

Philosophie et amour de la sagesse: Entre les Anciens et nous, l'Inde

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4061>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *Europe-Inde-postmodernité*, pp. 149-198

Paris

JEAN-LUC SOLÈRE

CNRS

*PHILOSOPHIE ET AMOUR
DE LA SAGESSE :
ENTRE LES ANCIENS ET NOUS, L'INDE*

Un homme, entrant dans une pièce obscure, prend un bout de corde traînant par terre pour un serpent et fait un bond pour l'éviter. Puis il se ravise et regarde plus soigneusement la chose entrevue : il la trouve inanimée et commence à penser que cela pourrait n'être pas un serpent. Mais il se souvient que l'hiver, les reptiles restent ainsi immobiles ; il saisit alors un bâton pour toucher la masse inerte. C'est seulement après avoir de la sorte éprouvé, « testé » sa représentation qu'il conclut que ce qui lui apparaissait n'est pas un serpent mais bien une corde.

Cette historiette, familière à tous les indianistes puisqu'elle est en Orient le paradigme le plus commun de la découverte de la réalité sous ou à travers l'illusion,

appartient pourtant aussi au patrimoine de la philosophie grecque (sceptique) et y a un autre sens, puisqu'elle se trouve chez Sextus Empiricus (1) comme exemple du plus fort degré de *probabilité* (et seulement de probabilité) selon Carnéade, la « représentation probable, contrôlée et indubitable ». Rencontre accidentelle mais explicable par les traits communs de la vie quotidienne dans un milieu rural en climat chaud ? Ou bien, influence directe de l'Inde, si l'histoire remonte à Pyrrhon et que celui-ci l'a ramenée de son voyage vers l'Est avec l'armée d'Alexandre et de sa rencontre avec les « Gymnosophistes » indiens ? Suspendons notre jugement ; le propos n'est pas ici de faire de la *Quellenforschung* (2), mais de parler de l'Inde et de la postmodernité. La coïncidence de l'histoire de la corde et du serpent n'a été évoquée que pour annoncer une certaine manière de faire du comparatisme, qui ne recherche pas forcément des identités (puisque l'exemple n'illustre pas exactement la même chose en Orient et en Occident), mais cherche à comprendre une culture en la plaçant en miroir, face à une autre qui lui est à la fois proche et étrangère. En d'autres termes, je voudrais parler de la « conduite de détour » par laquelle un philosophe occidental, amateur de pensée indienne, peut grâce à celle-ci relire sa propre tradition, et peut-être mieux comprendre les Anciens (ses Anciens).

Il se peut certes, en utilisant moi-même le terme d'« amateur », que je tende des verges pour que l'on me batte (3). C'est pourtant bien le mot pour qui, sans en avoir une pratique « professionnelle », aime la philosophie indienne, pour elle-même d'abord, et aussi parce qu'elle lui permet, en changeant de perspective, de jeter un autre regard sur les textes fondateurs de sa propre culture, qui sont peut-être plus lointains qu'une familiarité presque native ne le laisse supposer. Faisons nôtre l'avertissement de P. Veyne : les Romains (et bien sûr les Grecs) nous sont « exotiques ». Afin de les comprendre, il faut user de comparaisons biaisées. Pour expliquer par exemple ce qu'était le Sénat romain, il ne faut pas le comparer, malgré

l'homonymie, à notre Sénat (celui de la V^e République française), mais à ce que serait un Conservatoire de l'art politique, ou ce que serait l'Académie française si elle avait compétence en matière politique. De même, pour saisir ce qu'était un philosophe pour l'Antiquité, mieux vaut ne pas le comparer à ce qu'est aujourd'hui un philosophe chez nous, mais plutôt à ce qu'est un sage en Inde. C'est du moins ce que je tâcherai de montrer, en toute naïveté philologique, par une confrontation triangulaire en miroir, ou dispositif dans lequel l'Inde se glisse entre nous et nos Anciens.

Dans cette « conduite de détour », l'Inde jouera bien son rôle dans la réflexion sur la postmodernité, si du moins on entend par postmodernité la même chose qu'Umberto Eco dans *l'Apostille au Nom de la Rose* (4) : « un Kunstwollen, une façon d'opérer » (5), qui conduit à revisiter le passé dont la modernité a voulu faire table rase. La modernité se caractérise par une rupture radicale avec la tradition ; le postmodernisme renoue avec la tradition par-delà le modernisme, sans être pour autant un traditionalisme, car ce « retour à » s'effectue d'une façon « non innocente » (6), sans biffer à son tour le modernisme. En bref, le postmodernisme n'imité ni ne répudie (7) ni les Anciens ni les Modernes. Mais qu'en est-il exactement en matière de pensée ?

ETHOS ET PATHOS

Il semble que l'on puisse sans trop de risques prendre comme type de la conception *moderne* de la philosophie (la plus répandue à l'heure actuelle dans les institutions philosophiques) celle que Kant expose dans *l'Introduction à la Critique de la Faculté de Juger*. Traitant des divisions de la philosophie, Kant affirme que la partie morale ou « pratique » (traitant de l'agir) de celle-ci ne s'occupe pas de « pratique » (d'application) au sens où elle traiterait des règles ou des techniques pour la conduite effective de soi (8). Elle n'énonce que la législation pratique de la

raison d'après le concept de liberté, c'est-à-dire les normes rationnelles qui s'imposent à la volonté considérée comme cause libre, et non les lois du mécanisme des causes naturelles, desquelles fait aussi partie la volonté considérée comme faculté de désirer. Autrement dit elle n'a pas pour objet les principes qui déterminent la volonté dans le domaine des faits, mais uniquement ceux qui la déterminent dans le domaine du devoir. C'est cette dualité des ordres de principes qui fait que « pratique » peut s'entendre en deux sens : « Si le concept qui détermine la causalité est un concept naturel, les principes sont *pratiques techniquement* ; mais si c'est un concept de la liberté ils sont *pratiques moralement* (...) » (9). Les principes pratiques techniquement sont donc ceux qui permettent d'agir sur la faculté de désirer de façon à écarter les obstacles naturels (égoïsme, sensualité, paresse...) à l'application de la loi morale. En somme ce sont les conseils « pratiques » (en un sens populaire), méthodiques, les règles de sagesse, qui aident à réaliser la moralité. Mais Kant, on le voit, les exclut du champ de la philosophie pratique : « Toutes les règles techniques-pratiques (c'est-à-dire celles de l'art et de l'habileté en général ou aussi de la prudence (10) comme habileté à agir sur les hommes et leur volonté) ne doivent, dans la mesure où leurs principes reposent sur des concepts, être comptées que comme des corollaires de la philosophie théorique » (11).

Le coup de force de Kant est de faire sortir de la « morale » proprement dite ces règles de conduite, ces préceptes, qui en faisaient jusqu'à lui partie, et de les faire passer dans le domaine de la « philosophie théorique », c'est-à-dire de la « science de la nature » (12), et encore seulement au titre annexe de corollaires. De même, explique-t-il (13), que l'arpentage n'est pas de la « géométrie pratique » mais une simple technique subordonnée à la géométrie pure, pareillement « la doctrine générale du bonheur » et « l'art de réfréner et de dompter les passions » ne sont pas la philosophie pratique parce qu'ils ne sont que des techniques dont la fin est de « produire un effet possible

d'après les concepts naturels des causes et des effets». Leurs règles sont de simples conséquences des lois de la nature, et c'est pourquoi ils ne sont que des appendices de la science de la nature, mis par Kant au même plan que «l'économie domestique, rurale, politique, l'art des relations sociales, les prescriptions de la diététique» (14).

Il est vrai que Kant, dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* (15), fait des impératifs hypothétiques de l'habileté (la diététique par exemple) les impératifs proprement techniques, tandis que ceux de la prudence sont nommés *pragmatiques* (ayant rapport au bien-être moral). Mais il reste que le transfert de la prudence (ou de la sagesse ou de la recherche du bonheur) du côté de la science est loin d'être une promotion. Le concept de bonheur étant de toutes façons, d'après Kant, si indéterminé qu'il n'est qu'un «idéal de l'imagination» incapable de déterminer une loi de l'agir (16), il ne saurait y avoir de science du bonheur. Celui-ci ne relève guère que de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, qui développe quelques considérations empiriques sur la faculté de désirer, l'émotion, la passion (17).

On a bien l'impression que la maîtrise des passions, la recherche du bonheur, devient la moindre part de la philosophie. De fait, si Kant leur réserve encore une place même modeste au sein de la «philosophie théorique» (entendue comme science de la nature), il semble que les disciplines qui se sont par la suite détachées de la philosophie : anthropologie précisément, «sciences humaines» d'une manière générale, en aient emporté le soin avec elles. Le philosophe paraît avoir abandonné l'art du bonheur, la guérison des passions, à de vrais techniciens (empiriques de science incertaine), à des «spécialistes» du bien-être, dont le nom commence généralement par «psy». Lorsque le philosophe discute des valeurs, il ne se soucie guère de la manière de les appliquer. Il est un intellectuel, non un «amant de la sagesse» (18). Parfois même, et de plus en plus souvent, il est en fait un historien spécialisé.

DES EXERCICES DE PHILOSOPHIE

Or si l'on aborde les textes antiques avec cette conception moderne de la philosophie, on s'expose très probablement à commettre des contre-sens. C'est ce que P. Hadot a magistralement montré à propos de Marc-Aurèle (19). A lire ce qu'on appelle traditionnellement les *Pensées pour moi-même* (20), on est frappé par l'application avec laquelle l'empereur-philosophe noircit, déconsidère, rabaisse les choses, les gens et leurs activités. Il semble même parfois se complaire dans le dérisoire, le sordide : « Regarde ton bain : de l'huile, de la sueur, de la crasse, de l'eau gluante, toutes ces choses répugnantes. Tel est chaque moment de la vie, tel est tout objet » (VIII, 24), « Ce mets recherché, ce n'est que du cadavre de poisson ou d'oiseau ou de porc, ce Falerne, du jus de raisin, cette pourpre, du poil de brebis mouillé du sang d'un coquillage, l'union des sexes, un frottement du ventre avec éjaculation, dans un spasme, d'un liquide gluant » (VI, 13). Toute l'agitation humaine n'est que vanité, poussière, néant : « Hier un peu de glaire, demain cendres ou squellette » (IV, 48, 3). Ne dirait-on pas aujourd'hui que Marc-Aurèle est dépressif ? Ce n'est pas une simple boutade, car l'on a sérieusement voulu diagnostiquer chez lui une pathologie psychosomatique, et même très précisément un ulcère à l'estomac (21). Cette interprétation, comme le montre P. Hadot, repose sur un complet fourvoiement méthodologique. Pour que l'on puisse diagnostiquer une maladie, il faudrait que les remarques « pessimistes » de Marc-Aurèle fussent des symptômes. Mais les considérer comme tels est faire erreur sur le genre littéraire, en projetant une conception moderne sur un texte antique. Les *Pensées* ne sont pas un journal intime dans lequel l'empereur note ses sentiments, ses états d'âme. Elles sont un recueil d'exercices spirituels, un cahier d'écolier en quelque sorte, où Marc-Aurèle applique systématiquement des règles scolaires de méditation bien définies, codifiées, repérables, destinées à le faire progresser dans la voie de la sagesse (22).

La philosophie n'est en effet pas, pour la plupart des écoles de l'Antiquité, seulement une doctrine abstraite, une théorie de la nature, de la connaissance, *etc.*, mais une discipline (au sens fort) de l'âme, une direction spirituelle destinée à transformer de l'intérieur l'apprenti-philosophe. C'est pourquoi il ne suffit pas de connaître les « dogmes », les thèses de la doctrine : il faut les faire siens, se les incorporer, par des méditations répétées, qui peuvent au besoin être écrites, et sont conduites selon une méthode précise (23). Tel est par exemple l'exercice de la *praemeditatio malorum*, la pensée des maux à venir : si Marc-Aurèle envisage toutes sortes d'événements fâcheux (ou passant d'habitude pour tels) qui pourraient lui arriver, ce n'est pas à cause d'un penchant défaitiste, morbide, ou d'une angoisse à l'égard de l'avenir : c'est qu'il s'entraîne pour ne pas être pris au dépourvu et céder à la passion, en se représentant avec force ces événements possibles tout en se démontrant qu'ils ne sont pas à craindre. Tel est aussi l'exercice qui consiste à analyser un objet ou un fait en lui-même, c'est-à-dire en le dépouillant des opinions conventionnelles dont on le revêt d'habitude : « Quand les choses paraissent trop séduisantes, dénude-les, vois face-à-face leur peu de valeur, arrache d'elles ces histoires que l'on raconte sur elles et dont elles s'enorgueillissent » (VI, 13). Voir la chose à nu, se dire son vrai nom, son essence et ses parties, c'est bien ce que Marc-Aurèle fait consciencieusement en parlant de la nourriture, de la pourpre, de l'acte sexuel, aussi bien que de la mort (24). Ces définitions veulent être purement scientifiques, physiques, naturelles, pour faire perdre aux objets ou aux faits leur prestige et s'exercer à n'y voir ni des biens ni des maux. Leur « neutralisation » est obtenue par une décomposition qui pourra être plus précisément conduite selon deux directions. Si l'objet est une réalité continue et homogène, il faudra le diviser quantitativement en parties (25). Sinon on le divisera en parties constituantes : élément matériel et élément causal (formel) (26). On se demandera également quelle est sa durée naturelle, quel est son rapport au cosmos.

Ces investigations ont pour résultat de faire considérer la chose ou l'événement « objectivement », c'est-à-dire en le situant dans le tout de l'univers, selon une perspective physique qui le débarrasse des appréciations, des jugements affectifs que l'homme y ajoute, toujours faussés par la passion. Rattaché à ses causes, il cesse d'être un enjeu, un pôle de fixation pour nos opinions, qui recouvrent la simple réalité. Il s'agit de voir ce qui est, sans plus : « On t'apprend qu'un tel te calomnie : c'est cela que l'on t'annonce, et non pas qu'il t'ait nui. Je vois que mon enfant est malade : c'est cela que je vois, et non pas qu'il soit en danger » (VIII, 49). A la constatation d'un fait objectif (un tel a dit cela de moi), l'on ajoute en effet d'habitude une seconde représentation, mais celle-là venue seulement de soi, exprimant une réaction subjective (cette calomnie me cause tort, est une injure, *etc.*) et fautive (car il n'arrive de maux que ceux que l'on s'inflige à soi-même). C'est pourquoi Marc-Aurèle écrit « tiens-toi toujours aux représentations premières, n'ajoute rien qui soit seulement tiré de ton propre fonds » (VIII, 49, 4). D'une manière générale, le but des exercices et de tous les efforts est d'objectiver la situation, de dépasser le point de vue individuel, de faire accéder l'âme à la perspective du tout. Se regardant elle-même comme une partie de l'univers, soumise à l'enchaînement immuable des causes et des effets, elle voit la place qu'elle occupe dans ce système, et se conforme à la nécessité de cet ordre : « Il n'y a qu'une seule harmonie et, de même que le monde, ce corps, est la somme achevée de tous les corps, de même le destin, cette cause, est la somme achevée de toutes les causes (...) fais bon accueil à tout ce qui arrive, même si cela te semble pénible, parce que cela a pour aboutissement la santé du monde, la bonne marche et le succès de Zeus. Il n'eût pas apporté cet événement à cet homme, si cela n'importait au tout (...) cela était fait pour toi, t'était ordonné, tenait à toi en quelque sorte de là-haut, faisant partie d'une chaîne qui remonte aux causes les plus vénérables » (V, 8, 4-12 ; cf. I, 3). En somme, il s'agit de faire adopter à l'âme le

point de vue de la raison universelle, de Dieu lui-même (cf. XII, 2).

FAUT-IL ETRE PRAGMATIQUE ?

