sphère esthétique. La sphère religieuse est celle de «l'individu», seul devant Dieu; et Kierkegaard se plaît à citer la «*rude parole*» de Jésus-Christ, «*très rarement entendue*»: «*Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et*

même sa propre vie, il ne peut être mon disciple» (7). Comme chez Pascal, le vrai chrétien doit rompre avec l'ordre des attachements humains, et d'abord avec le premier de ces attachements, celui qui lie chacun à «sa propre vie». ●

(1) Pascal, *Lettre à M. et Mme Périer à l'occasion de la mort de son père*, in *Œuvres complètes*, Seuil, 1963.

(2) Pascal, «*Mémorial*», in *Œuvres complètes*, op. cit.

(3) Kierkegaard, *L'Alternative*, in *Œuvres complètes*, t. III-IV, L'Orante, 1970.

(4) Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Aubier, 1984.

(5) *Ibid.*

(6) Kierkegaard, «*La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*», in *Œuvres complètes*, op. cit., t. XIV, 1980; «*Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*», *ibid.*, t. XVI, 1971.

(7) *Évangile selon saint Luc*, XIV, 26, cité dans *Crainte et tremblement*, op. cit.

La conversion selon Pascal

L'idée de conversion implique pour Pascal une rupture avec la vie mondaine, et, plus fondamentalement encore avec l'idée que la vie humaine a une valeur intrinsèque. Certaines apologétiques reposent sur l'idée que la vie humaine nous conduit d'elle-même à Dieu, parce qu'elle est ordonnée à Dieu. Dans cette perspective, la vie humaine vaut en elle-même, la religion vient prolonger et parachever la cohérence de l'existence humaine dans ce qu'elle a de meilleur. À l'opposé, l'apologétique pascalienne est une apologétique de rupture : la vie humaine, prise en elle-même, est folie et illusion, elle ne vaut littéralement rien. Les activités qui semblent les plus sérieuses (commerce, guerre, politique, recherche scientifique) ne sont que divertissement, fuite devant soi-même et devant Dieu. La conversion est un événement qui vient du dehors, elle dépend exclusivement de la grâce de Dieu. Cet événement vient bouleverser et détruire la logique de l'existence humaine ; il introduit un changement de point de vue radical. Il y a comme une violence de la grâce et de la conversion. L'âme convertie, écrit Pascal, «*considère les choses périssables comme périssantes et même déjà péries*», «*elle commence à considérer comme un néant tout ce qui doit retourner dans le néant, le ciel, la terre, son esprit, son corps, ses parents, ses amis, ses ennemis, les biens, la pauvreté, la disgrâce, la prospérité, l'honneur, l'ignominie, l'estime, le mépris, l'autorité, l'indigence, la santé, la maladie et la vie même*» (1). Au regard de la Valeur unique qu'est Dieu, toutes les différences de valeur sont annulées : la santé ne vaut pas mieux que la maladie, ni l'ami que l'ennemi, et «*la vie même*» n'est rien. Ce geste radical trouve son fondement dans un principe essentiel souvent énoncé par Pascal : «*Dans la vue de ces infinis tous les finis sont égaux*» (*Pensées*, n° 199) ; «*le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant*» (n° 418). Si Dieu est l'infini, la vie finie n'est rien. Mais c'est alors la possibilité même d'un art de vivre qui est radicalement barrée. ● B.S.

(1) Pascal, «*Sur la conversion du pécheur*», in *Œuvres complètes*, op. cit.



Tout et Bruno Marand/Alamy

L'un des vitraux exécutés en 1974 par Marc Chagall (1887-1985) à la cathédrale de Reims.



Spinoza (1632/1677)

Un art de la joie

Sans opposer l'âme et le corps, l'éthique de Spinoza nous invite à produire et entretenir les affects joyeux pour augmenter notre puissance d'agir.

Rien de plus abstrait, de moins «pratique», à première vue, que l'*Éthique* de Spinoza, avec son arsenal de propositions et démonstrations censé nous conduire «comme par la main» à la connaissance de Dieu et de la vie éternelle. Comme l'écrit, railleur, Nietzsche: «*Que reste-t-il de cette éternité de Spinoza, sinon un cliquetis d'ossements?*» Mais Nietzsche n'a peut-être pas pris la peine d'observer que l'exposé du système s'adossait à des règles pratiques qui seules sont susceptibles de donner chair au squelette. Si l'on ne met pas ces règles en œuvre, le spinozisme n'est rien, en effet, qu'un cliquetis de mots.

Le paradoxe, c'est que l'éternité, que Spinoza nomme aussi béatitude, est à la fois le but et le moyen d'atteindre ce but. Sans doute faut-il commencer par élaborer des principes d'action, «*les imprimer en notre mémoire et les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent fréquemment dans la vie, de façon que notre imagination en soit largement affectée et qu'ils nous soient toujours présents*». Mais si nous parvenons à mettre en œuvre ces principes, c'est pour autant que nous jouissons déjà de

la joie qui, pour Spinoza, est la puissance même. L'essentiel se joue donc dans la pratique affective, que résume une expression presque triviale que Spinoza emprunte à l'Écclésiaste: «*Bien faire, et se tenir en joie.*»

La puissance plutôt que le pouvoir

Un problème moral traverse tout le 17^e siècle: celui de l'impuissance de la raison. La raison a fait la démonstration de sa puissance à expliquer la nature, et bientôt à s'en rendre «*maître et possesseur*». Mais quand cette raison aborde l'homme lui-même, elle se heurte à des écueils. A-t-elle la capacité de nous aider à maîtriser les passions, *a fortiori* de nous faire gagner le salut? Deux types de réponses se présentent. Descartes cherche à soutenir la raison par une autre faculté –la volonté libre; il s'interroge alors sur le pouvoir de l'âme sur le corps.

Spinoza, lui, pense, non pas en termes de pouvoir entre deux facultés, mais en termes de puissance: la puissance du corps et celle de l'âme, loin d'entrer en conflit, ne forment qu'une seule et même puissance, envisagée sous deux aspects. Il est donc vain d'opposer le corps à l'âme, comme de prétendre réduire directement les passions: ceux qui combattent la passion par la passion ne font que s'attrister et attris-

ter les autres. La question n'est pas de savoir qui doit commander à qui, mais comment développer sa puissance corporelle et mentale, de manière à ce que les passions néfastes, sans disparaître complètement, n'occupent plus en nous qu'une partie minime.

S'exercer à la joie

Il convient donc de s'exercer à la joie et de développer les aptitudes du corps: «*Il est d'un homme sage d'user des choses et d'y prendre plaisir autant qu'on le peut... De faire servir à sa réfection et à la réparation de ses forces des aliments et des boissons agréables pris en quantité modérée, comme aussi les parfums, l'agrément des plantes vertes, la parure, la musique, les sports, les spectacles et tout ce dont chacun*

«**Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels.**» *Éthique V, 23 scolie*

peut user sans dommage pour autrui (Éthique IV 45, scolie).»

Grâce à ce bon environnement, la raison peut se développer, sous ses deux dimensions, qu'il importe de maintenir ensemble: explicative et normative. En tant qu'elle comprend les choses par leurs causes naturelles, la raison voit toute chose, tout être, tout comportement comme nécessaire: ainsi dispose-t-elle à ne plus s'en

ARIEL SUHAMY

Docteur en philosophie et directeur de la collection «*Vie des idées*» aux Puf, il est notamment l'auteur de *Spinoza pas à pas*, Ellipses, 2011 et, avec Alia Daval, *Spinoza par les bêtes*, Ollendorff et Desseins, 2008.

affliger. Mais en tant qu'elle formule des normes (qui dérivent elles-mêmes d'une connaissance de la nature humaine), la raison apprend à faire usage des choses dans le sens de l'intérêt humain – sans jamais oublier qu'il ne s'agit là que d'un objectif de notre raison et non un devoir imposé par une autorité supérieure, ce qui risquerait de tourner l'effort en désespoir.

Pour éviter cet écueil, la raison doit se faire une alliée de l'imagination pour prendre appui sur de bonnes images. « Nous avons posé par exemple parmi les règles de vie que la haine doit être vaincue par l'amour et la générosité, et non compensée par une haine réciproque. Pour avoir ce précepte de la raison toujours présent quand il sera utile, il faut penser souvent aux offenses que se font communément les hommes et méditer sur elles, ainsi que sur la manière et le moyen de les repousser le mieux possible par la générosité: de la sorte en effet nous joindrons l'image de l'offense à l'imagination de cette règle, et elle ne man-

quera jamais de s'offrir à nous quand une offense nous sera faite (Éthique V, 10 scolie). »

Si nous avons suffisamment mûri l'idée du bien qui naît d'une amitié mutuelle (raison normative), sans oublier que les hommes agissent comme les autres êtres par une nécessité naturelle (raison explicative), « alors l'offense, c'est-à-dire la haine qui en naît habituellement, occupera une partie minime de l'imagination et sera aisément surmontée ». Au lieu de combattre directement la colère, ce qui serait encore de la colère, une « méditation », c'est-à-dire un exercice répété d'anticipation des périls communs associée à l'idée du vrai bien, fera que cette colère durera moins longtemps et sera plus vite surmontée par la « présence d'esprit » et la « force d'âme ». L'éthique spinoziste



Frans Hals (v. 1582-1666), *Le Joueur de rommelpot* (1618-1620).

est un art de la joie, un art de produire et d'entretenir les affects joyeux en mobilisant toutes les ressources de l'être. ●

→ Le cas Descartes

René Descartes est souvent perçu comme l'incarnation de l'esprit théorique, l'homme de savoir qui aurait fait primer la quête de la vérité sur la recherche de la vie bonne. Cette vision mérite d'être nuancée. Michel Foucault comme Pierre Hadot, malgré leurs divergences, notent ainsi tous deux que Descartes a écrit des *Méditations*, lesquelles sont un exercice spirituel, qui renvoie à un travail sur soi, à une « pratique de soi », pour reprendre l'expression de Foucault. Écrite à la première personne, chaque méditation est comme un exercice pratique au cours duquel le lecteur passe différentes étapes, le doute méthodique, la découverte de soi comme substance pensante... Songeons également à la troisième méditation qui s'ouvre sur un véritable exercice spirituel: « Je fermerai maintenant mes yeux, je boucherai mes oreilles, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles (...) et ainsi, m'entretenant seulement avec moi-même et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. »

Reste que pour Foucault, ce travail sur soi se réduit à la recherche du vrai et de la connaissance là où chez les anciens la connaissance était un outil pour se transformer, pour trouver la vie bonne.

Il y a pour lui bien une rupture: désormais plus besoin d'ascèse pour accéder à la vérité, l'évidence suffit. Une lecture que refuse Hadot qui souligne davantage la continuité avec la philosophie ancienne. L'évidence cartésienne n'est pas accessible à tout sujet: elle exige une ascèse. Sa correspondance avec Elisabeth ou le *Traité des passions de l'âme* donnent à voir un autre Descartes que le champion de la pensée purement théorique. Dans la *Lettre-préface aux Principes de la philosophie*, ne place-t-il pas au sommet de l'arbre de la philosophie « la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse »? ●



CATHERINE HALPERN



Rousseau (1712/1778)

Jouir de la nature

La nature ne doit pas être un simple spectacle. C'est à elle que nous devons revenir et pour cela nous faire botanistes au sens plein du terme.

Le philosophe se reconnaît à ses amusements. Jean-Jacques Rousseau, lui, herborise. Et la botanique n'est pas une occupation sérieuse, mais bien un pur délassement qui, comme il l'écrit dans ses *Rêveries du promeneur solitaire* (1782), suffit seul à « rendre la vie heureuse et douce ». Elle est un doux prétexte pour errer librement dans la nature, et y trouver des raisons de l'aimer. Il faut se garder pour cela d'y mêler des motifs d'intérêt et de vanité, en faire un objet d'étude savant, n'herboriser « que pour devenir auteur ou professeur ». Et pourtant, Rousseau s'intéresse en homme de science à la botanique : il rédige un *Dictionnaire de botanique* (qu'il n'achèvera pas), dont l'introduction est une longue discussion érudite sur l'histoire naturelle, et ses *Lettres sur la botanique* destinée à la fille de Mme Delessert (rencontrée lors d'un séjour à Lyon) n'hésitent pas à être très techniques, car, explique-t-il, il faut apprendre à bien voir la structure végétale.

FLORENT GUÉNARD

Agrégé et docteur en philosophie, maître de conférences à l'université de Nantes. À paraître en septembre au Seuil : *La Démocratie universelle. Philosophie d'un modèle politique*.

Rousseau, on le sait, aime les paradoxes, mais celui-ci n'est qu'apparent. S'il faut à la fois que la botanique soit un délassement et une occupation savante, c'est que tout nous éloigne de la nature : l'agitation sans limite du monde social, les passions d'amour-propre et de convoitise auxquelles il nous entraîne. Nous ne nous percevons pas spontanément comme des êtres naturels : se plonger dans la nature et l'admirer ne suffit pas pour s'y sentir appartenir. Mais ne la considérer que comme un objet d'étude, comme le font les savants qui se disputent dans les académies, c'est la réduire n'être que « théories et méthodes », et se condamner à lui rester extérieur. La botanique est un loisir, mais auquel nous devons nous mettre sérieusement. Nous ne pouvons en effet rejoindre la nature qu'en y étant introduit : la botanique nous invite à percevoir l'ordre qui la constitue, parce qu'il faut avoir une idée du système pour y être transporté. Les ignorants ne savent pas ce qu'il faut regarder et restent stupéfaits face à ce qui est à leurs yeux à peine un spectacle. Sans connaissance de l'ordre végétal, comment apprécier la variété et l'unité de la nature ? Comment éprouver la bonté du monde si l'on ne peut comprendre de quoi sa beauté est faite ? L'expérience de la nature

ne peut être que philosophique. Elle se nourrit de la réflexion sur l'idée de rapport naturel et d'harmonie à laquelle la botanique prépare. Elle se construit dans l'activité intellectuelle que l'herbier impose au promeneur soucieux de classer ce qu'il a cueilli. Elle se fonde non pas sur la seule contemplation des tableaux naturels offerts au regard, mais sur la compréhension de profusion qui s'y étale. La délicieuse rêverie vers laquelle on peut glisser lorsque, oubliant les plantes, on s'abandonne à la forte impression des objets qui nous entourent, est préparée par l'étude de l'histoire naturelle. Et l'immersion extatique dans le tout à laquelle la rêverie nous mène lorsque, nous abandonnant à nous-mêmes, notre moi se perd et emplit l'univers, est expérience de la bonté de ce beau système – réconciliation achevée avec le monde que les hommes, rendus méchants par leurs gouvernements inégalitaires et liberticides, ne cessent d'altérer.

Éteindre le goût des choses frivoles

Les hommes ont inventé des spectacles, explique Rousseau, dont il importe de se méfier. La comédie en est la parfaite illustration. On se plaît à rire sur scène des vices de ses contemporains, alors que l'on



Flore-Ael Surun/Tendance floue

devrait les condamner, explique-t-il dans *La Lettre à d'Alembert* (1758) ; on y applaudit des acteurs qui n'ont d'autres talents que celui de contrefaire, de « paraître différent de ce que l'on est » et qui ont des mœurs dissolues ; on entretient des théâtres très onéreux, qui dépensent inutilement le Trésor public. Mais il y a plus encore : ces spectacles ne sont pas des amusements. On y rit, c'est certain, mais le plaisir que l'on y prend tend à dévaloriser toutes les autres activités. On finit, à force de voir représentée sur scène la vie des riches, par mépriser celle que l'on mène, quand il faudrait au contraire que nos devoirs soient « si chers à remplir » qu'ils éteignent le « goût des choses frivoles ». Nos amusements doivent être nécessaires et naturels. Les plaisirs dont l'effet est d'amoinrir le sens que nous avons de notre existence ne sont pas des délas-

sements. Si nous avons un besoin pressant de comédie, c'est que nos activités n'ont plus de valeur à nos yeux : « C'est le mécontentement de soi-même, c'est le poids de l'oisiveté, c'est l'oubli des goûts simples et naturels, qui rendent si nécessaires un amusement étranger. »

Si l'expérience philosophique de la nature est un délassement, c'est parce qu'elle n'introduit en nous aucune mésestime de nous-mêmes, et qu'au contraire elle intensifie le sentiment que nous avons de notre existence, en nous plongeant dans le système universel des choses. Autant dire que la nature n'est pas un spectacle devant lequel nous restons froids ou admiratifs, mais cet ordre dont nous ne pouvons prendre la mesure qu'en nous y impliquant – en promeneur, en botaniste, en philosophe. ●

**Édition entièrement revue
et augmentée en 2016**

**Des relations
interpersonnelles
aux réseaux sociaux**
**La communication,
état des savoirs**

Sortie en librairie le 26 mai

En librairie, et sur commande à :

editions.scienceshumaines.com

ou par téléphone au **03 86 72 07 00**

Livraison sous 72 heures en France métropolitaine



SOUS LA DIRECTION DE
JEAN-FRANÇOIS DORTIER



**La
Communication**

**Des relations interpersonnelles
aux réseaux sociaux**



978-2-36106-362-7 - 400 pages - 25,40 €



Kant (1724/1804)

Le devoir comme phare

Pour Kant, la recherche du bonheur n'est pas le but de notre existence. La vie ne vaut d'être vécue que si elle s'efforce de faire le bien. C'est à cela que nous devons consacrer notre énergie.

Vivre en suivant le philosophe allemand Emmanuel Kant, c'est, tout d'abord, vivre avec la conscience aiguë des limites de nos certitudes. Personne ne peut prétendre savoir si Dieu existe ou s'il n'est que chimère; si les livres dits «sacrés» nous révèlent des intentions divines ou s'ils ne font qu'exprimer les rêves des hommes. Personne ne peut savoir, si, après la mort, nous rencontrerons une forme de châtement, la béatitude, ou un anéantissement sans retour, lorsque nos cadavres se déferont. L'exercice spirituel kantien premier, c'est l'assomption du vide théorique qui suit les interrogations métaphysiques. «Vivre en kantien» revient à accepter son ignorance, à la méditer pour développer une attitude faite d'humilité et de tolérance. Comment, en effet, serait-on violent, comment serait-on religieux fanatique ou matérialiste dogmatique, si tout ce que l'on sait du suprasensible, c'est que l'on ne sait rien de lui?

La vaine quête du bonheur

En second lieu, vivre selon la philosophie kantienne, c'est incorporer en son esprit le fait que la recherche

du bonheur ne saurait être le but de l'existence. Soyons lucides! Cet idéal trompeur est en partie imaginaire. En effet, quels objets, quelles activités nous apportent du plaisir ou de la peine? Nous l'apprenons de façon bien incertaine, au gré de nos expériences. Tels les héros d'un roman d'apprentissage tragique, on peut dire que c'est trop tard, à la fin, que nous discernons ce qui nous aurait convenu. Et encore! Il se peut que nous changions si continûment, au fil des années, que jamais nous ne soyons capables de nous représenter les moyens stables de notre félicité. D'ailleurs, quand bien même nous saurions donner à l'idéal du bonheur un contenu fixe, rien ne nous garantirait l'obtention du précieux état. Bien souvent, souligne Kant, les individus en quête du bonheur ressemblent à Charles Quint et François I^{er}, qui se livrèrent une lutte sans merci pour gagner la ville de Milan. Toujours, le prix de la quête est incertain; toujours, les infortunes issues de sa poursuite obstinée, elles, sont bien réelles.

Quelle sera donc la destination de la vie humaine? La réponse, c'est notre raison elle-même qui nous la découvre. L'existence ne vaut la peine d'être vécue que si l'on s'efforce de faire le bien. En d'autres termes: si nous assumons les diverses responsabilités qui nous échoient, et si nous comprenons notre

temps terrestre comme une somme d'occasions de remplir nos obligations. Vivre pour le pouvoir, pour l'argent, pour accumuler les plaisirs, ou même pour enregistrer les connaissances: cela est vain et sans valeur, en comparaison de l'impératif moral. Ou plutôt: il faut s'exercer à penser que chacun de ces éléments ne vaut qu'à titre d'instrument éventuel pour accomplir nos devoirs. L'argent? Que j'en acquière, s'il est l'occasion de ma générosité, ou de ma participation à la prospérité sociale. Le pouvoir? Que j'en dispose, s'il est l'occasion pour moi de favoriser les progrès législatifs et politiques du pays. Le plaisir? Il ne vaut que si je m'efforce de le procurer à autrui, ou pour moi-même, négativement, parce que vivre dans la misère, c'est être maximalelement exposé à la tentation de mal agir. En un mot, le style de vie kantien consiste à se rendre disponible pour les devoirs qui nous incombent, et par conséquent à rassembler son énergie pour se consacrer à ce que l'on doit faire.

Laisser rayonner la clarté de notre conscience

Y a-t-il pour autant des «devoirs kantien», des devoirs découlant spécifiquement du mode kantien du philosophe? Kant répond vivement par la négative. Les devoirs qui échoient à chacun sont ses devoirs d'homme, ils

RAPHAËL EHR SAM

Maître de conférences à l'université Paris-IV.

sont imposés par la raison universelle. On pourrait dire, par conséquent, que l'exercice spirituel kantien consiste, paradoxalement, à laisser rayonner la clarté de notre conscience morale, dans la mesure où celle-ci fait entendre sa voix en deçà de toutes les constructions spéculatives des différents camps philosophiques. Par exemple, la dignité de chaque vie humaine doit nous conduire à manifester que chaque être humain – père, mère, sœur, frère, ami(e), mari ou femme, amant(e), collègue, rival, étranger, etc. – possède une valeur absolue. Nous devons traiter chaque être humain, dit Kant, jamais seulement comme un moyen pour notre avantage égoïste, mais toujours en même temps comme une « fin », un but en soi. Chacun sait ainsi immédiatement qu'il lui incombe de témoigner du respect aux autres hommes, d'être secourable lorsque d'autres sont dans le besoin, d'œuvrer pour le progrès de la liberté politique, pour les progrès de la paix internationale, etc. Chacun sait qu'il doit prendre soin de son corps, ne pas se montrer avare, montrer du courage, de l'égalité d'âme, de l'ouverture d'esprit, de la courtoisie, etc.



Loop Images Ltd/Alamy

Le style de vie kantien, tout entier orienté par la volonté de bien faire, n'est pas sans effets spirituels originaux. En effet, si l'on se trouve profondément nourri par la résolution d'accomplir ses devoirs, on ne peut manquer d'espérer que ceux-ci trouveront à se réaliser de façon maximale. Si je veux le bien, je serai amené à espérer qu'il soit possible que je m'améliore indéfiniment,

au cours de ma vie; qu'il soit possible pour l'humanité de progresser toujours davantage au long de l'histoire; voire qu'il soit possible que les âmes continuent indéfiniment leur progrès moral après la mort, sous les auspices d'un Dieu bienveillant. L'espoir apparaît dès lors comme la contrepartie ultime de l'engagement moral, sur fond de l'ignorance métaphysique. ●

Tracer son horizon

Dans la plupart des cas, Kant estime que l'on sait immédiatement ce que l'on doit faire. Je ne dois pas porter de faux témoignages, je dois rendre ce que l'on m'a prêté, je ne dois pas me suicider par dégoût de la vie, etc. Pourtant, connaître les tâches qui nous incombent peut également supposer que l'on fournisse un certain effort de réflexion, que l'on développe un rapport lucide à soi. Dans sa *Logique*, Kant déclare que chacun doit s'employer à reconnaître « l'horizon » qui est le sien. Qu'est-ce à dire ? Lorsque je me situe quelque part, sur une montagne ou en bord de mer, l'horizon correspond aux limites de mon champ de vision; il se trouve déterminé relativement à l'emplacement de mon corps et à mes capacités visuelles. Par analogie, on peut estimer que la somme de devoirs qui s'imposent à moi possède certaines limites, qui découlent de traits spécifiques à moi-même et à ma situation. J'ai certains devoirs en raison de liens familiaux que je n'ai pas

(tous) choisis, en raison de ma position dans la société, de mes ressources, des opportunités d'influence qui se présentent à moi, en raison de mes capacités physiques et intellectuelles, etc. Ainsi, le devoir d'éclairer l'humanité en diffusant les Lumières, par la publication d'ouvrages de philosophie critique, ne s'impose pas à tout homme: il s'imposait en revanche de façon impérative à Kant, il était son horizon, et Kant a eu la force de le reconnaître. La vie que Kant a lui-même vécue, toute consacrée à l'étude, agrémentée de moments de convivialité amicale, vie de célibataire toute tournée vers l'enseignement, le philosophe de Königsberg n'en fait jamais un modèle absolu. Il est mille manières d'honorer la loi morale, de contribuer au concert des hommes de bonne volonté. Que l'on trace les limites de son horizon propre, en reconnaissant les obligations absolues qui s'imposent à soi! On saura alors où tourner son regard pour agir. ● R.E.



