

L'ATELIER DE PHILOSOPHIE N°17

Neuvième année – premier semestre 2005 2006



L'AVENIR EST-IL PENSABLE ?

Atelier animé par Erik Laloy et Alain Lambert avec la participation de: Paul, Catherine, Cathy, Josette Christine, Danièle, Denise, Véronique, Patrick, Jacky, Philippe, Dominique, Roger, Yves, Michel.

Séance de novembre: L'avenir est-il pensable comme destin forcément positif?

D'emblée, nous sommes dans le sujet avec les émeutes de banlieue, signe d'un futur impossible comme horizon pour certains. A ce sujet, la fin des textes proposés de Taguieff et de Guillebaud interpellent plusieurs d'entre nous, amenant à prendre des positions qu'il va falloir clarifier en redéfinissant un peu mieux l'historicisme hérité de Marx et des lumières, le bougisme comme progrès ultime du libéralisme économique et le méliorisme, deux termes proposés par Taguieff et beaucoup discutés.

Même si Marx dans le manifeste simplifie un peu, il n'en reste pas moins que sa pensée de l'avenir, et de ceux qui s'en réclament, même avec des nuances, est celle d'un progrès vers l'abondance pour tous où chacun vivra selon ses besoins, où le négatif a des effets positifs puisque la paupérisation du prolétariat ne peut que l'amener à précipiter la révolution et le socialisme, c'est à dire pour Man< la dictature du prolétariat, la rééducation en parallèle à la collectivisation du capital, puisque la fin justifie les moyens. S'ensuit le communisme c'est à dire la disparition de l'État, du politique, et la fin de la préhistoire, où l'individu pourra enfin s'épanouir dans une économie autosuffisante et autorégulée pour le bien de tous.

Mais ce schéma, fondé sur l'espérance plus que sur l'inévitable, ne fait que reprendre la linéarité temporelle judéo-chrétienne, où après la chute hors du paradis, il faut remonter la pente vers le paradis, en vivant moralement bien. Donc, après la chute par la propriété hors du communisme originel, il faut remonter vers le communisme en agissant collectivement et politiquement bien.

Sauf que la mondialisation économique, amplifiée par la disparition des blocs après 1989 a permis une telle intensification de la complexité économique que celle ci semble devenue complètement autonome sans avoir été régulée par le politique, avec pour progrès ultime le bougisme désindividualisant et désespérant. Le symbole en est peut-être d'une certaine manière le portable dont personne, ou presque, ne peut plus se passer.

D'où la catastrophe écologique et sociale qui s'annonce, et qui fait dire à Stiegler qu'actuellement la période n'est pas à la révolution, qu'il faut d'abord empêcher le capitalisme de se détruire c'est à dire de nous détruire.

Retour sur le terme méliorisme recouvrant plus ou moins chez Taguieff les idées de réformisme et de social démocratie car la démocratie malmenée par l'économique reste une utopie possible et pensable pour la plupart d'entre nous, malgré les nuances, car le radicalisme progressiste semble bien risqué quand il veut améliorer forcément les choses, mais n'en reste peut-être pas moins d'actualité face à l'urgence d'une catastrophe, la fin de l'humanité, qui pourrait faire de l'avenir un impensable possible: la non-fin justifie t elle les moyens?

Séance de décembre: L'avenir est-il pensable comme fin de l'humanité?

Une réaction vive au texte compilé d'Hubert Reeves (Le mal de terre) nous plonge sans transition dans le débat sur la responsabilité et l'urgence face à la situation écologique. Sur la distinction entre temps géologique et temps historique. Si effectivement les espèces vivantes doivent disparaître comme c'est déjà arrivé plusieurs fois dans le lointain passé, le problème de fond, au delà de savoir jusqu'où va notre responsabilité, est qu'avec la mémoire et la conscience spécifique à notre espèce,

nous avons du mal à l'envisager. Et si changer de vie peut changer cette perspective, il semble urgent de le faire.

Même si les gens qui aujourd'hui vivent dans une précarité sans avenir peuvent ne pas se sentir concernés, ou si les pays émergents revendiquent le droit à la croissance, l'exigence de « décroissance » n'est pas pour autant de l'injustice sociale, si l'on tient compte de l'urgence et si l'on fait ce qu'il faut pour l'accompagner, si l'on accepte les hausses d'impôts citoyennes, le changement économique. Et non les baisses d'impôts démagogiques destinées aux seuls consommateurs privilégiés égoïstes, dont nous sommes, avec le maintien d'une économie de gaspillage sans régulation aucune. Car si fatalisme il y a, ce n'est pas parce que les réglementations vers l'écologie industrielle sont mauvaises en soi, même si elles sont insuffisantes, mais parce qu'elles sont détournées, mal appliquées ou transgressées.