Les exercices qui viennent d'être évoqués ne paraîtront pas étranges à ceux qui connaissent les techniques de la méditation bouddhiste (fondées elles aussi sur l'analyse, la décomposition, voire la dissection des représentations corporelles, des états mentaux ; cf. le *mahā-satipaṭ ṭhāna-sutta*), dont l'existence permettent, je crois, de valider en retour les analyses de P. Hadot sur le caractère pédagogique, et non pathologique, des sombres réflexions du stoïcien. Pas davantage ne sera dépaystante l'idée d'un décentrement de la conscience « égotique » au profit de la contemplation de l'ordre du tout, ou l'idée de s'astreindre à la simple constatation de ce qui est, sans ajouter les réactions et les commentaires émotionnels du « mental ».

Mais je voudrais surtout relever ici que la philosophie pour Marc-Aurèle, pour les Stoïciens, pour les Anciens en général, ne néglige pas d'indiquer des méthodes précises qui peuvent avoir un effet psychologique précis, une répercussion affective, menant à une réelle transformation de l'individu, dans toutes ses dimensions : « La première et la plus nécessaire partie de la philosophie est celle qui traite de la mise en pratique des principes » dit Epictète (27), qui amende ironiquement la classification canonique. Je consens que la philosophie moderne ait aussi le souci éthique du dépassement du particulier, de l'élévation à l'universel ; mais je veux dire qu'elle ne prend pas soin du détail, de ce qui peut mener concrètement à la vie selon la raison. Marc-Aurèle dit par exemple qu'il faut « se mettre devant les yeux » les différents types d'événements, le plus concrètement possible, ce qui implique un recours à l'imagination, à l'affectivité, à tous les moyens de la rhétorique. L'ensemble de ces techniques forment une véritable « psychagogie ». Ces méthodes sont bien ce que Kant appelle des « impératifs pragmatiques », des principes

« pratiques techniquement » ; mais elles font bien partie de la philosophie antique, qui a une visée pragmatique et, en un sens, une mentalité « technique », pour le dire d'une manière provocante (28).

Un tel paradoxe ne doit pas dissimuler ce fait si caractéristique : Kant, dans la *Doctrina de la vertu* (29), estime que, parmi les devoirs qu'énonce la morale, l'un d'eux reçoit une formulation malheureuse, qui en fait un non-sens : le prétendu devoir d'aimer. Il ne peut, dit Kant, y avoir de devoir d'aimer car l'amour est un sentiment, comme tel indépendant de la volonté et soustrait à la juridiction de la loi morale. Seule la *bienveillance*, en tant qu'intention dépendant de la volonté, « peut être soumise à la loi du devoir ». Autrement dit, il existe un commandement de bienveillance envers les autres, un devoir de leur *faire* du bien ; mais il n'existe pas de commandement de les aimer. Je suis requis de faire du bien même à mon ennemi, non point de l'aimer. On voit bien que pour Kant l'amour est un fait purement affectif, dont la réalisation ne ressortit pas à la philosophie morale : elle n'a pas à se préoccuper des moyens d'y parvenir. C'est pourtant à un travail effectif sur les sentiments que vise la philosophie antique, à une purgation des passions, et c'est à mon sens ce qui fait sa différence d'avec la philosophie moderne. Elle ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie pour elle-même, mais essentiellement en une pratique : « la philosophie enseigne à faire, non à dire » (30). Elle est un exercice, une ascèse (31) : plus qu'un exercice moral, qu'un effort de bonne conduite (32), car elle vise à une transformation de la vision du monde, voire à une métamorphose de la personne (« J'entends, Lucilius, non pas seulement me réformer mais être transfiguré (...) Je désirerais donc te communiquer ce si soudain changement de moi-même » (33)). Son domaine ne se trouve pas seulement dans les textes, mais dans l'existence : « L'art de vivre a pour matière la vie de chacun » (34). Elle est une direction de conscience, une cure d'âme, un art de vivre, une manière d'être, un style d'existence (35), supposant rien moins qu'une conversion,

un engagement total, qui fasse passer d'un état désaxé, perturbé par le souci et la passion, à un état qualitativement autre, où l'homme atteint à une vision exacte du monde, de sa place dans le monde, à la conscience de soi, à la paix et à la liberté intérieures, affranchi de l'inquiétude et de tout trouble.

Toutes les écoles antiques ont ce même diagnostic: elles considèrent l'homme comme un malade (il ne vit pas vraiment, aliéné par des choses étrangères, superflues, qui ne peuvent lui appartenir véritablement), et elles proposent un même type de remède (revenir à ce qui est vraiment nous-même ou dépend de nous). Ce n'est pas user d'un vocabulaire qui leur soit étranger. La philosophie est avant tout une thérapie; même les plus irréductibles adversaires en conviennent: « Notre seule occupation doit être notre guérison », « Vide est le discours du philosophe s'il ne contribue pas à soigner une passion de l'homme »; « La philosophie est tout à fait une médecine de l'âme », « L'école du philosophe est un cabinet médical » (36). Naturellement, on pourrait en tirer un parallèle avec le bouddhisme, pour lequel la maladie est une des fréquentes descriptions de la condition humaine, et le rôle du médecin une des fréquentes figures de Gautama le Bouddha. Mais nous aurons l'occasion d'en reparler plus loin.

MÉMOIRE ET VIGILANCE

Le malade doit se prodiguer des soins constants, car la cure consiste à s'imprégner de la règle de vie (*kanôn*) en l'appliquant par la pensée à diverses circonstances. La mémorisation de la règle est suivie de la méditation (*meletè*), qui à proprement parler consiste en un « effort pour assimiler, pour rendre vivants dans l'âme une idée, une notion, un principe » (37). La philosophie est donc non seulement un savoir d'ordre théorique (38), mais aussi un acte continu de remémoration, de méditation et d'application de ce savoir (39), un acte qui s'identifie à la vie même en chaque instant: « A quoi dois-je donc faire

attention ? – D'abord à ces principes universels que tu dois *toujours avoir présents à l'esprit*, sans lesquels tu ne dois ni dormir, ni te lever, ni boire, ni manger, ni converser avec les hommes (...)» (40). Il s'ensuit deux autres conséquences qui permettent chacune un rapprochement intéressant avec les sagesse orientales.

D'abord il est nécessaire que les « dogmes », les principes fondamentaux, puissent être toujours comme « sous la main » (41), c'est-à-dire ramassés en des formules concises, efficaces, aisément rappelables en toute circonstance. D'où la tendance, remarquée par P. Hadot, des philosophies hellénistiques et romaines à se concentrer en quelques propositions frappantes exprimant le cœur de la doctrine, « un petit groupe de principes fortement liés ensemble, qui tirent de cette systématisation une plus grande force persuasive, une meilleure efficacité mnémotechnique » (42). Ce condensé forme en quelque sorte le *vade mecum* du philosophe, maniable et toujours à disposition. Or on peut dire aussi que le bouddhisme tout entier tient dans les « quatre nobles vérités » (43) et la chaîne de la production conditionnée. Pour qui saurait d'un seul coup les entendre pleinement, en saisir tout le contenu, l'éveil à la vérité serait instantané, car il n'y a rien à dire au-delà. Tout le reste est commentaire, explication. Toute la pensée indienne se plaît à une telle formulation (en *sūtra*). La doctrine est ainsi condensée, et le parallélisme avec les philosophies occidentales tient au même souci d'action psychologique et de commodité mnémotechnique, à la même visée pragmatique.

L'autre point de comparaison réside dans le thème de l'attention. Nul besoin d'insister sur l'importance capitale de la vigilance selon les sagesse orientales. On peut dire que tout se joue dans l'exercice de la vigilance, qui est le cœur de la méditation *vipassanā* du bouddhisme, qui est aussi la fonction de la conscience-témoin pour le *vedānta*. Mais ce thème n'appartient pas moins à la philosophie occidentale. Son terrain d'élection se trouve bien sûr dans le courant « platonisant », en entendant par là

toute pensée qui pose l'immanence de la vérité dans l'âme (ou de l'âme dans la vérité) (44). En ce cas, toute l'activité spéculative consiste à se recueillir dans l'intériorité, à se rendre attentif à cette vérité toujours présente dans l'âme, à littéralement la découvrir. Porphyre semble même faire de l'attention quelque chose comme le fondement du soi, l'unité de l'esprit : « même ceux qui disent que nous avons deux âmes ne nous ont pas attribué deux attentions », car « ce serait là créer une union de deux vivants différents dont chacun serait susceptible, tourné vers ses propres objets, de ne pas usurper l'activité de l'autre » (45). Unique est l'attention de chaque être, car là où se trouve fixée son attention, là il est présent lui-même (46), et il ne saurait être divisé. L'attention n'est pas une *faculté* de l'âme (47), mais l'âme elle-même : « nous exerçons notre attention non par une partie de nous-même, mais par tout nous-même » (48). L'unification contemplative pourrait dès lors se produire lorsque l'âme se saisit elle-même comme pure attention, lorsqu'elle est attentive à l'attention qu'elle est (tel est le courant d'attention continu des bouddhistes). Par l'attention aussi l'âme accomplit le « retranche tout » de Plotin : la désidentification envers tous les processus psychophysiques qui forment le « moi » apparent. Elle se dépouille de tout ce qu'elle n'est pas essentiellement, de tout le superflu ajouté à l'Un-tout qui est son fonds.

Cependant le thème de la vigilance n'est pas seulement platonicien, mais se trouve également dans les autres écoles. Comme nous l'avons noté, la philosophie est pour les Anciens une ascèse permanente en vue d'une transformation de soi. Cette psychagogie suppose une vigilance de tous les moments, une attention constante aux principes et à leur application en chaque instant tout au long de la vie, même dans des situations apparemment non-philosophiques : « – Aujourd'hui je veux jouer. – Et qui t'empêche de faire attention en jouant ? – Ou chanter. – Qui t'empêche de faire attention en chantant ? Peut-on isoler une partie de la vie à laquelle ne s'étende l'attention ? » (49). La *prosochè* est donc l'attitude

intellectuelle fondamentale du sage : attention non seulement à ce qu'il fait, mais aussi à ce qu'il est, conscience de sa vraie nature, de sa place dans l'univers et de son rapport à Dieu. Attention qui n'est pas une absorption dans ses pensées ou ses raisonnements, mais une présence éveillée à ce qu'il est, en lui et hors de lui : entièrement tourné vers le moment présent (50). sans souci du passé ni de l'avenir, il reconnaît à chaque instant actuel une valeur infinie, car il équivaut à l'éternité et implique la totalité du cosmos (51). C'est pourquoi il est entièrement disponible pour le moment présent, en épouse avec souplesse les contours variables, et s'adapte à la nouveauté de la situation : il n'est pas soumis à la répétition indéfinie des schèmes du passé.

LE PORTRAIT DU SAGE

Si cette vigilance constante apparaît comme une vertu surhumaine, irréalisable, un mythe comparable à celui de l'Age d'or, tournons-nous vers l'Inde qui, bien plus que l'Occident, a conservé la pratique de cette attention spirituelle, et parfois encore sous nos yeux en montre la possibilité effective (conformément d'ailleurs à ce qui se passait dans l'Antiquité, il faudra attribuer le titre de philosophe à celui qui, même sans être versé dans les doctrines, vit philosophiquement – ainsi Caton d'Utique). Comme je l'ai dit en commençant, c'est ce rôle que j'attribuerai ici à l'Inde : authentifier le portrait du philosophe, confirmer la lecture des Anciens, en certifiant que ce que l'on attend de lui est humainement possible. En d'autres termes, le détour par l'Inde amène à prendre au sérieux ce que disent de la vie philosophique les textes antiques, à les lire plus attentivement et autrement que comme des curiosités historiques (ce qui nous porte à réviser notre conception actuelle de la philosophie et de la pensée).

Il en va ainsi pour la description du sage stoïcien, qui a souvent posé problème. Passe encore (si l'on peut dire) que le sage soit au-dessus de la crainte et de l'espérance, de l'injustice, de la colère et de toute passion, que pour lui la

richesse et la pauvreté, la santé et la maladie, la liberté et l'esclavage, la réussite et l'échec, l'éloge et le reproche ne soient ni des biens ni des maux et ne l'affectent pas, n'augmentant ni ne diminuant son bonheur. Mais d'autres traits ont passé pour des paradoxes insoutenables (52). Par exemple que seul le sage soit raisonnable, vertueux, libre et que tous les non-sages soient insensés, vicieux et esclaves : un bâton est soit droit soit courbe, celui qui se trouve à cent stades de Canope et celui qui s'en trouve à un stade ne sont ni l'un ni l'autre dans la ville, celui qui est une coudée en-dessous de la surface de la mer n'étouffe pas moins que celui qui est plongé à cinq cents brasses, même s'il va recouvrer la vue, l'aveugle tant qu'il est aveugle ne voit pas (53) ; il n'y a donc pas de milieu entre la vertu et le vice, la sagesse et la déraison, celui qui erre plus et celui qui erre moins sont tous les deux hors de la rectitude. Ne semble-t-il pas *que les Stoïciens disent des choses plus extravagantes que les poètes*, ainsi que Plutarque intitule un de ses traités ? Mais cette disjonction n'est pas moins radicale dans la pensée indienne, et la concordance de ces deux témoignages indépendants nous invite à les examiner de près. Si l'on admet que l'ignorance et le mal sont issus de l'identification à un moi (de l'*ahamkāra*, sens du moi), on en déduit que la séparation est rigoureuse, sans degrés, entre celui qui est libéré de cette identification et celui qui en est esclave. Ou il y a illusion de l'existence de l'ego, ou il n'y a pas illusion. Tant que l'on reste prisonnier de cette illusion, on est égocentré et l'on agit par conséquent toujours en fonction et en vue de cet ego : toutes les pensées et les actions restent alors entachées de cet égoïsme fondamental. Le sage, entièrement délivré de cette identification, n'agit plus pour soi : lui seul agit vertueusement, lui seul est véritablement désintéressé et altruiste. Par là, une autre série des paradoxes des Stoïciens est éclairée : seul le sage est citoyen, roi, magistrat, prêtre, soldat, ami, parent, *etc.* (54), les non-sages ne le sont qu'apparemment et donc pas vraiment, car ils n'accomplissent correctement aucune de ces fonctions, incapables qu'ils sont d'action

désintéressée. Le sage, lui, n'agit pas pour lui-même, mais seulement en fonction de ce que la situation exige, jouant son rôle sans le troubler d'aucune considération subjective.

En dépit de l'influence, que nous avons notée, du stoïcisme sur la spiritualité chrétienne, cette conception de la sagesse a pourtant été problématique dans la conscience occidentale. Un regard porté de l'extérieur, de l'Inde précisément, peut nous amener à saisir qu'il y a une histoire des lectures de la philosophie antique dans notre propre culture, et à prendre du recul par rapport aux différentes couches d'interprétation dont nous l'avons recouverte. La perception de la sagesse stoïcienne me semble encore souvent marquée par la vision qu'en a eu le XVII^e siècle, laquelle était fortement polémique, réactive. Si la réaction anti-stoïcienne a été tellement dure dans la seconde moitié du Grand siècle, c'est que la première moitié avait encore célébré, à l'instar du siècle précédent, la doctrine du Portique. Malebranche ne se singularise pas lorsqu'il écrit : « Qu'y a-t-il de plus pompeux et de plus magnifique, que l'idée qu'il (Sénèque) nous donne de son sage : mais qu'y a-t-il au fond de plus vain et de plus imaginaire ? Le portrait qu'il fait de Caton est trop beau pour être naturel ; ce n'est que du fard et du plâtre qui ne donne dans la vue que de ceux qui n'étudient, et qui ne connaissent point la nature. Caton était un homme sujet à la misère des hommes (...) (55) ». Les accusations qui pleuvent sont souvent plus brutales encore : hypocrisie, fanfaronnade (56). L'*apatheia* n'est plus un idéal : non seulement elle est inaccessible mais elle n'est pas souhaitable, n'étant pas dans l'ordre des choses (57). Il y a là une rupture radicale avec l'Antiquité, un changement de sensibilité (58), un écart tel que les Anciens, sous le rapport de l'idée de sagesse, peuvent sembler plus proches de l'Inde que des Modernes.