Schopenhauer (1788/1860)

De l'art de n'être pas trop malheureux

Nous ne sommes que des pantins mus par un désir inextinguible, source de souffrance. Mais une vie heureuse reste possible.

Tout le monde sait qu'il serait vain à première vue de chercher, dans l'essentiel de la doctrine schopenhauerienne, des recettes conduisant au bonheur, ou du moins permettant d'éviter la peine. Au moins en cela, Arthur Schopenhauer se présente en parfait antiépicurien : la véritable philosophie n'est pas, écrit-il, celle qui apaise nos craintes, mais celle au contraire qui les accroît, celle qui fait «grincer des dents». On connaît bien les principes fondamentaux de la doctrine de Schopenhauer : le monde est une sempiternelle répétition du même, c'est-à-dire de la volonté de vivre manifestée sous diverses formes dans le monde. Cette volonté, sorte de principe vital de toute chose (y compris de la matière inerte), ne veut paradoxalement rien qu'elle-même : toute volonté se ramène en dernière analyse au seul désir de vivre. Or tout désir, selon la tradition dans laquelle s'inscrit Schopenhauer – tradition qui se perpétue depuis Platon et au moins jusqu'à Freud –, implique le manque, donc la souffrance. Désirer, c'est souffrir, d'où le caractère absurde de l'existence : on

désire vivre, ce qui signifie que vivre consiste essentiellement en une douleur inextinguible : comment ce désir pourrait-il bien être satisfait, puisqu'il ne veut que lui-même et se renouvelle alors sans cesse ? La volonté se mord la queue, elle ne veut que continuer d'être au moyen des individus grâce auxquels elle y parvient en leur procurant l'illusion – celle de l'amour surtout – que ce sont eux-mêmes qui veulent vivre. On le voit, le pire n'est pas que la vie ne soit qu'un mot pour nommer la souffrance, mais surtout qu'elle ne soit même pas «nôtre». Le pire est que la volonté soit en grande partie ôtée à l'individu, puisqu'elle constitue, en même temps que son élément le plus intime, la chose la plus impersonnelle qui soit, vu que c'est toujours la même volonté – une qui s'exprime au travers des pantins qui s'acharnent à vivre une vie qui ne leur appartient pas : la lutte d'une plante pour atteindre la lumière du soleil dans la forêt exprime la même volonté que celle d'un homme cherchant par tous les moyens à n'être pas malheureux.

Une vie un peu moins affligeante

Mais à côté de l'élément purement spéculatif de la philosophie de Schopenhauer, on trouve chez lui une riche réflexion sur la pratique de la

vie qui a pour but de la rendre, sinon «bonne», puisque d'après ce qui vient d'être dit cela est impossible, tout du moins un peu moins affligeante. Schopenhauer parle alors d'une vie «héroïque», en souvenir des écrits de Baltasar Gracian. Le héros apparaît comme celui qui, sachant que l'idéal de vie heureuse est l'un des masques que porte la volonté, et probablement son préféré, n'espère rien et cependant ne tombe pas dans le désespoir, ne prétend rien changer et a la force au contraire de faire face au pire. Mais Schopenhauer a aussi écrit, sans se contredire, un volume d'*Aphorismes sur la sagesse de la vie* et, plus frappant encore, une *Eudémonologie*, c'est-à-dire un *Art de vivre heureux*. On lit dans ce dernier, à la règle 49, par exemple ceci : «*La définition d'une existence heureuse serait : une existence qui, vue objectivement, ou après une réflexion mûre et froide, serait décidément préférable au non-être. Du concept d'une telle existence suit qu'on la veut pour elle-même, et non seulement par crainte de la mort, d'où il suit également que l'on voudrait qu'elle fût d'une durée infinie. Si la vie humaine s'accorde ou peut s'accorder avec le concept d'une telle existence, c'est une question à laquelle ma philosophie répond par la négative. L'eudémonologie, elle, présume sans plus son affirmation.*» Ce

SANTIAGO ESPINOSA

Philosophe et traducteur, il est l'auteur de *L'Ouïe de Schopenhauer. Musique et réalité*, L'Harmattan, 2007.

«sans plus» peut paraître étonnant : après avoir analysé de manière exhaustive l'essence des malheurs de toute existence possible, Schopenhauer pré-suppose ici «sans plus» qu'il est possible de vivre heureux –et il le fait d'ailleurs lui-même, puisqu'on sait, et Nietzsche y insiste, que Schopenhauer jouait tous les matins des transcriptions pour la flûte des airs des opéras de Mozart et de Rossini, sans doute les compositeurs les plus joyeux qui soient. Quel pessimiste véritable ferait cela ?

Schopenhauer écrit sans ambages dans ses ouvrages que la vie heureuse ne consiste pas dans le plaisir, puisque ce dernier n'est que la privation momentanée de la douleur. Il n'en reste pas moins que c'est bien du bonheur qu'il s'agit, et il propose un certain nombre de «règles» à suivre, très utiles pour gouverner sa vie, comme le fait de passer une bonne partie de la journée seul. Mais sans doute faut-il chercher le noyau dur de la bonne vie dans cet



Louis-Léopold Boilly (1761-1845), *Réunion de 35 têtes d'expression*, v. 1825.

énigmatique «sans plus» : car la joie de vivre n'a pas de raison d'être (et chercher à lui en trouver une représenterait son premier et majeur obstacle). Ainsi, le héros se présente l'homme capable de vivre une bonne vie en dépit du savoir qu'elle est fondamentalement inconcevable. Si Schopenhauer n'a pas

réussi à penser le tragique, c'est-à-dire le mariage inattendu de la joie et de la réalité, ce en quoi consiste la philosophie de Nietzsche, il en a eu l'intuition et l'a mis en pratique quotidiennement. Preuve que la véritable philosophie, comme l'écrit ce dernier, est toujours une autobiographie. ●

Le compagnon indispensable des futurs profs et des jeunes enseignants !

NOUVELLE ÉDITION 2016

Sortie en librairie le 23 juin



En librairie, et sur commande à :
editions.scienceshumaines.com
 ou par téléphone au **03 86 72 07 00**

978-2-36106-378-8 - 310 pages - 17,50 €



David Thoreau (1817/1862)

Qu'est-ce que le perfectionnisme moral ?

Défenseur de l'idée de désobéissance civile, David Thoreau porte une forte exigence morale et un farouche attachement à la liberté. Son perfectionnisme moral offre en négatif une féroce critique du conformisme et de la soumission.

Peut-on compter sur soi-même et comment ? Henry David Thoreau, le jour où il s'installe au bord du lac de Walden – un 4 juillet, anniversaire de l'Indépendance américaine –, déclare par là son indépendance morale et intellectuelle, et décide qu'il construira sa maison de ses mains. Au bout de deux ans, Thoreau retourne à la civilisation, mais l'esprit de Walden vit toujours : liberté, autonomie, ou plutôt confiance en soi (*self-reliance*), principe de Ralph W. Emerson, son maître : l'exigence d'aller toujours plus loin, hors de soi, que l'on appelle aussi perfectionnisme moral. Reste à savoir en quoi il consiste.

Il ne s'agit pas de consolider ni d'atteindre un soi préexistant. Car le soi n'existe pas préalablement à la confiance. C'est le sens de la perfectibilité, qui n'est pas à comprendre au sens téléologique d'une amélioration de l'humain, mais que l'on peut réinscrire dans la thématique antique du souci

de soi, développée par Pierre Hadot, lui-même grand lecteur de Thoreau. Un tel souci ne suppose pas un soi prédonné qu'il faudrait idéalement tenter de rejoindre, pas plus que la visée d'un état final « parfait » qui serait alors le même pour tous. Le perfectionnisme n'a rien d'une métaphysique : c'est une façon de vivre. Ce qui rend difficile la compréhension du perfectionnisme, c'est ce que Stanley Cavell nomme, dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, « les versions fausses ou dégradées du perfectionnisme », l'injonction creuse à « devenir soi-même » ou à trouver « son meilleur moi ». Rien de tout cela n'existe préalablement à notre volonté de devenir et à ce que nous faisons pour cela.

Trouver sa voie

L'Amérique telle que Emerson et Thoreau la voient ou l'espèrent est un pays d'immigration, non de racines mais de départ perpétuel, où l'homme se définit autant par ce qu'il quitte et abandonne que par ce qu'il possède, autant par ses possibilités que par ses qualités ; et où les droits (liberté, égalité, et recherche du bonheur) sont les mêmes pour tous, sont encore à réaliser.

La philosophie d'Emerson et de Thoreau est alors d'emblée politique, et caractérisée par le refus de la conformité

et donc de la société telle qu'elle existe – refus de la reconnaître comme sienne, comme sa propre expression et par la recherche du ton juste, de sa voix. C'est parce que sa société sonne faux que Thoreau revendique le droit de s'en retirer, déclarant dans un mot célèbre : « *L'existence que mènent la plupart des hommes est de désespoir silencieux* (quiet desperation). *De la cité désespérée, vous passez dans la campagne désespérée, et c'est avec le courage du vison et du rat musqué qu'il vous faut vous consoler.* » La morale ne peut répondre à ce désespoir : « *Combien de temps resterons-nous assis à pratiquer des vertus oisives et moïsses, que n'importe quel travail rendrait impertinentes ?* »

Le perfectionnisme refuse le moralisme pour trouver une tonalité juste. Pour Emerson et Thoreau, toute pensée est un acte moral, qui implique d'oser penser par soi-même. Je peux donc refuser de reconnaître la société comme mienne, si je découvre qu'elle n'exprime pas ma voix. C'est la leçon de la confiance en soi, et le principe de la démocratie et de la désobéissance civile.

Cette constitution de soi est enracinée dans le langage, lieu de l'élaboration morale intime. Il ne s'agit pas de découvrir une signification authentique des mots, mais de vouloir

SANDRA LAUGIER

Philosophe et professeure à l'université Paris-I, elle a publié, entre autres, *Recommencer la philosophie*. *Stanley Cavell et la philosophie en Amérique*, Vrin, 2014.

dire ordinairement ce qu'on dit (*mean what we say*, dit Cavell). Le langage est toujours là avant moi, il n'y a pas de recommencement ni de fondation. Je ne puis revenir aux origines. Thoreau le reconnaît : « *Les choses à présent inexprimables, il se peut que nous les trouvions exprimées ailleurs. Ces mêmes questions qui nous troublent, se sont en leurs temps présentées à l'esprit de tous les sages; et chacun y a répondu suivant son degré d'aptitude, par ses paroles et sa vie.* » Cette morale pratique prolonge alors l'oracle socratique : je sais que je ne puis savoir ce que personne ne peut savoir; et je sais aussi que n'importe quel autre peut savoir ce que je sais. Encore un fondement de la démocratie.

Le monde n'est pas tel qu'il devrait être; mais ce n'est que dans ce monde que je puis changer. Voir le monde tel qu'il est, c'est le réaliser, dans la pratique : c'est la valeur morale de la philosophie, exprimée dans la dernière phrase de *Walden – the sun is but a morning star* : voir le soleil comme rien qu'une étoile du matin, c'est aussi y sentir une capacité nouvelle.

Ouvrir les yeux

L'usage ordinaire du langage prend alors la forme de l'exercice spirituel tel que P. Hadot l'a défini. Le changement, la conversion philosophique peut et doit s'accomplir dans la vie quotidienne, par la contemplation et la compréhension de ce qu'est le quotidien, le terre à terre. Nos mots, comme nos vies, ont perdu leur sens, et il nous faut apprendre à les retrouver. C'est la tâche, à la fois pédagogique et philosophique, que se donne *Walden*. L'enjeu de la vérité est toujours moral, et il est plus important de dire ce que l'on veut dire que de dire ce qu'il est requis de dire, pour retrouver une proximité au réel.

Notre relation au monde est obscurcie : tel est le constat – sceptique – d'où part Thoreau. L'entreprise de Thoreau à *Walden* consiste alors à ouvrir les yeux. Mais pour voir, il ne suffit pas de regarder. « *La lumière qui nous crève les yeux est pour nous de l'obscurité. Seul le jour*



Library of Congress, Washington D.C.

auquel nous sommes éveillés commence à poindre. » Reconnaître cela, c'est reconnaître le caractère héroïque de l'entreprise de *Walden*, et de la connaissance du monde. C'est ce qui explique l'affirmation de Thoreau : « *Les livres héroïques, même imprimés dans les caractères de notre langue maternelle, seront toujours une langue morte en des époques dégénérées; et nous devons chercher laborieusement la signification de chaque mot et de chaque ligne.* » Il faut apprendre à parler, de même que selon Thoreau et Emerson il faut réapprendre à lire. Il y a donc chez Thoreau une théorie du langage qui est inséparable d'une théorie de la lecture et de l'écriture. « *Les livres doivent être lus avec autant de réflexion et de réserve qu'ils ont été écrits.* »

Les livres ne valent que pour qui sait lire, et qui sait vivre. « *Je ne lus aucun livre le premier été; je sarclai des haricots.* » L'écriture, pour s'inscrire (*scripture*), doit être un « *travail des mains* ». L'écriture de *Walden* est un moyen de « *gagner sa vie par le travail des mains* », une manière de rédemption par le langage du langage. Car ce n'est pas que nous manquions de mots

ni de pensées; au contraire, notre vie est « *philosophée presque au-delà de la compréhension* », saturée de mots. Ce ne sont pas les philosophes qui, comme le notait Marx, ont interprété le monde : ce sont tous les hommes. Nous tous. C'est donc nous qu'il faut changer. Ce qu'ont en commun Thoreau et Emerson, c'est leur conviction que, dit Cavell, « *l'accomplissement de l'humain exige non pas l'habitation et l'installation mais l'abandon, le départ. Tout dépend alors de la manière de réaliser cet abandon. Car la signification du départ réside dans sa découverte que vous avez fondé quelque chose.* » Trouver ses racines, c'est découvrir que ce qui en vous est étranger. ●

BIBLIOGRAPHIE

- **Dire et vouloir dire**
Stanley Cavell, Cerf, 2009.
- **Sens de *Walden***
Stanley Cavell, Théâtre typographique, 2007.
- **Recommencer la philosophie. Cavell et la philosophie en Amérique**
Sandra Laugier, nouv. éd., Vrin, 2014.
- **« Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes »**
Pierre Hadot, Cahier de l'Herne, 1994.

Nietzsche (1844/1900)



Retrouver le sel de la vie

Depuis Platon, la philosophie, faussement désincarnée, est portée au mépris de la vie sensible.

Nietzsche l'appelle au contraire à être affirmatrice et à nous réconcilier avec l'existence.

«**J'**ai toujours écrit mes œuvres avec tout mon corps et ma vie: j'ignore ce que sont des problèmes "purement spirituels".» À lire cette déclaration de Nietzsche, on devine à quel point sa pensée s'oppose à la compréhension usuelle de la philosophie, qui en fait une entreprise purement intellectuelle, visant la saisie désincarnée de la vérité et du savoir. On ne s'étonne plus, de ce fait, de voir ce penseur accorder dans son œuvre une place aussi centrale aux questions les plus directement engagées dans la vie concrète: celle du régime alimentaire par exemple, ou celle de l'attention portée aux lieux de séjour, et à l'influence exercée par les conditions climatiques qui leur sont propres, celle du choix des loisirs, ou encore des fréquentations, longuement analysées, en particulier dans ce qui devait être le dernier ouvrage du philosophe, *Ecce homo*. Une philosophie authentique ne saurait se désintéresser des conditions sensibles de l'existence.

Mais cette déclaration implique en fait une rupture bien plus profonde

PATRICK WOTLING

Professeur de philosophie de l'université de Reims, il est, entre autres, l'auteur de *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Flammarion, coll. «Champs», 2008 et de *Nietzsche, Le Cavalier bleu*, 2009.

encore. Car les conditions de vie ne sont pas seulement un objet d'enquête légitime sur lequel doit se pencher la méditation du philosophe: elles sont pour Nietzsche la racine même de la réflexion philosophique. Ce n'est donc pas par anticonformisme que ses textes revendiquent un mode d'existence singulier: il s'agit de faire comprendre que c'est la philosophie elle-même qui est intrinsèquement – mais sans en prendre conscience – une manière de vivre. Qu'elle est une affaire fondamentalement pratique, dont la réflexion intellectuelle n'est qu'une retombée particulière. Et en cela, l'analyse de Nietzsche se révèle paradoxalement plus proche de certaines pensées antiques que de la pratique philosophique moderne.

Pas d'indépendance de la pensée

Il n'y a en effet nulle autonomie du règne de la pensée. C'est à tort que l'on a interprété celle-ci comme une sphère séparée de celle de l'existence physique, cette dernière se voyant alors dévalorisée, et tenue pour une gêne perturbant la réflexion. Mais penser reste une manifestation de la vie. Et surtout, il se révèle à l'examen que vivre, c'est fondamentalement fixer des préférences, c'est établir une hiérarchie définissant le prix accordé à chaque type d'action, de comportement, de visée, c'est déterminer ce qui

doit être recherché coûte que coûte, et ce qui doit être évité et fui. Les possibilités de variation dans cette fixation des priorités sont infinies, et l'humanité a fait dans son histoire les tentatives les plus variées à cet égard. Mais quel qu'en soit le contenu, ces préférences, dénommées par Nietzsche «valeurs» ou «évaluations», sont des régulations du vivant: elles sont des «conditions d'existence», et non de simples idées. Elles instaurent donc une manière particulière de vivre et d'agir, que Nietzsche désigne par le terme de «culture». Et à long terme, elles exercent une action transformatrice sur les individus qui les adoptent, et y conforment leur existence, façonnant ainsi à chaque fois un type original de vie humaine. Comme tout autre genre d'action, la pensée se règle inconsciemment sur ces préférences. Il n'y a donc nulle indépendance, nulle neutralité dans son exercice. Conditionnée par des valeurs, même l'activité de connaissance est d'abord pratique, et produit un impact profond sur l'homme, raison pour laquelle *Par-delà bien et mal* la compare au processus de nutrition: «Apprendre nous métamorphose, cela fait ce que fait toute alimentation, laquelle ne se borne pas à "conserver".»

Se garder de l'ascétisme et du mépris de soi

Ainsi se dévoile alors le sens de l'attention prêtée par Nietzsche aux «choses

les plus proches», selon la formule d'*Humain, trop humain*: nutrition, environnement, rythmes de travail... Elle est d'autant plus cruciale que les choix qui gouvernent la culture européenne depuis Platon, philosophie comprise, se sont fondés sur le mépris et la condamnation de l'existence sensible. La philosophie a été jusqu'à présent la tentative stupéfiante de vivre en rejetant les conditions mêmes de la vie organique, pour vénérer un imaginaire au-delà du suprasensible, tenu pour le «vrai monde». Plus de vingt siècles d'une telle régulation ont produit une altération profonde de l'homme, désormais en proie au dégoût de la vie sensible, porté au mépris de soi, à l'adoration du désintéressement, enclin à condamner l'existence comme dénuée de toute valeur. C'est la tâche de la philosophie que d'enrayer cette spirale de la maladie engendrée par des valeurs inadéquates: car le philosophe est pour Nietzsche l'analogue d'un médecin. Par la prescription de contre-valeurs, il met en œuvre une thérapie, Nietzsche dira parfois une rééducation. «On a enseigné à mépriser les "petites choses", je veux dire les conditions élémentaires de la vie même»: le philosophe médecin enseignera lui à vivre en se gardant des habitudes ascétiques; d'où le poids, notamment, de toutes «ces choses mineures – alimentation, lieu, climat, délassements, toute la casuistique de l'égoïsme», choses «infiniment plus importantes que tout ce que l'on a jusqu'à présent tenu pour important»: car «c'est justement par cela qu'une rééducation doit débiter». Avec l'exigence de «redevenir de bons voisins des choses les plus proches et ne plus laisser nos regards passer sur elles avec un tel mépris pour fixer les nuées et les monstres de la nuit», la philosophie cherche à instaurer une manière de vivre libérée de la condamnation qui nous est devenue habituelle, une manière de vivre affirmatrice, qui nous réconcilie avec l'existence: telle sera aussi la fonction de la pensée de l'éternel retour. ●



Dreamstime

Vivre selon la pensée de l'éternel retour

Pensée déroutante, la doctrine de l'éternel retour offre chez Nietzsche un cas limite de la compréhension de la philosophie comme forme de vie. Elle ne représente pas une hypothèse scientifique, et pas davantage une thèse philosophique censée dévoiler la structure de l'univers ou de son histoire. Car elle ne relève pas de la recherche de la vérité, mais de la logique des valeurs, qui constitue le véritable problème de la philosophie. Il ne s'agit donc pas de la prouver, mais bien de la vivre, en d'autres termes de faire de cette doctrine une valeur, une norme qui commande toute notre manière d'organiser notre existence: bref, une véritable condition de vie, nous poussant à «vivre de telle sorte que nous voulions vivre encore une fois et voulions vivre ainsi pour l'éternité!» Loin d'être une pensée abstraite, cette doctrine vise donc une transformation radicale de notre existence. Elle pose un nouvel impératif qui conditionnera

radicalement nos choix d'action: «La question, posée à propos de tout et de chaque chose, "veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois?" ferait peser sur ton agir le poids le plus lourd!» L'habitude millénaire de régler notre vie en fonction de la croyance à un au-delà, lieu de la réalité véritable, éternelle, aussi bien que de la justice et de la perfection, a en effet produit une dévalorisation dramatique de l'existence. La doctrine de l'éternel retour élimine cette croyance, lui substituant la conviction qu'il n'y a d'autre réalité que notre monde sensible, d'autre vie que celle que nous vivons actuellement, mais que cette vie se répétera à l'identique, sans terme, sans échappatoire possible. Elle incite ce faisant à élaborer l'existence de façon à lui dire oui, enrayant le nihilisme des valeurs ascétiques: «Vivre de telle sorte qu'il te faille désirer revivre, c'est là ta tâche.» ● P.W.

Un art de vivre entre Karl Marx et Oscar Wilde

(1818/1883 ET 1854/1900)

Et si la sculpture de soi avait un rapport avec le socialisme ? Un Karl Marx inconnu éclairé par le dandysme d'Oscar Wilde.

L'écrivain irlandais Oscar Wilde est, entre autres, l'auteur du *Portrait de Dorian Gray* (1890). Il a été emprisonné pour cause d'homosexualité entre 1895 et 1897 en Grande-Bretagne et finira ses jours dans la solitude et la misère en France. Ses restes ont été transférés en 1909 au cimetière parisien du Père-Lachaise (division 89). L'intérêt pour le socialisme de cette figure du dandysme est peu connu. Or il révèle sur ce plan quelques accointances avec l'un de ses contemporains les plus célèbres : Karl Marx, lui-même plus individualiste qu'on le croit souvent. Marx s'installe d'ailleurs en 1849 à Londres, où il finira ses jours, et Wilde en 1879 jusqu'à son emprisonnement.

il lancera en 1883 : « *Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art (2) ?* », puis chez Michel Onfray avec le thème de « la sculpture de soi » (3).