Dans le texte d'André Gorz extrait de l'immatériel, la question de la transgression est bien le problème face aux fantasmes des savants en nanotechnologie qui semblent envisager la transformation techno biologique de l'humain comme possible et nécessaire, tout autant que le développement de l'eugénisme génétique, ce qui nous amène à poser deux questions, la première avec Gorz sur la possibilité d'une humanité qui serait formatée avant de naître; l'autre sur le fait que, soit l'homme n'est pas qu'une machine neuronale, alors son humanité ne peut pas lui échapper aussi facilement, soit il n'en est qu'une, et le transhumanisme ne pose pas vraiment problème, ne se pose plus en terme de fin mais de possible. Sauf que le possible n'est pensable que lorsque l'accident au sens de Virilio est local ou régional, mais pas général, ce qui nous oblige à préciser ces définitions pour y voir plus clair, en référant rapidement au texte de Michaud publié dans le Monde, et sans s'attarder sur la question du chômage (soulevée hors atelier comme la seule importante... le reste, bof!) par manque de temps.

Séance de janvier: Avenir et possible(s)?

Une première remarque porte sur le fait que notre avenir individuel, parce qu'il nous échappe de plus en plus dans la complexité technique, devient comme un destin, une fatalité insupportable.

Comment sortir du catastrophisme?

En envisageant un possible technophile forcément positif comme le fait Onfray dans son texte extrait de Féeries, anatomiques, car pour lui, la science, libérée de l'entrave chrétienne, ne peut que nous améliorer et nous transformer positivement, en révélant notre humanité (ou notre post humanité) sur le mode faustien, matérialiste et athée. D'où l'éloge par principe de la transgression qui l'amène à approuver la vivisection antique des condamnés à mort (qui n'a rien à voir avec celle des nazis, non bien sûr!) et à oublier ce que le fantôme d'Achille a avoué à Ulysse aux enfers (ses regrets d'avoir été arraché à la vie trop jeune et de ne pas être un paysan à la vie ennuyeuse mais longue). Ce progressisme scientifique ne semble convaincre aucun de nous, ni non plus Testard qui pose le problème de l'absolue latitude de la science à tout risquer, au nom du progrès forcément positif, hors de tout contrôle citoyen et démocratique (Monde Diplomatique 12/05).

En envisageant un possible alternatif sur la base des expériences actuelles de la contre culture telle que Gorz en décrit certains aspects, mais qui ne sont que des gouttes d'eau face à l'ampleur du problème et de l'urgence, tout en pouvant parfois être des indices (la Logan achetée en France par des gens aisés...). L'autre possible alternatif étant celui qui s'appuie sur la catastrophe pour éviter qu'elle ne se réalise: Jonas, Stiegler y insistent, car l'un des problèmes est bien que « même lorsque nous savons de source certaine, nous n'arrivons pas à croire à ce que nous savons » selon JP Dupuy. Mais reste-t-il un possible alors? Dans un texte du début du XXe, Bergson, en se fondant sur les concepts d'évolution créatrice et de liberté, pense que « c'est le réel qui se fait possible, et non le possible qui se fait réel », mais cet optimisme philosophique d'une liberté imprévisiblement créatrice s'est bien atténué devant la perspective, nouvelle aujourd'hui, de l'accident général.

Alors quelles pistes?

On ne peut pas demander aux pays émergents de réfréner leur croissance si nous, occidentaux, ne donnons pas l'exemple (deux voitures par couple, un habitat dépendant de l'auto, la multiplication

des faux besoins, la destruction des services publics et la disparition des droits...) en acceptant une alter économie, non pas par des discussions au sommet des politiques mais par des législations adaptées, accompagnées par l'information des citoyens et l'éducation des enfants (voir ce qui a été fait depuis la loi Evin pour transformer efficacement, contre les lobby, une société tabagique en un monde avec beaucoup moins de fumeurs et de tabagisme passif). Et retrouver des idéologies constructives, non pas dans le sens de réaliser un possible irréel, ou un réel impossible, mais de laisser possible l'avenir.

CR: A.L et E.L janvier 2006

Les passions chez SPINOZA

Claudie, Jean-Louis C., Jean-Louis R., Marie-Claude, Christiane L., Christiane LB, Alain, Philippe. Atelier animé par Jacqueline Crevel et Anne-Marie Sibireff.