L'autre critique courante contre les Stoïciens est plus théologique : elle consiste en l'accusation d'orgueil. Qu'est-ce à dire ? L'augustinisme leur reproche d'avoir aimé leur vertu et non Dieu, d'avoir posé comme but de la

vie, non Dieu lui-même, mais une vertu qu'ils pensaient être le fruit de leur propre force, et non l'œuvre de Dieu. Tout le soin qu'ils ont pris à corriger les mœurs des hommes s'est réduit en fait à vaincre des vices par d'autres vices : les plus évidents par les plus subtils, les charnels par les spirituels (leurs vertus sont des « vices colorés » disait Bossuet). L'orgueil surtout est demeuré vaincu, le désir, au plus profond de l'âme, de n'être soumis à personne fût-ce à Dieu (59). Si le péché originel consiste dans le repli sur soi de la volonté, qui place son souverain bien en elle-même, toute leur activité n'a pu le guérir, mais l'a au contraire renforcé : leur « vertu » ne les a rendus que plus superbes et orgueilleux (60). Arnauld cite l'examen de conscience que Sénèque disait pratiquer chaque soir : lorsqu'il se reconnaît coupable, c'est seulement par rapport à lui-même, non par rapport à Dieu ; seule sa dignité lui paraît avoir été offensée, non la loi divine (61). Sa volonté a placé sa fin dernière en elle-même, dans son bien propre : *aversio mentis a Deo* (62).

UN « MOI » STOÏQUE, OU STOÏCIEN ?

Il est vrai que Sénèque a peut-être fourni de quoi alimenter cette critique (63). Néanmoins, à considérer l'ensemble du stoïcisme, je ne puis que constater, dans l'accusation d'orgueil, un immense malentendu, qui serait inexplicable si nous ne pouvions nous mettre à la place de l'homme du XVII^e siècle et voir qu'il pensé selon la catégorie moderne de sujet.

Si le stoïcien est un *sujet* qui s'élève héroïquement à la vertu, qui a souci de sa propre beauté morale et se cultive soi-même (au sens du culturisme), il y a en effet quelque égocentrisme dans son attitude et orgueil dans son auto-divinisation. C'est encore cette lecture qui prévaut lorsqu'on le présente comme un « athlète de la tension morale », ou comme une liberté individuelle et abstraite, une subjectivité repliée en elle-même. Or ici la connaissance de la pensée indienne peut nous avertir de

l'anachronisme qu'il y a à lire les textes stoïciens à travers la catégorie moderne de sujet, car on y rencontre le même genre de problèmes. Il est bien évident que si, lorsque le sage dit : « aham brahmāsmi », « je suis le Brahman », on entend le « je » de l'énonciation comme renvoyant à l'individu empirique, ou même au sujet en un sens cartésien ou kantien, on doit juger que le malheureux a sombré dans l'orgueil le plus démesuré, proprement diabolique, et même dans la folie complète, exactement comme sœur Katrei si, en déclarant : « ich bin Gott gewesen » (64), elle avait voulu dire : « moi, sœur Katrei, je suis devenue Dieu ». En fait, dans une telle affirmation, le sujet, par l'acte d'énonciation même, s'efface devant la réalité plus profonde qu'il découvre en lui et qui est son vrai soi. « Je suis devenue Dieu » ou « je suis le Brahman » signifie que « sœur Katrei » ou « moi, un sage » n'existe pas, que seul Dieu ou le Brahman *est*. Il s'agit d'un jugement de « sens divisé » comme disaient les scolastiques, c'est-à-dire où le prédicat n'est pas composé au sujet tel quel, mais, en lui étant attribué, suppose la disparition de ce sujet comme tel ; il en est ainsi lorsque l'on énonce : « l'homme assis se lève », « le malade est guéri » (65).

A fréquenter la philosophie indienne, on s'habitue donc à la possibilité d'une pensée sans sujet et l'on regarde d'un autre œil les textes occidentaux, en se demandant si le sujet existait dans l'Antiquité, je veux dire par là si les Anciens se pensaient eux-mêmes comme des sujets ainsi que nous le faisons (sous l'espèce de l'unité d'un individu, centre unique de toutes les opérations de connaissance et d'action, autonome en ce qu'il est doté de tout ce qui est nécessaire pour les accomplir). Rien n'est moins évident (*qui pense, qui veut, qui désire* – quelle est l'instance et est-elle chaque fois la même – pour Platon, pour Aristote, *etc.* ?), et pour ne parler que des Stoïciens, en les lisant selon cette hypothèse, on y trouve non certes de l'orgueil, mais bien au contraire une grande humilité, non une humilité « de sévérité » qui naît de la conscience du péché, mais une humilité « de vérité » qui naît de la conscience de la vraie

nature de tout être créé, c'est-à-dire de son néant, sa « nihilité » (66).

« Tout ce que je suis », analyse Marc-Aurèle, « se réduit à ceci : la chair, le souffle (*pneumation*), le guide (*to hégemonikon*) » (II, 2, 1). Où est l'élément personnel en tout cela ? Pas dans la chair, qui « n'est que de la boue et du sang, des os et un fin réseau de nerfs, de veines et d'artères » (*id.*, 2). Pas dans le souffle, qui n'est que « du vent (*anemos*), et non toujours le même, mais chaque instant expiré et aspiré de nouveau » (*id.*, 3). Ces deux composants ne sont qu'impermanence et choses étrangères (67) ; « le troisième seul (*ho nous = to hégemonikon*) est proprement tien » (XXI, 3, 2). Est-ce à dire qu'une identité personnelle réside dans cette raison, ce guide intérieur qui est vraiment sien ? Il est bien difficile d'y voir une individualité réelle. Notons d'abord que Marc-Aurèle en parle souvent à la troisième personne, comme d'un être divin qui se trouve en lui (68), ce qui en fait de personne pourrait plutôt passer pour un dédoublement de personnalité. Pour dédouaner l'empereur d'une psychose, il faut rappeler que d'après l'école stoïcienne, la raison qui est en chaque homme n'est qu'une parcelle ou une émanation de la raison universelle (69), feu subtil répandu par tout l'univers ou personnifiée en Zeus (70). D'où l'idée d'une communauté, en un sens très réaliste, substantiel, des êtres raisonnables : c'est la même substance ignée qui se trouve en chacun d'eux : « Une âme unique est partagée par les animaux sans raison ; une âme intellectuelle unique est partagée par les êtres raisonnables ; de même, une est la terre chez tous les êtres formés de terre, une la lumière par laquelle nous voyons, unique l'air que nous respirons avec tous les êtres qui possèdent des yeux et une âme (71) ». Certes il existe pour les Stoïciens une sorte de principe d'individuation, dû à l'action du *logos*, qui confère à tel être une « qualité propre », une « forme indivisible », définie par l'action du *pneuma*, selon son mouvement *tonos* (72). Mais il me semble que comme Spinoza, l'individuation sous l'effet du mouvement (73) n'exclut pas l'unité substantielle, et

que pour le *logos* lui-même il y a plutôt particularisation, fragmentation, qu'individuation vraiment. Ce qui est parcelle de la Raison une reste de même nature qu'elle, et unie à elle car cette pluralisation n'a rien d'une dispersion d'atomes isolés mais obéit à la « sympathie » universelle qui relie intimement chaque partie (74).

C'est pourquoi il me paraît difficile de reprocher aux Stoïciens un quelconque « culte de la personnalité ». Ce qu'ils honorent en eux n'est pas un « moi » (75). Si l'on entend par « personne » une « substance individuelle de nature rationnelle », selon la définition de Boèce, il est erroné de traduire comme on l'a fait la *proairesis* d'Épictète (le « choix d'avant le choix ») par « personne morale » (76) : c'est oublier qu'elle s'identifie avec la pensée ou la raison (77), donc avec l'élément divin universel, comme une parcelle de Dieu (78). De même, lorsqu'à propos du désir de Marc-Aurèle de maintenir l'*hegemonikon* pur et inaccessible, on parle de repli sur soi, de tentative de se constituer un moi indépendant (79), il ne faut pas oublier que ce « moi » n'est pas une monade, mais une partie du Tout qui aspire à se fondre dans le Tout (80). Dans les deux cas on interprète selon la catégorie anachronique de sujet. L'unité et l'harmonie du cosmos sont dues à une con-spiration (*sumproia*) et une syntonie (*suntonia*) des parties, mues par la tension d'un même souffle divin (81). Comme nous l'avons vu plus haut, le but de l'exercice philosophique est d'élever l'esprit à la perspective du Tout, c'est-à-dire d'être en conformité avec l'intelligence divine. C'est ce qu'exprime la formule de Zénon de Cittium : « *homologoumenos zèn kath' hena logon kai sumphōnon* » (SVF, I, 179), « vivre en accord selon une raison une et consonante ». Il s'agit littéralement bien d'une « homologie » : une mise en accord (au sens musical) (82) du *logos* en moi avec le *logos* universel, dont il est une partie ou l'émanation. Il s'agit bien de consonner ou d'entrer en résonance avec l'ordre des choses : « il faut harmoniser (*sunarmosai*) notre volonté avec les événements, de façon que rien n'arrive contre notre gré », tout faire selon la con-

sonance (*kata tèn sumphōnian*) du dieu qui est en nous avec la volonté du gouverneur de toutes choses » (83). Par conséquent le sage stoïcien n'est pas celui de Vigny, le lutteur héroïque, qui rentre la tête dans les épaules, qui subit orgueilleusement son sort en répondant par le mépris aux coups qui le frappent. L'acceptation n'est pas résignation ; l'*amor fati* va au devant des événements pour les vouloir positivement (parce que Dieu les veut) et non les subir : « Si je savais que mon destin est maintenant d'être malade, j'y tendrais aussi » (84). En fait il ne porte pas le fardeau du destin, mais se laisse bien plutôt porter : « Quant au reste de ta vie, passe-le en homme qui pour tout ce qui le concerne se repose sur les dieux, de toute son âme » (85).

Dès lors, on doit faire également justice d'un autre cliché concernant les Stoïciens : leur dureté, leur insensibilité, leur indifférence. Les choses sont indifférentes en ce qu'elles ne sont bonnes ou mauvaises que par l'opinion que nous en avons. Par conséquent être indifférent aux choses indifférentes (86) ne signifie pas n'avoir d'intérêt pour rien, être comme une souche, mais au contraire ne pas faire de différence entre elles, ne pas les juger du point de vue de l'*ego* (qui distingue ce qui lui est favorable et défavorable, plaisant et déplaisant), avoir un intérêt égal pour tout être, tout événement, tout instant, les accepter d'un amour identique, les trouver tous beaux parce qu'ils résultent de la volonté de Dieu et s'incorporent à l'ordre universel : « La terre aime la pluie. Le vénérable Éther aime, lui aussi. Le monde également aime à produire qui doit naître. Je lui dis donc : "j'aime avec toi" » (87). Le consentement ne conduit pas à une anesthésie mais à un sentiment d'amour, il n'est pas une résignation maussade à l'inévitable et s'accompagne d'un sentiment de reconnaissance, de gratitude, jusqu'à mourir « vraiment satisfait et reconnaissant dans le cœur envers les dieux » (88).

LE SCEPTICISME MIS EN DOUTE

Ce portrait du sage stoïcien a été retouché à l'aide de ce que je sais du sage indien (89). Sans doute leur ressemblance n'est-elle finalement pas une grande surprise, car le stoïcisme passe pour l'exemple même de la sagesse antique. Il est intéressant de conduire la même expérience avec un autre type de philosophie : le sceptique. Celui-là a été calomnié plus encore que le stoïcien, parce que sa position est apparue encore plus intenable, ses principes encore plus inapplicables, encore plus démentis par les faits. Or la comparaison avec l'Inde peut nous montrer qu'il s'agit bien d'une sagesse *possible*.

La caricature est pourtant facile. Le sceptique prétend ne rien savoir ; Epictète en profite et le ridiculise, car c'est pour lui une affirmation insane, réfutée par l'action (90). Cette image du sceptique, risible douteur universel, a la vie dure. C'est elle que l'on retrouve dans le *Mariage forcé* de Molière. Marphurius, le pyrrhonien de service, consulté sur l'opportunité du mariage, refuse de répondre en arguant de l'incertitude de toutes choses ; mais il ne suspend guère son jugement lorsque Sganarelle lui administre une volée de coups, qu'il tient pour bien réels, et s'en va, furieux, porter plainte (91). Même Hume, que l'on dit sceptique, voit dans le pyrrhonisme une paralysie contre nature, une maladie guérie par le travail, l'action, les occupations quotidiennes (92) : « la nature par une nécessité absolue et incontrôlable nous a déterminés à juger aussi bien qu'à respirer et à sentir » (93). Le scepticisme intégral ne tient pas le choc de la réalité (c'est du moins ce qu'on a voulu faire croire).

Voyons plutôt ce que dit le sceptique lui-même. Il faut d'abord distinguer deux sortes de scepticisme (94). Il y a d'une part celui de la Moyenne et de la Nouvelle Académie (Arcésilas et Carnéade), lequel, à cause de l'influence de Cicéron et de saint Augustin (qui ne connaissaient que cette tradition), a été le plus connu et a souvent passé pour le scepticisme tout court. Or l'autre type de scepticisme,

le pyrrhonisme proprement dit (fondé par Pyrrhon, représenté en dernier lieu par Aénéside et Sextus Empiricus), s'il a des points d'accord avec la doctrine de l'Académie, lui reproche néanmoins d'être dogmatique en plusieurs thèses (95), notamment celle-ci : « Les Nouveaux Académiciens, même s'ils disent que tout est insaisissable, diffèrent des Sceptiques peut-être même en disant que tout est insaisissable » (96). En d'autres termes, les Académiciens sont les sceptiques traditionnellement caricaturés, ceux qui *affirment* : « je ne sais rien », « tout est incertain », laissant entendre qu'il existe des choses en soi mais que celles-ci nous sont inconnaissables. Le pyrrhonien (le « vrai » sceptique), lui, va jusqu'à suspendre cette assertion même : il n'affirme ou ne nie rien, il s'en tient strictement à ce qui lui apparaît, au pur phénomène.

Comment cela est-il possible ? Il faut préciser cette notion de phénomène (97). Selon la théorie scientifique communément admise à l'époque de Pyrrhon, le phénomène est une représentation relative au sens et au sensible, mais relative en un sens ontologique, car il s'agit d'une réalité physique, matérielle, d'un corps, résultant de la rencontre dans l'air de deux effluves lumineux, issus du percevant et du perçu (il n'est donc pas une représentation seulement subjective, n'existant que pour la pensée ou l'imagination ou la sensibilité du percevant). Compte tenu de ce fait, le scepticisme cherche une voie moyenne entre l'éléatisme d'un côté (critique totale du témoignage des sens), le cyrénaïsme et l'épicurisme de l'autre (confiance entière dans l'expérience sensible, censée nous livrer la chose même). La sensation que j'éprouve est celle du phénomène, produit de la relation entre la disposition de mes sens et la chose. Telle est la seule connaissance que j'ai à ma disposition (le scepticisme est un empirisme). Comme aucune sensation ne peut être érigée en critère universel (puisque chacune est liée aux circonstances, au sujet, *etc.*), on peut toujours invoquer une sensation contre une autre sensation, d'où une représentation contre une autre représentation, une opinion contre une autre opinion (c'est

pourquoi le scepticisme est un relativisme intégral). Il ne reste rien d'autre à faire qu'à s'en remettre entièrement au phénomène, tout en sachant son entière relativité à moi, donc en réservant mon jugement quant à toute proposition véridative qu'on voudrait en tirer. Je prends le phénomène (ce qui *m'apparaît*) comme unique critère. Cela signifie que la sensation n'est aucunement récusée (Marphurius pouvait répondre à Sganarelle qu'il avait effectivement senti des coups et une douleur) (98), mais (et c'est là que Marphurius avait tort) on doit s'en tenir à la constater, on ne peut rien affirmer au-delà, par exemple qu'elle révèle ceci plutôt que cela (*ouden mallon* : pas plus un bien qu'un mal, le beau que le laid, telle nature en soi que telle autre). Sextus l'explique très clairement : « Ceux qui disent que les sceptiques nient les apparences paraissent ne pas comprendre ce que nous disons (...) notre examen critique ne porte pas sur l'apparence, mais sur ce qu'on dit de l'apparence, ce qui ne remet pas en question l'apparence. Ainsi le miel nous paraît doux ; nous l'admettons, car cette douceur est une donnée de la sensation ; mais s'il est doux en son essence, c'est une question qui porte non sur l'apparence mais sur son interprétation » (99).