Mais Wilde va, dans un petit essai de 1891 intitulé *The Soul of Man under Socialism* (4), associer la création de soi comme œuvre d'art à l'abolition socialiste de la propriété capitaliste. Il propose alors une alliance du socialisme et de l'individualisme, mais un individualisme de la coopération contre l'individualisme de la concurrence : « *Le socialisme (...), en convertissant la propriété privée en prospérité publique, en remplaçant la compétition par la coopération (...), fondera*

la vie sur un environnement approprié. Mais pour que la vie se développe jusqu'à son plus haut degré de perfection, il faut quelque chose de plus, et c'est l'individualisme. »

L'association entre le socialisme et l'individualisme contre le capitalisme serait fondée sur le fait que les deux premiers s'attacheraient à « l'être » et le second à « l'avoir » : « *La reconnaissance de la propriété privée a vraiment nui à l'individualisme, l'a obscurci, en confondant l'homme avec ce qu'il possède. (...) Lui a assigné pour objectif le gain, non l'élévation de soi. L'homme a cru qu'il importait d'avoir, ignorant qu'il importe d'être. La véritable perfection de l'homme réside non dans ce*

Quand l'être est opposé à l'avoir

Wilde a été l'un des premiers à avoir donné une formulation moderne à l'esthétique de soi, comme l'a pointé Didier Eribon : « *Devenir une œuvre d'art est l'objet de la vie (1).* » Ce qui aura des échos plus contemporains chez Michel Foucault, par exemple quand

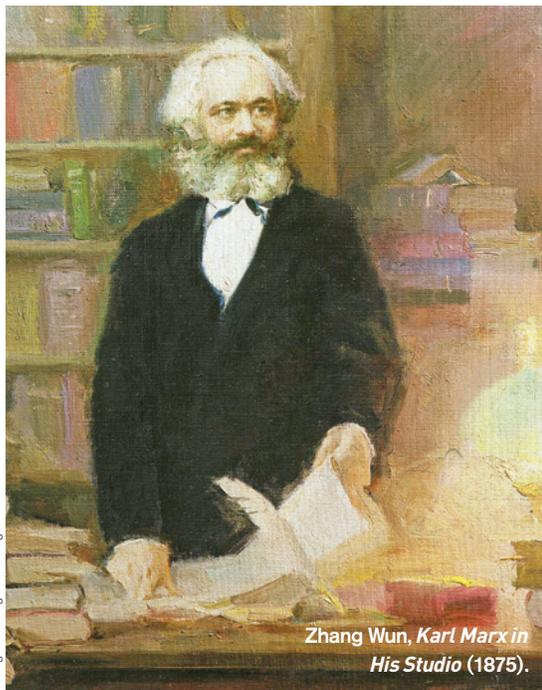
PHILIPPE CORCUFF

Maître de conférences de science politique à l'IEP-Lyon, cofondateur de l'université populaire de Lyon, il a récemment publié *Pour une spiritualité sans dieux* (Textuel, 2016).



Corbis

Portrait d'Oscar Wilde.



Zhang Wun, Karl Marx in His Studio (1875).

ses *Manuscrits* de 1844 : « Chacun de ses rapports humains avec le monde, voir, entendre, sentir, goûter, toucher, penser, contempler, vouloir, agir, aimer, bref tous les actes de son individualité. » Or le règne de la propriété privée et la toute-puissance corrélative de l'argent imposeraient la mesure unique de la marchandise à la singularité incommensurable de chaque être individuel : « À la place de tous les sens physiques et intellectuels est apparue l'aliénation pure et simple des sens, le sens de l'avoir. » À la manière de Wilde, Marx oppose implicitement

aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de m'occuper d'élevage le soir et de m'adonner à la critique après le repas, selon que j'ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique. »

Cet homme complet tend à réunir la figure ouvrière de l'artisan, celle de l'artiste et celle du philosophe-savant, sans être confiné dans une profession fixe ou une spécialité exclusive. Se dessine ainsi un individu ayant plusieurs cordes à son arc, à l'inverse de « l'homme unidimensionnel » du capitalisme dénoncé par le philosophe américain d'origine allemande Herbert Marcuse (1898-1979) dans les années 1960 (5).

L'avènement de la sculpture de soi comme finalité de la société suppose un changement révolutionnaire, se nourrissant du travail sur soi et le nourrissant en retour. Marx et Engels avancent dans *L'Idéologie allemande* : « Dans l'activité révolutionnaire, la transformation de soi-même coïncide avec la transformation des circonstances extérieures. » Le problème de la transformation de soi est bien pris en compte par Marx, à la différence de nombre de « marxistes », mais il est lié à une action politique collective.

Dans les interférences entre Wilde et Marx émerge la perspective d'un dandysme démocratique et socialiste, qui dote la question du « développement personnel » d'une composante politique radicale insoupçonnée. ●

qu'il a, mais dans ce qu'il est. La propriété privée a broyé l'individualisme véridique pour en ériger un faux. Elle a empêché l'individualisme d'une partie de la communauté en l'affamant, la détournant sur de mauvais chemins et en l'étouffant. »

D'une part, la propriété privée aurait orienté les individus vers l'avoir au détriment de l'être, domaine privilégié de la sculpture de soi. D'autre part, la propriété capitaliste serait à l'origine d'inégalités sociales, empêchant la majorité des humains d'accéder à l'autonomie et à la créativité individuelle. L'individualisme socialiste de Wilde est un individualisme démocratique, un individualisme pour tous, alors que l'individualisme capitaliste (aujourd'hui néolibéral) est un individualisme pour quelques-uns.

Chez Marx aussi le thème de la constitution de soi comme visée sociale est très présent, sous le personnage de « l'homme complet » ou de « l'homme total ». Les lectures « marxistes » de Marx, prises dans un logiciel collectiviste, ont souvent oublié cet axe. C'est l'émancipation des sens et des capacités de chaque personne que Marx a en tête dans

l'être à l'avoir.

La sculpture de soi, finalité de la société

C'est également la division du travail propre à l'usine capitaliste qui appauvrit l'individualité, à travers la spécialisation des tâches, comme Marx le décrit dans le livre I du *Capital* (1867). Ce que ridiculiserait bien plus tard Charlie Chaplin dans son film *Les Temps modernes* (1936). Le communisme, par la création des conditions sociales de la construction de soi, se présente alors comme une alternative au capitalisme. Non pas un communisme collectiviste et égalitariste, que Marx éreinte dans les *Manuscrits* de 1844 sous le terme « communisme vulgaire ». Car ce « communisme vulgaire », loin de faciliter la sculpture de soi, s'efforceraient de « tout ramener à un même niveau », « en niant partout la personnalité de l'homme ».

C'est même l'opposé de l'homme complet cher au communisme de Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande* (1845-1846) : « Dans la société communiste (...), personne n'est enfermé dans un cercle exclusif d'activités », ce « qui me permet ainsi de faire

(1) Cité et traduit par Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Fayard, 1999.

(2) Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu d'un travail en cours » (entretien de 1983), *Dits et écrits, 1976-1988*, t. II, Gallimard, 2001.

(3) Michel Onfray, *La Sculpture de soi. La morale esthétique*, Grasset, 1994.

(4) Oscar Wilde, *L'Âme humaine*, 1891, trad. fr. Arléa, 2006.

(5) Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, 1964, rééd. Minuit, 1989.



Bettmann/Corbis

John Dewey (1859/1952)

L'expérimentation comme manière de vivre

La philosophie peut nous aider à avoir une conduite de vie intelligente. Mais, pour John Dewey, il faut se garder d'ériger des principes absolus. C'est l'esprit expérimental qui doit nous guider.

Figure de proue du pragmatisme, le philosophe américain John Dewey (1859-1952) se revendique souvent de la conception grecque de la philosophie, qui n'en fait pas seulement un savoir théorique mais une sagesse. Le savoir est indispensable, mais il doit être mis au service de la conduite de la vie. En ce sens, il est de ceux qui ont maintenu l'idée de la philosophie comme manière de vivre. Mais nous ne sommes plus des Grecs, et les formes du savoir comme les conditions de vie ont tellement changé depuis l'Antiquité que l'on ne peut préserver cette idée sans la reconstruire radicalement.

Pas de principes intangibles

Il faut d'abord prendre plus au sérieux l'idée que la philosophie est une manière de vivre, c'est-à-dire une modalité de la vie. Cela signifie que la vie vient en premier: le philosophe est un être vivant, et comme tous les êtres vivants, il est d'abord dans un

rapport d'interaction pratique avec son environnement. Avec les progrès des sciences de la vie, et notamment la révolution darwinienne, il n'est en effet plus possible d'avoir de la vie, et des rapports de la vie et de la pensée, la même conception que celles des philosophes antiques et même modernes. La pensée s'est développée au cours de l'histoire de la vie, et son apparition répond aux mêmes lois que l'évolution du cou de la girafe: elle permet un réajustement avantageux des interactions de l'individu à son environnement naturel et social. En continuité avec l'ensemble des processus vitaux, la pensée n'en fait pas moins une différence pratique dans ces interactions. L'esprit n'est ni séparable du corps ni réductible au cerveau: il se manifeste dans la manière dont un individu parvient à coordonner et réajuster constamment les moyens et les fins de son action. La pensée est donc véritablement un mode de conduite, la conduite intelligente, par contraste avec la conduite seulement instinctive ou habituelle. Si la philosophie est un mode de pensée, elle doit avoir pour fonction pratique de rendre notre conduite encore et toujours plus intelligente.

Mais les philosophes antiques ont fait de cette conduite intelligente un absolu, comme s'il existait une vie proprement philosophique, en rupture avec la vie ordinaire menée par les non-philosophes. C'est qu'ils cherchaient à fonder une telle conduite sur des principes absolument certains, alors que la vie ordinaire est plongée dans les incertitudes de l'action et la variabilité de l'expérience. Une vie n'était philosophique que si elle était guidée par des principes censés provenir de la réalité elle-même, fixe et immuable, par opposition à l'expérience, et tels qu'ils étaient révélés par un mode de connaissance certain et infaillible, par opposition à l'opinion. Dewey critique une telle quête de certitude cherchant à échapper aux indéterminations de la vie pratique par un saut hors de cette vie, au lieu de chercher à en augmenter la sécurité et la valeur par et dans l'action intelligemment contrôlée. Ce sont les sciences expérimentales modernes qui lui donnent le modèle d'un tel contrôle intelligent. La connaissance scientifique n'a plus pour objet les formes et principes immuables par-delà tout changement, mais les formes du changement lui-même. D'un point de vue philosophique, la découverte la plus révolutionnaire des sciences

STÉPHANE MADELRIEUX

Maître de conférences à l'université Lyon-III, il a publié *La Philosophie de John Dewey. Repères*, Vrin, 2016.

expérimentales, au-delà des bouleversements dans notre représentation de la nature, est la nouvelle attitude envers les principes. Même ceux qui sont les plus profondément enracinés dans la théorie et la pratique scientifiques ne sont plus considérés comme des vérités éternelles, mais comme des hypothèses susceptibles d'être révisées au cours de l'expérience future. C'est l'esprit antidogmatique et expérimental de la science qui doit guider dorénavant la réflexion sur la conduite de la vie. Le sage n'est plus le maître qui posséderait un corps de vérités intangible à transmettre à ses disciples pour les initier à la vraie vie. C'est le chercheur qui enquête pour réviser les anciennes vérités et en découvrir de nouvelles au sein d'une communauté de recherche où chacun peut apprendre des autres. La vie philosophique n'est donc pas une vie séparée. C'est la mise en œuvre de l'attitude expérimentale dans tous les secteurs et activités de la vie humaine, et dont une éducation véritablement démocratique doit garantir le partage le plus large.

Ne pas immuniser la société contre le changement

Car tel est le sens de la démocratie moderne selon Dewey, troisième facteur historique qui nous éloigne des conceptions antiques de la vie bonne. Dans son idée, la démocratie signifie que l'organisation des relations sociales n'a pas à être fondée dans un ordre naturel immuable. Toutes ces manières de fonder métaphysiquement l'organisation sociale en la justifiant par des principes absolus reviennent à l'immuniser contre le changement. Par opposition, la démocratie est – ou devrait être – une entreprise collective de reconstruction continue de l'organisation des interactions sociales. Elle n'est jamais faite et achevée, mais toujours à faire et à refaire – d'où sa parenté avec l'esprit expérimental de la science moderne. Or c'est



iStock/Getty

en ce point que l'on peut retrouver une inspiration antique: une démocratie ne peut croître si elle est seulement incarnée dans des institutions politiques particulières (comme le droit de vote ou la séparation des pouvoirs). C'est une manière de vivre qui doit informer l'ensemble de nos interactions sociales, dans la famille, à l'école, au travail ou tout simplement entre voisins. ●

Le pragmatisme: le primat de la pratique

C'est le philosophe américain Charles Sanders Peirce qui proposa dans les années 1870 le terme de «pragmatisme» pour désigner une méthode pour rendre les idées claires. Elle visait à montrer que de nombreux concepts philosophiques n'ont pas de signification claire, si bien que certains problèmes philosophiques ne subsistent qu'en raison de ce manque de clarté. La signification d'un concept, selon Peirce, réside dans les conséquences pratiques concevables qu'il implique pour la conduite. Le psychologue et philosophe William James, ami de Peirce, l'a reformulé en disant que toute différence théorique doit faire une différence pratique: qu'est-ce cela changerait dans notre vie, si telle conception philosophique était vraie plutôt que telle autre? Il y voit une manière de ramener les débats abstraits et interminables de la philosophie sur le terrain concret de l'expérience. Ainsi, dans le dilemme métaphysique traditionnel entre le déterminisme et l'indéterminisme, celui qui croit à la liberté croit

que ses actions ne sont pas prédéterminées et qu'il pourrait donc changer le cours des choses, alors que celui qui croit en la nécessité croit qu'il n'y a qu'un seul futur qui soit possible quoi que l'on veuille et fasse au présent. Concrètement, croire en la liberté veut donc dire croire que nos actions peuvent faire une différence dans l'expérience, si minime soit-elle. La conséquence pratique de l'indéterminisme comme conception philosophique est ainsi l'espoir que chacun peut contribuer à sa mesure à changer le cours des choses, car l'avenir est ouvert et n'a pas encore été totalement décidé. De simple méthode, le pragmatisme s'est par la suite développé jusqu'à aujourd'hui en une série de théories – notamment une théorie de la vérité – mais son sens originel montre que la philosophie est conçue par les pragmatistes non comme un ensemble de thèses bien délimité, mais d'abord comme une certaine attitude générale à adopter. ● S.M.

Les philosophes face à la mort

La mort est l'horizon indépassable de toute vie.
Comment les philosophes appréhendent-ils cette réalité ?
Les positions divergent. Petit panorama.

■ Platon

La mort n'est que la séparation de l'âme d'avec le corps

Dans le *Phédon*, Platon relate le dernier jour de Socrate, condamné à boire la ciguë, qui explique à ses amis peïnés de le voir bientôt mourir : « *Est-ce autre chose que la séparation de l'âme d'avec le corps ? On est mort quand le corps, séparé de l'âme, reste seul, à part, avec lui-même, et quand l'âme, séparée du corps, reste seule, à part, avec elle-même.* » L'âme de l'homme de bien qui meurt rejoint le lieu intelligible. La mort nous délivre des tourments du monde sensible, les maladies, la douleur... et c'est pourquoi « *le corps est le tombeau de l'âme* » (*sôma sêma*) (Cratyle). Au fond, à la mort, on n'enterre que le corps. Pour les vrais philosophes, la mort, explique Platon, n'est donc que la libération de l'âme. ●

■ Les stoïciens

« Que philosopher c'est apprendre à mourir » (Cicéron)

Cette devise stoïcienne, Montaigne, on le sait, la reprendra dans ces *Essais*. Que veut-elle donc dire ? Philosopher, c'est apprendre à mourir

car c'est comprendre que la mort est non un mal mais une nécessité des choses : « *Ne méprise pas la mort, mais sois content d'elle, puisqu'elle est une des choses que veut la nature. (...) Il est d'un homme réfléchi de ne pas s'emporter violemment contre la mort ni de la dédaigner, mais de l'attendre comme un événement* », explique Marc-Aurèle (*Pensées*, IX, 3). « *Ce qui est un bien, ce n'est pas de vivre, mais de vivre bien. Voilà pourquoi le sage vivra autant qu'il le doit, non pas autant qu'il le peut* » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, livre VIII, lettre 70). » La mort est un processus naturel qu'il faut accepter. Composé des quatre éléments que sont l'eau, la terre, l'air et le feu, l'homme en mourant retourne d'où il vient. On ne doit craindre ni sa propre mort ni celle des autres. Pour cela, il faut s'y préparer par des exercices spirituels et de la méditation. « *Bien voir toujours au total combien sont éphémères et sans valeur les choses humaines ; hier un peu de morve ; demain une momie ou des cendres. Ce petit instant du temps de la vie, le traverser en se conformant à la nature, partir de bonne humeur, comme tombe une olive mûre, qui bénit celle qui l'a portée et rend grâce à l'arbre qui l'a fait pousser* » (Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 48). » ●

■ Épicure

« La mort n'est rien pour nous »

De manière radicale, Épicure entend pulvériser la peur de la mort. « *Familiarise-toi avec l'idée que la mort n'est rien pour nous, car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or, la mort est la privation complète de cette dernière (...). Ainsi, celui des maux qui fait le plus frémir n'est rien pour nous, puisque tant que nous existons, la mort n'est pas, et que la mort est là où nous ne sommes plus.* » Reste à enlever le désir de l'immortalité. C'est ce à quoi parvient le sage : « *La vie ne lui est pas à charge, et il n'estime pas non plus qu'il y ait le moindre mal à ne plus vivre. De même que ce n'est pas toujours la nourriture la plus abondante que nous préférons, mais parfois la plus agréable, pareillement, ce n'est pas toujours la plus longue durée qu'on veut recueillir, mais la plus agréable* » (Lettre à Ménécée). » ●

■ Spinoza

« L'homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort »

Spinoza va à l'encontre de toute une tradition philosophique qui depuis l'Antiquité ne cesse de rappeler l'im-

Reproduction de Genovesino (Luigi Miradori) par un peintre français anonyme du 17^e siècle.

portance de se préparer à la mort grâce à la philosophie. Pour Spinoza, l'essence de tout être est de persévérer dans son être. La sagesse est donc «une méditation non de la mort mais de la vie» (*Éthique* IV, 67). Songer à la mort ne peut conduire qu'à ressasser des idées tristes qui diminuent notre puissance d'agir. Il n'y a rien à attendre de bénéfique d'un tel ressassement. Pour Spinoza, la philosophie doit nous permettre de vivre dans la joie. Il récuse donc les stoïciens qui croient que l'homme peut avoir une totale maîtrise de ses émotions. ●

■ Schopenhauer

La mort est une délivrance

Obnubilé par la souffrance et la détresse humaines, Schopenhauer porte un regard pour le moins pessimiste sur l'existence: «*La vie n'est qu'un combat perpétuel pour l'existence même, avec la certitude d'être enfin vaincus. Et ce qui leur* (les

hommes) *fait endurer cette lutte avec ses angoisses, ce n'est pas tant l'amour de la vie, que la peur de la mort, qui pourtant est là dans l'ombre, prête à paraître à tout instant (Le Monde comme volonté et comme représentation).*» Pourtant la mort ne doit pas être perçue négativement. Dans une perspective proche de celle de Bouddha, Schopenhauer appréhende la mort comme une libération: «*La mort est le moment de l'affranchissement d'une individualité étroite et uniforme, qui, loin de constituer la substance intime de notre être, en représente bien plutôt comme une sorte d'aberration.*» Le sage sait donc quitter l'existence sans peine. ●

■ Heidegger

Penser l'«être-pour-la-mort»

Heidegger constate que nous avons tendance à fuir la mort, à la banaliser ou à nous en détourner. Pourtant, affirme-

t-il, nous sommes des «êtres-pour-la-mort». La mort est constitutive de notre condition. Dès que nous sommes au monde, nous sommes assez vieux pour mourir. La mort est le noyau de notre existence, ce qui lui donne sens. Prendre conscience de notre mort future, l'accepter avec courage et lucidité, c'est ce qui nous permet d'accéder à une «*vie authentique*», au-delà des futilités, des banalités, de l'inessentiel. ●

■ Jankelevitch

La mort est impensable

La mort est un scandale pour la raison. Elle est quasiment impossible à imaginer, à se figurer. Le moment du passage, de l'instant mortel s'anéantit. Indicible et invivable, il rend impossible la conscience de la mort. Aucun savoir sur la mort n'est donc envisageable. On ne peut au fond dire la mort que de manière indirecte, par métaphore, par périphrase ou par euphémisme. ●



Rue des Archives

Jean-Paul Sartre

(1905/1980)

L'existence embarquée

Si, pour Sartre, nous devons nous engager dans la vie, ce n'est pas d'abord au nom de principes éthiques ou politiques, mais parce que nous sommes d'ores et déjà « embarqués ».

Une philosophie est une manière de vivre, disait Pierre Hadot, quand elle s'exprime non seulement dans un discours théorique, mais dans un choix de vie. La tentation est pourtant très grande pour le philosophe – surtout de profession universitaire – de se contenter de son discours. Même les philosophes « existentialistes », qui s'intéressent justement aux choix de vie, n'échappent pas forcément à ce piège. En parlant d'une philosophie engagée sans vivre la philosophie comme un engagement, ils seraient « *comme (ces gens) dans les opéras (...) qui chantent "Marchons, marchons", ou "fuyons, fuyons" et qui ne bougent pas* » (*Philosophie comme manière de vivre*).

La philosophie de Sartre serait coupable d'une telle dissonance? Ne serait-elle qu'un opéra de l'existence sans engagement existentiel?

Sartre préférerait sans doute une analogie théâtrale. L'existence humaine, ça ne se chante pas, ça se joue. Au théâtre, on sait qu'il n'y a pas de discours sans choix de l'acteur. Chaque geste – ou son absence – est porteur de sens. Même

le mauvais comédien ou l'amateur fait des choix sur scène, sauf qu'il les fait par défaut ou malgré lui. On peut comprendre la philosophie de Sartre, même dans ses moments les plus théoriques, comme une sorte d'exercice visant à faire prendre conscience de notre situation d'acteur et non de spectateur. Sauf que pour nous, il n'y a pas de scénario. C'est de l'improvisation. Il y a une situation; on entre *in medias res*. Les autres jouent déjà. D'autres regardent. Il faut inventer, se coordonner. S'il y a un metteur en scène et un public qui nous dirigent, rien ne nous oblige à les écouter. Nous avons des rôles, mais ils valent ce que nous y mettons. On doit faire avec et en faire quelque chose. Le problème est qu'au départ – et la plupart du temps –, on ne se rend pas compte. On a plutôt l'impression d'être des spectateurs. Prendre conscience de sa présence sur scène, c'est l'angoisse! On cherche vite à se retirer dans le public, ou à suivre des consignes toutes faites.

En situation

« Pour entrer dans la véritable connaissance de votre condition, considérez-la dans cette image. » Ce mot de Pascal, Sartre aurait pu le reprendre. Et s'il reconnaît Descartes et les stoïciens comme les inspireurs de sa concep-

tion de la liberté, c'est sous l'égide de Pascal qu'il met sa conception de l'engagement. « *Nous sommes embarqués.* » Pour Sartre, avant d'être un acte, l'engagement est un fait. D'entrée de jeu, nous sommes « en situation », jetés dans une position de fait que nous n'avons pas choisie mais à partir de laquelle nous agissons. Ce qui est premier, ce n'est pas la posture contemplative, ni la réflexion, mais l'action irréfléchie. Et puisque notre mode d'exister consiste à nous projeter, à avoir à être, plutôt que d'être simplement, nous prenons position dans l'existence que l'on veuille ou non. La situation est à la fois la condition de nos choix et leur occasion, ce qui nous les exige.

