Document generated on 07/12/2025 5:35 a.m.

Cahiers Société

Collectif SOCIÉTÉ

Marx, lecteur d'Épicure

Gilles Labelle

Number 2, December 2020

Marx, critique du capital et de la société

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1075557ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1075557ar

See table of contents

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)
2562-5381 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Labelle, G. (2020). Marx, lecteur d'Épicure. *Cahiers Société*, (2), 151–170. https://doi.org/10.7202/1075557ar

Article abstract

Marx's doctoral thesis, The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, presented and defended in 1841 at Jena, is one of his least discussed writings. When this is the case, it is often made out as a mere "moment" of his philosophical journey, as if the initial intuitions of "ancient materialism" (the triad Democritus, Epicurus and Lucretius) were the distant starting point of "historical and dialectical materialism", after having passed through the "bourgeois materialism" of the 18th century. Contrary to these readings, we will attempt here what Miguel Abensour designates as an operation of "freeing the text", above all requiring that the thesis be read for itself, that is to say without immediately reducing it to the starting point of a course inevitable leading toward an end point more or less devoid of any mystery. In doing so, it appears that Marx, far from making Epicurus out as a "materialist", rather makes him a thinker of "self-consciousness", or more precisely of what Marx designates as an "abstract singularity", to which he opposes a "concrete singularity". Such an opposition between abstraction and concreteness allow us to understand how, as indicated in an 1857 letter to Ferdinand Lassalle, Marx's thesis had for him a political sense rather than simply a philosophical one in the strict sense.*

© Collectif Société, 2020

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Marx, lecteur d'Épicure

Gilles LABELLE
Université d'Ottawa

La thèse de doctorat de Marx, *Sur la différence de la philosophie naturelle de Démocrite et Épicure*, qu'il présente et défend en 1841 à Iéna, est un de ses écrits les moins cités et commentés[1]. Quand c'est le cas, c'est souvent pour en faire un « moment » de son parcours philosophique, comme si les intuitions initiales du « matérialisme antique » (la triade Démocrite, Épicure et Lucrèce) étaient le lointain point de départ du « matérialisme historique et dialectique », après avoir transité par le « matérialisme bourgeois » du XVIIIe siècle[2]. *A contrario* de ces lectures, je tenterai ici ce que Miguel Abensour désigne comme une opération de « libération du texte » de Marx[3], qui exige, avant tout, de lire sa thèse pour elle-même, c'est-à-dire de l'interroger sans l'inscrire d'emblée dans un parcours dont la connaissance qu'on aurait de son point d'arrivée autoriserait rétrospectivement à en faire une des « étapes » y menant plus ou moins inéluctablement.

Ce faisant, il apparaît que Marx, loin de faire d'Épicure un « matérialiste », en fait plutôt un penseur de la « conscience de soi », plus précisément de ce que Marx désigne

---

[1] La thèse nous est parvenue incomplète (il manque deux chapitres) et accompagnée d'un appendice sur Plutarque et de sept cahiers de notes. L'édition la plus récente de la thèse en français est celle de Maximilien Rubel : *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure avec un appendice*, dans *Œuvres*, t. 3, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982, p. 3-100 et *Philosophie épicurienne (cahiers d'étude) 1839-1840*, dans *Œuvres*, t. 3, *op. cit.*, p. 783-862. C'est celle dont je me suis servi principalement. Je l'ai préférée à l'édition (aussi consultée) de Jacques Ponnier (*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure*, Bordeaux, Ducros, 1970), qui s'en est tenu à une révision de l'édition généralement considérée comme dépassée de Jules Molitor (*Œuvres philosophiques de Karl Marx*, t. 1, Paris, Costes, 1946) tout en lui ajoutant l'appendice sur Plutarque et les cahiers de notes de Marx.

[2] Voir, entre autres, dans cette perspective : Jean-Marc Gabaude, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Paris, Privat, 1970 (recension critique de cet ouvrage par Gilbert Girard dans la *Revue philosophique de Louvain*, vol. 75, n° 28, 1977, p. 676-678) ; Palmiro Togliatti, « De Hegel au marxisme », *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 19, 1960, p. 38-40 ; et également Paul Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, Paris, Maspero, 1979. Il faut signaler par ailleurs le travail de François L'Italien (*Praxis et subjectivité. Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx*, mémoire, Université Laval, 2004, p. 20-31), qui, lisant la thèse de Marx dans la foulée de l'interprétation de Marx par Michel Henry (*Marx*, 2 t., Paris, Gallimard, 1976), insiste, à l'opposé de ces lectures, sur le sens de la notion d'activité chez Marx.

[3] Horacio Gonzalez : « Le processus de libération des textes », dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, dir. Anne Kupiec et Étienne Tassin, Paris, Sens & Tonka, 2004, p. 29. À titre d'exemple : Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 (nouvelle édition : Paris, Félin, 2012).

comme « singularité abstraite », à laquelle il oppose une « singularité concrète », qu'Épicure aurait entrevue en évitant cependant (on verra pourquoi) de la prendre en compte dans sa philosophie[4]. Une telle opposition, entre abstraction et concrétude, qui me semble traverser toute la thèse de 1841, est de nature à permettre de saisir en quoi, comme l'indique Marx dans une lettre à Ferdinand Lassalle de 1857, sa thèse avait pour lui un sens politique plutôt que simplement philosophique au sens étroit du terme[5]. Ainsi que le relève Jacques Ponnier, la thèse semble avoir deux objets : le rapport Démocrite/Épicure, certes, mais également, quoiqu'indirectement, les jeunes hégéliens défenseurs soit d'une philosophie libérale, soit d'une philosophie « positive » (je reviens sur ces motifs plus loin), dont les présupposés sont loin d'être étrangers à ceux qui informent et structurent le système d'Épicure selon Marx. Par le fait même, on pourrait, me semble-t-il, ajouter que la thèse ainsi que les volumineux cahiers de notes qui ont aidé à sa préparation livrent des aperçus saisissants sur la manière dont Marx conçoit en 1841 les rapports qui s'établissent entre la philosophie et les « choses politiques[6] ».