Par conséquent « le sceptique se contente de décrire ce qui lui apparaît et de rapporter l'état de sa sensibilité sans y ajouter d'opinion et sans rien assurer sur les objets extérieurs » (100). Il ne va même pas jusqu'à assurer que ceux-ci son inconnaissables (il ne le nie pas, mais ne l'affirme pas non plus), car il s'en tient au simple phénomène, sans autre commentaire. Ce refus de prendre position est la suspension du jugement (*epochè*). Mais il ne conduit pas à la paralysie, l'inaction, l'hébétude. Comme y a insisté J.-P. Dumont, le sceptique règle son existence, sa conduite, ses propos sur les conventions établies (en soi ni bonnes ni mauvaises) et sur le système des phénomènes (il évite de mettre la main dans le feu, car il est constant que le feu brûle), bref sur ce qu'on peut appeler globalement « la vie ». C'est ce que Diogène-Laërce dit de Pyrrhon : « *akolouthos d'ên kai tô biô* » (IX, 62), « il prenait la vie

pour guide », formule également donnée par Sextus : « (le sceptique) s'écarte de toute prévention dogmatique, et prend la vie pour guide non dogmatique » (101). Il suit donc le train ordinaire de la vie, l'usage habituel, avec cette différence par rapport au commun des gens qu'en son for intérieur il ne donne aucun assentiment aux opinions exprimées sur les apparences (il me semble en effet que sont dogmatiques non seulement les autres philosophes, mais aussi les non-philosophes, qui dogmatisent à leur façon en portant des jugements – ceci est vrai, ceci est bien – et ont tous des opinions ; « cessez de chérir des opinions », dit un précepte zen). Il se règle sur les phénomènes sans en être dupe, il se conforme aux apparences en en restant détaché et libre.

Que retire-t-il de cette attitude ? La paix de l'âme, la quiétude (*ataraxia*) : « Car celui qui croit qu'une chose est par nature bonne ou mauvaise se trouble à tout propos. Lorsque ce qui lui semble un bien n'est pas à sa disposition, il s'imagine endurer de vrais tourments, et se met à poursuivre cela qu'il croit être un bien. Lorsqu'il le possède, le voilà soumis aux nombreuses inquiétudes que soulève en lui sa raison indisciplinée, et par peur d'un revirement, il fait tout pour ne pas perdre cela qu'il estime un bien. Tandis que celui qui ne se prononce pas sur la réalité du bien ou du mal, celui-là ne fuit rien et ne poursuit rien avec acharnement ; aussi jouit-il de la quiétude » (102). Le bonheur résulte donc de cet état d'équilibre (103), de repos où se trouve l'esprit qui ne penche ni d'un côté ni de l'autre et ne se laisse pas agiter par les phénomènes (104). Tel est l'effet de la vie éphectique (suspensive), tant pour les choses qui ne sont fondées que sur l'opinion (les valeurs conventionnelles : beauté et laideur, richesse et pauvreté, etc.), que pour celles qui sont des affections involontaires des sens (la douleur physique) (105). Dans le premier cas, celui qui par exemple « ne range la richesse ni parmi les biens naturels ni parmi les maux naturels mais fait sienne la formule : "Pas plus ceci que cela", celui-là n'est ni troublé par son absence ni grisé de joie par sa présence, mais dans

l'un et l'autre cas il demeure exempt de trouble » (106). Dans le deuxième cas, la douleur est là et il n'est pas possible de la dissiper : « chez un homme qui souffre de faim ou de soif, il n'est pas possible avec l'argument sceptique, de faire entrer la conviction qu'il ne souffre pas » (107), mais, si l'on peut dire, il est possible de ne pas souffrir de cette douleur : « Celui qui n'ajoute pas à la douleur qu'il subit la croyance qu'elle est un mal est simplement affecté par l'impression causée par la douleur ; mais celui qui, en plus, imagine que la douleur ne peut être qu'une chose hostile à l'homme et qu'elle ne peut être qu'un mal, celui-là redouble par cette opinion la peine qui résulte de la présence de la douleur » (108). Le sage sceptique (ni aucun autre sage d'ailleurs) n'est nullement à l'abri des aléas de la vie, mais lorsque des maux le frappent il n'y ajoute pas la torture des cogitations, il se borne à les vivre du mieux qu'il peut (109) et ne perd pas son équanimité, car pour lui « rien n'est par nature objet de désir plus que de répugnance, ni de répugnance plus que de désir » (110), tandis que « celui qui, de sa propre imagination, invente pour lui-même une foule de choses à désirer et à fuir, celui-là mérite d'être blâmé car il se crée à lui-même un océan de maux » (111).

ATARAXIE ET NIRVĀṆA

Cette sagesse est-elle « réalisable », tient-elle le choc de la réalité, comme on le demandait plus haut ? A chacun de l'expérimenter, telle pourrait être la réponse. Mais on peut aussi la confronter, comme à un témoin indépendant (112) et qui pourra confirmer, à une doctrine indienne, celle du *madhyamaka*.

Il ne s'agit nullement d'affirmer que Nāgārjuna était sceptique, cela serait un transfert indu de catégories. Néanmoins on a déjà remarqué plusieurs points communs, comme la critique de la causalité, du mouvement, du temps (113). C'est surtout dans les principes et la méthode que la ressemblance est la plus intéressante. Nāgārjuna veut prouver la vacuité (*śūnyatā*) de toutes choses, c'est-à-

dire leur absence de nature propre (*svabhāva*), de substantialité. Non seulement, comme pour les écoles bouddhiques antérieures, elles ne sont que des agrégats impermanents, sans identité et stabilité, de plus elles sont des phénomènes (114) irréels, en ce sens qu'elles n'ont pas du tout d'essence, de nature assignable, saisissable (115). L'argument principal réside dans la loi fondamentale de la « production conditionnée » (cela étant, ceci est) : ce qui est en dépendance d'autre chose n'est pas de l'être, car ce qui est vraiment être ne saurait être en dépendance de quoi que ce soit (si l'être sortait de l'être sans que l'être antérieur disparaisse, il y aurait continuité, et non apparition, production ; si l'être antérieur disparaissait lors de l'apparition du second, celui-ci sortirait en fait du néant) (116). Or toute chose est en dépendance d'autre chose, donc aucune chose n'a d'être propre, ne naît ni ne disparaît réellement. Un être substantiel ne pourrait être relatif ; mais tout est relatif (*i.e.* en relation), par conséquent rien n'est de l'être vraiment, absolu, posé absolument.

L'idée centrale est donc celle de relativité (c'est pourquoi on a pu traduire *śūnyatā*, «vacuité», par «relativité universelle») (117). Il se trouve, nous l'avons vu plus haut, que la notion de relativité (ici : du phénomène, à l'égard du sujet et de la chose) est aussi un maillon essentiel du raisonnement sceptique (118). C'est ce qui amène le sceptique à suspendre son jugement, ne pouvant rien asserter sur la nature de choses qui paraissent différentes sous des jours différents (119). Or semblablement Nāgārjuna est conduit par la relativité (ici : de chaque chose à l'égard de ce qui la conditionne) à une sorte d'*epochè*. Il ne prend à vrai dire pas position sur les phénomènes, et notamment n'affirme pas qu'ils n'existent pas (120). Sa théorie n'est pas un nihilisme, car, précise-t-il, si l'être est aboli, le non-être l'est aussi (de par la solidarité des contraires) (121) : les choses ne sont pas être, mais ne sont pas non-être non plus. En fait, le *madhymaka* (qui justifie ainsi son nom de « voie du milieu » – entre l'affirmation et la négation –) n'a pas à porter de jugement sur l'existence ou l'inexistence réelle

des apparences : autant vaudrait avoir, dit-il, une opinion sur le fils d'une femme stérile. La vacuité n'est pas une négation, car toute négation est relative à une position ; or tout étant vide, rien n'est posé, donc rien n'est nié ; dire la vacuité consiste seulement à suspendre.

Nāgārjuna rencontre évidemment de la part des « logiciens » la même objection que l'on a adressée en Occident aux sceptiques (ou plutôt aux Académiciens : si vous dites que « rien n'est vrai », cette proposition n'est pas vraie non plus) : si « toute chose est dépourvue de nature intrinsèque, est vide », cette énonciation elle-même doit être vide, mais alors elle ne peut avoir une portée effective ; si au contraire elle est valide, alors elle n'est pas vide, et donc tout n'est pas vide (122). Il répond que tout étant vide, il n'y a en fait pas de chose à nier ni de négation. L'énoncé « toute chose est vide » est uniquement thérapeutique (123), destiné à dissiper l'illusion de ceux qui croient que les choses ont une nature intrinsèque. De même que les vrais sceptiques n'affirment pas que rien n'est connaissable mais ne se prononcent pas même là-dessus, le madhyamika ne fait pas de la vacuité une opinion dogmatique : « la vacuité sert à échapper à tous les points de vue (opinions), par contre celui qui a pour point de vue la vacuité, je le déclare ingué-rissable » (124). D'où naturellement une parenté de méthode : ne voulant poser aucune thèse, le scepticisme comme le madhyamaka emploient une méthode uniquement négative, consistant à poser des dilemmes en montrant l'impossibilité à laquelle conduit chaque branche (d'où la conclusion « pas plus ceci que cela » : l'effet n'est ni dépendant ni indépendant de la cause, les choses ne sont ni existantes ni non-existantes), ou à réfuter toutes les thèses en opposant les unes aux autres. N'ayant pas à établir de proposition sur la réalité, leur travail se termine lorsqu'ils ont critiqué toutes les autres doctrines, en les faisant se détruire mutuellement dans des duels où ils ne sont que spectateur.

Ce jeu dialectique n'est pas mené par simple plaisir éristique. Le but est de détruire toutes les constructions

mentales surimposées à la réalité, afin d'apaiser l'esprit et de retourner à la jouissance immédiate de cette réalité. Sextus définit ainsi la démarche sceptique : « Le scepticisme c'est la faculté d'opposer les phénomènes et les concepts de toutes les manières possibles (125) ; de là nous arriverons, à cause de la force égale des choses et des raisons opposées, d'abord à la suspension du jugement, puis à l'ataraxie » (126). Le procédé est donc d'aboutir à l'isothénie des représentations (elles ont toutes une force égale parce qu'elles sont toutes relatives au sujet et ne valent pas plus les unes que les autres), qui, en se contrebalançant, amènent l'esprit à un point d'équilibre où il s'immobilise : « *La suspension est l'arrêt de la pensée* où nous ne nions ni n'affirmons rien », « résultat de la mise en opposition des choses » (127). Puis, comme nous l'avons vu, de la suspension résulte la quiétude (128). Pour *Nāgārjuna* aussi la pensée, privée d'alternative et dépourvue de point d'appui (les choses ni n'existent ni n'existent pas), s'apaise (129). C'est alors qu'elle laisse être chaque chose dans sa singularité, libre de toute saisie, de tout projet, perçue telle qu'elle se présente, sans cause ni effet, absolue, inexprimable (« parfaitement apaisées, par nature isolées ») (130). Le dernier mot du madhyamika sur la réalité est aussi l'*aphasia*, le silence de l'esprit, qui laisse se manifester l'être dans sa spontanéité :

« Toutes choses sont telles qu'elles sont :
 Radicalement non nées.
 A nous le calme, et plus d'affaires :
 Voici le printemps, l'herbe verdit
 d'elle-même » (131).

C'est pourquoi il ne paraît pas exagéré de dire que le sage madhyamika lui aussi « prend la vie pour guide ». D'un point de vue empirique, ordinaire, il admet que les choses soient comme elles apparaissent et se comporte comme tout le monde (132). Fondamentalement, pour lui le *nirvāna* est bien cessation de l'illusion, mais il ne se distingue pas du *samsāra* comme une chose d'une autre chose, un état d'un autre état. Il est le *samsāra* lui-

même, pourrait-on dire, le jeu éternel des phénomènes, mais sous son aspect inconditionné, et débarrassé des constructions mentales. Dans la vision ultime, il n'existe pas d'agent ni d'acte, de pureté et d'impureté, de passions, de *saṃskāra*, de *karma*, de douleur et d'extinction de la douleur, de doctrine, de chemin (133). Toutes ces entités ne sont que des créations mentales, ajoutées aux simples phénomènes. L'illusion dernière est celle d'un but à atteindre : l'Éveil. Il n'y a de délivrance que lorsqu'on réalise qu'il n'y avait pas de prisonnier (et donc il n'y a pas réellement délivrance).

Cette série de paradoxes radicaux n'aurait sans doute pas déplu à Sextus, pour qui il n'existe ni matière enseignable ni enseignement, ni maître ni élève (134), ni même, bien que le scepticisme ait pour fin la quiétude et puisse passer pour une sagesse, d'art de vivre (un tel art serait le savoir des biens et des maux ; or ceux-ci n'existent pas) (135). En un geste très « oriental », le sceptique n'accède à la paix qu'en renonçant à l'obtenir. Il la cherchait, raconte Sextus, par les mêmes moyens que les dogmatiques, espérant saisir la vérité ; devant l'impossibilité de la trouver, il suspendit son jugement, et c'est alors que, « par bonheur », s'ensuivit la quiétude : « En somme, il est arrivé au sceptique ce qui est arrivé au peintre Apelle. Peignant, dit-on, un cheval, et voulant en reproduire l'écume, il y échoua, et, furieux, jeta sur son tableau l'éponge avec laquelle il essuyait ses pinceaux ; celle-ci laissa une trace de couleur imitant l'écume du cheval. Précisément, les sceptiques espéraient parvenir à la quiétude en résolvant par le jugement la contradiction des représentations sensibles et des conceptions intellectuelles. Faute d'y parvenir, ils suspendirent leur jugement. *Par un heureux hasard, l'ataraxie accompagna la suspension du jugement, comme l'ombre suit le corps* » (136). La paix de l'âme ne doit pas être considérée comme un but ordinaire, un objet que l'on peut acquérir comme n'importe quelle autre chose, ou même un état auquel on parvient (une situation professionnelle, l'aisance sur une planche à voile, la maîtrise du sanskrit). Elle suppose un retournement d'attitude, qui ressemble

beaucoup à ce qu'on appelle en Orient le non-effort ou le non-agir. C'est ce qu'objecte Sextus aux dogmatiques qui distinguent le mal du bien et posent ce dernier comme une valeur vers laquelle on doit tendre. C'est conserver la mentalité habituelle, l'in-quiétude envers la fin à atteindre, c'est donc s'interdire de trouver cette quiétude que l'on cherche : « Et quant à dire qu'on ne doit pas rechercher tel objet comme étant vil, mais s'efforcer vers tel autre comme étant plus noble, c'est le fait d'hommes qui ne se débarrassent pas du trouble mais le changent simplement de place ; car précisément, de même que l'homme qui poursuivait le premier objet était en souci, il en sera de même pour celui qui poursuit le second, de telle manière que la parole du philosophe crée une nouvelle maladie à la place de l'ancienne, puisque, en détournant l'homme qui fait des efforts en vue de la richesse, ou de la renommée, ou de la santé (en tant que Bien) vers la poursuite non de ces choses mais du Beau (supposons) et de la vertu, il ne le délivre pas de sa quête mais l'en fait changer pour une autre » (137).