La demande explicite de cet atelier : les passions chez SPINOZA était redoutable. Aussi avons-nous (Jacqueline et Anne-Marie) pensé un moment passer d'abord par des problématiques plus familières, cartésienne par exemple, pour, ensuite seulement, cerner l'originalité de celle de Spinoza. Mais, nous souvenant de l'insistance de la demande, et de cette soif de Spinoza nous avons décidé d'aller droit au concept-pivot de sa philosophie, celui d'effort pour persévérer dans l'être, de conatus (4 novembre 2005). Cette démarche permet d'y voir peu à peu plus clair; mais elle plonge également le groupe dans une cascade de difficultés, du reste probablement inévitables.

Le conatus est ce dynamisme qui constitue toute réalité, l'essence actuelle de tout être. Universelle, cette vérité est donc valable pour l'être humain. Celui-ci, en tant qu'esprit avec idée de son corps, est mouvement dynamique pour vivre encore et être conscient de lui-même. Le conatus de chaque être est sa puissance d'affirmation de soi, de sa propre existence, sa puissance d'agir : c'est le Désir. L'être humain est existence à la fois active et consciente. Parce que l'effort existentiel est l'essence de l'homme, on peut dire que l'essence de l'homme est la poursuite existentielle de l'accroissement de sa puissance, c'est à dire la poursuite active de la « joie ». C'est à Robert MISRAHI (Cent mots sur l'Éthique de Spinoza. Sept 2005) que nous empruntons cette analyse du conatus, qui nous permet d'aborder, lors de la deuxième séance, des textes de Spinoza lui-même, tirés de la troisième partie de l'Éthique : De l'origine et de la nature des affections.

Dans un premier temps, nous tentons de bien distinguer ce qui dans le texte est polémique (ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire, ils croient que l'homme a sur ses propres actes un pouvoir absolu, ils pleurent sur la nature humaine, la raillent et la méprisent...) de ce qui est exposé du projet spinoziste (déterminer la nature et la force des affections, traiter des vices des hommes et de leurs infirmités et la manière des géomètres...). Puis nous abordons les fondements mêmes de la thèse : l'âme et le corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue (Prop II, scolie). Il n'est pas en notre pouvoir de gouverner nos appétits, bien que nous entretenions cette illusion : les hommes sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés. La passion enfin est une idée confuse : entendons par là que l'âme y est passive en tant qu'elle a des idées inadéquates. Ainsi est une nouvelle approche à la fois des passions et de la liberté, qui pourrait être résumée par la prop. 6 : dans la mesure où l'âme connaît toutes choses comme nécessaires, elle a sur les affections une puissance plus grande, c'est à dire qu'elle en pâtit moins. Or l'homme qui connaît ses affections aime Dieu et est joyeux. La référence constante à la connaissance nous oblige à entrevoir les quatre genres de connaissance, pour comprendre le lien étroit du genre le plus parfait avec la liberté.

Plongés au cœur même de cette philosophie si cohérente, mis en demeure de « lui donner toutes ses chances », nous expérimentons son étrangeté : elle requiert du lecteur un changement radical de perspective par rapport à des modes de pensée plus habituels. Nombreuses sont donc questions et objections. En voici quelques unes.

Deus sive natura, Dieu ou la nature, Dieu alias la nature...Quel est ce Dieu qui n'est pas un être

distinct ? S'y référer invalide-t-il, d'avance et de droit, le système ? Ou bien cette conception ne justifie-t-elle pas pleinement l'accusation d'athéisme qui valut à son auteur l'«excommunication» en 1656 et faillit lui coûter la vie ?

Comment comprendre l'âme comme idée du corps ? L'appartenance permet-elle ou non la distinction (le chien de Jules, la peau de mon visage...) ? Est-ce à dire que hors du corps il n'y a rien ? Ne s'agit-il pas de la d'une sudétermination du corps, qui peut agir sans représentation (exemple du somnambule, prop II, scolie) ? Le concept d'inconscient a-t-il une quelconque pertinence dans cette optique ? Comment concilier la conception de la volonté comme fictive avec la possibilité et même l'exigence pour l'âme d'avoir une puissance sur ses affections ? Comment évaluer le projet de considérer les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides ? N'est-ce pas priver l'homme de ce qui le constitue comme tel ? Mais pourquoi ne voir dans la méthode mathématique qu'abstraction, au lieu de souligner, au contraire, la créativité infinie. Comment enfin penser Spinoza dans son temps et dans la tradition philosophique ? Affirmer que Dieu est l'autre nom de la nature n'est pas anodin : aux mécanistes il signifie « qu'il y a du conatus », aux religieux, « qu'il y a du déterminisme » : double défi, dangereux pour son auteur, comme le fut sa conception du politique en ces temps d'absolutisme. Du reste, c'est bien le politique qui donne à la question des passions son horizon : « l'homme est plus libre dans la Cité, obéissant aux lois de la raison, que seul dans le désert, soumis à l'esclavage des passions ».