Une dernière précision avant de commencer : il ne s'agira pas ici de faire œuvre de philologie, ni à propos des auteurs anciens[7], ni à propos de Marx lui-même[8] ; je me contenterai d'essayer de comprendre ce qui, dans ce travail souvent négligé, suscite une résonnance chez qui a le souci de penser l'actualité politique au sens large du terme, ces « choses qui nous arrivent », selon la belle expression d'André Laurendeau.

Pour s'orienter dans la thèse de Marx, il convient de garder en tête les trois propositions principales qui la structurent à mon sens :

1. L'importance de l'épicurisme, du stoïcisme et du scepticisme tient selon Marx à ce qu'ils constituent les « systèmes qui sont la clé de la véritable histoire de la

---

[4] L'association d'Épicure à un « pionnier du matérialisme » ne peut chez Marx s'autoriser à ma connaissance que d'un unique passage de *La Sainte Famille* (rédigé avec Friedrich Engels), trad. E. Cogniot, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 40, où Démocrite et Épicure sont réunis. Toute la thèse de 1841 consiste au contraire à dissocier ces deux philosophes.

[5] « Marx to Ferdinand Lassalle », 21 décembre 1857, dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Collected works. Letters 1856-1859*, t. 40, Londres, Lawrence & Wishart, 2010, p. 226. La chose n'a rien d'évident de prime abord ; comme le rappelle Maximilien Rubel, au moment de la rédaction de sa thèse, Marx envisage une carrière à l'université, pour laquelle il doit évidemment donner des gages de son sérieux et de sa compétence (Maximilien Rubel, « Notice », dans Karl Marx, *Œuvres*, t. 3, *op. cit.*, p. 5-10).

[6] Pour reprendre l'expression de Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, p. 13.

[7] Je m'en tiens à ce que Marx dit de Démocrite et d'Épicure sans demander s'il a « bien lu » ces auteurs. Parmi les spécialistes de la philosophie ancienne que j'ai consultés, il semble que la thèse de Marx a été prise au sérieux au moins par quelques-uns (par exemple, Cyril Bailey, « Marx on greek atomism », *The Classical Quartely*, vol. 22, n°s 3/4, 1928, p. 205-206), qui ont considéré qu'il s'agissait d'un travail tout à fait honnête voire stimulant quoique dépassé par des études postérieures.

[8] Je n'ai pas la compétence qu'il faudrait pour contester les traductions de Maximilien Rubel ou de Jacques Ponnier.

philosophie grecque[9] », au sens où ils marquent à la fois son aboutissement, qui est aussi son déclin. Le système d'Épicure, privilégié par Marx (Démocrite, peu traité par Marx, est au vrai une sorte de faire-valoir qui sert à faire ressortir l'originalité d'Épicure), est le plus important, puisque c'est chez lui que « le déclin de la philosophie antique se présente […] parfaitement objectivé[10] ».

2. Pour comprendre ce que veut dire Épicure, il faut d'abord partir de la manière dont il décrit l'atome et ensuite s'intéresser à ce que Marx présente comme la « contradiction inhérente à l'atome ». Cette description de l'atome et de sa « contradiction » révèle que l'épicurisme est à la fois une philosophie de la conscience de soi ou de la « singularité abstraite », et une proposition quant à la relation que cette forme de conscience tend à établir avec l'être naturel et social. C'est là le sens de l'« ataraxie », vers laquelle est orientée toute la philosophie d'Épicure.

3. L'expression « singularité *abstraite* » doit être entendue *stricto sensu* : par elle est indiqué que la conscience de soi chez Épicure se définit de faire abstraction de son inscription dans un espace social et politique où la liberté, telle que jusque-là vécue et représentée, est désormais devenue impossible. Le système philosophique d'Épicure selon Marx répond ainsi pour l'essentiel à cette question : qu'en est-il de la liberté quand décline et s'effondre la *polis*, qui cède le pas à la forme impériale ? Le « déclin de la philosophie antique » est donc en phase avec le déclin de la *polis* selon Marx, il l'exprime et, ce faisant, il y participe. Pareille proposition, qui n'est pas sans trouver de résonnance suivant Marx dans les débats auxquels participe la jeunesse philosophique allemande de son temps, suppose une conception de la philosophie suivant laquelle celle-ci peut être ramenée à un mode d'objectivation de « l'esprit du peuple » (ou de son déclin, voire de sa disparition)[11].

Signification de la *lex atomi*

Marx précise au point de départ de son analyse que ce sont moins les « démonstrations » formelles ou les « justifications » d'Épicure considérées en elles-mêmes qui lui importent que ce qu'elles signifient[12]. Il importe au plus haut point, indique-t-il dans un de ses cahiers d'étude, que l'« historiographie philosophique » sache « distinguer le savoir réellement philosophique, taupe secrètement et constamment à l'ouvrage, de la conscience phénoménologique du sujet loquace, exotérique, prenant les poses les plus diverses[13] ». Même à propos des philosophes les plus systématiques (l'exemple

[9] Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 14.
[10] Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 816.
[11] Ou un lieu d'autoréflexivité de « l'être social », pour reprendre la formule de Costanzo Preve (*Nouvelle histoire alternative de la philosophie. Le chemin ontologico-social de la philosophie*, trad. Y. Branca, Paris, Perspectives libres, 2017).
[12] Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 859.
[13] *Ibid.*, p. 859-860.

de Spinoza est mentionné), il faut insister selon Marx sur le fait que l'implicite importe davantage que l'explicite, que ce qui est dit ou écrit est moins important que ce qui est signifié étant donné un certain contexte ou milieu – et qui requiert pour apparaître un travail actif d'interprétation de la part du lecteur.

C'est une telle présupposition qui autorise Marx, à rebours de l'interprétation courante qui rapproche Démocrite et Épicure, qui ont tous deux disposé l'atome au cœur de leur système philosophique, à les dissocier. L'originalité de Marx, comme le titre même de sa thèse l'indique, consiste à mettre en lumière la « différence des philosophies naturelles » de l'un et de l'autre, à faire voir la « différence essentielle » qui les sépare. Cette différence semble être aisément repérable dès le départ : alors que pour Démocrite, l'être apparaît gouverné par la « nécessité », au sens où les atomes qui le composent sont liés entre eux par des rapports de causalité, de telle sorte que le parcours des uns est déterminé par celui des autres, pour Épicure, tout au contraire, il n'y a rien d'autre qu'un « hasard de l'être », qui fait que le « destin […] n'est pas » et que tout relève en définitive de la contingence[14]. Nécessité d'un côté, contingence de l'autre : l'opposition ne saurait être plus tranchée.