« La parole du philosophe (le dogmatique, stoïcien ou autre) crée une nouvelle maladie à la place de l'ancienne » déclare donc le sceptique. Malgré toutes les controverses quant au diagnostic et aux remèdes, il a pourtant ce point commun avec ses adversaires qu'il se pose comme médecin de l'âme (138). Soigner avant tout : c'est ainsi que Sextus justifie la variété des arguments qu'il utilise ; il en faut qui soit adaptés à tous les cas, toutes les constitutions (139). C'est dans le même esprit qu'il arrive à Sénèque d'utiliser des arguments épicuriens : efficacité avant tout. Ce qui peut passer pour de l'éclectisme répond au souci, notamment en s'adressant à un débutant, d'atteindre le cœur, de provoquer un choc dans l'âme, par tous les moyens possibles (140). Il risque donc toujours d'y avoir un malentendu à lire une œuvre antique (et, il me semble, orientale) comme une œuvre moderne, comme le discours informatif

(pure élucidation conceptuelle) d'un penseur qui ne s'adresse à personne en particulier, ou qui s'adresse à lui-même. Bien souvent, le discours, adapté dans sa forme et son contenu au besoin du destinataire, est en fait pragmatique, au sens de Kant (*i.e.* visant à l'amélioration de l'homme et à son bien-être), au sens de la sémiotique moderne (*i.e.* tendant à l'action) et au sens banal (*i.e.* recherchant un résultat). L'urgence du remède fait penser à ce que disait Bouddha de la nécessité de retirer du corps la flèche empoisonnée avant de chercher qui l'a tirée, avec quel arc, comment elle était fabriquée (141).

Guérir l'homme, donc, telle est la première tâche pour la pensée indienne, qui nous rappelle que tel était aussi le souci de la philosophie antique. Pour conclure, il faut se demander à partir de quel moment la philosophie a cessé de se vouloir avant tout guérison de l'homme. L'hypothèse de P. Hadot, dans son « dialogue interrompu avec Michel Foucault » (142), est que lorsque le christianisme s'est occupé du soin de l'âme, et a au Moyen Age strictement délimité les domaines de la théologie et de la philosophie, celle-ci s'est trouvée déchargée de la psychagogie, des exercices spirituels et de la tâche parénétiqque, qui sont tout entiers passés du côté de la théologie ou de certaines de ses subdivisions : morale, ascétique, spiritualité, mystique. La philosophie se serait ainsi trouvée limitée à une activité seulement théorique et abstraite, au pur discours ratiocinant, au simple travail conceptuel, destiné à fournir à la théologie un outillage notionnel, logique, physique, métaphysique. En d'autres termes, les directeurs de conscience auraient mis les philosophes au chômage spirituel. Il est vrai que c'est au Moyen Age, et particulièrement au XIII^e siècle alors même que le flot des nouvelles traductions d'Aristote et de ses commentateurs fournissaient un abondant matériau aux spécialistes des « arts », que s'est constituée l'université, que la philosophie a été définie comme matière scolaire (soumise à des programmes et des examens) fondée sur la connaissance des textes, qu'elle est devenue institutionnellement une spécialité à côté d'autres

et même soumise à d'autres, que son objet et son discours ont été étroitement réglementés et confinés à la discussion des problèmes « naturels » en mettant hors de ses compétences les fins dernières, surnaturelles, de l'homme. Néanmoins, A. de Libera a récemment montré (143) que lorsque les « artiens » (les maîtres des facultés des arts, où était étudiée la philosophie) se sont constitués en une communauté d'hommes de métier, les « intellectuels », les professeurs, les professionnels de la pensée (144), ces spécialistes d'une philosophie qu'on aurait pu croire uniquement livresque ont élaboré un idéal de vie, ont revendiqué une manière d'être, qui était la réactivation de l'ambition antique. Autrement dit, lorsque la philosophie a retrouvé une autonomie même subordonnée, elle s'est aussitôt réactualisée comme règle d'existence. Si les condamnations théologiques parisiennes de 1277 frappent les thèses « naturalistes » des philosophes, notamment en matière d'éthique sexuelle, ce n'est pas à cause d'on ne sait quel libertinage ès mœurs. C'est au contraire parce qu'ils définissent un modèle de vie ascétique, vertueux, concurrent de celui des théologiens. Leur tort n'est pas d'être immoraux, il est d'être moraux à leur manière, « laïque », philosophique. Leur idéal de vie est celui du péripatétisme (aristotélisme pénétré de néoplatonisme) gréco-arabe : la contemplation, la vie selon l'intellect, l'union à l'Intelligence céleste. Qu'il ne s'agisse pas là seulement d'un discours théorique, mais d'une pratique, c'est ce que montre l'intervention d'hommes comme Dante et Eckhart, qui ont traduit en langue vulgaire et exporté cet idéal pourtant « aristocratique » hors de sa sphère d'origine, dans des milieux non-universitaires (145). Ils en ont fait une conversion, un engagement, un mode d'être.

Le Moyen Age n'a donc pas tué la *vie* philosophique (146). Faut-il alors se tourner vers l'hypothèse de Foucault ? Selon lui, la rupture intervient au XVII^e siècle : « Avant Descartes, un sujet ne pouvait avoir accès à la vérité à moins de réaliser d'abord sur lui un travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité » ; avec

Descartes, « pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident », « l'évidence est substituée à l'ascèse » (147). Cette thèse se heurte aussi à des difficultés. L'intention de la sagesse n'est pas absente chez lui, pas plus qu'elle ne le sera chez Spinoza, Schopenhauer, Alain, pour ne citer qu'eux. Il y a pourtant quelque chose de certainement juste dans l'idée de Foucault, car la philosophie occidentale moderne est bien devenue celle du « sujet quelconque ». Il n'y a sans doute pas eu en fait de *rupture* épistémologique, mais des glissements progressifs, une interaction des besoins de l'*épistémè* (avec la naissance de la science moderne, prise comme modèle) et des contraintes de l'institution scolaire (dans laquelle la philosophie a peu à peu élu domicile quasi-exclusif). L'histoire de cette évolution reste à écrire. Toujours est-il que, si nous prenons encore une fois Kant comme le *canon* de la philosophie telle qu'on l'entend aujourd'hui, il est clair que l'acte philosophique ne requiert qu'un sujet doué du « sens commun », capable de percevoir la vérité sans avoir au préalable effectué de travail sur soi (148). C'est ce que Kant, ennemi de toujours de la *Schwärmerei*, de l'illuminisme, proclame : « je déclare ici encore une fois que la *Critique (de la Raison pure)* est absolument à entendre selon la lettre, et à comprendre selon le point de vue de l'entendement commun, mais seulement cultivé longuement pour entreprendre de telles recherches abstraites » (149). Il faut pour étudier le criticisme un esprit certes délié, assoupli, mais qui demeure sur le même plan que l'esprit ordinaire. C'est là que passe le clivage, me semble-t-il avec la philosophie antique. La question est de savoir si la rupture avec la conscience commune des choses que demande par exemple Plotin relève de la *Schwärmerei* ou non. « Ne cesse de sculpter ta propre statue », c'est-à-dire de retrancher tout ce qui est surajouté à l'essentiel qui est en toi et qui est plus que toi : le travail sur soi-même conduit à une véritable métamorphose qui seule autorise l'accès à la vérité. Pour Husserl aussi, la saisie de l'évidence réclame une dure ascèse, l'ascèse de

l'*epochè*. Mais cet effort se limite à une partie du philosophe, la partie connaissante, a en vue la seule connaissance comme fin en soi, et se donne comme une description approfondie de l'expérience commune. Il ne vise pas à une transformation de toute la personnalité du penseur, à un changement de conscience (une *metanoia*).

Dès lors est soulevée la question de l'univocité du terme « philosophie ». Kant pose au philosophe qui prétend penser trois conditions qui sont les maximes du sens commun (150). Deux d'entre elles ne posent problème pour personne, même pour un Oriental : penser par soi-même (maxime de l'entendement) et penser toujours en accord avec soi-même (c'est-à-dire de façon conséquente, maxime de la raison). Reste la maxime de la faculté de juger (cette faculté qui ouvre l'horizon du sens commun et fonde également le « bon sens »), laquelle cristallise la difficulté : penser en se mettant à la place de tout autre, c'est-à-dire tenir compte « du mode de représentation de tout autre homme, afin (d')échapper, ce faisant, à l'illusion résultant de conditions subjectives et particulières ». Toute psychagogie part forcément du mode de représentation commun ; mais en cherchant à s'élever au-delà, cède-t-elle aux illusions d'une subjectivité délirante ? Elle ne relève pas forcément de l'« enthousiasme », de la révélation intérieure incontrôlée. Traditionnellement, en Occident comme en Orient, elle a la dimension intersubjective d'un dialogue avec un maître, qui garantit l'authenticité et la validité de l'évolution du disciple. Mais la parole du maître n'est pas non plus ce que nous appelons un « argument d'autorité » (il faut là aussi éviter de projeter nos catégories de pensée et ne pas universaliser notre ligne de partage entre philosophie et religion entendue comme révélation appelant seulement un acte de foi). Il n'énonce pas une vérité factuelle ou théorique que le disciple ne peut que croire. Il indique quelque chose qu'il a expérimenté et dont il invite à faire soi-même l'expérience (151). S'ouvrir réellement au comparatisme en philosophie serait accepter de réviser entre autres nos conceptions du maître (comme

phare, ou exemple) et de l'acte philosophique (comme dialogue). Si « postmoderne » a bien le sens que nous lui avons donné en commençant, la philosophie postmoderne pourrait être la renaissance du statut antique du discours philosophique, intégrant une dimension pragmatique : adressé non pas à un sujet quelconque mais à un destinataire précis et en vue de la transformation de ce dernier. Serait-ce renoncer à l'universalité de la pensée ? Mais qui donc sera amant de la sagesse ? Si l'on définit la philosophie comme une activité productrice de concepts, comme une quête du sens, comme une réflexion critique, rationnelle, sur l'homme, son savoir, son agir (ce qui semble être la définition commune à l'heure actuelle), il faut dire qu'il y a de la philosophie en Inde comme il y en a en Occident depuis l'époque grecque et encore maintenant. Mais si l'on définit la philosophie comme la recherche de la sagesse, la pensée de l'Inde se laisse encore plus comparer à la philosophie en Occident, du moins telle qu'elle existait dans l'Antiquité. Les modernes qui font de la philosophie un fait exclusivement occidental (Hegel, Husserl, Heidegger) se pensent comme les héritiers directs des Grecs et de leur exigence théorétique. L'intérêt de la confrontation avec l'Inde, pour la pensée postmoderne, est de s'apercevoir que la philosophie occidentale n'est pas ce bloc sans faille, et que les Anciens étaient peut-être plus proches de l'Orient que de nous.

NOTES

1) *Contre les logiciens*, I, 187-188. Cf. *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, XXXIII, 227-228.

2) Je voudrais pourtant remarquer en passant que, contrairement à une tendance qui semble courante, le comparatisme me paraît davantage passionnant s'il n'y a pas eu et même pas pu y avoir d'influence. Comme en histoire et en matière judiciaire, deux témoignages concordants sont d'autant plus probants qu'ils sont indépendants.

3) J'en prendrai mon parti avec Epictète : « Quand on te dit que tu ne sais rien sans que tu en sois blessé, sache que tu commences à être philosophe. » (*Manuel*, XLVI, 2)

4) Grasset - « Le livre de Poche (biblio essais) », 1985. Cf. aussi les définitions proposées dans *Les Cahiers de Philosophie*, n° 8, automne 1988 ; *Le Postmoderne. Les Termes d'un usage*.

5) P. 76.

6) *Id.*, p. 77.

7) Cf. *ibid.*, p. 81.

8) Trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1979, pp. 21-23.

9) *Id.*, p. 22.

10) Est évidemment ici visée la notion aristotélicienne de prudence (*phronesis* : capacité de délibérer sur le contingent et le particulier, vertu qui permet le discernement dans la conduite de la vie), qui, précisément, est avant Kant étudiée traditionnellement en morale.

11) *Id.*, p. 22.

12) *Id.*, p. 23, l. 5.

13) *Id.*, pp. 22-23.

14) *Id.*, p. 22.

15) 2^e section (Trad. V. Delbos, Paris, Vrin, 1980, p. 88).

16) *Fondements...*, p. 91. Cf. p. 90 : « malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut » (en matière de bonheur).

17) La *Doctrine de la vertu* ne traite que des devoirs moraux. D'après Kant, la vertu (force morale de la volonté) comprend un *devoir d'apatheia* (impassibilité) c'est-à-dire une défense de se laisser dominer par les sentiments et les affections (y compris l'enthousiasme pour le bien : la vertu ne requiert que « la tranquillité de l'âme avec la décision ferme et réfléchie de mettre la loi en pratique » – introduction, §§ XVI et XVII, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, pp. 80-81). L'exercice ou culture de la vertu (ascétique morale) a pour règle d'avoir l'âme « courageuse et gaie », d'éprouver la joie, le contentement dans l'accomplissement du devoir (qui suppose de sacrifier « bien des joies de la vie » – Méthodologie éthique, § 53, pp. 162-163). Mais tout le problème est de savoir *comment* parvenir à l'*apatheia*, la tranquillité d'âme, *comment* avoir l'âme courageuse et joyeuse même dans le renoncement. C'est là que devraient intervenir les règles pragmatiques. Au juste, pour les Anciens, elles conduisent à persuader l'âme qu'elle ne se sacrifie pas à la sagesse, qu'elle ne renonce pas à de vraies joies de la vie.

18) Cf. le fameux manuel de M. Gourinat (*De la Philosophie*, Hachette, 1982, t. 1, p. 186) : la *sophia* n'est pas la sagesse, mais « un savoir essentiellement abstrait, qui n'a avec la conduite pratique de la vie quotidienne qu'un rapport lointain et indirect » (cité par R.-P. Droit, dans *L'Oubli de l'Inde*, P.U.F., 1989, p. 44).

19) « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc-Aurèle », repris dans *Exercices spirituels et philosophie antique* (2^e ed. revue et augmentée, Paris, Etudes augustiniennes, 1987), pp. 119-133. Les traductions des citations données dans ce paragraphe sont celles de P. Hadot.

20) Puisque dans le titre original : *Ta eis eauton*, il n'y a pas de substantif déterminé, il me semble bien préférable (on verra pourquoi), non de suppléer « pensées », mais de traduire par « Wege zu sich selbst », « Chemins vers soi-même », comme le fait W. Theiler dans son édition critique (Zürich, 1951).

21) « L'ulcèreux est un homme replié sur lui-même, inquiet, préoccupé... Une sorte d'hypertrophie du moi lui masque ses voisins... Consciencieux jusqu'à la minutie, il s'intéresse à la perfection technique de l'administration plus qu'aux rapports humains dont elle ne devrait être que la somme. S'il est un homme de pensée, il inclinera à la recherche des justifications, à la composition de personnages supérieurs, aux attitudes stoïciennes ou pharisaïques » (R. Dailly et H. van Effenterre : *Le cas Marc-Aurèle. Essai de psychosomatique historique*, dans *Revue des études anciennes*, t. LVI, 1954, p. 354 ; cité par P. Hadot, p. 121).