Questions multiples, donc. Et lorsqu'à la dernière heure nous abordons la conception cartésienne des passions, l'impression qui semble prévaloir est celle d'un confort retrouvé, d'idées familières. Trop peut-être ?

A.M.S

Ateliers Cinéma du 17 octobre et du 25 novembre

Le Filmeur d'Alain Cavalier :

Anne Marie, Erik, Josette, Emmanuel, Claudie, Yves, Jane, Alain étaient présents.

Journal vidéo extime, selon Yves, et acte artistique qui consiste à se filmer sur dix ans, en essayant de trouver une écriture cinématographique, selon Emmanuel, pour dire l'intime et plus, des émotions, des moments de vie, avec pudeur et impudeur (le cinéma est forcément voyeur selon Josette), dans un regard omniprésent (et souvent gênant pour sa compagne selon Jane), sans qu'il s'agisse de télé réalité selon Claudie, au risque d'exposer de façon anti-artistique la médiocrité de l'humain dans une sorte de vanité vidéo dont la subjectivité inonde le spectateur et l'écoeure selon Erik, mais qui montre une singularité et transfigure/transgresse le médiocre et la réalité, avec amour, dans le cadrage et le montage selon Anne-Marie (le rapport aux parents, aux oiseaux...) Après et à propos de l'atelier, Emmanuel a conclu « ce n'est pas tant le film que la qualité d'échange et d'écoute qui en ont fait une façon de revoir le film à travers les différentes sensibilités des présents ».

L'Enfant des frères Dardenne en présence de Luc Dardenne:

Josette, Emmanuel, Jane, Claudie, Christine, Véronique, Jean Louis, Sophie, Michel et Alain :

J'avais proposé cette première contribution: "De ce beau film, Luc D. nous a donné deux clefs en insistant sur deux mots: la légèreté et l'attente qui à mon sens fonctionnent comme des images philosophiques et poétiques (on n'est pas dans un cinéma ostensiblement chrétien si j'ai bien compris sa non réponse même s'il accepte l'idée de rédemption comme image plus que comme symbole), légèreté et attente des cinéastes devant leur histoire, leurs personnages, leurs acteurs... légèreté et attente qui définissent le grand enfant face aux autres enfants (sa copine, son gamin et son jeune complice...) toujours mobile dans son présent sans projet ni anticipation (le testament

balancé dans l'eau) et qui soudain se retrouve confronté à la responsabilité et à l'avenir (sa copine évanouie, son gamin à récupérer et à rendre, le scooter à rapporter, images multiples du fardeau et de l'urgence face à l'avenir plus ou autant que chemin de croix... images poétiques plus que symboles pesants. "

Et Yves, absent, avait envoyé la sienne: "Le présent forcément présent donne à l'instant où Bruno commet l'impensable toute sa temporalité. Cet instant l'inscrit dans la réalité, cette réalité enfouie en lui surgit soudain en révélant l'autre dans toute sa dimension (sa copine, son enfant et le jeune garçon). Lorsque Luc Dardenne nous dit: "je souhaite que le spectateur bouge avec Bruno", là effectivement on respire avec lui, on est la caméra. »

Dès le début, l'idée que les Dardenne laissent leurs spectateurs expérimenter et réfléchir est avancée par Emmanuel, expérience phénoménologique pour Jean Louis devant ce film existentialiste dans son contenu - mais sans lourdeur démonstrative face à la liberté du spectateur - l'histoire d'un personnage pré-moral qui se construit dans ses actes, avec une scène de noyade qui en est un bon exemple. Car tout le débat va tourner autour de ce problème du rapport à la morale : s'agit-il d'un film qui travaille dans une dimension amoral, sans se poser la question du bien ou du mal selon Michel, sans savoir où l'on va selon Véronique, peut-être vers une prise de conscience, d'où l'importance de la scène des pleurs soulignée par Christine, mais avec une fin qui ne donne pas de réponse, selon Jane, sur le futur de ces personnages atypiques à qui les réalisateurs laissent toujours une porte ouverte, même s'ils viennent d'un milieu social qui a priori les détermine selon Sophie et Josette, qui nous rapporte quelques éléments du débat du lendemain. Une vision noire malgré l'étincelle d'humanité selon Claudie. D'où la nécessité pour en sortir de mieux préciser l'idée de responsabilité et d'irresponsabilité au delà du bien et du mal, dans un contexte général lui-même irresponsable, où l'assistante sociale est un fantôme, comme les infirmières de l'hôpital, où les policiers se contentent des mensonges de Bruno, où le «père» est absent comme modèle possible, y compris quand la mère de Bruno accepte de le couvrir pour être tranquille. D'où la difficulté de se construire en agissant non plus dans le seul présent instable, instinctif, mais en s'inscrivant dans une existence à plus long terme, avec les autres.