À quoi on pourrait rétorquer que cette opposition n'interdit pas pour autant de rapprocher Démocrite et Épicure en en faisant deux défenseurs du matérialisme, l'un supposant que la matière est gouvernée par la causalité et l'autre par le hasard[15]. Mais Marx récuse immédiatement une telle proposition : le « mode d'explication » qu'adopte Épicure, soutient-il, et là est la thèse principale qu'il défend à son sujet, ne vise pas la connaissance de la « réalité objective de la nature », mais bien ce qu'il désigne comme « ataraxie », qui signifie la tranquillité de l'âme ou de la conscience à laquelle la philosophie doit s'efforcer de parvenir. En d'autres mots : ce n'est pas la nature ou la matière qui intéresse Épicure au premier chef, mais plutôt ce qui s'en distingue, soit l'âme ou la conscience. Selon Marx, c'est uniquement parce que la *phusis* est susceptible de provoquer un trouble de l'âme ou de la conscience que la philosophie d'Épicure se manifeste au premier abord comme une physique. Ce qui n'empêche pas de considérer de près cette dernière, puisque c'est seulement après l'avoir décrite qu'on saura identifier comment, chez Épicure, il peut être possible d'en arriver à l'ataraxie.

---

[14] Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 21-22, 24 et 28-31.

[15] C'est la thèse essentielle de Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », dans *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 531-579 ; et *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 40-48 (critique de cette interprétation par Joao Quartim de Moraès, « La pluie et le hasard », dans *Lucrèce et la modernité : le vingtième siècle*, dir. Alain Gigandet, Paris, Armand Colin, 2013, p. 97-117). On peut consulter également, sur un terrain apparenté : Francine Markovitz, « Marx dans le jardin d'Épicure », *Critique*, nº 296, 1972, p. 53-70 ; et *Marx dans le jardin d'Épicure*, Paris, Minuit, 1972 ; de même que Alain Guillerm, *L'autogestion généralisée*, Paris, Christian Bourgois, 1979, p. 27-29.

La physique d'Épicure se présente pour l'essentiel, selon Marx, comme une description des mouvements qui gouvernent les atomes et qui sont au nombre de trois : au départ, les atomes chutent en ligne droite ; ensuite, ils s'écartent de cette ligne, ils en dévient (ce que Lucrèce, le « seul de tous les Anciens qui ait compris la physique d'Épicure » selon Marx, a désigné comme « *clinamen*[16] ») ; enfin, ils s'éloignent les uns des autres et s'engagent par là même dans des rapports fondés sur la « répulsion[17] ».

Ce qui précède autorise Marx à avancer cette première proposition : la physique épicurienne se présente comme une mise en scène de la « négation immédiate[18] ». « Négation », d'abord, au sens où l'atome se présente comme une négation de ce qui le nie d'emblée, soit la « ligne droite », qui l'englobe dans une « chute », indistinctement avec tous les autres atomes. C'est par la négation de la ligne droite, qui se manifeste comme une déviation ou une déclinaison qui lui permet de s'en dissocier, que l'atome gagne son individualité et son autonomie[19]. Négation « immédiate », ensuite, précise Marx, en ce sens que l'atome est présenté par Épicure comme une puissance ou une force (de déviation ou de déclinaison) opposée directement à une autre puissance ou force (qui est la ligne qui le comprend et cherche à le contenir). En d'autres mots, entre la ligne droite et l'atome qui en dévie, il n'y a pas de tiers et tout tient à un rapport entre forces : soit l'une est assez puissante pour « englober » l'autre, soit l'autre a assez de force pour s'en arracher et dévier[20].

La « répulsion » n'est que la suite de la négation immédiate de la chute en ligne droite. Défini comme négation de son existence déterminée dans la ligne, l'atome qui en dévie ne peut que tendre à persister dans la négation de toute détermination en évitant les rencontres ou les relations susceptibles de se tisser avec les autres atomes qui dévient comme lui. Dit autrement, l'atome ne peut, une fois qu'il s'est écarté de la ligne droite, que chercher à persévérer dans son être en s'écartant des autres atomes.

Cette capacité à s'abstraire, à la fois de la ligne droite et des relations avec les autres atomes qui ont également dévié, est révélatrice selon Marx de ce qu'est la nature même de l'atome pour Épicure : « négation de toute relativité, de toute relation avec un mode d'être différent », il constitue une « singularité abstraite[21] » (*abstrakte Einzelheit*), c'est-à-dire un être absolument singulier, dont l'existence tient à sa capacité à faire abstraction de tout ce qui n'est pas lui – y compris un genre ou une espèce à quoi il

[16] Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 35. « En ce domaine je brûle encore de t'apprendre ceci : dans la chute qui les emporte, en vertu de leur poids, tout droit à travers le vide, en un temps indécis, en des lieux indécis, les atomes dévient un peu ; juste de quoi dire que le mouvement est modifié. Sans cette déclinaison, tous, comme gouttes de pluie, tomberaient de haut en bas dans le vide infini » (Lucrèce, *De la nature*, trad. J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 2008, II, § 219-225, p. 69).
[17] Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 33.
[18] *Ibid.*, p. 36. La « sphère de l'atome est l'immédiateté » (*ibid.*, p. 37).
[19] *Ibid.*, p. 35-36.
[20] Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 838.
[21] Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 38.

pourrait être rattaché, ce qui en fait par définition une « forme pure », une forme paradoxalement sans forme ou informe[22]. L'autonomie de l'atome, dès lors, se donne comme « absolue » : l'atome n'a pas d'autre loi que la sienne propre[23].