22) Aucun traité de *théorie* des exercices ne nous a été conservé (chez Marc-Aurèle, on a affaire à une application), mais nous savons par Diogène-Laërce (VII, 166-167) qu'existaient plusieurs ouvrages stoïciens *De l'exercice*. De plus Philon d'Alexandrie a transmis deux listes d'exercices : recherche (*zetesis*), examen approfondi (*skepsis*), lecture, audition, attention (*prosoche*), maîtrise de soi (*enkrateia*), indifférence aux choses indifférentes (*Quis rerum div. heres*, § 252) ; lectures, méditation (*meletai*), thérapie des passions, souvenir de ce qui est bien, maîtrise de soi, accomplissement des devoirs (*Leg. Alleg.*, III, § 18). D'une manière générale, P. Hadot (*op. cit.* p. 18) estime que « les allusions à telle ou telle de ces activités intérieures sont très fréquentes dans les écrits de l'époque hellénistique et romaine. Il faut en conclure que ces exercices étaient bien connus parce qu'ils faisaient partie de la vie quotidienne des écoles philosophiques, qu'ils faisaient donc partie d'un enseignement oral traditionnel. » Même l'épicurisme, philosophie du plaisir, comporte ses exercices spirituels : comme le montre P. Hadot (*op. cit.* pp. 25-29), se centrer sur le plaisir présent est également une *askesis*.

23) Quant aux sujets des méditations de Marc-Aurèle, P. Hadot a également bien montré qu'ils se ramènent à trois, énoncés par Epictète (*cf. Entretiens* III, 2, 1 et *Pensées* XI, 37), et correspondant aux trois parties principales de la philosophie selon les Stoïciens : discipline du désir (*orexis*) (= physique), discipline des tendances (*ormé*) se rapportant aux actions convenables (*kathékonta*) (= morale), discipline du jugement (*upolepsis*), de l'assentiment aux représentations (= logique). *Cf.* P. Hadot : « Une clef des *Pensées* de Marc Aurèle : les trois *topoi* philosophiques selon Epictète », repris dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 135-172.

24) « Il faut toujours se faire une définition ou description de l'objet qui se présente dans la représentation, afin de le voir en lui-même, tel qu'il est en son essence, mis à nu tout entier et en toutes ses parties suivant la méthode de division, et se dire à soi-même son vrai nom et le nom de ses parties qui le composent et dans lesquelles il se résoudra » (III, 11). Pour la mort, *cf.* II, 12.

25) « Un air mélodieux, si tu le divises en chacun de ses sons et si tu demandes, à propos de chacun d'eux, si tu es incapable de lui résister, tu rougirais de le reconnaître (...) Transpose aussi cette méthode à l'ensemble de la vie » (XI, 2). Cette extension de l'analyse à toute l'existence évite d'être submergé par l'imagination de toutes les difficultés et toutes les actions qui nous attendent : de même que le

chant n'est qu'une suite de notes, la vie n'est qu'une suite d'événements ponctuels. Le temps est un *continuum*, qui peut être divisé en instants infiniment petits, que nous affrontons un seul à la fois, dans le moment présent (« Ne te laisse pas troubler par la représentation de toute ta vie (...) rappelle-toi que ce n'est pas l'avenir ni le passé qui t'accablent, mais toujours le présent. Et celui-ci se rapetisse à l'infini, si tu le circonscris lui seul et si tu convains d'erreur ton intelligence, quand elle se croit incapable de l'affronter isolément. » - VIII, 36).

26) Dans le cas de l'homme, corps (et souffle) et raison, ce qui conduit à considérer, aucune de ces parties ne pouvant lors de leur dissociation être anéantie mais devant être transformée en une autre partie de l'univers (V, 13), que la mort n'est qu'un moment de l'universel devenir auquel la nature prend plaisir (IV, 36) et qu'elle se donne pour tâche (VIII, 6).

27) *Manuel*, LII. De même, avant que l'on se mette à l'étude de la logique, habituellement première partie du système stoïcien, il enjoint : « soignez d'abord vos blessures, arrêtez vos débordements, mettez le calme dans vos esprits » (*Entretiens*, II, XXI, 22).

28) De fait, les sceptiques appellent *technè* l'art de vivre.

29) *Ed. cit.*, Introduction, § XII, p. 73.

30) Sénèque, *Epist.* XX, 2. Dans le présent paragraphe, je continue à m'inspirer des études recueillies dans l'ouvrage de P. Hadot, notamment « Exercices spirituels », « Exercices spirituels antiques et philosophie chrétienne », « La philosophie comme manière de vivre ».

31) Cf. Epictète, *Entretiens*, II, 9, 13; II, 18, 26; III, 12, 1-7; IV, 6, 16; IV, 12, 13.

32) C'est sur ce point que P. Hadot (*op. cit.*, p. 60) critique l'auteur qui par ailleurs a inspiré ses analyses, P. Rabbow, dans *Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike* (München, 1954).

33) Sénèque, *Epist.* VI, 1.

34) Epictète, *Entr.*, I, 15, 2.

35) Aussi ses préoccupations peuvent paraître très terre-à-terre, telles chez Platon les considérations sur le régime, l'éducation physique, etc. Même souci de diététique chez Porphyre, qui prend la peine de défendre le végétarisme dans *De l'abstinence*. Voir par exemple en I, 27, 1 : « il faut savoir que les conseils délivrés par mon traité ne concerneront pas n'importe quelle existence humaine (...) Ils concerneront l'homme qui a réfléchi sur ce qu'il est, sur son origine, sur le but qu'il doit s'efforcer d'atteindre, et qui a adopté, dans sa nourriture comme dans les autres domaines, des principes distincts de ceux qui régissent les autres genres d'existence » (trad. J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 61). En un sens, Kant n'avait finalement pas tort, dans le texte cité plus haut, de ranger la doctrine du bonheur et de purgation des passions avec la diététique ! La différence est que pour Porphyre ces arts ne sont pas relégués au second ou au troisième plan du souci philosophique.

36) Epicure, *Gnomologium Vaticanum*, § 64 et *Epicurea*, Usener, fr. 221 (mais cf. Porphyre, *Lettre à Marcella*, 31); Cicéron, *Tusculanes*, III, 6 et Epictète, *Entr.*, III, 23, 30.

37) P. Hadot, *op. cit.* p. 21, n. 36.

38) En opposant théorique à pratique, en un sens tout à fait banal, je réserve l'emploi de « théorique », entendant par là le savoir souverain, une contemplation (où l'intellect à sa part, ne serait-ce que pour retourner vers son origine) qui est aussi une *vie*. Cf. Porphyre, *De l'abstinence*, I, 29, 1-2: « la contemplation qui nous conduit au bonheur ne consiste pas en une accumulation de raisonnements ni en une masse de connaissances apprises (...) bien loin que toute sorte de connaissance puisse réaliser pleinement la contemplation, les connaissances portant sur les étants essentiels (*peri tón ontós ontón*) en sont elles-mêmes incapables, s'il ne s'y ajoute une seconde nature et une vie conforme à ces réalités » (trad. J. Bouffartigue, *loc. cit.*, p. 63). Aussi dans la *Lettre à Marcella*, 9: « on n'est pas cultivé (*to de pepaideusthai*) pour avoir appris toutes sortes de connaissances (*polumatheios*), mais pour s'être affranchi des passions de l'âme » (trad. E. Des Places, Les Belles Lettres, 1982, p. 110).

39) Cf. Porphyre, *Lettre à Marcella*, 10: « tu organiserais les leçons que je t'ai données en les récapitulant par la mémoire, en décidant de t'attacher à de tels raisonnements comme à de bons conseillers, en pratiquant désormais les connaissances dans tes œuvres et en les conservant par cet effort même » (trad. Des Places, *loc. cit.*, p. 111).

40) Epictète, *Entr.*, IV, 12, 7, trad. E. Bréhier, dans *Les Stoiciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961, p. 1101. Cf. Epicure (cité par P. Hadot, *op. cit.*, p. 26, n. 63), *Lettre à Ménécée*, § 135: « Tous ces enseignements et tous ceux de même nature, médite-les donc jour et nuit et à part toi et aussi avec un compagnon semblable à toi. Ainsi jamais tu n'éprouveras de trouble ni en songe ni dans la veille, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes »; § 124: « Habitue-toi à vivre dans cette pensée que la mort n'est rien pour nous ».

41) Voir les références chez P. Hadot, *op. cit.*, p. 20, n. 31.

42) *Op. cit.*, p. 220. La liaison systématique de ces propositions fondamentales (qui peuvent ainsi impliquer la totalité du système) distingue donc ces résumés de simples florilèges.

43) On peut les comparer (formellement) au *tetrapharmakon* épicurien, le quadruple remède: « les dieux ne sont pas à craindre, la mort est sans risque, le bien est facile à acquérir, le mal facile à supporter ».

44) Il faut donc y comprendre saint Augustin et tout l'augustinisme, jusqu'à Malebranche pour qui l'attention est « une prière naturelle ».

45) *De l'abstinence*, I, 40, 2-3 (trad. J. Bouffartigue modifiée).

46) Cf. *ibid.*, I, 39, 3.

47) En rejetant ce terme de « faculté », je souscris à ce qu'écrit G. Lardreau (Introduction à *L'Attente des nymphes dans l'Odyssée* de Porphyre, Verdier, Lagrasse, 1989, p. 9): « L'attention n'est pas un concept psychologique: nous devons la débarrasser des oripeaux dont le psychologisme l'a revêtue, pour nous la réapproprier comme une catégorie épistémologique, et, au-delà, métaphysique, réellement fondatrice. » La perspective métaphysique (et même de métaphysique comparée) s'ouvre si l'on admet que le plein exercice de l'attention fait coïncider l'esprit avec le divin dont il provient. Porphyre cite des sentences de « Phytagore »: « Qu'à toute action, toute œuvre, toute parole Dieu assiste comme observateur (*epopiês*) et veilleur (*ephoros*) » (*Lettre à Marcella*, 12,

trad. Des Places), « Si donc tu ne cesses de te rappeler que partout où ton âme se meut et donne l'activité au corps, Dieu est là qui t'assiste et veille sur toi en tous tes desseins, tous tes actes, tu respecteras ce témoin à qui rien n'échappe, et tu auras Dieu pour hôte » (*id.*, 20). D'autre part il écrit : « Que l'intellect suive donc Dieu, en le reflétant par son effort pour lui ressembler » (*id.*, 13), et cite aussi : « Tu honoreras Dieu de la plus excellente manière en lui assimilant ton esprit » (*id.*, 16). Si donc Dieu est le témoin en nous, et qu'il s'agit de lui ressembler ou de s'y assimiler, c'est en adoptant cette position de témoin que nous y parviendrons.

48) *Ibid.*, I, 41, 5. Pour saint Augustin aussi l'attention est l'activité propre de l'âme, de sorte que l'on peut dire que l'âme est *toujours* attentive, par essence. Si l'âme anime le corps, c'est en effet par une « attention vitale » (« *quadam vitali intentione* » – *Epist.* 156, II, 4 ; PL t.33, c. 722 ; cité par E. Gilson dans *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 4^e éd., Paris, Vrin, 1969, p. 63), selon laquelle elle lui communique ce à quoi elle participe elle-même, la Vie, l'ordre, la forme (qui organisent la matière, les parties du corps, règlent leurs relations). Cette attention est donc permanente, autant que dure la vie corporelle : la sensation n'est, à l'occasion d'un ébranlement du corps, qu'un accroissement de cette attention, qui mène à sa prise de conscience (nous ne savons pas tout ce qui est dans notre âme, ni tout ce qu'elle fait ; son attention continue n'est pas psychologiquement consciente).

49) Epictète, *Entr.*, IV, 12, 4, trad. Bréhier, *loc. cit.*

50) Cf. Marc-Aurèle, III, 10, 1 ; XII, 3, 4.

51) Cette orientation de l'activité philosophique (se confondant avec la vie même) a eu une importance culturelle considérable et a imprégné les mentalités, car les Pères de l'Église en l'adoptant ont jeté les bases théoriques de la spiritualité chrétienne. Pour eux le christianisme est une philosophie, ou plutôt la vraie et complète philosophie, car « philosopher » signifie *vivre* conformément à la raison, et le chrétien précisément cherche à vivre selon la loi de Dieu, qui est le *logos* (Cf. Justin, *Apologie*, I, 46 et Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 5, 28-32 ; I, 11, 52 ; I, 13, 57-58, Sources chrétiennes n° 30, Paris, Cerf). Il ne peut donc que faire sienne la condition de la vie philosophique, qui est l'attention. A sa conversion saint Antoine, écrit Athanase, se mit « à faire attention à lui-même » (*Vie d'Antoine*, PG t.26, 844 B. Cf. Porphyre, *Vie de Plotin*, 8, 19 : « Plotin était en même temps présent à lui-même et aux autres »). Certes, la Bible à elle seule ne manque pas d'appeler à la vigilance (né citons que la parabole des Vierges folles et des Vierges sages). Mais justement, cela a d'autant facilité l'assimilation du langage philosophique païen. L'influence du *Manuel* d'Epictète sur les Pères du Désert est certaine (saint Nil au V^e siècle en a fait une adaptation à la vie monastique, remplaçant simplement *theoi* par *theos* et Socrate par saint Paul), et l'on retrouve partout des réminiscences du vocabulaire stoïcien. Ainsi chez Dorothée de Gaza : « Celui qui n'a pas de volonté propre fait toujours ce qu'il veut (...) car il ne veut pas que les choses soient comme il veut, mais il veut que les choses soient telles qu'elles sont », « En retranchant sa volonté, on obtient le détachement (*aprosatheia*), et du détachement on parvient, Dieu aidant, à l'*apatheia* » (*Didaskaliai (Oeuvres spirituelles)*, Sources Chrétiennes n° 92, §§ 202 et 20). Cf. aussi Evagre le Pontique : « le royaume des cieux, c'est l'*apatheia* accompagnée de la connaissance vraie des êtres » (*Traité pratique ou Le Moine*, Sources Chrétiennes n° 171, § 2).

52) Même auprès des partisans de la doctrine : Juste-Lipse par exemple ne les assume pas.

53) Diogène-Laërce, VII, 120, 124, 127; Plutarque, *Des Notions communes contre les stoïciens*, X.

54) Diogène-Laërce, VII, 33, 122, 124; Cicéron, *Premiers Académiques*, § 136; *SVF*, I, 216; III, 611-624, 677-681.

55) *De la Recherche de la vérité*, I, II, III^e partie, ch. IV (« De l'imagination de Sénèque »), éd. G. Rodis-Lewis, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1979, p. 264.

56) Le frontispice de Picart pour les *Maximes* de La Rochefoucauld représente une statue dont le masque d'impassibilité arraché laisse apercevoir un visage grimaçant : c'est le stoïcien percé à jour, dont les passions et les douleurs n'étaient recouvertes que par un faux-semblant de sagesse.

57) Cf. Malebranche, *ibid.*, p. 273 : « Pour ruiner toute la sagesse des stoïques, il ne faut savoir qu'une seule chose, qui est assez prouvée par l'expérience et par ce que l'on a déjà dit : c'est que nous tenons à notre corps, à nos parents, à nos amis, à notre prince, à notre patrie par des liens que nous ne pouvons rompre, et que même nous aurions honte de tâcher de rompre (...) il est impossible qu'on nous dise des injures et qu'on nous méprise, sans que nous en sentions du chagrin : parce que Dieu nous ayant faits pour être en société, il nous a donné une inclination pour tout ce qui est capable de nous lier avec eux, laquelle nous ne pouvons vaincre par nous-mêmes. » Cf le *Sonnet à M. La Mothe Le Vayer sur la mort de son fils* de Molière : « On se propose à tort cent préceptes divers / Pour vouloir, d'un œil sec, voir mourir ce qu'on aime ; / L'effort en est barbare aux yeux de l'univers, / Et c'est brutalité plus que vertu suprême. » Dans la lettre d'accompagnement, Molière écrivait : « c'est consoler un philosophe que de lui justifier ses larmes, et de mettre sa douleur en liberté. » On est ici loin de la consolation philosophique classique. Après le néo-stoïcisme du XVI^e siècle, la représentation de l'homme change : l'*apatheia* apparaît comme inhumaine.