[J'ai essayé au mieux d'associer prénoms et formules, notées ce soir là, dans le CR – A.]

LES DOCUMENTS DE L'ATELIER DE PHILOSOPHIE :

En mai dernier, l'atelier de philosophie a été contacté par l'Association des malades de la sclérose en plaques qui préparait son premier congrès dont le thème était « Sclérose en plaques et image de soi ». Convaincue que la capacité à se confronter à la demande de malades était l'épreuve de la pertinence de la philosophie, j'ai proposé de traiter de la souffrance dans son rapport à l'image de soi et d'intervenir devant les malades plutôt que devant les professionnels en charge des malades. La qualité du silence qui soutint mon discours et des questions qui me furent posées me convainquirent de la légitimité de la philosophie à s'exprimer dans ce cadre.

Ce texte écrit, en tant qu'il me soumet aux règles de l'exposé, trahit le choix que j'avais fait ce jour-là d'une grande disponibilité aux regards, aux gestes et aux expressions de mon public, lesquels me contraignirent, pour ne pas passer pour donneuse de leçons, à m'appuyer sur mes expériences personnelles.

La philosophie face à la souffrance.

Conférence SEP et image de soi.

Parce qu'elle est probablement née de l'expérience de la souffrance des hommes, et d'un effort pour la comprendre et la surmonter, la philosophie entretient avec celle-ci un lien profond. Comment oublier qu'un des plus beaux textes fondateurs de la philosophie : Le Phédon de Platon met en scène le père de la philosophie, Socrate qui, confronté à sa propre condamnation à mort, fait œuvre de philosophe ? Pourtant, dire de la philosophie qu'elle s'enracine dans l'expérience de la

souffrance ne suffit pas à fonder la prétention qu'elle peut avoir à nous aider à la supporter. Aussi faut-il interroger sa capacité à remplir ce rôle et se demander si ce n'est pas en attendre plus qu'elle ne sera jamais capable de donner.: s'agit-il de nous libérer de la souffrance, de nous apprendre à la vaincre par la puissance de l'esprit ou bien s'agit-il de lui donner un sens, de la comprendre pour finalement l'accepter ?

Indubitablement la tradition philosophique a oscillé entre ces deux attitudes dont l'une consiste à armer l'homme contre la souffrance et l'autre à dépouiller la souffrance de son impact. On sent bien pourtant que l'une et l'autre attitudes reviennent à engager contre la souffrance une lutte que ne peut engager celui qui souffre, et qu'en ce sens, la philosophie risque fort de ne pas le concerner. Est-il vain alors d'en appeler à la philosophie pour vivre avec notre souffrance ?

On serait tenté de le croire. En effet, la philosophie se présente bien souvent comme un discours terriblement abstrait, peu en prise avec la réalité, comme pure pensée rationnelle détachée des préoccupations terrestres du commun des mortels, essentiellement occupée à construire de beaux systèmes d'explication, à rendre raison de l'ordre des choses, et le philosophe de son côté passe pour un doux rêveur -au mieux - ou un drôle d'hurluberlu à peine fréquentable quand tout va bien, à fuir quand plus rien ne va. Dans cette configuration, lorsque la philosophie accepte de prendre la souffrance pour objet de sa réflexion, elle commence par insister sur son caractère subjectif et relatif et sa relation avec la sensibilité et l'affectivité, et ce, pour la dévaloriser comme marque de notre faiblesse, de la misère de notre condition. Ainsi traitée, elle fait obstacle à la rationalité comme le corps meurtri fait obstacle à l'esprit qui veut s'élever. Le philosophe doit donc s'en détacher par la puissance de la pensée qui fait sa grandeur. C'est en ce sens du reste que Platon dit que « philosopher c'est apprendre à mourir ». Il n'entend pas par là que la fin de la philosophie soit d'accepter la mort ou de se résigner à notre sort, mais lui assigne pour devoir de libérer l'âme du corps, ancrage matériel qui la corrompt et la détourne de la vérité. La mort n'est donc pas la fin de la vie ni le philosophe un triste individu aspirant à sa propre disparition. Au contraire, c'est le moment où l'âme peut enfin A si elle en est digne- se défaire des chaînes qui l'attachent au corps. Et parce qu'elle témoigne de cet assujettissement au corps, la souffrance n'accède jamais au rang d'objet de la réflexion du philosophe.

Qu'attendre alors de la philosophie ?