Que signifie tout ceci ? Pour Marx, Lucrèce est le premier à comprendre clairement de quoi il est question dans la physique d'Épicure. C'est tout autrement que du point de vue de la science positive qu'il faut considérer cette physique selon Lucrèce : brisant les « chaînes du destin », c'est « ce quelque chose qui peut combattre et résister », c'est le « libre arbitre », le « libre choix » ou la « liberté » que prophétise contre elles Épicure[24]. Mais quelle liberté, demande Marx ? On doit ici considérer l'intrication étroite de la réflexion philosophique chez Épicure et du contexte politique où elle se déploie. La « négation immédiate » qu'est l'atome, par où celui-ci se présente comme une force directement opposée à une autre (la ligne droite d'abord, les autres atomes ensuite), ne peut être comprise que dans le contexte d'un déclin, voire d'une décomposition de la *polis*, dont la « substance » suppose originellement un arrimage dialectique de l'objectivité sociale et de la liberté. Alors que dans la *polis*, l'objectivité sociale rend possible l'exercice de la liberté qui, en retour, œuvre, en s'inscrivant en elle, à l'inscrire dans la durée[25], Épicure décrit une « chute hors de la vie substantielle » qui a « ses conditions à l'intérieur de cette vie » : seul un « monde déchiré » permet de saisir le sens de sa philosophie, écrit Marx, au sens où ce monde suppose que la liberté (métaphorisée chez Épicure comme atome absolument singulier) ne trouvant plus à s'exercer dans la *polis* en train d'agoniser, ne peut plus exister autrement qu'en s'écartant de l'objectivité sociale (métaphorisée en ligne droite posée comme négatrice de la liberté de l'atome)[26]. En somme, la liberté ne se réalise plus dans et par la *polis* et avec les autres citoyens, mais plutôt en les fuyant, en faisant abstraction d'eux – et c'est ce que signifie, en dernière analyse, la philosophie d'Épicure selon Marx.

C'est bien pourquoi, suivant Marx, on peut dire que l'atome tel que le décrit Épicure (et Lucrèce à sa suite) « n'est rien d'autre que la forme naturelle de la conscience de soi abstraite, singulière[27] », en tant qu'elle fait abstraction de l'être, naturel et social, qui, à titre de totalité, prétend l'englober : « L'atome est indifférent à l'étendue de l'existant, […] il s'enferme en lui-même par opposition à cet existant[28] ». Conséquem-

---

[22] *Ibid.*, p. 36.

[23] *Idem.* Ce qui amenait Cicéron, philosophe de la république, à tenir la *lex atomi* pour absurde.

[24] *Ibid.*, p. 36-37.

[25] Dialectique que décrit excellemment Michel Freitag dans *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011, entre autres, p. 83 et 467.

[26] Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 837.

[27] Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 55.

[28] Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 838. D'où le problème classique : puisque la conscience de soi se définit de s'abstraire de l'être, comment pourrait-elle le connaître ? On est ainsi renvoyé à la théorie de la connaissance d'Épicure (qu'il élabore selon Marx, insistons-y, non parce que l'être est un objet digne d'attention en lui-même, mais simplement parce que l'incapacité de répondre à la question que pose la connaissance est susceptible de troubler la tranquillité de la conscience) : il s'agira

ment, indique Marx, la philosophie d'Épicure consacre un dualisme par où la conscience est dite libre dans la mesure où elle se prétend déliée de l'être, ce qui revient très exactement à émanciper celui-ci de toute prise sur lui et à en faire un véritable mystère pour elle : « Si […] la conscience de soi, qui ne se connaît que sous la forme de l'universalité abstraite, est érigée en principe absolu, c'est la porte largement ouverte au mysticisme superstitieux et asservissant[29] ». Cherchant un refuge hors de l'être puisque celui-ci se présente à elle comme une puissance étrangère, voire hostile, qui la nie, la liberté consacre, paradoxalement, cette étrangeté et cette hostilité en se définissant comme absolument extérieure à l'être, ce qui revient à définir la liberté comme impuissance devant ce dernier. En somme, si on suit la philosophie d'Épicure, ou bien la conscience est liée et déterminée par l'être, ou bien elle est déliée de lui et libre par là même : il s'agit d'un cas patent de ce que Hegel désignait comme « proposition de l'entendement » (« ou bien… ou bien… »), qui est toujours en définitive une pensée de l'impuissance dans le monde[30].

Cette conception de la conscience de soi abstraite et, de ce fait même, présumée libre parce que déliée de toute relation à l'être naturel et social, est mise en œuvre pratiquement chez Épicure dans l'ataraxie, qui consiste à s'écarter, comme l'atome de la ligne droite et des rencontres avec les autres atomes, de tout ce qui est susceptible de susciter un trouble de la conscience. L'ataraxie est donc un mode d'existence défini comme négation immédiate[31] : il s'agit, par une éducation de l'âme et un incessant travail sur soi, de se donner la force d'apprendre à faire abstraction de ce qui est susceptible d'exercer une force en sens inverse, c'est-à-dire de faire obstacle à l'indépendance et à l'autonomie de la conscience, soit à sa tranquillité et à sa sérénité. En d'autres mots, il s'agit de s'écarter de ce qui est source de soucis pour la conscience, ainsi de la peine ou de la douleur, que suscite fatalement l'inscription dans l'être naturel et social : l'« ataraxie est d'être délivré de toutes ces craintes[32] ». C'est cet éloignement ou cette fuite autant que faire se peut qui définit le plaisir : plutôt qu'une positivité, celui-ci se définit comme négation immédiate de son contraire, c'est-à-dire soustraction aux vicissitudes de l'être. Or, puisque l'atteinte du plaisir ainsi défini (comme négation de l'être et du déplaisir qu'il est susceptible d'engendrer) circonscrit le bien, celui-ci se définit également comme négation : le bien n'a pas de positivité, il se définit simplement d'être la négation du mal. Pour arriver au plaisir ou au bien (c'est

---

de supposer, d'un côté, que la conscience, justement parce qu'elle n'est sujette à aucune détermination, est porteuse d'une faculté d'« imagination » qui ne « connaît pas de limites » (Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 31), ce qui lui permet de projeter dans l'être des « images » ou des « simulacres » (*eidôla*) dont on pourra s'autoriser à dire qu'ils « émanent » des choses mêmes si elles s'accordent avec les perceptions sensibles (*ibid.*, p. 54-55).

[29] *Ibid.*, p. 63.

[30] G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 1, *La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994, p. 554.

[31] Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 58.