58) Si Caton, selon Malebranche (*ibid.*, pp. 267-268), ne se montre pas sensible à l'injure, c'est par mépris envers les auteurs de l'outrage ; l'insensibilité est orgueil : « il ne se vengea point ; il ne pardonna point aussi ; mais il nia fièrement qu'on lui eût fait quelque injure. Il voulait qu'on le crût infiniment au-dessus de ceux qui l'avaient frappé. Sa patience (...) était choquante et injurieuse pour ceux qui l'avaient maltraité ; et Caton marquait par cette patience de stoïque, qu'il regardait ses ennemis comme des bêtes contre lesquelles il est honteux de se mettre en colère. » Au contraire, poursuit Malebranche, Jésus-Christ, « ce sage des chrétiens », donne l'exemple en se montrant sensible à l'outrage, lorsque le serviteur du grand-prêtre le soufflette : « Il ne se fâche pas ; il ne se venge pas comme Caton ; mais il pardonne comme ayant été véritablement offensé (...) il souffre avec une patience humble et modeste, qui n'est injurieuse à personne, ni même à ce valet qui l'avait offensé. » La mentalité du christianisme moderne semble donc se caractériser, entre autres choses, par la sensibilité et un autre rapport à la souffrance. Pour les Anciens et les Orientaux, la souffrance, de nulle valeur, est tout simplement à éliminer.

59) On allègue Sénèque, *Epist. XXXI* : il est impossible que ne soit pas heureux celui qui ne dépend que de lui-même ; ce qui est appréciable dans la sagesse est que chacun peut se la procurer par soi seul, sans aucun recours à quelqu'un d'autre (cf. Cicéron, *De nat. deorum*, I, III). Dieu ne procure que les biens et les maux extérieurs ; la tranquillité d'esprit ne dépend que de nous-mêmes.

60) Antoine Arnauld, *Instruction sur la grâce...*, I, Oeuvres complètes, t.X, p. 406.

61) *De la nécessité de la foi en J.-C. pour être sauvé*, p.1, c. XI, t.X, p. 108.

62) Pour Jansénius, ce qui constitue la bonté morale d'une action n'est pas seulement de la référer à Dieu comme fin, mais aussi le fait d'aimer, pendant que nous l'accomplissons, cette justice divine que nous connaissons par notre intellect en discernant l'action droite. Bien que pouvant accomplir des actions qui en elles-mêmes sont bonnes, l'homme après le péché originel n'est plus en état de les soumettre à la fin dernière normale pour laquelle elles devraient être effectuées, parce que leur principe n'est plus l'amour de Dieu mais l'amour de soi. Elles sont des actions bonnes « *secundum officium* » mais non « *secundum finem* » comme le dit saint Augustin. Donc les hommes, après la chute d'Adam et sans la grâce, ne sont pas dans l'incapacité de faire des actions bonnes en elles-mêmes, comme secourir les pauvres, bien gouverner un état, rendre la justice, être courageux, actions qui, si l'on ne pénètre pas dans l'esprit de celui qui les accomplit, méritent louange et approbation. Mais si on se place du point de vue de leur principe, elles restent dans la dépravation commune, qui est de s'attacher à soi-même et de rechercher en toute chose la satisfaction propre (Arnauld, *Instruction*, p. 405). On pourra donc accuser Caton par exemple d'avoir recherché dans sa conduite vertueuse l'approbation des autres hommes.

63) Lorsque par exemple il affirme que le sage est supérieur à dieu, parce qu'il acquiert par son propre mérite ce que dieu possède par nature (*Epist. LIII*).

64) Dans le traité pseudo-eckhartien *Telle était sœur Katrei*.

65) Lorsqu'il se lève, l'homme qui était assis n'est plus assis ; lorsqu'il est guéri, le malade n'est plus malade. A l'origine de la théorie du « sens divisé », Aristote, *Réfutations sophistiques*, 4, 166 a 21-40.

66) Ce sont les termes de la question disputée *De humilitate* de saint Bonaventure et du *Compendium de virtute humilitatis* (école bonaventurienne), cités par A. de Libera, dans *Penser au Moyen Age* (Paris, Seuil, 1991), p. 319. A. de Libera note que cette humilité « de vérité » accomplit néanmoins l'idéal de magnanimité, la véritable noblesse (cf. le thème de « l'homme noble » chez Eckhart) car elle conduit à dépasser tout le créé par une certaine (*per quamdam altitudinem*), à être au-dessus de toute grandeur.

67) « Tout ce qui est du corps : un fleuve ; tout ce qui est de l'âme ; songe et vapeur » (II, 17, 3) ; « tout ce qui est du domaine du corps et du souffle, souviens-toi qu'il ne t'est ni à toi ni dépendant de toi. » (V, 33, 6).

68) « *to endon daimon* » (« le dieu intérieur » - II, 17, 4), « *tou enidrumenou en soi daimonos* » (« (le) dieu qui a établi sa demeure en toi » - III, 6, 2).

69) Cf. Marc-Aurèle, V, 27 : « Ce dieu, c'est la raison et l'intelligence que possède chacun de nous » et c'est un « fragment » de Zeus donné par celui-ci ; II, 4, 2 : « Il faut enfin comprendre (...) de quel être, directeur du monde, tu es une émanation (*aporroia*) ».

70) « La raison n'est rien d'autre qu'une partie de l'esprit divin plongée dans le corps humain » (Sénèque, *Epist. LXVI*, 12).

71) Marc-Aurèle, IX, 8. « Si la pensée nous est commune, la raison, qui fait de nous des êtres raisonnables, nous est commune (...) comme en effet ce qui est terrestre en moi vient de la terre, que l'humidité vient d'un autre élément, que mon souffle a une autre source (...) de même aussi l'intelligence est venue de quelque part » (c'est-à-dire d'une source unique - IV, 4, 1-3). Cf. VII, 9 et IV, 29, 3 : « C'est un membre amputé de la cité, celui qui sépare son âme particulière de celle des êtres raisonnables, car elle est une. »

72) Cf. A.-J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme* (Paris, P.U.F., 1973), pp. 11-18.

73) *Ethique*, II, lemme 1.

74) « Nos âmes sont si étroitement liées, unies à Dieu, comme des parties, des fragments de son être, et Dieu ne percevrait pas chacun de leurs mouvements, comme un mouvement qui lui est propre et connaturel ? » (Epictète, *Entr.*, I, XIV, 6).

75) Certes, M. Foucault a parlé de l'attitude éthique du stoïcisme impérial, notamment, comme d'une « culture de soi » (*Histoire de la sexualité*, t. III, ch. 2, Paris, Gallimard, 1984). Il précise bien (contre Hegel) qu'il ne s'agit pas d'un repli individualiste consécutif à la dissolution de la vie publique (*ibid.*, pp. 56, 101 *sqq.*). Néanmoins il y voit une « intensification du rapport à soi par lequel on se constitue comme sujet de ses actes » (*ibid.*, p. 55). Indubitablement, les expressions notées par M. Foucault vont toutes dans le même sens : s'occuper de soi, cultiver son âme, la soigner, être à soi, se posséder, exercer un pouvoir sur soi, jouir de soi (pp. 57 *sqq.*, 82). On doit cependant approfondir ce qu'est « soi-même » pour un stoïcien et ne pas s'arrêter au sens que nous donnons immédiatement à ce terme. Par exemple, Sénèque écrit effectivement : « sois heureux de ton propre fonds (*de tuo*). Mais ce fonds, quel est-il ? Toi-même et la meilleure partie de toi » (*Epist. XXIII*, 3-6, cité par M. Foucault p. 83). Mais faut-il poursuivre, quelle est cette « meilleure partie » ? C'est la raison, qui n'est rien d'autre que le feu universel ou l'esprit divin, etc. (cf. *supra* note 70). En d'autres termes, on ne doit pas faire dire trop à un vocabulaire en le dissociant du contexte dans lequel il est employé, en l'occurrence le genre parénétique : on exhorte à s'occuper de soi, sans préjuger de ce qu'est ontologiquement le « soi ». Ainsi dans le bouddhisme, ce que nous traduisons par « méditation » se nomme *bhāvanā*, « culture mentale », et l'un des textes fondamentaux, le *Dhammapada*, ne cesse d'engager chaque homme à avoir « un esprit bien développé », « bien maîtrisé », « bien cultivé » ; pourtant une des positions bouddhistes essentielles est qu'il n'y a pas d'identité personnelle (l'esprit « n'existe pas », n'est pas une substance). Les deux langages ne se situent pas sur le même plan : l'un est une parénèse, l'autre une thèse.

76) Trad. J. Souilhé, *Les Belles Lettres* (1^{ère} éd. 1943).

77) Cf. III, 1, 40 et III, 1, 25-26 ; I, 4, 18 et IV, 4, 43.

78) « *edōkamen soi meros ti hemeteron, téen dunamin tautèn (...)* ». Mais le langage est trompeur : si je suis essentiellement la Raison, il est approximatif de dire que Dieu *me* donne la raison, puisque je suis ce qu'il me donne.

79) A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 129.

80) Cf. Marc-Aurèle, VIII, 34, IX, 9.

81) Cf. Marc-Aurèle, VI, 38.

82) Le *tonos* est avant tout la tension de la corde de la lyre, d'où le terme de tonalité et l'idée de vibration (pour la physique stoïcienne, le *tonos* est un double mouvement ondulatoire se propageant simultanément de l'intérieur des corps vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur : cf. Némésius, *SVF*, II, 451). On est induit en erreur par la traduction « tension », qui laisse croire que le stoïcien doit être « tendu », raide, doit serrer les dents et les poings (d'où l'idée qu'il est un athlète de la vertu). A tout prendre, il vaudrait mieux traduire qu'il se met dans le « ton » de l'univers, ou qu'il a du « tonus ».

83) Epictète, *Entr.*, II, 14, 7 et Diogène-Laërce, VII, 88. Cf. cette réflexion de Marc-Aurèle qui peut intéresser la théorie du *prânâ* : « Ne plus te borner à co-respirer (*sumpnein*) l'air qui t'entoure, mais désormais co-penser (*sumphronein*) avec la pensée qui englobe toutes choses. Car la force de la pensée n'est pas moins répandue partout, ne s'insinue pas moins en tout être capable de la laisser pénétrer, que l'air en celui qui est capable de le respirer » (VIII, 54).

84) Epictète, *Entr.*, II, 19, 26. Cf. IV, 7, 20 : « J'ai attaché ma tendance à Dieu. Il veut que j'aie la fièvre, je le veux aussi. Il veut que ma tendance aille dans tel sens, je le veux aussi. Il veut que j'aie tel désir, je le veux aussi. Il veut que j'obtienne telle chose, je le veux aussi. Il ne le veut pas, je ne le veux pas. Je veux donc mourir, je veux donc subir la torture. » Kant disait que le bonheur est l'état « d'un être raisonnable à qui dans la totalité de son existence, tout va selon son désir et sa volonté » (*Critique de la Raison pratique*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1974, p. 138). On voit que cette définition convient bien au sage stoïcien ; mais Kant jugeait ce bonheur irréalisable ici-bas et le renvoyait au règne des fins.

85) Marc-Aurèle, IV, 31, 1. Cf. IV, 34 : « *Abandonne-toi* de bon gré à Clotho ; laisse-lui tisser ta vie des événements qu'il lui plaît ».

86) Marc-Aurèle, XI, 16. Cf. P. Hadot, *op. cit.*, pp. 128-131.

87) Marc-Aurèle, X, 21. Cf. III, 7, 2 : « il vivra sans rechercher ni fuir quoi que ce soit » et IV, 23, 1-2 : « Tout me convient de ce qui te convient, ô monde ! Rien n'arrive pour moi trop tôt ou trop tard de ce qui vient à point pour toi. Tout m'est fruit de ce que produisent tes saisons, ô nature ! Tout vient de toi, tout est en toi, tout revient à toi. » Cf. aussi III, 2 sur la transformation du regard et la perception de la beauté partout.

88) Marc-Aurèle, II, 3, 3. Cf. IV, 48, 4 : « termine ta vie l'âme satisfaite : telle l'olive arrivée à maturité tomberait en benissant la terre qui l'a portée et en rendant grâce à l'arbre qui l'a fait croître. » Contrairement à ce qu'on croit souvent, le stoïcisme ne consiste pas à *dédaigner* le trépas : « Ne méprise pas la mort, mais fais lui bon accueil, puisqu'elle est une des choses que veut la nature » (IX, 3, 1). Le stoïcisme n'est donc pas triste. Philon d'Alexandrie note que pour le philosophe « toute la vie est une fête » (*De Special. leg.*, II, § 44).

89) Le rôle du comparatisme a donc été ici, non de faire découvrir des influences ou des textes nouveaux ou oubliés, mais d'attirer l'attention sur certains passages de textes grecs bien connus, que les habitudes de lecture, la routine interprétative font lire trop vite ou avec des œillères. Un éclairage extérieur, un angle nouveau peut en révéler des facettes méconnues.

90) Si j'étais l'esclave d'un de ces sceptiques, se plait-il à imaginer, je lui apporterais de la saumure au lieu de l'huile pour le bain, un bol de sel et de vinaigre au lieu de sa tisane, et s'il m'en faisait reproche je lui répondrais que nos sens nous trompent, que je ne puis me prononcer sur le fait de savoir si c'est plutôt de la saumure que de l'huile, de la vinaigrette plutôt que de la tisane ; à ce régime-là, avec trois ou quatre comparses, « je le briserais et je le forcerais à se pendre ou à changer » (*Entr.*, II, 20, 28-31).

91) Il est moins conséquent, mais non moins ridicule, que Pyrrhon, vendu comme esclave, dans *Les Sectes à l'encan* de Lucien (cité dans l'Introduction de J. Grenier aux *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, Paris, Aubier-Montaigne, 1948, pp. 47-49), qui affirme que le but de ses efforts est de ne rien savoir, de ne rien entendre, de ne point voir, d'être incapable de juger et de sentir, bref de ne différer en rien d'un ver de terre.

- 92) *Traité de la Nature humaine*, trad. Leroy (Paris, Aubier, 1962), p. 215.
- 93) *Id.*, pp. 270-271.
- 94) Cf. J.-P. Dumont, *Le Scepticisme et le Phénomène* (2^e éd., Paris, Vrin, 1986), I, I, ch. 1.
- 95) Cf. Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, XXXIII, 226-234 (trad. G. Goron, dans *Oeuvres choisies, op. cit.*, pp. 207-209; je modifierai parfois cette traduction, au besoin avec celle de J.-P. Dumont dans *Les Sceptiques grecs. Textes choisis...*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1989).
- 96) Sextus. *loc. cit.*, 226. Cf. I, 1, 3 : les Académiciens affirment que la vérité est insaisissable, les sceptiques continuent de chercher, sans plus (*skepsis* signifie « examen ») ; I, XXIII, 197 : « le sceptique ne définira assurément rien (*i.e.* ne portera pas une assertion sur une chose obscure), pas même la proposition "je ne définis rien". »
- 97) Cf. J.-P. Dumont, *op. cit.*, p. 108 sqq.
- 98) Cf. *Hypot.*, I, VII, 13 : « le sceptique donne son assentiment aux dispositions que sa représentation le force à reconnaître, ainsi il ne saurait dire, s'il a chaud ou froid : je crois ne pas avoir chaud, ne pas avoir froid. »
- 99) *Hypot.*, I, X, 19-20.
- 100) *Id.*, I, VII, 15.
- 101) *Id.*, III, XXIV, 235. La formule est dite à propos de la diversité des coutumes, d'où la traduction de G. Goron : « les observances de la vie » Cf. III, III, 2 : « nous conformant sans opinion dogmatique aux règles de vie (*tê biôritikê*), nous disons que les dieux existent, que nous les vénérons, qu'ils sont la Providence (...) ».
- 102) *Hypot.*, I, XII, 27-28. Cf. *ibid.* III, XXI, 237, et *Contre les moralistes*, IV, 111-118. Cf. Marc-Aurèle, VI, 52 et 56.
- 103) Cf. *Hypot.*, I, IV, 10.
- 104) « Celui-là est heureux qui vit sans trouble jusqu'à la fin, et, comme Timon l'a dit, dans un état de tranquillité et de calme (...) » (*Contre les mor.*, V, 141).
- 105) Sextus rassemble les deux types de maux dont est affranchi le sage dans cette phrase : « il reste impassible (*apatês*) face aux opinions et conserve son équilibre passionnel (*metriopatheî*) face aux nécessités » (*Hypot.*, III, XXIV, 235), c'est-à-dire subit ce qui arrive nécessairement (les phénomènes physiques, la douleur, la faim, le froid) sans réagir passionnellement. Cf. *infra*.
- 106) *Contre les mor.*, V, 147 (trad. J. Grenier, dans *Oeuvres choisies, op. cit.*). Remarquons bien que pouvoir n'être pas affecté par la pauvreté suppose qu'on ne soit pas réjoui par la richesse : la quiétude réside dans un état de neutralité.
- 107) *Id.*, 149. Qu'il soit sceptique ou non, chez le sage il n'y a donc aucunement de négation « autistique » de la souffrance, d'auto-anesthésie. Au contraire, il accepte totalement la souffrance. Mais, précisément parce qu'il ne la refuse pas, il ne renchérit pas sur cette souffrance, ainsi qu'on le fait d'habitude, et ne souffre pas de souffrir. Le stoïcien, dans le taureau de Phalaris, ressentira une cruelle

douleur comme tout un chacun, mais puisque c'est le consentement au destin qui rend heureux, son bonheur ne lui sera pas ôté.