Rien en ce qui concerne la souffrance et la manière de vivre avec. Ce qui est grave car la souffrance n'est pas un accident de notre existence, elle est la marque même de notre condition de vivant : parce que nous vivons, nous souffrons. En effet, être vivant, c'est être en relation avec un milieu, c'est posséder la capacité à être affecté par ce qui est autre. Être vivant c'est donc être altéré dans des interactions. Celui qui vit ne peut donc faire abstraction de la souffrance. L'indifférence du philosophe ressemble alors à celle d'un dieu ou d'une bête. Elle est prodigieusement inhumaine. Ce que Pascal a bien compris quand dans *Les Pensées*, il raille la philosophie cartésienne et écrit : « n'estimons pas que toute la philosophie vaille une de peine ». Mais Pascal qui ironise sur la vanité de la philosophie est lui-même philosophe. On ne peut donc réduire la philosophie à cette attitude qui croit déchoir quand la pensée se porte sur notre condition d'êtres vivants, sensibles et souffrants, c'est à dire éminemment terrestres.

Une autre tradition philosophique, celle de la sagesse antique, assigne au contraire comme fin à la philosophie la gestion de la souffrance. Parce qu'elle considère que seule une vie heureuse vaut d'être vécue, procurer le bonheur est le seul enjeu digne de la philosophie. Or par sagesse, il faut entendre tranquillité de l'âme et pour Epicure plus particulièrement aponie, c'est à dire absence de souffrance physique et ataraxie, absence de trouble de l'âme. Il faut donc philosopher pour se débarrasser de la souffrance qui nous prive du bonheur, Autant dire que la souffrance est au coeur de l'épicurisme. Contrairement à d'autres, l'épicurisme se confronte à la souffrance en acceptant de

la penser comme la réalité humaine et d'en faire l'objet principal de sa réflexion. Parce que nous sommes, pour cette conception, essentiellement et uniquement des êtres sensibles car vivants, et non des esprits égarés dans la brutalité du monde, la pensée ne vaut que mise au service de la sensibilité. Il s'agit du reste principalement d'apprendre à penser de manière à ce que notre sensibilité naturelle, qui se définit comme une réceptivité au plaisir, ne soit pas investie par la souffrance. Il faut donc apprendre à la gérer c'est à dire à produire le plaisir le plus réel parce que le plus durable. Découvrant que toute souffrance a quelque chose à voir avec le temps, l'épicurisme propose de savourer l'instant présent, ce que tous connaissent comme le fameux « carpe diem ». Mais savourer l'instant présent n'est pas croquer à pleine dents dans tous les plaisirs qui passent à portée, ce n'est pas simplement jouir de l'instant présent. Cela nous conduirait plus sûrement au désespoir et à la souffrance en mettant notre plaisir à la merci des circonstances. Savourer l'instant présent c'est se donner les moyens de tirer le plus de plaisir possible de ce que nous avons à notre disposition maintenant pour ne pas vivre cloué par le regret ou aspiré par l'espoir. Regret et espoir sont en effet deux figures symétriques mais identiques de la souffrance humaine. Manifestations négatives du désir, ils hantent le présent et l'aliènent. S'en libérer est l'œuvre même de la philosophie. La sagesse de l'épicurisme ne consiste pas à supprimer tout désir mais à savoir régler nos désirs de manière à nous procurer le seul plaisir qui vaille parce que constant et durable. Elle est donc pensée comme remède à la souffrance de notre condition. Du reste, l'essentiel de la philosophie épicurienne qui figure dans la Lettre à Ménécée propose pour se débarrasser des craintes qui nous rongent et nous font souffrir ce qu'elle nomme le quadruple remède. Convaincue que toute souffrance provient de la crainte, et que la crainte tient moins à ce que sont les choses en réalité qu'à l'idée que nous nous en faisons, elle propose pour nous rendre heureux de nous libérer des quatre craintes qui font obstacle à notre bonheur en travaillant sur l'idée que nous en avons. Quatre craintes nous détournent du bonheur : celle des dieux auxquels nous prêtons des qualités et des préoccupations typiquement humaines, celle de la mort qui nous angoisse au point de nous empêcher de vivre, celle de la frustration qui nous représentant ce qui nous manque nous rend incapables de nous satisfaire de ce que nous avons, et celle de la douleur qui investissant le présent nous rend incapables d'en jouir. Il suffirait pourtant que nous nous fassions une idée juste des choses pour nous libérer de ces craintes et être heureux. Ainsi, par exemple, se faire une idée juste de la mort, c'est comprendre que ma propre mort ne me concerne pas et ne me concernera jamais. En effet, seul un être vivant est susceptible de mourir, or un être vivant est un être sensible, la mort prive de sensibilité, donc soit un être est vivant, donc sensible, donc pas mort, soit il est mort donc pas sensible. En d'autres termes, la mort comprise comme absence de vie est l'expérience impossible, celle que nul ne peut faire. Penser correctement c'est donc comprendre que nous ne pouvons pas être affectés par notre propre mort et que seule notre imagination nous fait croire le contraire et nous pourrit la vie. Puissance de l'esprit qui se découvre immortel pour lui-même ! Et même si l'on ne peut s'empêcher de penser que l'épicurisme traite fort légèrement la crainte que nous avons de perdre ceux auxquels nous sommes attachés, du moins nous libèrent-ils de l'angoisse stérile liée à notre propre disparition. De même pense-t-il Suffit-il pour se débarrasser de la douleur de s'en faire une idée juste, c'est à dire de comprendre que la nature faisant bien les choses, soit une douleur est simplement lancinante et le corps s'anesthésie de lui-même, soit elle est violente et elle ne dure pas puisque la mort s'ensuit. Evidemment un tel discours ne tient plus puisque la médecine maintient en vie des patients qui souffrent terriblement mais on conçoit aisément que dans l'antiquité l'argument était plus convaincant que maintenant. Cette rapide présentation nous montre bien que l'épicurisme pose comme fin pour la philosophie de nous libérer de la souffrance. Est-ce à dire qu'elle y parvienne et que le quadruple remède soit la panacée ?