[32] Épicure, « Lettre à Hérodote », 82, dans *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 125.

la même chose), les philosophes ont par ailleurs un modèle, qui se définit également comme négation immédiate : les dieux, qui n'ont d'autre secret que leur capacité à se détourner du monde, source illimitée d'ennuis et de douleurs. Les « dieux sculpturaux de l'art grec » ont ce sens pour Marx : leurs traits figés dans la pierre indiquent qu'ils ne s'agitent point, qu'ils n'agissent pas, qu'ils s'abstiennent de se mêler de cette source de trouble, de douleur et de déplaisir qu'est la vie terrestre – au point (ce qui amènera les historiens de la philosophie à évoquer l'athéisme subtil d'Épicure) que c'est tout comme si, pour les humains, ils n'étaient pas[33]. Les dieux sont dans la félicité, non parce qu'ils détiennent une puissance qui surpasse celle de l'humanité et qu'ils peuvent ainsi intervenir à leur gré dans les affaires humaines, mais tout au contraire parce qu'ils ne sont porteurs d'aucun des « désirs […] incompatibles avec [les] qualités » que sont la tranquillité et la sérénité[34].

Jusqu'à maintenant, je m'en suis tenu à la proposition formelle d'Épicure à propos de l'ataraxie sans demander ce qui advient d'elle, selon Marx, dans la réalité historique effective. C'est là le deuxième volet de la lecture de Marx, qui porte sur les contradictions de l'atome et, par extension, de la conscience de soi abstraite dont l'atome est une expression sublimée.

---

33 Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 38-39.

34 *Ibid.*, p. 57. Il faut relever que pour Marx la philosophie épicurienne qui est, je le rappelle, la mise en scène de « la forme *naturelle* de la conscience de soi abstraite » (Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 838 – mes italiques), a dû être réactivée, en quelque sorte, par les Modernes (ainsi chez Hobbes), dans la mesure où elle leur est parvenue sous une autre forme, qui l'a amendée sans cependant remettre en cause ses fondements. C'est le sens du long appendice de la thèse consacré à Plutarque, pourtant considéré comme un médiocre philosophe par Marx et qu'on doit tenir pour le représentant de l'« entendement théologien de la philosophie » chez les Anciens (Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 14). En bref, pour Plutarque, la séparation d'avec l'être, étranger et hostile, appelle, tout au contraire de ce qu'enseignait Épicure, l'élaboration d'une pensée axée sur la crainte des dieux. Plutôt qu'une force opposée immédiatement à une autre, la conscience de soi ne peut en effet s'abstraire de l'être naturel et social qu'en s'en remettant à une force tierce – la divinité – qu'elle doit craindre par-dessus tout, mais qu'elle peut apaiser par des rites appropriés et sous l'égide de laquelle elle peut espérer trouver protection (ce qui est peut-être la clé de cette étrange formule de Marx qualifiant l'entendement théologien de Plutarque et qu'il n'explicite pas : « féodalisme religieux » [*ibid.*, p. 71]). Alors que le défaut d'atteindre l'ataraxie chez Épicure est un fait purement empirique, de sorte qu'il n'y a rien d'autre à craindre selon Épicure que de manquer de la force nécessaire pour y arriver, Plutarque est dès lors amené à conférer un sens métaphysique aux maux persistants inhérents à la vie humaine : soit les humains souffrent parce qu'ils se sont détournés des dieux, soit ils souffrent parce que la souffrance est un apprentissage qui mène à la rédemption. « Joyeuse » chez Épicure, l'affirmation de la conscience de soi abstraite se fait ainsi rien de moins que « morbide » chez Plutarque. Alors que Hegel, par exemple dans *L'esprit du christianisme et son destin*, faisait de l'incarnation christique un socle du dépassement du dualisme entre l'objectivité sociale et la liberté (que la figure d'Abraham avait symbolisé avec force dans le judaïsme ancien), l'« entendement théologien » le reconduit donc plutôt selon Marx (*ibid.*, p. 14, 66 et 74).

La contradiction inhérente à l'atome et ses conséquences

La philosophie d'Épicure est « embrouillée dans des contradictions », relève Marx[35]. Or, c'est là ce « qui constitue l'intérêt principal d'Épicure », par-delà même le motif de la *lex atomi* comprise comme manière de décrire les rapports entre l'être et la conscience de soi[36]. Pourquoi Marx dit-il cela ?

Il faut d'abord examiner en quoi il convient de parler de « contradiction ». Selon Marx, Épicure est forcément amené, de par ses raisonnements mêmes, à poser la question des « qualités » qu'il convient – ou non – d'attribuer aux atomes. D'un côté, à titre de formes sans forme, les atomes apparaissent inscrits au registre de l'indifférenciation : ils n'ont rien qui leur soit propre et qui permettrait de les distinguer[37]. Mais posant que les atomes se repoussent les uns les autres, Épicure est pourtant amené, de l'autre côté, à supposer que doive apparaître à chacun un trait chez l'autre (chez tous les autres en fait) qui suscite la répulsion. Épicure, en ce sens, suppose que les atomes à la fois n'ont pas et ont des qualités, ce qui revient à dire qu'ils n'ont pas de matérialité et qu'ils en ont une, sans pouvoir trancher entre ces deux propositions : si on leur prête des qualités, ils ne sont plus des formes sans forme, ils ne sont plus des atomes ; mais formes sans forme, les atomes deviennent indistinguables, et on ne sait pas ce qui pourrait les amener à se repousser les uns les autres. Suivant les termes de Marx, l'atome est donc un être dont l'« essence » ou le « concept » est en contradiction avec l'« existence » ou la « phénoménalité » : sa définition essentielle comme forme sans forme est incompatible avec son existence fondée sur la répulsion et le refus de toute relation[38].

Cette « réalité aliénée » qu'est l'atome[39], au sens où l'une de ses faces est étrangère à l'autre, où il se révèle avoir « une ombre[40] » que le philosophe ne peut pas plus assumer qu'il ne peut s'en débarrasser, se décline à trois niveaux chez Épicure selon Marx : grandeur, poids et temps.