Les considérations les plus abstraites et théoriques de Sartre ont un sens existentiel. Elles cherchent, par exemple, à nous « *délivrer de la vie intérieure* ». Nos émotions, nos sentiments ne sont pas des états que nous constatons en nous, des passions que nous subissons, mais des attitudes, des façons d'« *appréhender le monde* » et qui expriment notre rapport au monde. Et si nous comprenons que le corps n'est pas pour nous une chose attachée à notre conscience, on ne sait comment, mais le mode même de notre « *engagement dans le monde* », le centre de

SAMUEL WEBB

notre champ d'action, on n'existe plus de la même manière. Exister corporellement, c'est être embarqué, au sens où c'est avoir nécessairement une posture, par exemple. On se tient nécessairement d'une certaine façon; on n'a pas besoin d'y penser, d'y adhérer, mais on ne peut pas ne pas avoir une posture. Et pourtant, la posture n'est pas un donné brut. Une lampe de bureau est disposée de telle manière simplement parce qu'on l'a mise comme ça. Or, notre posture, d'ordinaire spontanée, exprime quelque chose de nous qui peut devenir l'objet d'un choix («*tiens-toi droit*», «*détendez-vous*»). De plus, notre corps est marqué par notre passé, notre classe, notre milieu, notre culture, bref, notre vie. Par notre corps, nous existons en situation devant autrui. On est quelqu'un, qui vient de quelque part, qui va quelque part, dans telles relations, et non tout le monde, partout ou nulle part.

S'engager

Ainsi, la philosophie de Sartre n'est pas d'abord un choix de vie, mais l'assomption du choix de sa vie. Il s'agit de reconnaître qu'un choix s'impose. Ce choix de choisir est ce qui fait la différence entre un compte-rendu de mes sentiments et une déclaration d'amour. Ce dernier est un engagement que personne ne peut faire à ma place. Dire que j'aime une personne, c'est m'engager à agir de telle ou telle manière pour elle.

Dans sa propre vie, Sartre a choisi de s'engager en écrivant «*pour son époque*». Mais il a mis du temps. Avant la guerre, Sartre était un pur spectateur de la politique, un normalien très normal qui préparait une carrière universitaire et qui espérait un salut personnel par ses œuvres littéraires. Mais l'expérience de la guerre, comme il le raconte dans ses *Carnets*, lui a fait comprendre que l'on ne peut faire abstraction de la situation sociale et politique dans laquelle on est embarqué. On ne peut se contenter de la traiter, en bon stoïcien, comme quelque chose qui ne dépend pas de nous.

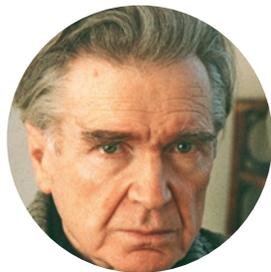


Sartre a donc d'abord été un philosophe-écrivain sans s'engager. Ses préoccupations éthiques et politiques étaient théoriques – comment fonder une morale? Mais en assumant le pouvoir d'un écrivain de dévoiler le monde à ses lecteurs dans la France de l'après-guerre, Sartre conçoit l'acte d'écrire comme une façon de s'engager, c'est-à-dire, «*tâcher de prendre la conscience la plus lucide, et la plus entière, d'être embarqué, c'est-à-dire (faire) passer pour lui et pour les autres l'engagement de la spontanéité immédiate au réfléchi.*» (*Qu'est-ce que la littérature?*). À cette tâche d'éveil de conscience, s'ajoute le projet de changer les situations oppressives et aliénantes. «*En certaines situations, il n'y a place que pour une alternative dont l'un des termes est la mort. Il faut faire en sorte que l'homme puisse, en toute circonstance, choisir la vie.*» C'est le projet des *Temps modernes* et les écrits divers qui composent les volumes de *Situations*. En ce sens, la philosophie ne doit pas seulement être un choix de vie, mais s'interroger sur les conditions de possibilité d'un choix de vie qui vaut la peine. Si écrire ne suffit pas à changer une situation d'oppression, aux yeux de Sartre, c'est la nécessaire première étape. Une fois que l'on réfléchit, on peut comprendre concrètement une situation. Décrire comment «*le colonia-*

lisme est un système» (*Situations*, 1956) permet de concevoir d'autres possibles, à la lumière desquels on peut changer les choses. Non abstraits, ces possibles doivent se comprendre à partir de la pratique humaine en situation.

«*Toute philosophie est pratique*»

La finalité d'une philosophie n'est donc pas seulement de savoir quelque chose ou de l'énoncer, mais de faire quelque chose. Il s'agit de prendre position dans l'existence, mais aussi dans la société et d'aider les autres à le faire. «*Toute philosophie est pratique, même celle qui paraît d'abord la plus contemplative; la méthode est une arme sociale et politique*» (*Questions de méthode*, 1957). Certes, on peut critiquer les engagements de Sartre, insister sur ses erreurs, ses insuffisances ou ses incohérences. Ces critiques sont les bienvenues dès lors que l'on admet de s'engager soi-même, d'entrer en scène, de ne pas jouer le critique-spectateur. «*Nous ne sommes jamais tout à fait sûrs d'avoir raison*», comme le dit Hoederer dans *Les Mains sales*. Exister, c'est être engagé, une responsabilité de fait. Attendre la certitude pour s'engager, c'est accepter d'être engagé par défaut. Philosopher, c'est improviser, risquer de s'engager devant et envers les autres. ●



Cioran (1911/1995)

L'art du désespoir

Contre toute attente, Cioran montre qu'un pessimisme radical peut être un mode de survie. Surtout quand on conjugue le désespoir et la lucidité avec le rire.

Il est des lectures que l'on aurait souhaitées, avec le recul, plus tardives... Celle d'Emil Cioran en fait assurément partie. À 17 ans – âge sérieux, s'il en est! –, on aime à se laisser séduire par les beautés nocturnes, les slogans explosifs, les diagnostics définitifs et tranchants tels: «Être dupe ou périr: il n'est d'autre choix», ou: «Nous sommes tous des farceurs: nous survivons à nos problèmes», ou encore: «Il n'est pas de position plus fausse que d'avoir compris et de rester encore en vie»... Cioran, lui, est mort à 84 ans – après avoir publié une bonne quinzaine de livres: autant de règlements de compte avec l'existence. À la vérité, son pessimisme était bouillonnant, violent, vivant – non de ceux qui détruisent mais de ceux qui conservent... Nuance capitale, et que seul le temps est susceptible de nous révéler.

Sur les cimes du désespoir, Syllogismes de l'amertume, De l'inconvénient d'être né... Penseur organique, Cioran substitue au vide présumé du concept l'urgence vitale de l'obsession. Face à l'omniprésence du mal et de la souffrance, il ne cherche pas la vérité mais la délivrance. Très tôt, il se tourne vers les philosophes. A-t-il

jamais trouvé chez eux de quoi soulager son profond mal-être? À l'en croire, nullement – à de très rares exceptions près. Être capable de philosopher à volonté et à heure fixe est, selon lui, le signe d'une intelligence stérile, impersonnelle: les questions essentielles ne se convoquent pas comme de pauvres manœuvres employés à la tâche. Au contraire, elles s'invitent, elles s'imposent, elles hantent l'esprit – de jour comme de nuit. Bien sûr, il y a la poésie, et, surtout, la musique... Cependant, après l'extase, après Bach ou Mozart, que reste-t-il? L'ennui – le souvenir d'une chute vertigineuse dans les limbes du temps.

À 20 ans, déjà, ce Roumain saturé de lectures voulait «démissionner de l'humanité». Insomniaque, mélancolique, il avait, au fil de pages extrêmement sombres, rendu compte des intuitions qui allaient fonder toute son œuvre à venir: l'immanence de la mort à la vie, la vanité de l'idée de progrès, la solitude absolue du «je», l'absurdité de l'histoire, l'impossibilité de croire. La négation était, en quelque sorte, son pain quotidien: une manière de n'être complice de rien, et de se soustraire à l'empire humiliant de la farce universelle. Plus tard, beaucoup plus tard, il confiera: «Tout ce que je sais à 60 ans, je le savais déjà à 20. Quarante ans d'un long et pénible travail de vérification...» Naturellement, la question centrale que tout lecteur conséquent ne peut manquer de

se poser est la suivante: avec une telle vision de la vie, pourquoi Cioran n'a-t-il pas mis fin à ses jours?

Suffoquer jusqu'au bout

S'il y a trop de fumée dans la pièce, disait en substance Épictète, garde-toi d'oublier que la porte est ouverte... Filant la métaphore, on pourrait soutenir que Cioran a eu le courage de suffoquer jusqu'au bout – mieux: qu'il a délibérément porté témoignage du sentiment d'étouffement que lui inspirait le simple fait d'exister. Ses livres écrits en langue française offrent chacun – par la perfection de leur style, leurs audaces, leurs trouvailles littéraires – une nouvelle manière d'envisager l'état de déréliction où croupit l'être conscient. Les aphorismes et les essais de Cioran sont aussi revigorants que désespérants: drôle de challenge, n'est-ce pas? Chez lui, la radicalité du pessimisme et l'exacerbation de la lucidité se muent en un véritable art de vivre – ou de survivre, plutôt, contre vents et marées. Les raisons de se tuer sont trop nombreuses pour qu'on y cède et, de toute façon, «on se suicide toujours trop tard», selon ses propres mots. Cioran ne s'adresse pas à tous, mais à chacun; il interpelle directement notre solitude. En le fréquentant, on apprend à se maintenir dans la vie et à refuser d'être dupe – sans pour autant sombrer dans l'imposture ou, à l'inverse, dans cette tentation extrême de l'espoir qu'est en

VINCENT PIEDNOIR

Auteur notamment de *Cioran avant Cioran. Histoire d'une transfiguration* (Gaussen, 2013), il a aussi codirigé, avec Laurence Tacou, le *Cahier de l'Herne* consacré à Cioran (L'Herne, 2009).

définitive le suicide. Car franchir la porte ouverte, n'est-ce pas croire à la possibilité d'une autre vie où l'on demeurerait soi? Il est vrai qu'il a aussi écrit: «*Ce qui est terrible avec le suicide, c'est qu'on ne peut ni le conseiller ni le déconseiller.*» Il y a chez Cioran – on l'oublie souvent – une autre dimension qui, si elle ne saute pas d'emblée aux yeux, joue cependant un rôle essentiel lorsque l'on est confronté à ces fameuses «vérités» que notre instinct réproouve de toute sa puissance. Cette dimension, c'est le rire. La plupart de ceux qui l'ont connu en témoignent: contre toute attente, Cioran ne goûtait rien tant que cette bienfaisante décharge d'énergie qui dilate les zygomaticues... Or, ce trait est partout palpable dans ses fragments; qu'on en juge: «*L'insomnie est la seule forme d'héroïsme compatible avec le lit*»; «*Une vogue philosophique s'impose comme une vogue gastronomique: on ne réfute pas plus une idée qu'une sauce*»; «*On voudrait parfois être cannibale, moins pour le plaisir de dévorer tel ou tel que pour celui de le*



Southwest and New Mexico/Alamy

Santa Fe (Nouveau-Mexique). Fête des morts célébrée par les Mexicains.

vomir»... La clef de son attitude paradoxale à l'égard de la vie, c'est sans doute dans une lettre à Clément Rosset que Cioran l'a livrée: «*Respirer tout en ayant conscience de la nullité de toute issue,*

écrit-il le 29 janvier 1982, est la grande excuse de l'existence. Rien n'est perdu dès lors qu'on peut imaginer un vertige joyeux. Nous allons démoraliser la planète par nos sourires.» ●

Un transfuge de la langue française

Cioran est né en 1911 dans un petit village de Transylvanie, Rășinari. À l'époque, cette région fait encore partie de l'empire des Habsbourg, par Hongrie interposée. Très jeune, il apprend l'allemand: si c'est au moyen de cette langue qu'il franchira d'abord les frontières culturelles de son pays natal, il n'en usera jamais comme vecteur de création littéraire. En effet, jusqu'au milieu de la Seconde Guerre mondiale, il n'écrit qu'en roumain. En 1937, doté d'une bourse d'études, il débarque à Paris: au lieu de travailler à la thèse de philosophie qui justifie sa présence en France, il explore inlassablement l'Hexagone à bicyclette et décide soudain, en pleine Occupation, de ne plus écrire désormais... qu'en français – abandonnant, de fait, son roumain maternel. Un pari ambitieux, qu'il paiera d'efforts considérables! «*Ce serait entreprendre le récit d'un cauchemar que de vous raconter par le menu l'histoire de mes relations avec cet idiome d'emprunt, avoue-t-il à son ami le philosophe Constantin Noica, en 1957. (...)* *Quelle consommation de café, de cigarettes et de*

dictionnaires pour écrire une phrase tant soit peu correcte dans cette langue inabordable, trop noble, et trop distinguée à mon gré!»

En 1949, Gallimard publie son premier volume en français. À la fois diagnostic implacable sur l'existence et véritable leçon de style, *Précis de décomposition* obtient, l'année suivante, le prix Rivarol (dans le jury figurent André Gide, Jules Romains, Jules Supervielle et Jean Paulhan). De livre en livre, Cioran s'impose auprès du public comme «*un auteur de grande race*», «*l'un des plus grands écrivains français dont puisse s'honorer notre langue depuis la mort de Paul Valéry*», selon les mots de Saint-John Perse lui-même. À l'heure où l'étranger tend à redevenir le «*barbare*» et où le français – langue délicate, exigeante – se trouve régulièrement malmené par l'usage et les réformateurs de tout poil, il serait profitable à chacun de méditer ce que Cioran – «*mèteque*» et apatride revendiqué – déclarait, en 1987, dans *Aveux et anathèmes*: «*On n'habite pas un pays, on habite une langue. Une patrie, c'est cela et rien d'autre.*» ● v.p.



DR

Albert Camus

(1913/1960)

Vivre l'absurde

Inutile de chercher à donner un sens à la vie.
Il n'y en a pas. Nous devons vivre avec l'absurde.
Ce qui n'obère pour autant pas la possibilité
du bonheur.

Pour Albert Camus, la question fondamentale de la philosophie ne porte pas sur le vrai, le bien et le beau, ni sur le moi, le monde ou Dieu. Non, c'est une question de vie et de mort. Ou plutôt, de suicide.

Apprendre à vivre sans sens

Comment ça, le suicide? Au début de son essai *Le Mythe de Sisyphe*, le philosophe s'explique. L'idée est que toutes les questions théoriques de la philosophie n'auront aucune importance si la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. «*Il faut d'abord répondre.*» La philosophie doit-elle donc chercher le sens de la vie? Un but ultime, une raison d'être, un principe d'intelligibilité à l'existence? Ah, mais ce serait trop beau! Une telle recherche ne peut que conduire à l'absurde. Nous avons tous fait cette expérience, connu ce sentiment d'étrangeté au monde et à notre propre vie, où rien ne semble plus avoir de l'importance, où nous ne pouvons dire pourquoi nous sommes là, dans ce vaste univers silencieux, une fois tombé le décor de notre empressement quotidien.

Que faire face à cette impression que l'existence ne rime à rien? Faut-il renoncer à vivre, se donner la mort? La réponse de Camus est un défi paradoxal. L'existence est absurde – il faut accepter que la question du sens de la vie n'a pas de réponse – mais ce n'est pas pour autant une raison d'en mourir. C'est une absurdité encore plus grande que de prétendre juger la vie à l'aune de la mort, «*l'absurdité la plus évidente*» contre laquelle il faut se révolter. Au lieu de chercher à donner un sens à la vie, il faut apprendre à vivre sans sens. Cela n'est pas évident. Notre tendance naturelle quand l'habitude de vivre ne nous masque plus l'absurde de tous les jours, c'est d'espérer (ou de désespérer). On espère avoir une vie meilleure après la mort qu'il faut «*mériter*», ou on adhère à une grande idée qui dépasse la vie (ex. la révolution, l'amour, l'art). Mais l'espoir, tout autant que le suicide, est une «*évasion*» qui «*trahit*» la vie.

Tel est le problème. Comment vivre sans trahir la vie? La solution est pratique : à la place d'une théorie de la valeur de la vie, projet impossible à cause des limites de la raison humaine, Camus «*dessine*» des «*styles de vie*». Vivre ainsi «*sans appel*», c'est maintenir la tension difficile, mais

essentielle, entre les «*esquives*» de la mort et de l'espoir. C'est renoncer à la religion et aux grands récits qui permettent de fonder nos projets ou de vivre dans le déni illusoire de la mort. À leur façon, les personnages que Camus nomme le Dom Juan, le comédien, le conquérant et le créateur relèvent ce défi. Ils vivent passionnément et entièrement dans le moment présent, sans prêter à leur activité une valeur transcendante.

Une telle attitude est le fruit de ce que Camus nomme l'«*ascèse absurde*». Elle exige à la fois une conscience lucide de nos limites et une révolte constante contre elles. Il ne s'agit pas d'un ascétisme, d'un refus du plaisir, mais d'une discipline, un exercice spirituel qui nous forme. «*Elle demande un effort quotidien, la maîtrise de soi, l'appréciation exacte des limites du vrai, la mesure et la force.*» L'artiste qui crée sans se soucier de ses œuvres ou de sa postérité, qui est tout dans l'acte, incarne bien aussi cette «*sagesse difficile*» de l'absurde. «*Tout cela "pour rien", pour répéter et piétiner. Mais peut-être la grande œuvre d'art a moins d'importance en elle-même que dans l'épreuve qu'elle exige d'un homme et l'occasion qu'elle lui fournit de surmonter ses fantômes et*

SAMUEL WEBB

d'approcher d'un peu plus près sa réalité nue.» C'est apprendre à accepter sa vie, sans illusions et sans recours. Les *Carnets* que Camus a entretenus de la fin des années 1930 jusqu'à sa mort témoignent d'un tel effort.

Persévérance insoumise

La philosophie de Camus se cristallise non dans un argument, mais dans une image. Sisyphe, condamné par les dieux à une éternité de travail «*inutile et sans espoir*», est le «*héros de l'absurde*». Méprisant les dieux, refusant la mort, il s'obstine à vivre malgré tout. On lui impose de pousser un rocher au sommet d'une montagne avant de le voir retomber systématiquement une fois au sommet. Sisyphe se met à redescendre sachant que ses peines ne mèneront jamais à rien. C'est seulement ce côté tragique, la pleine conscience, qui sépare Sisyphe de la plupart d'entre nous. Nous travaillons aussi à des tâches absurdes, mais sans y penser, ou en misant toujours sur l'avenir. Ce «*prolétaire des dieux*» comprend sa situation, mais au lieu de se laisser tourmenter, il s'en réjouit. Mais comment ?

«*Je laisse Sisyphe au bas de la montagne ! (...) La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux.*» Ce bonheur du condamné peut paraître assez étrange. Sisyphe a-t-il perdu la raison ? Est-il drogué ? En réalité, ce bonheur est le fruit de tout un exercice spirituel qui a permis à Sisyphe de se donner de plein cœur à sa tâche. Il se l'approprie et se moque du reste. Il dit oui à son existence et, tout en acceptant son absurdité tragique, trouve de quoi s'exercer. Son bonheur naît d'une persévérance insoumise.

Ce mythe n'est pas à prendre théoriquement. Si Camus prône ce mode de vivre absurde, il ne cherche pas à le fonder en raison. En cours de route, Camus nous signale que «*ce qui précède définit seulement une façon de penser. Maintenant, il s'agit de vivre*» ●



Il faut imaginer Sisyphe heureux.

Une vie tous azimuts

Albert Camus naît en 1913 en Algérie colonisée. Il n'a que 46 ans en janvier 1960 quand un accident de voiture lui coûte la vie en route pour Paris après les vacances. Mort subite et sans raison, il en fallait autant pour arracher le philosophe à ce monde. Camus la connaît tôt parce qu'il n'a jamais connu son père, mort, lui, à la guerre en 1914. Et lui-même a failli succomber à une tuberculose qui l'atteint dans sa jeunesse. Or, le jeune professeur en formation donne congé à la mort et à l'agrégation et se destine à une carrière que l'on tente en vain de mettre dans une case. Écrivain, journaliste, dramaturge, militant et philosophe qui se défie

des grands systèmes, Camus se bat sur tous les plans et dans toutes les formes pour la valeur intrinsèque de la vie humaine, ce pour quoi lui est décerné le prix Nobel de littérature en 1957. De son journal politique *Combat* (1941), né dans la Résistance, et ses premiers articles contre l'oppression coloniale (1938), à la prose soigneusement sèche et impersonnelle de *L'Étranger* (1942), au lyrisme de l'existence sous le soleil méditerranéen de *Noces* (1936-1937) à la polémique de *L'Homme révolté* (1951) qui lui vaut la fameuse rupture avec Sartre, Camus ne cesse d'épouser la richesse contradictoire de la vie ici-bas. ● s.w.



DR

Ivan Illich (1926/2002)

Le programme convivial

Ivan Illich mène une critique radicale du monde moderne qui asservit les individus, détruit les communautés et ruine l'environnement. Une société conviviale est possible dans laquelle chacun puisse vivre de manière à la fois frugale, libre et joyeuse.

La société industrielle est devenue une machine folle qui prive les individus de leur liberté et de leur créativité : tel était le constat d'Ivan Illich (1926-2002) dont les livres, au début des années 1970, s'arrachent dès leur parution.

Dans cette période d'ébullition, où la contestation des sociétés industrielles bat son plein et où le mouvement écologique se fait jour, ce prêtre d'origine viennoise est l'une des figures majeures de la contre-culture. Son centre de Cuernavaca, petite ville du Mexique où il est installé (au départ pour former des missionnaires), devient durant une dizaine d'années un point de rencontre pour des intellectuels du monde entier et le lieu de débats passionnés.

La grande idée d'Illich était que, passé un certain seuil de développement, les outils (ce terme désigne aussi bien les machines, les usines et les institutions) deviennent contre-productifs. C'est ainsi par exemple que l'hôpital rend malade en créant de nouvelles maladies iatrogènes tandis que la médicalisation conduit à une surmédicalisation à base de produits et d'actes inutiles et inadaptés, réduisant les malades au statut de clients dociles, toujours

plus demandeurs (*Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, 1975).

L'école, quant à elle, désapprend. Elle exerce un « monopole radical » en définissant les savoirs qu'il est légitime d'acquérir pour être inséré dans la société, en excluant les autodidactes et en disqualifiant tous les autres moyens d'apprentissage. L'élève des quartiers pauvres notamment, peut apprendre davantage dans un garage, ou avec des éducateurs, des adultes en situation qui peuvent lui apporter des compétences bien plus profitables, et en outre éviter la ségrégation par les diplômes. « L'équipement éducatif sous contrôle de l'école coûte cher, et il restreint les objectifs de l'éducation » (*Une société sans école*, 1971).

Et les mêmes reproches pourraient être adressés aux transports qui en fait asservissent, à la production des énergies fossiles qui menacent toute vie future, à l'alimentation industrielle qui se transforme en poison, aux télécommunications qui engendrent la perte de sens...

Ni maîtres, ni esclaves

Pour Illich, ces modes de fonctionnement détruisent la communauté humaine, et retirent aux individus toute possibilité d'autonomie. *La Convivialité*, paru en 1973, est son livre le plus célèbre en France, au point que le titre

est passé dans notre langage courant. On y trouve les conditions d'une société qui pourrait libérer les individus et redonner sens à leur vie. Les industries du bâtiment, par exemple, empêchent les hommes de construire leur propre demeure (et éventuellement de donner un coup de main au voisin pour la sienne, comme c'est le cas dans les favelas d'Amérique du Sud). « Une politique conviviale s'attacherait d'abord à définir ce qu'il est impossible d'obtenir soi-même quand on bâtit sa maison. En conséquence, elle assumerait à chacun l'accès à un minimum d'espace, d'eau, d'éléments préfabriqués, d'outils conviviaux allant de la perceuse au monte-charge, et, probablement aussi, l'accès à un minimum de crédit. »

En fait, pour qu'une institution soit juste ou conviviale, elle ne devrait pas dégrader l'autonomie personnelle; ne susciter ni maîtres ni esclaves; et élargir les possibilités d'action de chacun.