Pas tout à fait, pour une raison très simple. Il s'agit en réalité de nous libérer de la souffrance en retirant aux choses qui nous affectent le pouvoir qu'elles ont de nous affecter. Pour leur retirer ce pouvoir, il faut pratiquer des exercices de pensée qui, débarrassant l'esprit de ses préjugés, lui permettent de retrouver les idées vraies des choses. C'est fascinant mais, me semble-t-il, inefficace contre la souffrance. Il ne suffit malheureusement pas de penser correctement pour cesser de

souffrir. D'une certaine façon, l'épicurisme ruse avec la souffrance en la déréalisant, c'est à dire en la réduisant à un effet de l'ignorance. La pensant comme absence de connaissance, comme privation de vérité, et finalement comme erreur, ils nient précisément ce qui la caractérise, à savoir le fait qu'elle soit en elle-même une expérience, irréductible à tout discours, une donnée brute de l'existence, vécue, éprouvée, c'est à dire positive au sens où elle existe comme rapport primitif à soi-même et au monde.

Subjective, intime et individuelle, elle est l'existence même, que l'on soit malade ou non, et si vivre s'apprend, c'est précisément parce qu'il nous faut en faire quelque chose pour ne pas subir notre existence.

S'il nous est impossible de concevoir notre existence sans la souffrance, nous sommes en droit d'attendre de la philosophie, me semble-t-il, non qu'elle nous en débarrasse puisque dans le fond, cela n'a pas de sens, mais qu'elle nous permette de vivre avec, qu'en l'intégrant et la reconnaissant pour ce qu'elle est, en la comprenant et lui donnant sens, elle redonne à notre existence densité et plénitude.

Le dire ainsi pourrait paraître pompeux et vide mais ne l'est aucunement. Au contraire, tel est le beau projet de la philosophie. Si nous voulons le comprendre, nous devons distinguer la souffrance de ce avec quoi nous la confondons assez facilement, la douleur. Considérons comme douleur un état du corps résultant du fonctionnement du système nerveux qui transmet une sensation au cerveau, et en ce sens, comme effet d'un certain mécanisme corporel que des outils sophistiqués nous permettraient de constater et de mesurer. Considérons plutôt la souffrance comme rapport à cette douleur, comme ce processus mental qui accompagne un état particulier du corps. Parce qu'il s'agit d'un processus mental et psychique, la réponse qu'il constitue est strictement subjective et individuelle, chacun réagissant avec sa sensibilité propre qu'elle soit du reste physique ou psychologique. Que cette sensibilité soit le fruit d'une histoire tant individuelle que collective et culturelle ne fait que renforcer le caractère subjectif de toute souffrance. Cependant, et contrairement à certaines manières de penser commodes mais superficielles, dire qu'elle est subjective ne revient pas à dire qu'elle n'existe pas. Au contraire, comme vécu affectif, elle appartient au noyau dur de notre subjectivité. Et comme tel, on doit dire, au risque de choquer, que toute souffrance est toujours imaginaire. Non qu'on veuille dire par cela qu'elle est toujours illusoire et irréelle, bien au contraire !