Ainsi, l'atome n'a pas par définition de grandeur, puisque c'est là une qualité qui en ferait autre chose qu'une forme sans forme ; mais, en même temps, l'atome a forcément une grandeur, puisqu'il est posé comme invisible à l'œil nu, ce qui fait qu'on doit le situer dans « l'infiniment petit », sans cependant lui dénier toute grandeur. Certes, s'il était visible, il serait alors « trop gros » et ce ne serait plus une forme sans forme, ce ne serait plus un atome ; mais si on le supposait à l'inverse et en réaction petit en dessous d'une certaine limite, alors il disparaîtrait, il se néantiserait et ce ne

---

35 Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 801.
36 Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 42.
37 *Ibid.*, p. 74.
38 *Ibid.*, p. 42, 46 et 50.
39 *Ibid.*, p. 42.
40 Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 804-805.

serait plus un atome non plus. L'atome a donc une grandeur forcément déterminée, qu'on peut imaginer inscrite dans une « fourchette », entre le « trop gros » et le « trop petit » – une grandeur dont on peut par ailleurs supposer qu'elle n'est pas la même pour tous, de sorte qu'elle nourrit la répulsion (c'est là l'atome considéré du point de vue de son existence) ; mais en même temps, l'atome ne peut pas avoir de grandeur déterminée à titre de forme sans forme (c'est là l'atome considéré du point de vue de son essence)[41].

Même raisonnement si on considère plutôt la pesanteur : ce qui définit l'atome est de ne pas en avoir, puisqu'il émerge de s'abstraire d'une matière qui en a une (puisqu'il y a chute), ce qui en fait une forme sans forme. Mais ici encore, pour que le motif de la répulsion ait un sens, il faut forcément prêter une pesanteur aux atomes, il faut que chaque atome se donne, à distance des autres, comme « un poin[t] de gravité substantie[l] », puisque s'il ne l'était pas, tout atome pourrait se trouver n'importe où dans l'espace instantanément et n'aurait ainsi pas à repousser les autres[42]. Dit autrement : sans poids, le mouvement propre aux atomes est absolu (essence) ; mais on voit bien, quand on considère la chose du point de vue de la déclinaison ou du point de vue de la répulsion, que le mouvement des atomes est toujours relatif, soit à la ligne droite, soit aux autres atomes, ce qui suppose que l'atome a un certain poids (existence).

De même à propos du temps : l'atome est par définition hors du temps, puisqu'il est sans forme, il ne peut ni croître, ni vieillir et donc être altéré, qui est la manière dont le temps s'inscrit dans l'être (essence). Mais l'atome est aussi dans le temps, puisqu'il naît d'un « accident » : il est déclinaison. Et qu'il en vit : le mouvement de répulsion, qui se décline comme une série d'événements (chaque atome repousse les autres), inscrit tout autant les atomes dans le temps (existence)[43].

Au final, la contradiction inhérente à l'atome est donc qu'à la fois, à titre de forme sans forme, il n'a – c'est une tautologie – pas de forme ; et, en même temps, qu'il a forcément une forme, au risque de ne simplement pas apparaître dans le monde : « car une forme que rien ne distingue plus des autres n'est pas une forme[44] ». Pour Marx, la philosophie d'Épicure se condamne ainsi à la répétition : elle ne peut se présenter que comme oscillation entre la négation de toute forme et l'affirmation inverse, elle ne peut que constamment réitérer la vérité de l'absence de forme et, aussitôt fait, son contraire. Et ainsi de suite, sans fin.

Cette installation dans la répétition, qui exprime l'aliénation de l'atome à lui-même ou la contradiction qui lui est inhérente entre son essence et son existence, apparaît à Marx indissociable d'un ensemble de représentations spatiales, qui constitue la médiation permettant de situer la philosophie d'Épicure dans le milieu sociétal où elle prend

[41] Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 44.
[42] *Ibid.*, p. 46.
[43] *Ibid.*, p. 52 et 54.
[44] *Ibid.*, p. 45.

consistance et de montrer la part qu'elle y prend. Dit autrement, le report de l'atome sur un « plan » ou une « surface » permet de visualiser au mieux le sens des contradictions dont il est indissociable et, par extension, de comprendre leur signification dans le contexte du déclin de la *polis*.

Il convient ici de distinguer trois configurations spatiales selon Marx. Première configuration : si on se situe du point de vue de l'essence, autrement dit si on tient que les atomes sont une forme sans forme, dès lors l'espace où ils existent se présente forcément comme un espace sans détermination et ainsi étendu à l'infini (car avoir une frontière serait une détermination). L'*apeiron* (l'infini) est « l'antithèse objectivée du penser et de l'être[45] » indique Marx ; l'univers tissé par les consciences abstraites de l'être naturel et social et qui se repoussent les unes les autres apparaît ainsi par définition comme un espace vide et sans limites, une sorte de non-monde.

Cela dit, poursuit Marx, la conscience de soi que symbolise l'atome peut certes imaginer s'abstraire de l'être et du monde, mais elle doit convenir qu'elle ne saurait espérer s'installer à demeure dans un non-lieu étendu à l'infini, simplement parce que celui-ci est un néant. L'existence contredit donc l'essence : la conscience de soi ne peut en fait espérer s'abstraire de l'être qu'en consacrant toutes ses forces à cette entreprise et, en conséquence et paradoxalement, qu'en puisant dans l'être naturel et social tout ce qui est susceptible de lui permettre de persévérer dans cet effort inlassable. C'est là la deuxième configuration spatiale propre à la *lex atomi* identifiée par Marx qui contredit la première : pour correspondre à son essence, qui tient dans l'abstraction, l'atome doit exister dans le monde de manière à y trouver et à y puiser les ressources nécessaires pour arriver à lui échapper. Très concrètement, cela veut dire que la conscience de soi abstraite doit se faire conscience utilitariste dans le monde : pour Épicure, « le seul bien [que l'homme] possède dans ses rapports avec le monde est le mouvement négatif qui le libère du monde[46] ». La conscience de soi abstraite ne peut ainsi espérer exister qu'en concluant, explique Épicure, des « contrats » avec ses semblables, ce qui est une manière pour elle de se lier sans se lier ou, si l'on veut, en demeurant déliée des autres, puisque la liaison contractuelle est par définition intéressée et accidentelle. L'espace se présente dès lors comme peuplé par un « agrégat » d'entités dissociées, liées lâchement par contrats – le contrat conclu entre philosophes, qui ont fait de l'ataraxie un art et qui l'enseignent, se présentant comme « jardin », c'est-à-dire comme un espace situé à distance de la ville (la *polis*), où l'objectivité naturelle et sociale et la liberté ont été jadis dialectiquement entrelacées plutôt qu'opposées. C'est là la modernité d'Épicure, relève Marx, et qui fait toute son importance en ceci qu'il « achève la philosophie ancienne » en participant à la destruction de la substance civique dont la philosophie avait été indissociable depuis son

[45] Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 837.