108) « N'observons-nous pas en effet fréquemment », poursuit Sextus, « dans le cas de ceux qu'on est en train d'opérer, que le patient qui va l'être endure virilement le supplice de l'opération (...) parce qu'il est affecté seulement par l'impression due à l'opération ; tandis que l'homme qui se tient à côté de lui, aussitôt qu'il voit couler un peu de sang, tout de suite pâlit (...) et finalement tombe sans parole non à cause de la douleur (car celle-ci ne lui est pas présente) mais par suite de la croyance qu'il a que la douleur est un mal ? Ainsi le trouble dû à l'opinion au sujet d'un mal en tant que mal est quelquefois plus grand que celui qui résulte du soi-disant mal lui-même » (*id.*, 158-160). (*Cf. Hypot.*, III, XXIV, 236. Diogène-Laërce rapporte justement que Pyrrhon ne fronça pas les sourcils lorsqu'on appliqua le fer rouge puis le cautère à une plaie qu'il avait (IX, 67).

109) Sextus reprend la consolation épicurienne : si le mal est très violent, il nous emporte vite ou passe ; s'il dure, il est supportable (*id.*, 152-155).

110) *Id.*, IV, 118. Cette formule est proche de celle, citée plus haut de Marc-Aurèle : « il vivra sans rechercher ni fuir quoi que ce soit ».

111) *Id.*, V, 156.

112) Sur une influence éventuelle de la pensée orientale sur Pyrrhon, voici ce que dit Diogène-Laërce à propos de son voyage en Inde avec Anaxarque à la suite d'Alexandre le Grand : « Il semble que ce soit la source de sa très haute philosophie, où il a introduit l'idée de la non-saisie (*akatalepsia*) et de la suspension (*epochè*), ainsi que le dit Ascanios d'Abère » (IX, 61). Mais il n'est pas certain, loin de là, que les « mages » et les « gymnosophistes » qu'il a rencontrés aient été des bouddhistes. Ensuite Nāgārjuna, dont nous allons parler, est à peu près contemporain de Sextus (bien du temps s'est écoulé depuis Pyrrhon), et renouvelle largement le bouddhisme ancien.

113) *Cf.* J. Grenier, « Sextus et Nāgārjuna » dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1970, t. CLX. Je m'étonne que quelqu'un d'aussi averti que J. Grenier ait eu p. 72 cette remarque sur l'existence d'une différence de mentalité entre le Grec et l'Indien : « L'un (Sextus) est orienté vers la gnoséologie, l'autre (Nāgārjuna) vers la sotériologie. » Il devait pourtant avoir connaissance de ces deux passages de Sextus (qu'il a publiés dans les *Oeuvres choisies*) : « Le principe et la cause du Scepticisme sont, selon nous, l'espoir de connaître l'ataraxie (quiétude) », « La fin est ce qui est visé par l'action ou la pensée ; on ne saurait lui assigner une nouvelle fin, elle est le terme dernier des désirs. Nous disons jusqu'à présent que la fin du Scepticisme est l'ataraxie en matière d'opinion et l'équilibre des passions dans les nécessités » (*Hypot.*, I, VI, 12 et XII, 25). Je vois dans cet oubli l'effet du préjugé et de l'illusion rétrospective selon lequel la philosophie serait un fait uniquement occidental, sans équivalent ailleurs, né de l'attitude purement théorique des Grecs, tournés vers la pure connaissance désintéressée (telle qu'elle se réalise par exemple dans la mathématique) (*cf.* Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, cité par R.-P. Droit dans *L'Oubli de l'Inde*, *op. cit.*, p. 203). Cette attitude est en fait moderne. Si « le terme dernier des désirs » de Sextus est l'ataraxie, la paix de l'âme, je ne comprend pas ce qui distingue sa philosophie de la « sotériologie » du bouddhiste.

114) Pour utiliser à bon escient ce terme de « phénomène », dont nous venons de voir la définition dans le scepticisme, il faudrait qu'il y eût dans le bouddhisme la même notion d'un intermédiaire physique issu de la rencontre du sentant et du

senti. Cela mériterait une étude très détaillée. Pour l'instant il me semble que c'est le *sāmkhya* (sur lequel le bouddhisme n'aurait pas été sans influence), qui est le plus proche de la théorie grecque. D'après cette doctrine, il y a d'une part la combinaison *purusa-prakṛti* qui agit sur le mental, d'autre part le mental qui réagit à son tour et recouvre la donnée primitive (« iddité ») d'un revêtement particulier (« quiddité »). Donc ce que nous percevons est le mélange d'un *x* inconnu et du mental (cf. Swami Siddhesvarananda, « La perception d'après le Sāmkhya », dans *Quelques Aspects de la Philosophie védantique*, 4^e série, Paris, A. Maisonneuve, 1945). Nous ne connaissons que les images des choses. Ces choses sont matérielles, mais les données sensorielles et les images sont aussi « matérielles », car elles sont limitées en leur nature comme les choses extérieures : elles sont d'une matière plus subtile. Ces images se présentent les unes après les autres à la lumière du soi (*purusa*), c'est alors que se produit la connaissance. Le *purusa* illumine ces images et non les objets en eux-mêmes, parce que leur matière a une qualité de plasticité et de translucidité (*satva*) qui peut absorber et refléter la lumière qu'il diffuse (cf. S. Dasgupta, *An History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, vol. I, pp. 239 et 241). Au demeurant, J. Grenier (*loc. cit.*, pp. 72-73) pense que la conception phénoméniste de Sextus est moins proche de celle de Nāgārjuna que de celle des Theravadins (par exemple Vasubandhu) pour qui les impressions sont seulement instantanées, mais peuvent avoir un être propre. Quoiqu'il en soit, j'emploie ici « phénomène » au sens vulgaire de ce qui se produit, ce qui se montre.

115) « (...) all things are relative and hence indefinable in themselves, and so there is no way of discovering their essences; and, since their essences are not only indefinable and indescribable, but incomprehensible as well, they cannot be said to possess any essences of their own » (S. Dasgupta, *op. cit.*, t. II, pp. 163-164).

116) *Madhyamikasāstra*, XXI, 12-13. Il ne faut donc pas confondre la production conditionnée avec la causalité au sens où la cause contiendrait l'effet, ou quelque chose passerait de la cause à l'effet (cf. Sextus, *Hypot.*, III, 13-30 et *Contre les physiciens*, I, 195-330 : on ne peut concevoir la cause ni comme liée ni comme séparée de son effet).

117) T. Scherbatsky, dans *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (Leningrad, 1927).

118) « (...) ils disent que toutes les choses qui touchent les sens des hommes sont du genre des relatifs (*tôn prosti* esse dicunt). Ce terme signifie qu'il n'y a rien qui soit par soi-même (quod ex sese constat) ou qui ait une réalité et une nature propre (quod habeat vim propriam et naturam), mais que toute chose doit être rapportée à autre chose, et quelle que soit son espèce, apparaît, lorsqu'elle est perçue, telle qu'elle est créée par nos sens qui en sont affectés » (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XI, V). De même Sextus, dans le huitième mode du doute, dit « *pros ti pania phainetai* », « toutes choses apparaissent relatives (à autre chose) » (*Hypot.*, I, XIV, 135).

119) Cf. l'anonyme sceptique cité par Philon d'Alexandrie (*De l'ivresse*, 180) : « Nos corps et nos âmes sont sujets à un ébranlement normal ou pathologique, dont l'effet d'ensemble est l'instabilité perpétuelle des phénomènes qui sont pour nous la cause d'images de rêve (*i.e.* comme dans les rêves), opposées et discordantes. »

120) Suivant l'exemple couramment donné, l'absence de tout fondement à la perception de cheveux dans l'assiette n'empêche pas la réalité de la perception pour celui qui a les yeux malades.

121) *Madhyamikasāstra*, XV, 5.

122) *Vigrahavyāvartanī*, LXIII. Cf. Sextus, *Hypot.*, I, VII, 14-15.

123) Cf. Candrakīrti, *Prasannapadā*, XV, II.

124) *Madhyamikaśāstra*, XIII, 8.

125) La suite montre qu'il faut comprendre : opposer phénomènes à phénomènes, concepts à concepts, phénomènes à concepts.

126) *Hypot.*, I, IV, 8.

127) *Ibid.*, I, IV, 10 et XIII, 31.

128) Ce texte d'Eusèbe de Césarée résume bien l'itinéraire du scepticisme : « Puisque, déclare-t-il (Timon, le disciple de Pyrrhon), les choses ne manifestent aucune différence entre elles et échappent également à la certitude et au jugement, ni les sensations ni les opinions ne peuvent ni nous révéler la vérité ni nous tromper [on voit que le scepticisme est aussi une "voie moyenne"]. C'est pourquoi il ne faut pas leur accorder crédit, mais demeurer sans opinions, sans penchants et sans nous laisser ébranler, nous bornant à dire de chaque chose qu'elle n'est pas plus ceci qu'elle n'est cela, qu'elle est et en même temps qu'elle n'est pas, ou bien ni qu'elle est, ni qu'elle n'est pas. Pour peu que nous ayons ces dispositions, nous connaissons, dit Timon, d'abord l'aphasie, puis l'ataraxie et, dit Aénéside, le plaisir » (*Préparation évangélique*, XIV, 18, 2, trad. J.-P. Dumont, dans *Le Scepticisme et le Phénomène*, pp. 140-141). Le terme « aphasie » n'a évidemment pas le sens pathologique actuel. Il désigne le silence métaphysique de l'esprit (non l'absence du discours quotidien), l'absence d'assertion (*phasis*) : cf. *Hypoth.*, I, XX, 192-193.

129) Puisque le *Mahāyāna* est le bouddhisme qui a été transmis à la Chine puis au Japon, on considère que cette méthode du *madhyamaka* est à l'origine des *koans* du zen.

130) *Vigrahavyāvartanī*, XXIX.

131) Poème chinois cité par P. Demiéville, dans sa préface à la trad. par J. May de la *Prasannapadā* de Candrakīrti (Paris, Maisonneuve, 1959). L'herbe fait songer évidemment au distique d'Angélus Silesius : « La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit, elle ne fait pas attention à elle-même, ne demande pas si on la voit ». Mais le calme peut faire penser à Sextus : « pour ceux qui refusent de rien définir et qui suspendent leur jugement, "La vie s'écoule exempte de tout souci" (*Odyssee*, IV, 565) » (*Contre les mor.*, IV, 111).

132) Dans le *Vigrahavyāvartanī* (*Pour mettre fin aux discussions inutiles*, LXVII, Nāgārjuna distingue bien la vérité empirique et l'illusion. La perception illusoire peut être abolie, alors que la perception de ce qui possède un mode d'être intrinsèque (non dans un sens absolu, mais relatif, constatable par tout le monde) ne peut l'être : par exemple la chaleur du feu. Cf. Sextus « Le feu, qui par nature est chaud, paraît à tout le monde avoir la vertu d'échauffer » (*Hypot.*, III, 179).

133) « renoncez donc à tout, y compris à la notion d'un complet *nirvāna* (...) Ne produisez pas de notions à l'occasion de notions car celui qui s'appesantit sur une notion en tant que notion contracte la servitude de la notion (...) plongez en ce ravissement où prennent fin notions et impressions » (*Ratnakūṭṣūtra*, cité par L. Silburn, dans *Le Bouddhisme* (Paris, Fayard, 1977), p. 191).

134) *Hypot.*, III, XXVII-XXX.

135) *Id.*, III, XXV, 239.

136) *Id.*, I, XII, 28-29.

137) *Contre les moralistes*, IV, 134-136.

138) *Cf. supra*, n. 41. Notons que Sextus le fut aussi du corps.

139) «Le sceptique, parce qu'il aime les hommes, veut guérir par le raisonnement la présomption des dogmatiques et leur précipitation de jugement. De même que les médecins qui soignent les maladies du corps ont des remèdes différents selon la force du mal (...) de même le sceptique propose des raisons de force différente (...)» (*Hypot.*, III, XXXII, 280).

140) Au témoignage d'Origène, «Chryssippe, pour réprimer les passions des âmes humaines, sans se mettre en peine du degré de vérité d'une doctrine, tente, dans son *Art de guérir les passions (Therapeutikos)*, de soigner suivant les différentes écoles ceux dont l'âme était plongée dans ces passions» (*Contre Celse*, I, 64, VIII, 51), cité par P. Hadot (*op. cit.*, p. 55), qui commente ailleurs : «Toute assertion (dans beaucoup de textes philosophiques antiques) doit alors être comprise dans la perspective de l'effet qu'elle vise à produire et non comme une proposition exprimant adéquatement la pensée et les sentiments d'un individu» (*ibid.*, p. 9). En somme l'œuvre philosophique ne serait pas un discours universel, s'adressant à un sujet quelconque, mais prendrait en compte la spécificité du destinataire, par exemple son niveau spirituel. Ainsi les dialogues de Platon peuvent être classés selon le type d'âme auquel ils conviennent (S. Queval, *A l'Image de l'âme. Essai sur l'organisation de l'œuvre de Platon*, thèse de l'université de Lille, 1988).

141) *Majjhima-nikāya*, I, 426-432.

142) *Exercices spirituels...*, pp. 229-233. *Cf.* aussi pp. 57, 222-223.

143) *Penser au Moyen Age*, *op. cit.*, ch. V et VI.

144) On pense immédiatement aux sarcasmes de Schopenhauer contre le philosophe-fonctionnaire.

145) A. de Libera, *op. cit.*, ch. VII et VIII.

146) P. Hadot le reconnaît d'ailleurs dans la postface à la 2^e édition de son ouvrage, p. 236.

147) Dans H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique* (Paris, 1984), p. 345, cité par P. Hadot p. 232.

148) Sinon celui de la culture, mais ce n'est pas de cela que nous parlons, à moins que l'on entende culture comme Porphyre (*cf. supra* n. 43) et non comme Kant.

149) Dans l'*Allegemeine Literatur Zeitung*, 1797 (Ak. t. XII, p. 363). Je souligne.

150) *Critique de la faculté de juger*, § 40.

151) Il est un précurseur, un guide qui conduit de toute façon au *sat guru*, au vrai et seul *guru*, qui est en chacun de nous (le maître intérieur). Rappelons qu'en sanscrit *guru* signifie tout simplement «lourd» et désigne une personne «qui a du poids».