Mais que toute souffrance est liée à une représentation, à une image, et même plus précisément à la représentation que nous nous faisons de nous-mêmes, à l'image que nous avons de nous-mêmes. Dans la maladie ou le handicap, c'est essentiellement le moi qui est atteint. Celui qui souffre perçoit son moi comme dégradé, comme déficient, il subit une perte d'image de soi qui est une véritable atteinte faite à son identité. D'une certaine manière, il doit renoncer à lui-même, faire son deuil de cette idée de lui-même qui lui servait de repère. La maladie ou le handicap ne peut donc être vécu comme une atteinte superficielle, simplement physique, il constitue une blessure au cœur même de notre subjectivité. Ce que je perds en perdant la santé, c'est moi-même ou plutôt cette idée de moi-même que je ne parviens pas à associer à mon état. Mon état ne coïncide plus avec la représentation que je me fais de qui je suis. Ainsi, certains vivent-ils le vieillissement comme un drame parce que, persuadés que dans le fond ils ne changent pas, ils refusent cet âge que leur corps, les trahissant, affiche sans fard. Regrettant ce qu'ils ne sont plus et espérant de l'être encore, ils se condamnent au malheur. Regret et espoir, figures du désir, sont bien les vecteurs principaux de la souffrance. De ce fait même désirer la fuir c'est encore l'exacerber. Refusant de souffrir, nous nous condamnons à ne plus vivre. En effet, vivre c'est pouvoir et même devoir être affecté par autre chose ou quelqu'un d'autre. Pour ne pas souffrir, il faudrait rompre toute relation et s'isoler c'est à dire refuser la vie.

Comprendre que la souffrance s'enracine dans le désir peut nous permettre d'en sortir. Il nous faut nous délivrer non de la souffrance mais du je qui se fige en une image de lui-même et la chérit, de ce moi tyrannique qui refuse de se laisser altérer, qui se regrette lui-même et qui s'espère. Epictète,

le stoïcien, nomme patience cette vertu du sage qui le conduit à accepter sa condition. Vertu dénigrée à notre époque en ce qu'elle est hâtivement assimilée à la passivité et à Patient, elle est pensée par Epictète comme force d'acceptation. Se faire patient est l'oeuvre même du sage qui accepte l'ordre des choses. Le patient n'est donc pas celui qui se résigne mais celui qui, reconnaissant l'ordre des choses, dépasse son point de vue individuel, naturellement égocentré. Pour réformer notre manière de juger notre condition, Epictète propose de distinguer dans ce qui nous échoit ce qui dépend de nous de ce qui n'en dépend pas. Considérant que tout ce qui relève du for intérieur : pensée, désir, goûts ..., est en notre pouvoir, il nous propose de travailler nos jugements de manière à désamorcer l'impact que les choses ont sur nous et nous libérer. Ainsi soutient-il que la force du désir ne réside pas dans l'objet sur lequel il porte mais dans l'idée que nous nous faisons de sa capacité à nous procurer le bonheur que nous en attendons et, montrant que nul objet n'est à même de nous procurer le bonheur durable que nous en espérons, il nous enjoint de nous déprendre du désir pour savourer ce dont nous disposons au moment où nous en disposons. Comparant la vie à un festin, il conseille de prendre ce qui passe à portée, sans se plaindre si quelque chose nous passe sous le nez. Il s'agit donc pour lui comme pour Epicure de sortir du cercle de l'espoir et du regret pour enfin vivre au présent. Considérant que par ailleurs ce qui concerne la santé, la réputation, la fortune ne relève pas de notre pouvoir, il nous enjoint l'acceptation tranquille de ce qui nous arrive : « fais en sorte de vouloir que ce qui advient. » Contentement et acceptation tranquille sont deux faces de la patience. Son contraire est la révolte, stérile et vaine si l'on entend par là le refus virulent de ce qui nous arrive, la colère sans autre adversaire que soi-même. Conduite de persécution des autres et de soi-même, parce qu'elle consiste à identifier sa propre vie à ce qui arrive, elle ajoute du malheur au malheur. La révolte est tyrannique. La patience, au contraire, rend capable de se soustraire au désir tyrannique qui donne envie de tyranniser ce qui nous tyrannise. Elle est affaire de désir bien compris.

Epictète, me semble-t-il, a mieux compris que quiconque que ce sont les mécanismes du désir qui, dans la souffrance, conduisent à produire et à augmenter cette même souffrance. Le comprenant, il travaille au cœur même de l'expérience de la souffrance et la désamorce. Sa philosophie, qui gagne à être méditée, a donc cette vertu particulière que l'on est en droit d'attendre de la philosophie : elle se propose de nous redonner le goût de vivre non en prétendant nier la réalité de la souffrance, mais en la destituant du pouvoir d'investir l'intégralité de notre vie affective et de l'assujettir à ses fluctuations.

Au risque de faire usage d'un terme particulièrement galvaudé, je dirais du stoïcisme qu'il accomplit la vocation de la philosophie et qu'en ce sens il nous donne une clef pour la sagesse.

Jacqueline Crevel Le 25 juin 2005