[46] *Ibid.*, p. 827. Précaire, la conscience de soi abstraite de l'être « ne laisse subsister que la catégorie de l'utilité » (Jacques Ponnier, « Présentation » à Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 32, n. 32).

commencement[47] : tout en prétendant s'extirper définitivement de l'être aussi bien social que naturel, le rationalisme abstrait des épicuriens n'a de sens que de se traduire en utilitarisme. Prétendant professer un éloignement radical de la vie politique et sociale incarnée dans la *polis*, la philosophie épicurienne lui oppose en fait une nouvelle forme de socialité, arrimée à la quête de l'utile.

À cette deuxième configuration s'en juxtapose une troisième, qui à la fois complique les choses tout en permettant au final de serrer de plus près la position d'Épicure. Revenant sur la contradiction inhérente à l'atome, qui à la fois n'a pas de qualités (d'où l'image de l'espace vide, infini) et en a (d'où l'image d'un espace tissé par les relations contractuelles que conclut l'atome se tournant vers les autres pour repérer ce qui lui est utile afin de mener à bien son effort d'abstraction), il faut selon Marx tenir compte de cette donnée : le nombre des atomes tend vers l'infini, il y a une « infinie pluralité des atomes » (simplement parce que l'espace où ils se déploient quand ils sont considérés du point de vue de leur essence – ce que circonscrit la première configuration spatiale ci-dessus relevée – est infini), alors que les qualités dont ils disposent pour se distinguer (ce qui renvoie à la deuxième configuration, où les atomes, considérés du point de vue de leur existence, sont en relation les uns avec les autres) supposent des fourchettes ou des échelles (l'atome ne peut être ni trop gros, ni trop petit, ni trop lourd, ni trop léger, etc.) et existent donc, par définition, en nombre fini. En somme : il faut conjuguer un nombre infini d'atomes avec un nombre fini de qualités à répartir entre eux de manière à les distinguer. D'où l'inéluctable conclusion : « Comme les *figures* des atomes sont *limitées*, il faut que le nombre de celles qui *se ressemblent* soit *infini*[48] ». Ce qui signifie que la singularité abstraite que figure l'atome n'est, au vrai, ni singulière et ni abstraite : inscrite de plain-pied dans le monde pour y puiser de quoi s'en abstraire, elle ressemble à n'importe quelle autre qui fait de même, en ceci qu'elle s'engage, comme elle, dans une même entreprise à visée utilitariste. Certes, les moyens permettant de viser l'ataraxie diffèrent, le contenu des contrats n'est pas le même, ici ou là, etc. ; si bien qu'il est plus juste de dire qu'en définitive les (pseudo) singularités abstraites forment des sortes d'agglomérats à la fois semblables parce qu'arrimés à la même visée utilitariste et ainsi déterminés par elle, et différents les uns des autres parce qu'élisant des moyens qui peuvent diverger pour y arriver.

L'examen des conséquences de la contradiction inhérente à l'atome ou à la conscience de soi abstraite conduit donc en définitive à concevoir un espace à trois strates : une première strate, qui se veut absolument abstraite de l'être naturel et social, mais qui n'a contradictoirement de sens que d'être ancrée dans une deuxième, où la conscience de soi abstraite se présente comme animée par une visée utilitariste dont elle choisit présumément librement les moyens de l'accomplir, laquelle strate se

[47] Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 799. Je reviens plus loin sur le parcours de la philosophie grecque selon Marx.
[48] Lucrèce, II, § 524 *sq.*, cité dans *ibid.*, p. 841.

révèle cependant elle-même renvoyer à une troisième, où la conscience apparaît déterminée non seulement par la visée utilitariste, mais également par des moyens limités de l'accomplir. En d'autres mots, incarnation présumée de la liberté absolue de se défaire de l'être défini comme obstacle ou contrainte, la conscience de soi abstraite achève son parcours les deux pieds englués dans le sol d'une socialité singulièrement appauvrie, soumise au règne de l'utile et du contractuel. La liberté, censée s'être dressée contre l'être naturel et social, aboutit ainsi à une déterminité contre laquelle elle se révèle en définitive impuissante puisqu'elle est exigée par la visée originaire même de l'abstraction.

Or, pareille « dérobade », souligne Marx, n'a de sens que dans un monde qui la rend possible : la philosophie épicurienne « cherche l'inconditionnel dans un monde qui a la substance pour condition[49] ». Dire qu'elle se situe au terme du parcours de la philosophie ancienne impose ainsi de retracer, même très schématiquement, les principales étapes de cette dernière.

Vie et mort de la philosophie ancienne

Les premiers philosophes, dits « présocratiques », indiquent d'emblée ce qu'est la philosophie selon Marx : un mode d'objectivation de la vie civique considérée en tant que « substance libre[50] », qui se définit de ce que l'objectivité sociale et la liberté n'y sont pas dissociées, mais se trouvent au contraire « déjà mêlées[51] » dialectiquement. C'est une grave erreur selon Marx de penser que les premiers philosophes prennent pour objet l'être naturel à l'exclusion de l'être social : ce que dit Thalès, par exemple, de l'eau, qu'il identifie à l'*arkhê*, est plutôt une manifestation d'un mode d'objectivation où, comme dans l'art et la religion[52], la substance civique est métaphorisée et par là même objectivée, la spécificité de la philosophie étant, du moins à son commencement, de procéder en puisant dans des images relevant de l'être naturel pour ce faire[53].