Mais la transition vers une telle société postindustrielle nécessite des renoncements: la surpopulation, la surabondance et l'excès de pouvoir pris par les institutions constituent les obstacles majeurs à une société équitable d'une part, et respectueuse de l'écosphère d'autre part. Pour Illich, précurseur du concept de développement durable, le surpeuplement rend les populations dépendantes de

MARTINE FOURNIER



Le site de l'ancien aéroport de Berlin-Tempelhof transformé en parc urbain.

ressources limitées; la surabondance contraint à dépenser plus d'énergie et l'utilisation des mégatools participe de la dégradation écologique...

Il faut bien le reconnaître cependant, la critique radicale de la société industrielle et la dénonciation de la contre-productivité qui ont rendu Illich célèbre ne débouchent sur aucun programme politique. Après avoir fermé le Cidoc en 1976 (il craignait que le Centre s'institutionnalise), il reprend son bâton de pèlerin et enseigne dans diverses universités d'Europe et d'Amérique du Nord. La deuxième partie de son œuvre, beaucoup moins connue, donne à voir un second Illich très érudit, plus conceptuel, mais se refusant à élaborer des contre-actions. Sa quête devient alors davantage celle d'une philosophie conçue comme un art de vivre au centre duquel se plaçaient les amitiés qu'il ne renia jamais. Ascète, sans illusion sur la marche des sociétés mais jamais totalement désespéré, il déclarait en 1996 à son biographe: «*Je crois en l'art de mourir, en l'art de souffrir, en l'art de vivre, et pour autant qu'il soit pratiqué d'une manière austère et lucide, je crois en l'art de mener une vie joyeuse...*»

Fidèle à ses idées, Illich meurt en 2002 d'une tumeur à la joue qui le faisait énormément souffrir mais qu'il refusa toujours de faire opérer. ●

Le retour en grâce d'Illich

En 1976, la fermeture du centre de Cuernavaca coïncide avec un déclin de la notoriété d'Ivan Illich. Le premier choc pétrolier, la montée d'une crise endémique dans les sociétés industrielles, le développement des nouvelles technologies de l'information qui portent avec elles l'espoir de perspectives nouvelles pour les sociétés, mobilisent les esprits. La critique illichienne est pour un temps marginalisée.

Depuis une dizaine d'années cependant, les réflexions d'Illich retrouvent un crédit croissant. Alors que les inégalités se creusent, que le réchauffement climatique menace les équilibres écologiques, que les crises financières dévoilent un emballement déraisonnable de systèmes entièrement tendus vers leur enrichissement, ils sont de plus en plus à dénoncer les égarements des sociétés actuelles. Les apôtres de la décroissance, ou de la *deep ecology*, mais aussi les tenants du développement durable ou les partisans de la croissance zéro, les altermondialistes, chacun

à leur manière, montrent en fait la vitalité de la pensée d'Illich qui avait ouvert bien des portes et reste une grille de lecture pour repenser les sociétés humaines.

En 2012, de nombreuses manifestations ont eu lieu pour les dix ans de sa disparition, en Allemagne, Italie, Croatie, Mexique... Illich est aussi reconvoqué dans les publications récentes. Citons entre autres:

- *Penser et agir avec Illich* (Martine Dardenne et Georges Trussart, 2005) publié par le Grappe (Groupe de réflexion et d'action pour une politique écologique).
- *De la convivialité* (2011) coécrit par Alain Caillé, Marc Humbert, Patrick Viveret et Serge Latouche, théoriciens de la décroissance.
- *Introduction à Ivan Illich* (2012) de Thierry Paquot, spécialiste et ex-ami d'Illich.
- *Une question de taille* (2014) où le philosophe Olivier Rey alerte sur la démesure des sociétés actuelles et invite, par la décroissance, à un retour à une société plus conviviale. ● M.F.

Pierre Hadot (1922/2010) et Michel Foucault (1926/1984) La culture de soi

C'est par un retour à la philosophie antique que Pierre Hadot et Michel Foucault repensent la philosophie comme outil de transformation de soi et du mode de vie. Mais ils s'éloignent l'un de l'autre quand il s'agit d'appréhender la place que peuvent vraiment jouer ces philosophies dans notre présent.

La philosophie : discours ou mode de vie ?

Qu'est-ce que la philosophie ? En posant cette question, dans un article intitulé « La philosophie est-elle un luxe ? », Pierre Hadot remarque que le plus souvent les non-philosophes considèrent la philosophie comme un discours abstrus et abstrait, développé par quelques privilégiés pour répondre à des questions incompréhensibles et sans intérêt. La philosophie serait donc un vain bavardage, infiniment éloigné de ce qui constitue la substance de la vie des hommes et des femmes : leurs joies, leurs plaisirs, leurs soucis, leurs souffrances, leurs angoisses. Bref, la philosophie comme discours purement théorique ne peut que paraître un luxe dérisoire.

DANIELE LORENZINI

Professeur d'éthique et de philosophie des sciences humaines à l'université Paris-Est-Créteil, il est l'auteur notamment de *Éthique et politique de soi*. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire, Vrin, 2015.

Pourtant, la philosophie n'a pas toujours été conçue comme un édifice conceptuel coupé de la réalité concrète de la vie quotidienne. Pour les philosophes antiques, au contraire, le discours philosophique devait être toujours mis « au service » de la vie et de l'action, et la philosophie était pratiquée plutôt que simplement pensée : elle donnait forme et substance à un mode de vie spécifique.

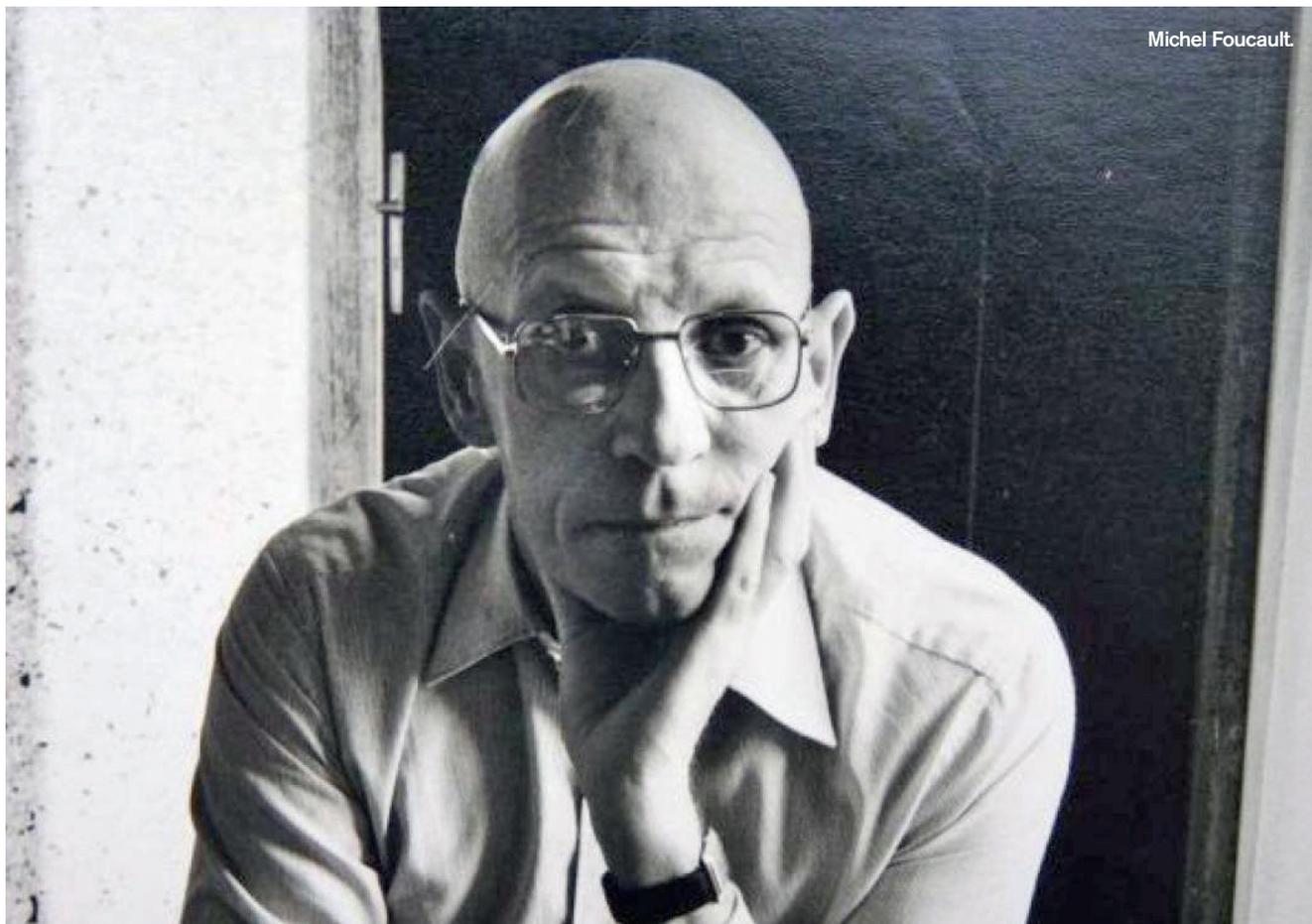
Est-il possible ou souhaitable de « réactiver » aujourd'hui cette manière de concevoir la philosophie ? Peut-on pratiquer à nouveau celle-ci comme un outil de transformation de nous-mêmes et de notre vie de tous les jours ?

Pierre Hadot et les exercices spirituels

La réflexion de P. Hadot sur la philosophie comme manière de vivre trouve son origine dans une difficulté à laquelle sont confrontés les lecteurs contemporains des textes philosophiques antiques. Ces textes, en effet, contiennent souvent plusieurs

incohérences, si bien qu'il semble impossible d'en tirer une quelconque théorie générale univoque et conséquente. Faudrait-il en conclure que les philosophes de l'Antiquité ne savaient pas raisonner ? D'après P. Hadot, il n'en est rien. Il convient plutôt de prendre au sérieux l'idée que, pour eux, la fonction principale du discours philosophique était pratique : il ne visait pas à informer les lecteurs sur un agencement de concepts, mais à les former. Plus que des thèses, les textes philosophiques antiques enseignaient donc des « voies » ; ils étaient le reflet d'une conversation vivante entre un maître et un disciple, ainsi que de ses enjeux pédagogiques et psychagogiques. C'est pourquoi le cœur de la philosophie antique est constitué par une série d'« exercices spirituels ».

Par cette expression, qui n'a pas chez lui une connotation religieuse, P. Hadot désigne une activité, ou mieux un ensemble de pratiques visant à opérer une transformation du sujet, de sa manière de vivre et de voir ►

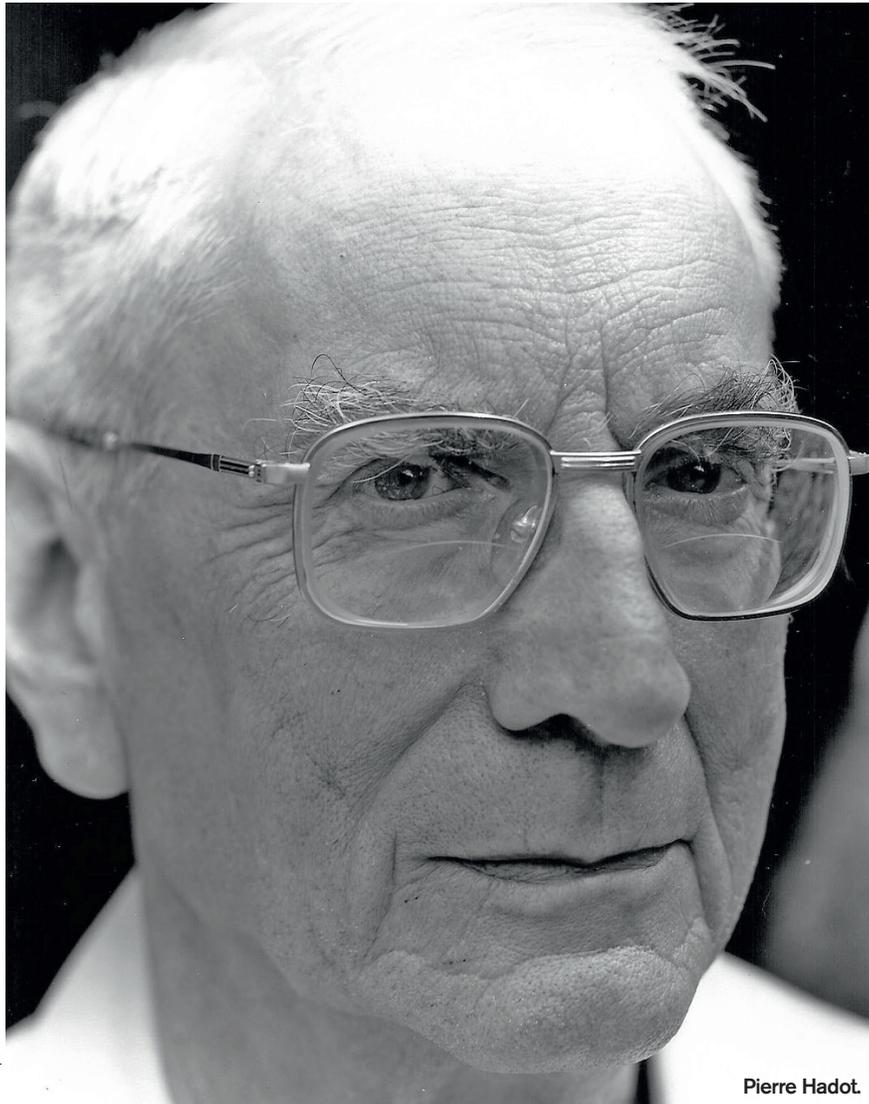


DR

Exercices spirituels : «*S'éterniser en se dépassant*»

Dans l'expression «exercices spirituels», l'adjectif «spirituel» a été choisi par Pierre Hadot parce qu'il devrait permettre de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre de tout le psychisme de l'individu : de son intellect, bien entendu, mais aussi de sa volonté, de son imagination et de sa sensibilité. Il permet aussi de dévoiler la véritable dimension de ces exercices, par lesquels l'individu «*s'élève à la vie de l'esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du tout*». Tout exercice spirituel est en effet fondé sur un mouvement d'universalisation du moi individuel, comme on le constate clairement en prenant en considération les trois exercices que P. Hadot considère comme matriciels. D'abord, la concentration sur l'instant présent, par laquelle on parvient à vivre sans se laisser distraire par le poids du passé ou le mirage de l'avenir ; cela requiert d'apprendre à replacer

l'instant présent dans la perspective du cosmos, car c'est seulement à cette condition que l'on pourra reconnaître une valeur infinie au moindre moment de l'existence. Ensuite, le regard d'en haut, un exercice consistant à s'efforcer de voir les choses dans une perspective d'ensemble, universelle et objective ; ainsi, en se détachant de son point de vue partial et partiel grâce à «*un vol de l'esprit dans le cosmos*», l'individu plonge dans «*l'infinité de l'être*». Enfin, le oui à la vie et au monde tels qu'ils sont, résultat d'un renversement radical de perspective conduisant l'individu à accepter tout ce qui lui arrive, y compris les malheurs, non pas avec résignation, mais avec une joie qui ne peut lui provenir que de la conscience d'être un petit engrenage d'un ordre rationnel et bon, dont il fait partie mais qui en même temps le dépasse. ● D.L.



Despaigne & Gobeil

Pierre Hadot.

▶ le monde. Ces exercices pouvaient être d'ordre physique (comme le régime alimentaire), discursif (comme le dialogue et la méditation) ou intuitif (comme la contemplation), et – pratiqués au jour le jour – contribuaient à forger un mode de vie spécifiquement «philosophique», qui possédait bien entendu des caractères différents chez les platoniciens, les stoïciens ou les épicuriens, mais qui se distinguait nettement des modes de vie non philosophiques. Son objectif principal était d'assurer à l'individu l'accès à la sagesse, à la tranquillité de l'âme et donc au bonheur.

Michel Foucault : techniques de soi et esthétique de l'existence

Dans le cadre de son projet d'une généalogie du sujet occidental moderne, Michel Foucault commence à s'intéresser à la dimension «ascétique» de la philosophie antique au début des années 1980. Il repère ainsi, chez les Anciens, des modalités de constitution de la subjectivité qu'il considère comme radicalement différentes de celles qui seront mises en place par la suite au sein du christianisme. Loin d'extraire du sujet une vérité secrète et intime, à faire jouer comme un instrument de mortification et de subordination, les «techniques de soi» de la philosophie antique permettaient en effet aux individus d'effectuer un certain nombre d'opérations sur leurs corps, leurs pensées et leur conduite afin de se transformer eux-mêmes et d'atteindre ici-bas un état d'indépendance, d'ataraxie, de pureté, de bonheur, etc.

Influencé très clairement par les travaux de P. Hadot, dans son cours au Collège de France, *L'Herméneutique du sujet*, Foucault utilise le terme de «spiritualité» pour désigner la manière de concevoir la philosophie dans l'Antiquité. D'après lui, loin d'être un pur exercice du *logos*, la philosophie antique se présentait comme un mode de vie construit autour d'un

BIBLIOGRAPHIE CROISÉE

- **L'Origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980**
Michel Foucault, Vrin, 2013.
- **L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982**
Michel Foucault, EHESS/Gallimard/Seuil, 2001.
- **Discours et vérité. Précédé de La Parrésia**
Michel Foucault, Vrin, 2016.
- **Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983-1984**
Michel Foucault, EHESS/Gallimard/Seuil, 2009.
- **Exercices spirituels et philosophie antique**
Pierre Hadot, nouv. éd., Albin Michel, 2002.
- **Qu'est-ce que la philosophie antique ?**
Pierre Hadot, Gallimard, 1995.
- **La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson**
Pierre Hadot, Albin Michel, 2001.
- **N'oubliez pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels**
Pierre Hadot, Albin Michel, 2008.
- **Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire**
Daniele Lorenzini, Vrin, 2015.

certain rapport pratique de soi à soi, grâce auquel l'individu opérait sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité – vérité qu'il ne pouvait pas saisir par un simple acte de connaissance, mais qu'il devait s'appropriier et littéralement incorporer à travers un travail laborieux de soi sur soi. Pour désigner ce type de travail M. Foucault forge la célèbre expression d'« esthétique de l'existence », qui a amené plusieurs interprètes (dont P. Hadot lui-même) à l'accuser de vouloir proposer une morale égoïste et narcissique. Il n'en est rien, car ce qui intéresse M. Foucault dans l'« art de vivre » antique est l'idée que la vie, le *bios*, peut faire l'objet d'un travail qui est artisanal plutôt qu'artistique, et dont le but est de donner à l'individu la possibilité de devenir (du moins en partie) autre que lui-même. Bref, par un geste qui se veut à la fois éthique et politique, c'est pour sa capacité de décentrement que M. Foucault convoque la philosophie antique et ses techniques.

Actualité de la philosophie antique ?

À partir de deux conceptions très proches de la philosophie antique comme pratique de transformation de soi et de sa propre manière de vivre, P. Hadot et M. Foucault s'éloignent pourtant l'un de l'autre de manière assez nette lorsqu'il s'agit de préciser pourquoi et comment l'étude de la philosophie antique pourrait (encore) jouer un rôle crucial dans notre présent.

D'un côté, P. Hadot affirme explicitement que sa description des exercices spirituels antiques vise à offrir à l'homme contemporain un « modèle de vie ». D'après lui, en effet, il est toujours possible de pratiquer de tels

exercices, qui ont donc une valeur transhistorique et qui permettent, même aujourd'hui, d'accéder à l'objectivité de la sagesse et à l'universalité de la perspective cosmique.

De l'autre côté, M. Foucault n'a jamais cessé d'insister sur le caractè-

re historique des techniques de soi antiques, en critiquant toute perspective qui voudrait simplement les « réactiver ». D'après lui, la philosophie antique nous apprend d'abord et surtout que le rapport de soi à soi définissant notre subjectivité n'est pas une donnée naturelle mais le résultat d'une construction complexe à laquelle nous pouvons participer de manière active. Ainsi, l'étude des Anciens ne nous fait pas découvrir une vérité universelle de l'être humain : elle nous incite plutôt à inventer des formes de rapport à nous-mêmes encore improbables. ●

Ce qui intéresse Michel Foucault dans l'« art de vivre » antique est l'idée que la vie peut faire l'objet d'un travail qui est artisanal plutôt qu'artistique.

Le scandale de la vérité

Michel Foucault a été souvent accusé d'avoir élaboré, par son « retour aux Anciens », une perspective éthique qui ne serait qu'une forme de dandysme moral complètement détaché de tout souci politique. Or, son étude de la *parrêsia* (étymologiquement : « tout dire ») comme pratique courageuse et risquée consistant à s'adresser aux autres, et

notamment aux plus puissants, pour leur dire la vérité témoigne au contraire de la permanence des préoccupations politiques dans ses travaux jusqu'à la fin de sa vie. Dans *Discours et vérité* ainsi que dans son dernier cours au Collège de France, Foucault radicalise cette perspective en analysant la *parrêsia* cynique, qui ne consiste pas (seulement) à dire le vrai, mais aussi et plus fondamentalement à vivre le vrai. Ainsi, le cynisme ancien devient aux yeux de Foucault l'exemple le plus abouti de la philosophie comme mode de vie, tout en en représentant le point de basculement et de passage à la limite. En effet, en vivant la vérité qu'ils professent jusqu'aux détails les plus infimes de leur vie quotidienne, en faisant littéralement corps avec elle, les cyniques montrent qu'une « vraie vie » ne peut être qu'une vie autre, scandaleuse et provocatrice. Au lieu de les maintenir dans l'élément du *logos*, les cyniques appliquent directement au *bios* une série de principes philosophiques qui acquièrent par là même une puissance inouïe de rupture. Leur vie est une vie publiquement impudique, une vie de naturalité éclatante, de pauvreté active et de dépouillement indéfini ; elle est une vie animale, qui utilise le précepte de la conformité à la nature comme une arme pour critiquer farouchement toute convention sociale. Bref, c'est à travers leur manière (scandaleuse) de vivre que les cyniques conduisent leur lutte dans le monde, contre le monde et pour le monde. ● D.L.



Diogène par J.-L. Gérôme, 1860.

Walters Art Museum



Arne Næss (1912/2009)

La « *deep ecology* »

Figure de proue de la « *deep ecology* », Arne Næss appelle à reconnaître la valeur intrinsèque de tout être vivant.

Ce qui doit conduire à transformer radicalement notre mode de vie pour qu'il soit plus respectueux des milieux naturels.

Le philosophe Arne Næss (1912-2009) aimait gravir les montagnes. En 1950, il a été le chef de la première expédition d'ascension du Tirich Mir, qui constitue le point culminant des montagnes de l'Hindou Kouch au Pakistan. Pour écrire, il aimait aussi se retirer dans la cabane qu'il avait construite dans un endroit isolé des montagnes de sa Norvège natale. Pas de doute que cette immersion dans des milieux inhospitaliers a joué un rôle déterminant dans sa philosophie. Elle lui a révélé son interdépendance avec l'environnement, sa vulnérabilité face aux éléments et sa capacité à se sentir en connexion avec un milieu naturel. Il faut toutefois attendre l'année 1973 pour que Næss fasse une référence explicite à la doctrine à laquelle son nom est désormais attaché : l'écologie profonde (ou *deep ecology* ⁽¹⁾). Après avoir travaillé sur des thématiques philosophiques diverses, il a senti l'urgence de se mobiliser pour défendre la planète après la publication du livre de Rachel Carson, *Printemps silencieux* (1962), qui a réveillé toute une génération sur les problèmes écologiques engendrés par l'industrialisation galopante.

Apprendre comment ne pas détruire

Dans cette mouvance écologique naissante, Næss distingue alors deux tendances, pas nécessairement compatibles. D'un côté, une « écologie superficielle » qui œuvre pour une réforme du système de production sans fondamentalement contester l'exploitation des milieux naturels. D'un autre côté, une « écologie profonde » qui attribue une valeur à tout être vivant et qui, pour cette raison, entend remettre en cause les principes mêmes d'organisation de la société. En particulier, l'écologie profonde attribue une valeur fondamentale à la biodiversité et déplore l'impact dévastateur des humains sur la nature. Selon Næss, la mise en pratique de cette philosophie passe par une politique économique tournée vers la décroissance et par une réduction de la population humaine. Cette attaque frontale contre le développement de la société industrielle et cette valorisation de la nature ont parfois laissé penser que l'écologie profonde était un mouvement misanthrope dont il fallait se méfier. Elle serait même antidémocratique et profondément réactionnaire ⁽²⁾. Pourtant, Næss ne cesse de répéter que, en reconnaissant une valeur inhérente à tout être vivant, dont les humains, cette philosophie ne s'oppose pas aux valeurs humanistes. Le respect pour

la biodiversité est d'ailleurs compris comme une défense de la pluralité des sociétés humaines et, *in fine*, comme une condition nécessaire de leur survie sur Terre. Quant à l'action politique censée découler de cette philosophie, elle doit, selon Næss, toujours suivre les principes de la non-violence telle que Gandhi l'avait pratiquée.

Ne plus vivre sur le dos de la nature

Si l'on refuse le modèle du développement industriel, que faire ? Au-delà des grands principes, Næss n'impose pas de règle précise. Par respect pour la pluralité et la diversité, il propose de se mettre à l'écoute des peuples autochtones et indigènes pour apprendre d'eux comment ne pas détruire, ici ou là, les équilibres naturels de l'environnement dans lequel on vit. L'idée générale est simplement de ne plus vivre sur le dos des animaux et de la nature, mais avec eux et en harmonie avec elle. C'est ce qu'il essayait de faire dans sa cabane. Reste à savoir si cette manière de vivre est applicable à la société moderne. C'est tout l'enjeu de l'écologie politique qu'il a profondément influencée... ●

(1) Voir Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Vrin, 2007.

(2) Voir, par exemple, Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, 1992.

THOMAS LEPELTIER



Peter Singer (NÉ EN 1946)

Diminuer la souffrance

Abandonner le superflu, ne plus manger d'animaux... , autant de conclusions très concrètes auxquelles parvient le philosophe australien.

À l'automne 1971, une famine sévit au Bengale oriental (de nos jours le Bangladesh). Ému par cette misère, le jeune philosophe australien Peter Singer (né en 1946) saisit l'occasion pour écrire un article où il montre que les citoyens des pays riches ont une obligation morale de venir en aide aux habitants des pays pauvres (1). Pour arriver à cette conclusion, il part du principe que, si nous pouvons le faire sans trop de difficulté, nous devons empêcher que des personnes meurent de faim ou d'un manque de soins médicaux. Ce devoir semble anodin. Pourtant, s'il était respecté, il serait révolutionnaire, puisqu'il implique l'abandon de tout le superflu dans notre vie. Par exemple, si vous passez à côté d'une mare d'eau où un enfant est en train de se noyer, n'avez-vous pas l'obligation morale d'aller le sauver, quitte à sacrifier votre beau costume ? Cette perte n'est en effet pas moralement significative par rapport à la mort d'un enfant. Or qu'en est-il des enfants qui meurent de faim ou de maladies facilement curables dans les contrées lointaines ? L'éloignement n'étant pas un critère moral, Singer soutient que nous avons aussi l'obligation de tenter de les sauver. Plutôt que de faire des dépenses pour des biens non nécessaires (gadgets divers, habits onéreux, voiture de

luxe, etc.), nous devons donc donner l'argent équivalent à des organismes qui viennent en aide aux nécessiteux de ce monde. En abandonnant ainsi le superflu, nous sauvons des vies. Cette démarche ne relève pas de la charité ; c'est bien une obligation morale ; ne pas l'adopter est une faute. Du coup, Singer décide, dès ces années 1970, de donner tous les mois une partie de son salaire à des organismes d'aide aux plus démunis (actuellement, il donne 30 % de ses revenus). Cette démarche éthique ne passe pas inaperçue. Elle donne naissance à un mouvement social actuellement en plein essor, dit de l'« altruisme efficace », qui définit rationnellement la façon la plus efficace pour chacun d'entre nous de rendre le monde meilleur (2).

Une autre manière de conduire sa vie

Toujours dans ces années 1970, Singer découvre aussi que l'on ne peut pas produire de viande, de lait et d'œufs sans faire souffrir les animaux. Puis, constatant que l'on peut très bien manger et être en très bonne santé en se passant de ces produits, il en conclut qu'il faut devenir végétalien. Pourquoi en effet faire souffrir des animaux quand ce n'est pas nécessaire ? Là encore, Singer joint l'acte à la parole en devenant

lui-même végétalien. Cette nouvelle démarche le conduit à publier *La Libération animale* (1975) où il décrit les conditions abominables où se trouvent plongés la plupart des animaux que nous mangeons et montre la nécessité morale de devenir végétalien. Rapidement, ce livre devient un des ouvrages de référence pour ceux qui veulent mettre un terme à l'exploitation des animaux. C'est le début de la vague moderne en faveur du végétarisme, végétalisme et véganisme. Une fois de plus, la philosophie de Singer ne vise pas à être une simple construction théorique : elle constitue aussi une autre manière de conduire sa vie. Par un mélange de raisonnements rigoureux, de prose limpide, d'analyses de cas précis et de mise en application des conclusions auxquelles il aboutit, elle arrive même à toucher beaucoup de monde. Bref, c'est cette philosophie très concrète sur des sujets sensibles qui lui a valu d'être qualifié par le magazine *The New Yorker* de « philosophe vivant le plus influent » de la planète (3)... ● THOMAS LEPELTIER

(1) Peter Singer, «Famine, affluence, and morality», *Philosophy and Public Affairs*, vol 1, n° 1, printemps 1972.

(2) Voir Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, Yale University Press, 2015.

(3) Michael Specter, «The dangerous philosopher», *The New Yorker*, 6 septembre 1999.

Agir contre ses faiblesses



National Gallery of Victoria, Melbourne

John William Waterhouse (1849-1917), *Ulysse et les Sirènes* (1895).

Comment vivre bien, si l'on ne parvient pas à mettre ses actes en conformité avec ses intentions et préférences ?

Donald Davidson et le « principe de continence »

La faiblesse de la volonté, explique Donald Davidson, ne consiste pas à changer d'avis. C'est juger qu'une action est la meilleure vu les circonstances, et en accomplir une autre, sinon son contraire. Exemple: il fait beau dehors, et je pense que je devrais faire une petite promenade de santé. Mais je reste scotché devant la télé, pour le regretter après. Mais a-t-elle une raison? Un psychanalyste prétendrait que la raison de mon action est inconsciente: pour D. Davidson, la notion n'est pas très satisfaisante. Il peut y avoir des causes inconscientes, mais pas des raisons. Aristote l'attribuerait à une sorte d'oubli: je suis resté assis

parce que j'ai oublié que je trouvais bon de faire une petite marche. Cela peut correspondre à certains cas, mais pas le plus général, dans lequel je suis resté conscient que je devrais me bouger, sans pour autant le faire.

Pour D. Davidson, les raisons que nous trouvons à nos actions devraient idéalement en être aussi les causes. Mais ce sont bien souvent des justifications *a posteriori*, de sorte qu'il existe un écart possible: même si je fais ce que je projette, la raison que je donne n'est pas forcément la cause de mes actes. Les cas où je ne m'explique même pas pourquoi j'ai agi contrairement à mon intention ne sont que des cas limites du fonctionnement ordinaire de la volonté. Le philosophe fait donc le constat, tout comme Freud, que le sujet humain est un être

profondément divisé, ce qui l'amène à entrer en conflit avec lui-même. L'autonomie de la volonté n'est pas un acquis, mais un idéal à atteindre. La seule manière d'y parvenir est d'adopter un «principe de continence», qui consiste à «accomplir toujours l'action jugée la meilleure sur la base de toutes les raisons pertinentes disponibles». D. Davidson ne prodigue pas d'autre conseil, car son souci est de comprendre ce qu'est l'acrasie plutôt que d'envisager les recettes permettant de la vaincre. ●

À LIRE

▪ «L'autonomie à la lumière de la faiblesse de la volonté»

Julie Mazaleigue, in Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Puf, 2009.

Jon Elster et les ruses de la raison

Jon Elster part également du constat que l'acrasie est une forme d'incohérence du sujet. Mais il remarque que cette incohérence présente des formes variées. Exemple : j'ai décidé ce soir de bien suivre mon régime, mais placé face au dessert, j'en prends tout de même une part. Entre mon intention et mon action, un événement est venu changer ma résolution : on a placé un délicieux gâteau sur la table. Ma faiblesse a une cause extérieure. Le cas le plus mystérieux est celui où rien ne justifie le changement d'intention. Exemple : je souffre légèrement d'une carie, et je prends rendez-vous chez le dentiste. Mais plus le jour se rapproche, moins je suis décidé à y aller. Finalement, je trouve un prétexte pour repousser le rendez-vous. C'est vraiment un cas typique de « faiblesse de la volonté », qui n'a pas d'autre cause que le passage du temps, lequel me fait appréhender de manière différente la séance de dentisterie selon que c'est demain ou dans trois semaines. J. Elster a consacré de nombreuses réflexions aux manifestations variées de cet effet « temps qui passe » sur notre volonté. Mais il s'est aussi penché sur les ruses et les mesures qui sont susceptibles de

nous aider à surmonter l'acrasie. Certaines sont attendues, d'autres moins, mais il montre aussi que si toutes ont une efficacité, aucune n'est totalement dépourvue d'inconvénient.

1) Se donner une règle stricte

Exemple : j'adore sortir le soir, je me couche tard et cela nuit à mon assiduité au travail. Alors je me fixe une règle, celle de me coucher à 22 heures toutes les veilles de jours ouvrés. Pour être efficace, la règle ne doit pas souffrir d'exception. Or cette solution peut être coûteuse, en me faisant rater, par exemple, un dîner avec la femme (ou l'homme) de ma vie...

2) Modifier ses désirs

Admettons que je prenne la résolution d'épargner une certaine somme tous les mois et que je constate que je n'y arrive pas. Pour m'aider, je peux tenter de développer une allergie à l'opéra (qui me coûte si cher), ou me persuader que s'habiller à la mode est finalement vulgaire. C'est la solution préconisée par le philosophe David Hume. Mais cette modification de mes goûts est précaire, et sans doute réversible.

3) Faire appel à autrui

C'est la mesure adoptée par Ulysse : pour résister à l'appel des sirènes, il demande à son équipage de l'attacher au mât de son navire. Plus prosaïquement, pour m'aider à cesser de fumer, je peux m'appliquer à le répéter à tous mes proches, et même leur ordonner de me surveiller. Imparable ? Presque, mais pas totalement : puisque je l'ai donné moi-même, je peux aussi bien annuler mon ordre. C'est comme une psychothérapie : il suffit d'annuler les rendez-vous.

4) Faire appel à une institution

De même que les peuples se donnent des constitutions, les individus peuvent s'adresser à une instance de pouvoir pour les aider à atteindre le but qu'ils se fixent. C'est le cas des joueurs invétérés qui se font interdire d'accès aux casinos... Sans doute une des meilleures solutions, mais elle est rarement disponible. ●

À LIRE

• **Agir contre soi. La faiblesse de volonté**
Jon Elster, Odile Jacob, 2007.

Un cas particulier : la procrastination

La procrastination, cas particulier de l'acrasie, consiste à remettre au lendemain ce que l'on s'est engagé à faire aujourd'hui. Le philosophe John Perry se considère comme un procrastinateur invétéré, ce qui l'ennuie un peu, mais surtout lui donne matière à réflexion. Or sa réflexion ne le mène pas à chercher le remède souverain contre sa mauvaise habitude : il pense qu'il n'y en a pas. En revanche, il trouve moyen de s'en accommoder. Car, explique-t-il, il ne faut pas confondre un pro-

crastinateur avec un paresseux : s'il est toujours en retard, ce qui complique ses relations avec le monde, le premier n'est pas moins productif que son homologue ponctuel. En fait, constate-t-il à propos de lui-même, s'il remet à plus tard ce qui est urgent, c'est toujours pour faire autre chose, tout aussi utile, et souvent plus satisfaisant que ce qui lui est imposé par le calendrier. Exemple : boire des bières avec ses étudiants fait beaucoup plus pour sa réputation d'enseignant que de rendre les

copies à l'heure. C'est ce qu'il appelle être un « *procrastinateur structuré* », c'est-à-dire au fond, rusé et actif. Face au même problème, Jon Elster donne un avis beaucoup plus carré : le seul remède qu'il voit consiste à faire ce que l'on doit faire, et tout de suite... ●

À LIRE

• **La Procrastination. L'art de reporter au lendemain**
John Perry, Autrement, 2012.

Martha Nussbaum (NÉE EN 1947)



Hollandse Hoogte/Dirk-Jan van der Burg

Accepter notre fragilité

Rien ne sert de refuser la vulnérabilité humaine. Il faut donc plutôt apprendre à faire et à penser avec elle. Ce qui suppose d'accepter la place du corps et des émotions dans notre vie.

« **C**omment faut-il vivre? » À cette question qui guide toute son œuvre, la philosophe américaine Martha Nussbaum invite à répondre par un retour à la philosophie antique, mais aussi aux auteurs tragiques. N'en déplaise, Sophocle pour le philosophe moral est une source tout aussi légitime que Platon ou Épicure.

Trois concepts permettent de mieux comprendre pour quelles raisons Nussbaum élargit le corpus de la philosophie au-delà des traités théoriques ordinairement considérés : la vulnérabilité, le corps et les émotions.

Bien des philosophes antiques ont conçu leur approche de la vie bonne comme une conquête de la maîtrise de soi, et comme une lutte contre la vulnérabilité de l'être humain. Bien vivre, selon cette perspective, ce serait apprendre, grâce à la philosophie, que rien ne peut atteindre l'homme de bien. Tout au contraire, Nussbaum nous invite à considérer que notre bien est celui

d'un animal vulnérable, c'est-à-dire d'un animal qui, inéluctablement, dépend d'autrui et de circonstances du monde qu'il ne maîtrise pas. La métaphore que Nussbaum emprunte à l'écrivain Henri James pour illustrer cette image de la vie bonne est celle de la coupe brisée : un objet précieux, mais fragile et imparfait. Loin de lutter contre cette réalité en cherchant à s'en défendre, Nussbaum soutient qu'il n'existe pas de vie bonne qui n'accepte la vulnérabilité. Dans l'une de ses conférences récentes, elle exprime joliment cette idée en reprenant les termes d'un air fameux du Chérubin des *Noces de Figaro* : « *Ricerco un bene fuori di me* » – « *Je cherche un bien qui se trouve hors de moi.* » Voilà ce que les tragiques grecs ont bien compris, eux qui nous montrent des héros blessés, trahis, abandonnés, livrés aux coups du sort, mais héros néanmoins dans leur manière de réagir aux circonstances qui sont les leurs.

L'intelligence des émotions

La mise en avant du corps est un deuxième écart important de Nussbaum par rapport aux écoles philosophiques antiques qu'elle commente dans *La Fragilité du bien*. Le corps n'est pas l'antithèse d'un être humain défini d'abord par sa rationalité. Il en est partie

prenante. Cela signifie que le bien et la vie bonne que nous devons rechercher ne sont pas seulement le bien et la vie bonne d'une rationalité universelle, mais aussi celles d'un animal doté d'un corps qui évolue, vieillit, faillit.

La mise en avant des émotions, enfin, est la conséquence logique de l'accent placé sur la vulnérabilité et le corps. Pour Nussbaum, les émotions ne sont pas des réactions corporelles dénuées de lien avec la raison. Tout au contraire, elles sont les indices de « ce qui a de l'importance » à nos yeux, mais qui échappe pourtant en partie à notre contrôle. Les émotions sont la contrepartie de notre vulnérabilité : la manière dont se reflète un monde précieux mais incontrôlable pour un animal rationnel mais fini. C'est pourquoi Nussbaum dit qu'il existe une « *intelligence des émotions* » : elles nous apportent un discernement particulier qui a toute sa place dans la vie bonne. C'est aussi pour cela que les tragédies grecques, ou les romans, peuvent être des ressources aussi précieuses pour le philosophe : ces genres littéraires sont conçus pour en appeler à nos émotions, et pour nous faire ressentir, en imagination, la valeur d'une vie et de ses circonstances.

La philosophie de Nussbaum se construit ainsi comme une invitation à

SOLANGE CHAVEL

Maître de conférences en philosophie à l'université de Poitiers, elle a publié *Se mettre à la place d'autrui. L'imagination morale*, Presses universitaires de Rennes, 2012.

explorer les conditions de la vie bonne pour un être humain, en alternant, comme une respiration, l'enseignement des récits et de la littérature, et la réflexivité abstraite propre à la philosophie. Cette recherche, à la fois stylistique et philosophique, la conduit à adopter une forme d'écriture qui fait place à de longues citations d'œuvres littéraires aux côtés de l'argumentation technique, dans une manière d'en appeler à la fois aux émotions du lecteur et à sa raison.

Les capacités de base

Et puisque bien vivre, pour l'animal vulnérable et social que nous sommes, est une affaire collective et politique, le questionnement original de Nussbaum se poursuit logiquement vers la philosophie politique: elle apporte à la réflexion sur la justice ces enseignements découverts au fil de la lecture des tragiques grecs ou de Proust. Une société juste n'est pas seulement celle qui garantit des droits de manière abstraite. Elle est celle qui donne aux citoyens les moyens de transformer ces droits en «capacités». Ce concept,

développé avec l'économiste Amartya Sen, désigne pour Nussbaum la capacité effective de faire ou d'être quelque chose. Par exemple, si je jeûne volontairement, je n'en ai pas moins la capacité de me nourrir; mais si la famine sévit, alors cette capacité

m'est enlevée. Or, pour elle, les capacités de base que toute société juste devrait assurer reflètent cette conception d'une vie bonne qui n'est pas celle d'un pur esprit contrôlant parfaitement son environnement, mais celle d'un animal rationnel très facilement jouet des circonstances. Ainsi, parmi les capacités participant d'une vie bonne selon Nussbaum trouve-t-on la capacité à éprouver des émotions, à jouer, et à pouvoir exercer une forme



Suzanne Plunkett/Reuters

Match de basket féminin aux Jeux paralympiques de Londres en 2012.

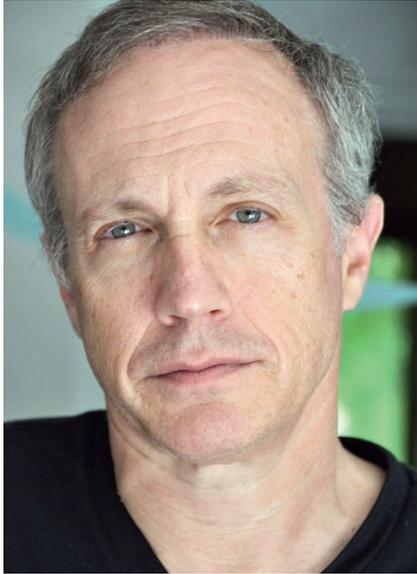
de contrôle sur son environnement naturel et politique.

De la philosophie morale à la philosophie politique, de l'étude de l'amour romantique à celle du droit des femmes, les réflexions de Nussbaum donnent l'exemple d'un questionnement où l'argument et le récit sont deux ingrédients indispensables d'une rationalité incarnée, et où la vie bonne se trouve dans l'aller-retour entre émotion et réflexion. ●

Une humaniste américaine

Née en 1947, et actuellement professeur à l'Université de Chicago, Martha Nussbaum compte aujourd'hui parmi les grandes figures intellectuelles étasuniennes. Sa voix porte désormais, au-delà des cercles académiques, dans le débat public. Cette reconnaissance tient à la capacité, depuis le début de son travail, à combiner, d'un côté, une exigence intellectuelle sans faille et, de l'autre, une approche passionnée et concrète de questions qui importent dans la vie intime et sociale – l'amour, la vulnérabilité, la vie collective et ses équilibres à renouveler. Comme elle le relate dans l'introduction du recueil *La Connaissance de l'amour*, sa curiosité intellectuelle l'a toujours portée autant vers la philosophie que vers la littérature, où elle trouve deux réponses complémentaires à la question du «comment vivre». Au début de son œuvre, à une époque où la philosophie américaine se définissait par une conception exclusive de la rationalité et où les départements de

littérature universitaires n'acceptaient que des approches formalistes, elle a cherché au contraire à montrer la vérité philosophique de certaines œuvres romanesques. *La Fragilité du bien*, publié en 1986, en est une première illustration magistrale, qu'elle a prolongée par une série de travaux réhabilitant le statut des émotions dans la vie morale et le rôle de la fiction dans le raisonnement pratique (*Upheavals of Thought*, *La Connaissance de l'amour*, *L'Art d'être juste*). Elle a également apporté une contribution majeure à la philosophie politique américaine avec une série de travaux, développés en dialogue avec l'économiste Amartya Sen, autour du concept de «capacités». Ce concept est pour elle un instrument pour répondre aux angles morts de la théorie de la justice – inégalités de genre, situations de handicap, droit des étrangers, droits des animaux, etc. (*Frontiers of Justice*, *Capacités*) – et donne à son œuvre une actualité politique criante. ● s.c.



FAU

Richard Shusterman (NÉ EN 1949)

Le corps pensant

Mettant le corps au cœur de sa philosophie, Richard Shusterman nous invite à repenser l'usage et l'expérience que nous en faisons et à appréhender l'art autrement.

Le trajet intellectuel de Richard Shusterman est fondé sur une conviction aussi simple à formuler que rare dans le champ philosophique : le corps pense. Certes, cette idée n'est pas tout à fait nouvelle : d'Épicure à Malebranche, des stoïciens à La Mettrie, de Diderot à Nietzsche, de Spinoza à Schopenhauer, et plus récemment chez Husserl, Foucault, Deleuze, Bataille, Merleau-Ponty ou Hadot, il est possible d'indiquer un intérêt profond pour le somatique, mais la trajectoire de Shusterman reste singulière vis-à-vis de celle de ses illustres prédécesseurs.

Initialement formé à la philosophie analytique à Oxford, il a commencé à s'intéresser au pragmatisme, un courant de pensée d'origine américaine

BARBARA FORMIS

Maître de conférences en esthétique et philosophie de l'art à l'université Paris-I, directrice d'équipe de recherches à l'Institut Acte (CNRS), elle est notamment l'auteure de *Penser en corps. Soma-esthétique, art et philosophie*, L'Harmattan, 2009 et *Esthétique de la vie ordinaire*, Puf, 2010.

qui prône l'expérience comme ligne conductrice de la recherche et vise à dépasser les anciens dualismes : théorie/pratique, action/idée, fait/valeur, corps/esprit. En suivant le chemin de John Dewey et William James, Shusterman défend une façon concrète d'envisager la philosophie, ce qui lui a valu une belle notoriété avec la publication de *Pragmatist Aesthetics*. Ce livre, traduit en français par *L'Art à l'état vif* (1) en 1992 a contribué à promouvoir la pensée pragmatiste en France.

La promotion de l'art populaire

Par sa collaboration et son dialogue avec le sociologue Pierre Bourdieu, ses interventions à la Sorbonne et ses séminaires au Collège international de philosophie de Paris, Shusterman a également participé aux débats propres à la tradition philosophique française. Parallèlement, ses séjours en tant que professeur invité à Berlin, Hiroshima, Beijing et Shandong font de lui une figure entièrement cosmopolite, dont les multiples inspirations culturelles, à la fois européennes et asiatiques, façonnent une forme de pragmatisme très particulière.

L'expérience esthétique est au cœur de la réflexion de Shusterman. Sa cible avouée est ce qu'il appelle « l'idéologie esthétique » définie comme ce qui « a longtemps dominé la pensée et l'expérience esthétiques sclérosant l'institution de l'art et appauvrissant sa pratique (2) ». Il s'agit de combattre ce que Dewey nommait de façon critique « la conception muséale de l'art ». Au lieu de se restreindre à une élite d'initiés, l'art est au contraire pour lui une façon de participer au monde et d'être en relation avec les autres. Shusterman prend en exemple des pratiques qui relèvent des arts populaires, comme la musique enragée du rap, qu'il considère selon une perspective à la fois philosophique et sociale. « Philosophique », d'une part, car le rap permet d'éviter le risque de naturalisme auquel le pragmatisme se confronte lorsqu'il privilégie la nature à la culture en vue d'un universalisme jugé utopique et au détriment de la diversité. « Social », d'autre part, car il prend le parti des minorités et des expressivités culturelles opprimées. Cette redéfinition d'une esthétique par le bas n'est pas sans écho avec la pensée de Bourdieu, lequel avait,



Le crew Melting Force a remporté le titre de meilleur show chorégraphique lors de la Battle of the Year 2013.

dans son grand ouvrage intitulé *La Distinction* (3), séparé l'esthétique du goût « pur » d'une autre qui relèverait du goût « barbare ». Pour Bourdieu, tout comme pour Shusterman, l'art populaire permet d'élargir la notion d'esthétique, que l'on ne peut plus limiter aux seuls « beaux-arts ».

La somaesthétique

Shusterman s'est éloigné des sentiers battus pour essayer de forger sa propre philosophie autour d'un

concept novateur : la soma-esthétique. Le néologisme de « *somaesthetics* », qu'il invente en 1996, sert à saisir la possibilité d'une esthétique du corps. Selon les termes mêmes du philosophe : « *La soma-esthétique concerne l'étude méliorative et critique de notre expérience et de notre usage du corps vivant (ou somà) en tant que site d'appréciation sensori-esthétique (aïsthésis) et de façonnement créateur de soi* (4). » Shusterman prend souvent l'exemple du joueur de golf ne pouvant améliorer son tir qu'en se concentrant sur son geste et non pas sur le but à atteindre; l'introspection corporelle et la distance réflexive étant indispensables à l'usage de soi. La soma-esthétique n'est pas étrangère à une certaine éthique stoïcienne : le joueur doit se concentrer sur le tir et non pas sur la cible, sur le chemin et non pas sur l'objectif.

C'est pourquoi Shusterman ne se contente pas de théorie. Il met en pra-

tique la soma-esthétique, notamment en exerçant la méthode Feldenkrais* dont il a obtenu le diplôme d'instructeur. Ainsi, c'est dans l'ancrage de la philosophie en tant que forme de vie que sa théorie est plus incarnée que celle de nombreux d'autres philosophes, peut-être à l'exception de Nietzsche, Foucault ou Hadot. C'est bien là la leçon de Shusterman : ni l'art ni la philosophie ne peuvent, sans s'assécher, se résumer à de la théorie pure, puisqu'ils surgissent de l'expérience vécue. ●

(1) Richard Shusterman, *L'Art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, Minuit, 1992.

(2) *Op. cit.*

(3) Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, 1979.

(4) Richard Shusterman, « Penser en corps. Éduquer les sciences humaines : un appel pour la soma-esthétique », in Barbara Formis (dir.), *Penser en corps. Soma-esthétique, art et philosophie*, L'Harmattan, 2009.

MOT-CLÉ

Méthode Feldenkrais

Inventé par Moshe Feldenkrais (1904-1984), ce système d'éducation corporelle vise à améliorer la pratique somatique grâce à l'extension du répertoire gestuel et à l'augmentation de la prise de conscience. Le but thérapeutique est d'éliminer biomécaniquement les postures habituelles considérées par le patient comme peu fonctionnelles, voire nocives.

Ces philosophes qui veulent

Liberté, bonheur : voilà les deux mamelles d'une éthique grand public qui collectionnent les succès de librairie. Des centaines de milliers de lecteurs – si ce n'est des millions – dévorent leurs essais : tour d'horizon des philosophes de l'art de vivre les plus lus de France.

• Vincent Cespedes, la vie comme une aventure

Ses ouvrages tournent constamment autour de la notion d'enthousiasme – rebaptisée énergie, euphorie, « onde de charme », etc. Pour Vincent Cespedes, un homme peut se laisser emporter par un élan qui le dépasse, pourvu qu'il accepte de changer au contact des autres et d'un monde en perpétuelle évolution. Il ne s'agit pas simplement de lâcher prise, mais de sélectionner des personnes et des objets qui suscitent de l'émulation. Pas de « recettes toutes faites » pour trouver à coup sûr ces sources d'inspiration. Critique du rationalisme, V. Cespedes réhabilite l'intuition individuelle en tant qu'elle permet d'identifier spontanément la voie à suivre pour être heureux. Mais le bonheur n'est pas l'objectif du changement, insiste-t-il, c'est le changement lui-même.

- **Magique étude du bonheur** (Larousse, 2010)
- **L'Ambition ou l'épopée de soi** (Flammarion, 2013)
- **Oser la jeunesse** (Flammarion, 2015)

Balke/Spa



Sponville estime que la spiritualité consiste à vivre et à ressentir cette ouverture, à éprouver un « sentiment océanique » dans la rencontre avec le « tout » de la nature et de l'éternel présent. Le lâcher-prise et la contemplation aident, mais le fait de se cultiver en s'intéressant aux religions aussi ! En ce sens, A. Comte-Sponville se définit avant tout comme « *un athée fidèle* » à ses racines chrétiennes.

- **Petit traité des grandes vertus** (3^e éd., Puf, 1995)
- **L'Esprit de l'athéisme** (Albin Michel, 2006)
- **Le Goût de vivre et cent autres propos** (Albin Michel, 2010)

• Luc Ferry, le salut sans l'aide de Dieu

« *Non seulement Dieu n'existe pas, mais essayez de trouver un plombier pendant le week-end* », ironisait Woody Allen. Un trait d'humour qui résume parfaitement la condition de l'homme moderne telle que la diagnostique Luc Ferry – à la suite de Nietzsche et de Heidegger notamment. Dans nos sociétés, largement gagnées à l'athéisme, à l'individualisme et au matérialisme, les individus ont toutes les raisons de succomber au règne de la technique, de l'utilitarisme et du consumérisme. L. Ferry propose donc de réhabiliter les idées d'humanité et d'universalité, à travers une « philosophie de l'amour » faisant la part belle à autrui. S'intéresser aux autres permet en effet de dépasser son cas individuel – et la recherche de ce qui nous est utile – pour s'ouvrir à davantage d'expériences ; et un homme vit ainsi d'autant plus intensément et librement qu'il s'ouvre aux autres, à la nouveauté et à la diversité.

- **Qu'est-ce qu'une vie réussie ?** (Grasset, 2002)
- **De l'amour. Une philosophie pour le 21^e siècle** (Odile Jacob, 2012)
- **Sept façons d'être heureux** (avec Jacques Attali, XO, à paraître en septembre 2016)

Sylvia Galmot



• André Comte-Sponville, la spiritualité athée

« *Je suis mystique au fond et je ne crois en rien* », écrivait Flaubert : une déclaration qui ne paraît nullement contradictoire à André Comte-Sponville, bien au contraire ! Si nous avons de bonnes raisons de douter que Dieu existe, toute pensée métaphysique n'est pas à proscrire pour autant, les athées n'ayant « *pas moins d'esprit que les croyants* ». Quel que soit son *credo*, l'homme est un être fini, éphémère et relatif, ouvert sur l'infini, l'éternité et l'absolu. Amateur de méditation et de bouddhisme, A. Comte-

David Baićki



FABIEN TRÉCOURT

vous rendre heureux

• Alexandre Jollien, le bonheur malgré tout

Comment être heureux quand on subit des souffrances indépendantes de notre volonté ? Pour Alexandre Jollien, les sagesse stoïciennes enjoignant d'en faire tout simplement abstraction sont d'un pauvre secours ! À l'instar de Schopenhauer, il estime que la souffrance fait partie de la vie et qu'il serait vain de la nier. Mais on peut en diminuer le poids : A. Jollien s'inspire de l'idée (spinoziste) que la joie ne se réduit pas à l'absence de souffrance, mais qu'elle suppose une démarche active de notre part – pour être heureux, il faut s'en donner les moyens autrement dit. Au terme d'une enquête spirituelle et personnelle, A. Jollien préconise d'apprendre à lâcher prise, à « *vivre sans pourquoi* », tout en cherchant à chaque instant le geste, la parole ou la disposition d'esprit qui peut nous rendre heureux.

- **Éloge de la faiblesse** (Cerf, 1999)
- **Le Philosophe nu** (Seuil, 2010)
- **Vivre sans pourquoi** (Seuil-L'Iconoclaste, 2015)

• Frédéric Lenoir, la religion des religions

Il s'intéresse à toutes les traditions métaphysiques et à aucune d'entre elles, s'efforçant de discerner une spiritualité universelle. Toutes en reviennent, selon lui, à l'idée qu'une joie active et profonde devient possible si, dans un premier temps, un individu s'est libéré de toute entrave liée à la construction de son « ego social » (mécanismes de peur, de défense...). Cette « déliaison » serait possible au terme d'un travail sur soi de type psychanalytique ou, du moins, introspectif, et rendrait possible dans un second temps une « reliaison » aux autres, au monde et plus généralement au cosmos. Cette conscience renouvelée n'est pas si différente de celle des jeunes enfants, relève Frédéric Lenoir, louant la joie et l'insouciance spontanées de ces derniers.

- **Socrate, Jésus, Bouddha. Trois maîtres de vie** (Fayard, 2009)
- **Du bonheur. Un voyage philosophique** (Fayard, 2013)
- **La Puissance de la joie** (Fayard, 2015)



Jean-Marie Legros/DR

• Robert Misrahi

Spécialiste de Spinoza et disciple de Sartre, ce philosophe a concilié ces deux approches tout en élaborant une œuvre personnelle. Robert Misrahi considère que nous naissons et vivons dans un univers fortement marqué par le déterminisme – physique, moral... Les contraintes, les affects et l'environnement ballottent les individus comme le vent disperse un tas de feuilles mortes... Cette aliénation n'est pas seulement une source de servitude, poursuit R. Misrahi, elle est aussi cause de violence, de souffrance et de malheur. Néanmoins, l'homme est doué d'une réflexivité lui permettant de faire des choix et ainsi d'améliorer sa condition. S'extraire du déterminisme est certes un chemin long et tortueux, mais il est possible, insiste-t-il, et c'est qui nous permet en définitive d'agir selon nos propres désirs.

- **Le Travail de la liberté** (Le Bord de l'eau, 2008)
- **Le Bonheur. Essai sur la joie** (Cécile Defaut, 2011)
- **La Joie d'amour. Pour une érotique du bonheur** (Autrement, 2014)



Raphaël Bourgeois

• Michel Onfray, la preuve par l'exemple

Comme nombre de ses maîtres – Hadot, Nietzsche, Camus... –, Michel Onfray considère que la philosophie consiste à proposer un mode de vie, une pensée par ailleurs incarnée en faits et gestes, et plus généralement à travers une attitude éthique quotidienne. Il balaye d'ailleurs d'un revers de main les théories qu'il juge trop abstraites ou jargonneuses, et celles dont les auteurs ont mené une vie considérée comme misérable. Hédoniste athée, M. Onfray prône dans ses livres comme dans sa vie une culture des plaisirs fidèle à la devise de l'écrivain Chamfort : « *Jouis et fais jouir, sans faire du mal ni à toi, ni à personne.* » Selon lui, une existence s'épanouit ainsi au fil d'une interminable « *sculpture de soi* », qui ne revient pas (forcément) à « *faire de sa vie une œuvre d'art* ». Goûter les plaisirs de la bonne chère ou de la belle pensée est aussi une façon de s'émanciper, ce qui l'a conduit par exemple à créer des universités populaires du goût et de la philosophie.

- **La Puissance d'exister** (Grasset, 2006)
- **Le Souci des plaisirs** (Flammarion, 2008)
- **Manifeste hédoniste** (Autrement, 2011)



Battier/Spipa



RTL

ENTRETIEN AVEC Roger-Pol Droit



le dauphiné.com

Gare aux dérives de la « philo-bonheur »

Dans votre dernier ouvrage, *La philosophie ne fait pas le bonheur... et c'est tant mieux!*, vous vous insurgez contre une dérive récente qui tend à faire de la philosophie une « philo-bonheur ». Pourquoi ?

Je sais bien qu'il existe, dans l'histoire de la philosophie, une dimension importante de sagesse, et particulièrement d'exercices pratiques destinés à transformer l'existence au quotidien. Je le sais d'autant mieux que j'ai été, dès les années 1980, un lecteur assidu de Pierre Hadot, avec qui j'ai entretenu des liens d'amitié. D'autre part, mes recherches relatives au bouddhisme, et, dans un registre différent, mon livre *101 expériences de philosophie quotidienne* (2001) m'ont rapproché, d'une certaine manière, des exercices spirituels. Mais je ne pense pas que cette dimension de sagesse soit la seule dimension de la philosophie. Vouloir l'y réduire, comme c'est devenu souvent le cas aujourd'hui, me semble parfaitement abusif.

J'appelle « philo-bonheur » une déformation récente et pernicieuse de ce retour aux sagesse antiques. Elle repose sur plusieurs tours de passe-passe que j'ai décortiqués dans cet essai. D'abord, la confusion permanente entre le bien-être moderne du consommateur (semblable au « dernier homme » de Nietzsche) et la tranquillité de l'âme du sage antique, ensuite, l'attribution à la philosophie d'un rôle central de pourvoyeuse de bonheur garanti, sans un mot pour la critique de Kant du bonheur comme « idéal de l'imagination » (qui implique, si on la prend au sérieux, que la philosophie n'ait rien à dire du bonheur), enfin la convergence complaisamment entretenue entre le bonheur des Anciens et la pensée positive du développement personnel, qui n'est en fait qu'une élimination fantasmagorique du négatif.

Vous y voyez non pas une libération mais un asservissement ? En quel sens ?

Cette pseudo-pensée participe à mes yeux du « totalitarisme radieux » que met en place,

ROGER-POL DROIT

Philosophe, journaliste et chercheur au CNRS, il est notamment l'auteur d'une quarantaine de livres, traduits en 32 langues, dont *La philosophie ne fait pas le bonheur... et c'est tant mieux!* (Flammarion, 2015) et, avec Monique Atlan, *L'espoir a-t-il un avenir ?* (Flammarion, 2016).

avec l'active collaboration de chacun, la société actuelle. Être heureux – partout et tout le temps – devient obligatoire, que ce soit au lit, à table, au travail... Et ce « bonheur » croit pouvoir dissoudre intégralement toute dimension négative de l'existence. C'est en ce sens qu'il s'agit d'une servitude volontaire. L'asservissement ne consiste pas seulement dans le fait que nous obéissions à un modèle d'existence préformaté. Il réside dans le fait que le négatif soit conçu comme intégralement éliminable : pas de maladie, pas de stress, pas d'angoisse, pas de chagrin, pas de tristesse, etc. Or, ce paradis artificiel interdit toute pensée, toute liberté, car elles ne se forment qu'en luttant contre le négatif. En disant cela, je ne fais pas l'éloge de la souffrance, j'affirme seulement qu'elle est impossible à éradiquer, même si elle réductible, et qu'elle est formatrice.

Comment cette demande sociale qui survalorise le bonheur individuel a-t-elle pu rencontrer la philosophie ?

Ce n'est évidemment pas toute la philosophie qui est concernée, car elle est bien plus vaste et diverse que la dérive de la « philo-bonheur ». Cette rencontre a été rendue possible, probablement, par le jeu de plusieurs facteurs : la redécouverte, parfois mal comprise, des textes et attitudes de l'Antiquité, l'affaiblissement des ambitions théoriques de la philosophie, trop souvent coupée des sciences et des réalités contemporaines, enfin l'évolution du rôle social attribué aux philosophes. Dans un monde de plus en plus opaque, inquiétant, et même anxiogène, on ne leur demande plus simplement des outils conceptuels et des analyses critiques. On exige d'eux des conseils pour vivre, des préceptes pour se sentir mieux. On les installe en position de gourou. S'ils refusent, ils demeurent philosophes. S'ils cèdent, ils deviennent ce que l'on voit... ▣

PROPOS RECUEILLIS PAR CATHERINE HALPERN



MAGAZINES SCIENCES HUMAINES

SCIENCES HUMAINES (mensuel)

Prix unitaire : 5,50 € hors frais de port

- | | | | | | |
|-----|--|------|---|------|---|
| 25 | <input type="checkbox"/> Les défis des sciences humaines | 144 | <input type="checkbox"/> Les mouvements sociaux | 217 | <input type="checkbox"/> Les secrets de la séduction |
| 50 | <input type="checkbox"/> Tiers-monde : la fin des mythes | 145 | <input type="checkbox"/> Voyages, migration, mobilité | 218 | <input type="checkbox"/> La littérature : fenêtre sur le monde. |
| 57 | <input type="checkbox"/> Où va le commerce mondial? | 146 | <input type="checkbox"/> Hommes, femmes. Quelles différences ? | 219S | <input type="checkbox"/> À quoi pensent les enfants ? |
| 62 | <input type="checkbox"/> L'esprit redécouvert | 147 | <input type="checkbox"/> Où en est la psychiatrie ? | 220 | <input type="checkbox"/> L'autonomie, nouvelle utopie ? |
| 67 | <input type="checkbox"/> Nouveaux regards sur la science | 148 | <input type="checkbox"/> Contes et récits | 222S | <input type="checkbox"/> 20 ans d'idées, le basculement |
| 71 | <input type="checkbox"/> Comment nous voyons le monde | 149 | <input type="checkbox"/> Les nouveaux visages de la croyance | 223 | <input type="checkbox"/> Le retour de la solidarité |
| 80 | <input type="checkbox"/> Les sciences humaines sont-elles des sciences ? | 150 | <input type="checkbox"/> Amitié, affinité, empathie... | 224 | <input type="checkbox"/> La course à la distinction |
| 82 | <input type="checkbox"/> La lecture | 151 | <input type="checkbox"/> Aux origines des civilisations | 225 | <input type="checkbox"/> Sommes-nous rationnels ? |
| 83 | <input type="checkbox"/> Du signe au sens | 152 | <input type="checkbox"/> À quoi sert le jeu ? | 226S | <input type="checkbox"/> Le monde des ados |
| 84 | <input type="checkbox"/> Médiations et négociations | 153 | <input type="checkbox"/> L'école en débat | 227 | <input type="checkbox"/> Conflits au travail |
| 85 | <input type="checkbox"/> Nouveaux modèles féminins | 155 | <input type="checkbox"/> Où en est la psychanalyse ? | 228 | <input type="checkbox"/> L'état, une entreprise comme une autre ? |
| 86 | <input type="checkbox"/> La liberté | 156 | <input type="checkbox"/> Où va la famille ? | 229S | <input type="checkbox"/> Nos vies numériques |
| 87 | <input type="checkbox"/> L'émergence de la pensée | 157 | <input type="checkbox"/> Qui sont les travailleurs du savoir ? | 230S | <input type="checkbox"/> Pourquoi apprendre ? |
| 88 | <input type="checkbox"/> Anatomie de la vie quotidienne | 158 | <input type="checkbox"/> Les nouvelles formes de la domination au travail | 231 | <input type="checkbox"/> Tous accros ? |
| 89 | <input type="checkbox"/> Violence : état des lieux | 159 | <input type="checkbox"/> Pourquoi parle-t-on ? L'oralité redécouverte | 232 | <input type="checkbox"/> Comment être parent aujourd'hui ? |
| 90 | <input type="checkbox"/> L'imaginaire contemporain | 160 | <input type="checkbox"/> Dieu ressuscité | 233S | <input type="checkbox"/> Et si on repensait TOUT ? |
| 91 | <input type="checkbox"/> L'individu en quête de soi | 161S | <input type="checkbox"/> Enquêtes sur la lecture | 234 | <input type="checkbox"/> Inventer sa vie |
| 92 | <input type="checkbox"/> Les ressorts de la motivation | 163 | <input type="checkbox"/> La sexualité est-elle libérée ? | 235 | <input type="checkbox"/> Les identités sexuelles |
| 93 | <input type="checkbox"/> Échange et lien social | 165 | <input type="checkbox"/> Où est passée la société ? | 236 | <input type="checkbox"/> Dans la tête de l'électeur. |
| 94 | <input type="checkbox"/> La vie des groupes | 166 | <input type="checkbox"/> De Darwin à l'inconscient cognitif | 237S | <input type="checkbox"/> Qui sont les Français ? |
| 95 | <input type="checkbox"/> Aux frontières de la conscience | 167S | <input type="checkbox"/> La pensée éclatée | 238 | <input type="checkbox"/> Comment naissent les idées nouvelles ? |
| 96 | <input type="checkbox"/> Le destin des immigrés | 169 | <input type="checkbox"/> L'intelligence collective | 239 | <input type="checkbox"/> Peut-on ralentir le temps ? |
| 97 | <input type="checkbox"/> Rêves, fantasmes, hallucinations | 170 | <input type="checkbox"/> Qui a peur de la culture de masse ? | 240S | <input type="checkbox"/> L'imaginaire du voyage |
| 98 | <input type="checkbox"/> Apprendre | 172 | <input type="checkbox"/> La lutte pour la reconnaissance | 241S | <input type="checkbox"/> L'intelligence peut-on augmenter nos capacités ? |
| 99 | <input type="checkbox"/> Normes, interdits, déviances | 173 | <input type="checkbox"/> Art rupestre | 242 | <input type="checkbox"/> Le travail. Du bonheur à l'enfer |
| 100 | <input type="checkbox"/> Les sciences humaines | 174 | <input type="checkbox"/> Qu'est-ce que l'amour ? | 243 | <input type="checkbox"/> L'autorité. Les nouvelles règles du jeu |
| 101 | <input type="checkbox"/> La parenté en question | 175S | <input type="checkbox"/> Agir par soi-même | 244S | <input type="checkbox"/> 2012-2013. Les idées en mouvement |
| 102 | <input type="checkbox"/> Les récits de vie | 176 | <input type="checkbox"/> Comment devient-on délinquant ? | 245 | <input type="checkbox"/> Vivre en temps de crise |
| 103 | <input type="checkbox"/> L'altruisme | 177 | <input type="checkbox"/> Le souci des autres | 246 | <input type="checkbox"/> Le langage en 12 questions |
| 104 | <input type="checkbox"/> Un monde de réseaux | 178S | <input type="checkbox"/> La guerre des idées | 247S | <input type="checkbox"/> Violence. Les paradoxes d'un monde pacifié |
| 106 | <input type="checkbox"/> Les sagesses actuelles | 179 | <input type="checkbox"/> Travail. Je t'aime, je te hais ! | 248 | <input type="checkbox"/> Comment pensons-nous ? |
| 107 | <input type="checkbox"/> Souvenirs et mémoire | 180 | <input type="checkbox"/> 10 questions sur la mondialisation | 249 | <input type="checkbox"/> La fin de l'homme ? |
| 108 | <input type="checkbox"/> Homme/animal : des frontières incertaines | 181 | <input type="checkbox"/> Le nouveau pouvoir des institutions | | Quand les migrants changent le monde |
| 109 | <input type="checkbox"/> Les logiques de l'écriture | 182 | <input type="checkbox"/> Conflits ordinaires | 250 | <input type="checkbox"/> Faut-il se fier à ses intuitions ? |
| 110 | <input type="checkbox"/> Cultures | 183 | <input type="checkbox"/> Imitation | 251 | <input type="checkbox"/> L'ère culinaire 15 questions sur l'alimentation |
| 111 | <input type="checkbox"/> L'école en mutation | 184 | <input type="checkbox"/> Les lois du bonheur | 252S | <input type="checkbox"/> Générations numériques des enfants mutants ? |
| 112 | <input type="checkbox"/> Les hommes en question | 185 | <input type="checkbox"/> Des Mings aux Aztèques | 253 | <input type="checkbox"/> Écrire Du roman au SMS |
| 113 | <input type="checkbox"/> Freud et la psychanalyse aujourd'hui | 186 | <input type="checkbox"/> Que vaut l'école en France ? | 254 | <input type="checkbox"/> Reprendre sa vie en main |
| 114 | <input type="checkbox"/> Travail, mode d'emploi | 187 | <input type="checkbox"/> D'où vient la morale ? | 255S | <input type="checkbox"/> La bibliothèque des idées d'aujourd'hui |
| 115 | <input type="checkbox"/> Les nouvelles frontières du droit | 188 | <input type="checkbox"/> Faut-il réinventer le couple ? | 256 | <input type="checkbox"/> L'individu Secrets de fabrication |
| 116 | <input type="checkbox"/> L'intelligence : une ou multiple ? | 189S | <input type="checkbox"/> Géographie des idées. | 257 | <input type="checkbox"/> Apprendre par soi-même |
| 117 | <input type="checkbox"/> Autorité : de la hiérarchie à la négociation | 190 | <input type="checkbox"/> Au-delà du QI | 258 | <input type="checkbox"/> Le climat fait-il l'histoire ? |
| 118 | <input type="checkbox"/> La pensée orientale | 191 | <input type="checkbox"/> Inégalités : le retour des riches | 259S | <input type="checkbox"/> Psychologie de l'enfant État des lieux |
| 119 | <input type="checkbox"/> La nature humaine | 192 | <input type="checkbox"/> Enseigner : L'invention au quotidien | 260 | <input type="checkbox"/> Peut-on vivre sans croyances ? |
| 120 | <input type="checkbox"/> L'enfant | 194 | <input type="checkbox"/> Les animaux et nous. | 261 | <input type="checkbox"/> Devenir garçon, devenir fille |
| 121 | <input type="checkbox"/> Quels savoirs enseigner ? | 195 | <input type="checkbox"/> Le corps sous contrôle | 262 | <input type="checkbox"/> 15 questions sur nos origines |
| 122 | <input type="checkbox"/> Le changement personnel | 196 | <input type="checkbox"/> Nos péchés capitaux | 263 | <input type="checkbox"/> Éduquer au 21 ^e siècle |
| 123 | <input type="checkbox"/> Criminalité | 197 | <input type="checkbox"/> Les rouages de la manipulation | 264 | <input type="checkbox"/> Les clés de la mémoire |
| 124 | <input type="checkbox"/> Société du risque | 198 | <input type="checkbox"/> Les neurones expliquent-ils tout ? | 265 | <input type="checkbox"/> L'art de négocier |
| 125 | <input type="checkbox"/> Organisations | 199 | <input type="checkbox"/> Psychologie de la crise . | 266 | <input type="checkbox"/> Les grandes questions de notre temps |
| 126 | <input type="checkbox"/> Les premiers hommes | 200S | <input type="checkbox"/> Pensées pour demain | 267 | <input type="checkbox"/> Inégalités |
| 127 | <input type="checkbox"/> Le monde des jeunes | 201 | <input type="checkbox"/> Les troubles de la mémoire | 268 | <input type="checkbox"/> La motivation |
| 128 | <input type="checkbox"/> Les représentations mentales | 202 | <input type="checkbox"/> Pauvreté. Comment faire face ? | 269 | <input type="checkbox"/> Vieillir, pour ou contre ? |
| 129 | <input type="checkbox"/> La fabrique de l'information | 203 | <input type="checkbox"/> École. Guide de survie. | 270S | <input type="checkbox"/> La philosophie aujourd'hui |
| 130 | <input type="checkbox"/> La sexualité aujourd'hui | 204 | <input type="checkbox"/> Démocratie. Crise ou renouveau ? | 271 | <input type="checkbox"/> La confiance Un lien fondamental |
| 132 | <input type="checkbox"/> Le souci du corps | 205S | <input type="checkbox"/> Changer sa vie | 272 | <input type="checkbox"/> Le sport, une philosophie ? |
| 133 | <input type="checkbox"/> Les métamorphoses de l'état | 206 | <input type="checkbox"/> Repenser le développement | 273 | <input type="checkbox"/> Les pouvoirs de l'imaginaire |
| 134 | <input type="checkbox"/> La littérature, une science humaine ? | 207 | <input type="checkbox"/> La nouvelle science des rêves | 274 | <input type="checkbox"/> L'enfant et le langage |
| 135 | <input type="checkbox"/> Manger, une pratique culturelle | 208S | <input type="checkbox"/> L'enfant violent. De quoi parle-t-on vraiment ? | 275 | <input type="checkbox"/> Liberté Jusqu'où sommes-nous libres ? |
| 136 | <input type="checkbox"/> Les nouveaux visages des inégalités | 209 | <input type="checkbox"/> L'art de convaincre. | 276 | <input type="checkbox"/> 25 ans au 21 ^e siècle |
| 137 | <input type="checkbox"/> Les savoirs invisibles | 210 | <input type="checkbox"/> Le travail en quête de sens. | 277S | <input type="checkbox"/> 25 ans Numérique anniversaire |
| 138 | <input type="checkbox"/> Les troubles du moi | 211S | <input type="checkbox"/> Le clash des idées : 1989 à 2009 | 278 | <input type="checkbox"/> Les lois de la réputation |
| 139 | <input type="checkbox"/> Les mondes professionnels | 212 | <input type="checkbox"/> De l'enfant sauvage à l'autisme. | 279 | <input type="checkbox"/> Violence 15 questions pour comprendre |
| 140 | <input type="checkbox"/> Les nouvelles frontières de la vie privée | 213 | <input type="checkbox"/> L'énigme de la soumission | 280 | <input type="checkbox"/> Passions quand la passion nous embarque |
| 141 | <input type="checkbox"/> La force des passions | 214 | <input type="checkbox"/> L'ère du post-féminisme | 281S | <input type="checkbox"/> Nature culture la fin des frontières ? |
| 142 | <input type="checkbox"/> L'éducation, un objet de recherches | 215 | <input type="checkbox"/> L'analogie moteur de la pensée | 282 | <input type="checkbox"/> Apprendre à coopérer |
| 143 | <input type="checkbox"/> Cultures et civilisations | 216S | <input type="checkbox"/> Les épreuves de la vie | | |



>> Sommaires et commandes sur www.scienceshumaines.com

GRANDS DOSSIERS des sciences humaines (trimestriel)

Prix unitaire : 7,50 € (hors frais de port)

- | | | | |
|---|---|---|--|
| 1 <input type="checkbox"/> L'origine des cultures | 17 <input type="checkbox"/> Villes mondiales | 32 <input type="checkbox"/> L'amour un besoin vital | 38 <input type="checkbox"/> Innovation et créativité |
| 2 <input type="checkbox"/> La moralisation du monde | 18 <input type="checkbox"/> France 2010 | 33 <input type="checkbox"/> Vers un nouveau monde | 39 <input type="checkbox"/> Élever ses enfants |
| 3 <input type="checkbox"/> Les nouvelles psychologies | 19 <input type="checkbox"/> Les pensées vertes | 34 <input type="checkbox"/> L'art de penser | 40 <input type="checkbox"/> Villes durables |
| 4 <input type="checkbox"/> France 2006 | 20 <input type="checkbox"/> Les troubles mentaux | 35 <input type="checkbox"/> Le bonheur | 41 <input type="checkbox"/> De la formation au projet de vie |
| 5 <input type="checkbox"/> L'origine des religions | 21 <input type="checkbox"/> Freud, droit d'inventaire | 36 <input type="checkbox"/> Changer le travail | 42 <input type="checkbox"/> La psychologie aujourd'hui |
| 6 <input type="checkbox"/> Peut-on changer la société ? | 22 <input type="checkbox"/> Consommer | 37 <input type="checkbox"/> Les grands mythes | 43 <input type="checkbox"/> La philosophie, un art de vivre |
| 7 <input type="checkbox"/> Psychologie | 23 <input type="checkbox"/> Apprendre à vivre | | |
| 9 <input type="checkbox"/> L'origine des sociétés | 24 <input type="checkbox"/> L'histoire des autres mondes | | |
| 11 <input type="checkbox"/> Entre image et écriture | 25 <input type="checkbox"/> Affaires criminelles | | |
| 12 <input type="checkbox"/> Malaise au travail | 26 <input type="checkbox"/> Guide des cultures pop | | |
| 13 <input type="checkbox"/> Paroles d'historiens | 27 <input type="checkbox"/> Transmettre | | |
| 14 <input type="checkbox"/> Idéologies | 28 <input type="checkbox"/> L'histoire des troubles mentaux | | |
| 15 <input type="checkbox"/> Les psychothérapies | 29 <input type="checkbox"/> Un siècle de philosophie | | |
| 16 <input type="checkbox"/> Les ressorts invisibles de l'économie | 30 <input type="checkbox"/> Les penseurs de la société | | |
| | 31 <input type="checkbox"/> Histoire des psychothérapies | | |



HORS-SÉRIE

des Grands Dossiers (hors abonnement)

Prix unitaire hors frais de port

	non abonnés	abonnés
1 <input type="checkbox"/> La guerre des origines à nos jours	12,00 €	7,20 €
2 <input type="checkbox"/> La nouvelle histoire des empires	8,50 €	4,50 €
4 <input type="checkbox"/> La grande histoire de l'Islam	8,50 €	4,50 €



HORS-SÉRIE de Sciences Humaines (option d'abonnement)

Prix unitaire hors frais de port

	non abonnés	abonnés		non abonnés	abonnés
2 <input type="checkbox"/> Comprendre le monde	12,00 €	7,20 €	13 <input type="checkbox"/> À quoi pensent les philosophes ?	8,50 €	4,50 €
4 <input type="checkbox"/> Femmes, combats et débats	7,90 €	4,50 €	14 <input type="checkbox"/> À la découverte du cerveau	8,50 €	4,50 €
5 <input type="checkbox"/> L'école en questions	7,90 €	4,50 €	15 <input type="checkbox"/> L'œuvre de Pierre Bourdieu	8,50 €	4,50 €
7 <input type="checkbox"/> La grande histoire de la psychologie	8,50 €	4,50 €	16 <input type="checkbox"/> La philosophie en quatre questions	9,80 €	4,50 €
8 <input type="checkbox"/> Comprendre Claude Lévi-Strauss	8,50 €	4,50 €	17 <input type="checkbox"/> De la pensée en Amérique	8,50 €	4,50 €
9 <input type="checkbox"/> Les grands philosophes	8,50 €	4,50 €	18 <input type="checkbox"/> Edgar Morin	8,50 €	4,50 €
10 <input type="checkbox"/> Le sexe dans tous ses états	8,50 €	4,50 €	19 <input type="checkbox"/> Michel Foucault	8,50 €	4,50 €
11 <input type="checkbox"/> La grande histoire du capitalisme	8,50 €	4,50 €	20 <input type="checkbox"/> Les grands penseurs des sciences humaines	8,50 €	4,50 €
12 <input type="checkbox"/> Une autre histoire des religions	8,50 €	4,50 €	21 <input type="checkbox"/> Les grandes idées politiques	8,50 €	4,50 €



HORS-SÉRIE de Sciences Humaines (ancienne formule)

Prix unitaire : 7,50 € hors frais de port

- | | |
|--|--|
| 1 <input type="checkbox"/> Les nouveaux nouveaux mondes | 31 <input type="checkbox"/> Histoire et philosophie des sciences |
| 3 <input type="checkbox"/> Le marché, loi du monde moderne? | 32 <input type="checkbox"/> La société du savoir |
| 6 <input type="checkbox"/> La société française en mouvement | 33 <input type="checkbox"/> Vivre ensemble |
| 8 <input type="checkbox"/> Régions et mondialisation | 34 <input type="checkbox"/> Les grandes questions de notre temps |
| 10 <input type="checkbox"/> Qui sont les Français ? | 35 <input type="checkbox"/> Les sciences de la cognition |
| 11 <input type="checkbox"/> Les métamorphoses du pouvoir | 37 <input type="checkbox"/> L'art |
| 14 <input type="checkbox"/> Vers la convergences des sociétés ? | 38 <input type="checkbox"/> L'abécédaire des sciences humaines |
| 17 <input type="checkbox"/> La mondialisation en débat | 39 <input type="checkbox"/> La France en débats |
| 18 <input type="checkbox"/> L'histoire aujourd'hui | 40 <input type="checkbox"/> Former, se former, se transformer |
| 19 <input type="checkbox"/> La psychologie aujourd'hui | 41 <input type="checkbox"/> La religion |
| 21 <input type="checkbox"/> La vie des idées | 43 <input type="checkbox"/> Le monde de l'image |
| 22 <input type="checkbox"/> L'économie repensée | 44 <input type="checkbox"/> Décider, gérer, réformer |
| 23 <input type="checkbox"/> Anthropologie | 45 <input type="checkbox"/> L'enfant |
| 24 <input type="checkbox"/> La dynamique des savoirs | 46 <input type="checkbox"/> L'exception française |
| 25 <input type="checkbox"/> À quoi servent les sciences humaines ? | 47 <input type="checkbox"/> Violences |
| 26 <input type="checkbox"/> La France en mutation | 49 <input type="checkbox"/> Sauver la planète ? |
| 28 <input type="checkbox"/> Le changement | 50 <input type="checkbox"/> France 2005 |
| 29 <input type="checkbox"/> Les nouveaux visages du capitalisme | |

HORS-SÉRIE (hors abonnement)



PSYCHO

Prix unitaire (non abonnés) : 8,50 €
 Prix unitaire (abonnés) : 4,50 €
 Hors frais de port - 124 pages

VIENT DE PARAÎTRE



PHILO

Prix unitaire (non abonnés) : 9,80 €
 Prix unitaire (abonnés) : 4,50 €
 Hors frais de port - 160 pages

CERCLE PSY (trimestriel) Prix unitaire : 7,90 € hors frais de port

- | | | |
|--|--|---|
| 1 <input type="checkbox"/> Les psys vus par leurs patients | 9 <input type="checkbox"/> Maladies mentales | 17 <input type="checkbox"/> Homosexualité |
| 2 <input type="checkbox"/> Trop d'enfants chez le psy ? | 10 <input type="checkbox"/> Violences familiales | 18 <input type="checkbox"/> Le boom des troubles alimentaires |
| 3 <input type="checkbox"/> Quand la tête soigne le corps | 11 <input type="checkbox"/> La nouvelle science des rêves | 19 <input type="checkbox"/> Les patients dangereux |
| 4 <input type="checkbox"/> Le bébé, sa vie, son œuvre | 12 <input type="checkbox"/> TCC Les meilleures thérapies ? | 20 <input type="checkbox"/> L'enfant difficile |
| 5 <input type="checkbox"/> Autisme. La guerre est déclarée | 13 <input type="checkbox"/> Muscler son cerveau | 21 <input type="checkbox"/> L'attachement en question |
| 6 <input type="checkbox"/> Les vertus de la manipulation | 14 <input type="checkbox"/> La nébuleuse des « dys » | |
| 7 <input type="checkbox"/> Les dessous du sexe | 15 <input type="checkbox"/> Peut-on vraiment changer ? | |
| 8 <input type="checkbox"/> Addictions | 16 <input type="checkbox"/> La société en burn-out ? | |

HORS-SÉRIE du Cercle Psy

- Prix unitaire : 8,50 € - hors frais de port
- Toute la psycho de A à Z
 - Qui sont (vraiment) les psychologues ?
 - La parole aux patients !
 - Mille et une façons de guérir



>> Sommaires et commandes sur www.le-cercle-psy.fr

BON DE COMMANDE LIVRES - ÉDITIONS SCIENCES HUMAINES



SCIENCES HUMAINES

- La Bibliothèque idéale des sciences humaines 416 p 14,70 €
- Le Dictionnaire des sciences humaines 832 p 19,80 €
- Le Dictionnaire des sciences humaines 888 p 49,70 €
- Une Histoire des sciences humaines 400 p 25,40 €
- Une Histoire des sciences humaines (Édition 2012) 320 p 12,70 €
- Cinq siècles de pensée française 192 p 10,20 €
- Littérature et sciences humaines 160 p 10,20 €
- Le Dictionnaire des sciences sociales 464 p 17,00 €
- Histoire et philosophie des sciences 312 p 12,70 €
- La science en question(s) Les entretiens d'Auxerre 304 p 22,30 €
- Les penseurs de la société Nouveauté 160 p 10,20 €
- Les Sciences humaines. Panorama des connaissances N° éd. 480 p 25,40 €

SCIENCES SOCIALES

- Pierre Bourdieu, son œuvre, son héritage 128 p 10,20 €
- La Culture, de l'universel au particulier 384 p 23,40 €
- Familles, permanence et métamorphoses 336 p 23,40 €
- Identités, l'individu, le groupe, la société N° édition 352 p 25,40 €
- L'individu contemporain, regards sociologiques N° édition 256 p 25,40 €
- L'Intelligence de l'enfant, l'empreinte du social 304 p 22,30 €
- La Religion, unité et diversité 368 p 25,40 €
- Les Sciences sociales en mutation. 640 p 29,40 €
- La Sociologie. Histoire, idées, courants 256 p 12,70 €
- Le Travail sous tensions 128 p 10,20 €
- La Santé, un enjeu de société 352 p 25,40 €
- Violence(s) et société aujourd'hui 256 p 12,70 €
- La parenté en question(s). 236 p 12,70 €
- La reconnaissance. 128 p 10,20 €
- Le sexe d'hier à aujourd'hui 248 p 16,00 €
- La révolution végétarienne 160 p 12,00 €
- Au cœur des autres 160 p 12,00 €
- Quotidien heureux d'un père et de son bébé 144 p 12,00 €
- L'école française de socioanthropologie. Nouveauté 304 p 19,00 €

COMMUNICATION/INFORMATION/ORGANISATIONS

- La Communication. État des savoirs N° édition 386 p 25,40 €
- Les Organisations. État des savoirs N° édition 464 p 25,40 €
- Le Management. Fondements et renouvellements 360 p 25,40 €
- La Société numérique en question(s) 128 p 10,20 €
- L'Entreprise. Nouveauté 344 p 22,00 €
- Mensonges et vérités. Les entretiens d'Auxerre. Nouveauté 288 p 23,00 €

HISTOIRE/ÉCONOMIE/GÉOPOLITIQUE

- L'Économie repensée 400 p 23,40 €
- Géopolitique de l'alimentation (Édition 2012) 128 p 10,20 €
- Histoire Globale. Un autre regard sur le monde 288 p 25,40 €
- Une histoire du monde Global. 352 p 25,40 €
- La Mondialisation. Émergences et fragmentations 168 p 10,20 €
- La Planète disneylandisée. Pour un tourisme responsable 312 p 15,00 €
- Le Pouvoir. Concepts, Lieux, Dynamiques Nouveauté 352 p 25,40 €
- L'Argent. Les entretiens d'Auxerre 256 p 22,30 €
- Se Nourrir. Les entretiens d'Auxerre 288 p 22,30 €
- Le Peuple existe-t-il ? Les entretiens d'Auxerre 288 p 22,30 €
- La Démocratie 352 p 25,40 €
- Paix et guerres au xxi^e siècle 160 p 10,20 €
- Rendre (la) justice. Les entretiens d'Auxerre 288 p 22,30 €
- La cinquième république 416 p 19,00 €

- La guerre, des origines à nos jours Nouveauté 272 p 19,00 €
- Dix questions sur le capitalisme aujourd'hui. Nouveauté 224 p 12,70 €
- L'Afrique est-elle si bien partie ? Nouveauté 288 p 19,50 €
- Le dictionnaire du développement durable. Nouveauté 504 p 18,50 €
- L'Avenir. Les entretiens d'Auxerre. Nouveauté 280 p 23,00 €

ÉDUCATION ET FORMATION

- Éduquer et Former. Nouveauté 496 p 25,40 €
- Nos Enfants. Les Entretiens d'Auxerre 296 p 22,30 €
- Une Histoire de l'éducation et de la formation 288 p 22,30 €
- Lire et Écrire 336 p 22,30 €
- Les Mutations de l'école 288 p 22,30 €
- À la découverte de la lecture 192 p 15,20 €
- Le Guide du jeune enseignant 296 p 17,50 €
- Apprendre Pourquoi ? comment ? 160 p 10,20 €

PHILOSOPHIE/PSYCHOLOGIE/SCIENCES COGNITIVES

- Le Cerveau et la Pensée N° édition 480 p 25,40 €
- Comment Homo est devenu sapiens 320 p 25,40 €
- L'Homme, cet étrange animal 408 p 15,00 €
- Les Humains mode d'emploi 256 p 15,20 €
- L'Intelligence de l'enfant 256 p 12,70 €
- Le Langage. Nature, histoire et usage 352 p 23,40 €
- Le Moi. Du normal au pathologique 384 p 23,40 €
- Philosophies de notre temps 376 p 23,40 €
- La Psychanalyse. Points de vue pluriels 336 p 25,40 €
- La Psychologie 256 p 12,70 €
- Qu'est-ce que l'adolescence ? 256 p 12,70 €
- Le Langage 256 p 12,70 €
- Abécédaire scientifique pour les curieux, vol. 2 288 p 17,30 €
- Philosophies et pensées de notre temps 192 p 10,20 €
- Les patients de Freud. Destins 128 p 14,20 €
- Histoire de la psychologie 256 p 12,70 €
- Philosophie. Auteurs et thèmes 256 p 12,70 €
- Initiation à l'étude du sens 256 p 16,00 €
- La morale 400 p 25,40 €
- La fabrique des folies 360 p 16,00 €
- Pensées rebelles. Foucault, Derrida, Deleuze 192 p 10,20 €
- Jung et les archétypes. 456 p 19,00 €
- Masculin - Féminin - Pluriel. Nouveauté 288 p 19,00 €
- Les clés du langage. Nature, Origine, Apprentissage Nouveauté 128 p 10,20 €
- L'enfant et le monde. Nouveauté 128 p 10,20 €
- Le changement personnel. Nouveauté 288 p 19,00 €
- Un fœtus mal léché. Nouveauté 168 p 15,00 €
- Révolution dans nos origines. Nouveauté 288 p 19,00 €
- Freud et la psychanalyse. Nouveauté 168 p 10,20 €

Cochez la case devant chaque livre commandé

Nb. de livres : Total Livres : €

Reporter le total « Livres » sur le bon de commande général au verso et joindre à votre règlement le recto et le verso de cette page.



>> Sommaires et commandes

sur <http://editions.scienceshumaines.com>

Dans ce numéro à lire aussi :

- Le handicap invisible des **femmes Asperger**
- Les psys ont-ils un **patient préféré** ?
- **Douleurs** : les techniques psys qui soulagent



Le Cercle Psy est une publication

SCIENCES HUMAINES

CHEZ VOTRE MARCHAND DE JOURNAUX

MÊME POUR SARAH, ENSEIGNANTE, LES RISQUES DU QUOTIDIEN NE MANQUENT JAMAIS À L'APPEL.

ASSURANCE PROFESSIONNELLE
**POUR LES RISQUES LIÉS
À VOTRE ACTIVITÉ**

OFFRE RÉSERVÉE AUX MÉTIERS
DE L'ENSEIGNEMENT :

-10% SUR LES CONTRATS
D'ASSURANCE AUTO*

**GMF 1^{ER} ASSUREUR
DES AGENTS DU SERVICE PUBLIC**



ASSURÉMENT HUMAIN

Appelez le 0 970 809 809 (numéro non surtaxé)
Connectez-vous sur www.gmf.fr ou depuis votre mobile sur m.gmf.fr

*Offre réservée aux personnels des métiers de l'enseignement, la 1^{ère} année à la souscription d'un contrat d'assurance auto, valable jusqu'au 31/12/2016.
LA GARANTIE MUTUELLE DES FONCTIONNAIRES et employés de l'État et des services publics et assimilés - Société d'assurance mutuelle - Entreprise régie par le Code des assurances - 775 691 140 R.C.S Nanterre - APE 6512Z - Siège social : 148 rue Anatole France - 92300 Levallois-Perret et sa filiale GMF ASSURANCES.
Adresse postale : 45930 Orléans Cedex 9.