Dès Pythagore, la tension qui s'instaure entre la *polis* et la philosophie comme mode d'objectivation spécifique apparaît nettement : puisqu'elle se traduit dans l'existence d'une petite communauté de penseurs censée incarner une « vie toute confiante vécue au sein de la réalité morale[54] » dont la qualité est présumée supérieure à celle que

---

49 Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 838-839.
50 *Ibid.*, p. 816-817.
51 *Ibid.*, p. 829.
52 Pour Marx, l'oracle de Delphes est une « puissance réelle dans la vie des Grecs » dans la mesure où il est l'expression d'une « théorie du peuple » (*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 99). On n'est pas du tout ici sur le terrain de l'« aliénation religieuse » mais plutôt sur celui circonscrit par une objectivation par où la vie civique se met à distance d'elle-même pour se réfléchir.
53 Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 835.
54 Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 81.

peuvent générer les institutions civiques, la philosophie tend fatalement à instituer un rapport « pédagogique » avec les citoyens, comme si elle pouvait et devait leur enseigner une vérité de la *polis* qu'ils méconnaîtraient. Dès lors, une question est posée par la philosophie (et à la philosophie) : objectiver la substance libre et en promouvoir une « forme idéale[55] », n'est-ce pas scinder la *polis*, de telle sorte que ce qui se veut l'esprit objectivé de la substance civique par la philosophie ne pourra éviter de paraître, pour ceux qui ne sont pas philosophes (mais peut-être aussi pour les philosophes eux-mêmes), comme esprit subjectif ? Autrement dit, la philosophie est-elle une objectivation de la cité ou la définition d'un « royaume » distinct d'elle, qui lui est présumément supérieur et ainsi opposé à elle[56] ?

> [L']existence spirituelle, libérée, s'est enrichie jusqu'à l'universalité, le battement du cœur est devenu en lui-même la différence d'une manière concrète […]. C'est pourquoi l'activité de cette philosophie apparaît, elle aussi, comme déchirée et contradictoire ; son universalité objective se change en formes subjectives de la conscience individuelle, dans lesquelles elle s'affirme vivante[57].

D'où le recouvrement progressif de la figure du citoyen égal à tout autre qu'est à l'origine le philosophe, par une série de masques, qui la font fatalement paraître menaçante parce que « dissolvante » aux yeux de la *polis*[58] : figures du prêtre (les pythagoriciens), du chien (les cyniques), du pédagogue présumé sage (les sophistes), voire le plus sage parce que professant ignorer ce qu'est la sagesse (Socrate)[59]. Dès Anaxagore, la cité tend ainsi à spontanément opposer aux prétentions des philosophes la figure des dieux gardiens des lois et des traditions, et « commence » dès lors « à se scinder le cœur intime de l'État[60] ». Tant les sophistes que Socrate, malgré ce qui les sépare, sont des marqueurs du moment où est consacrée la déliaison entre la substance « idéalisée » par la philosophie et la « substance manifeste de la vie réelle du peuple[61] ». La philosophie apparaît alors « impopulaire » parce qu'elle se veut et s'estime « populaire », au sens où elle prétend exprimer mieux que le peuple existant l'esprit vivant du peuple, comme si c'était en elle, et non à l'agora ou à l'assemblée des citoyens, que se concentrait la substance libre, ce qui fait qu'elle se présente au *dêmos* ahuri d'une telle prétention comme « devoir-faire » ou « aspiration[62] ». Le *daimon* de Socrate, qui est tout à la fois absolument intérieur à lui – Socrate est le seul

55 Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 817.
56 *Ibid.*, p. 843.
57 *Ibid.*, p. 843-844.
58 *Ibid.*, p. 822.
59 *Ibid.*, p. 843 et 851.
60 *Ibid.*, p. 817.
61 *Ibid.*, p. 818.
62 *Ibid.*, p. 819-820.

à entendre sa « voix[63] » – et simultanément extérieur à lui, puisqu'il n'est rien d'autre que l'« esprit vivant du peuple[64] », apparaît ainsi l'expression même de la destinée du philosophe, qui est de mettre la substance civique à distance par l'ironie, mais pour mieux l'appeler, en son nom même, à une fidélité à elle-même dont elle aurait perdu le sens[65]. Accusé à titre de porteur d'un esprit subjectif opposé à la cité, Socrate se défend en se présentant à son procès comme l'« esprit substantiel » même. Mais par là même, il se condamne d'emblée à l'aphasie : car s'il ne peut renoncer à sa conviction d'incarner l'esprit vrai du peuple, qui est toute la philosophie, il ne peut pas plus refuser la condamnation par le jury populaire, à moins de supposer que l'esprit du peuple auquel il ne cesse pourtant d'en appeler s'est exilé définitivement[66]. Le philosophe en appelle à un réveil de l'esprit du peuple qu'il prétend objectiver dans la philosophie ; mais quand le peuple lui répond en le condamnant au nom même de l'esprit objectivé tel qu'il le comprend et qu'il estime plutôt logé dans la tradition et les dieux, le philosophe est perdu (et c'est pourquoi Socrate apparaît une figure tragique).

Avec Platon, la philosophie franchit un pas décisif eu égard à ce qui précède selon Marx. S'il s'agit au départ pour Platon de mettre en scène le monde sensible ou la *polis* (la caverne), c'est cependant afin de montrer qu'ils ne sont que des décalques du monde intelligible ou des Idées qui ont le statut d'« archétypes du monde[67] ». La philosophie n'apparaît plus alors une modalité d'être de la cité, elle se présente plutôt carrément ancrée dans un dehors (ce qu'il y a hors la caverne), ce qui l'autorise à prétendre la refonder en fonction d'un Bien qui lui est transcendant – ce qui circonscrit la figure du philosophe-roi[68]. C'est parce qu'il comprend très bien dès lors le risque pour la philosophie d'apparaître comme une forme d'esprit subjectif étranger à l'esprit objectif ou substantiel que Platon, suivant Marx, sent le besoin de s'en remettre, à la fin de la *République*, à la mythologie – sinon quel langage commun pourrait bien lier le philosophe-roi à ses sujets[69] ? Le geste désespéré d'Aristote – mais qui ne pouvait pas avoir de suite – consiste, au moment même où la *polis* va sombrer, engloutie par la forme impériale, à ramener une dernière fois les choses du haut vers le bas, à affirmer que les Idées sont dans la cité et non au dehors ou au-dessus d'elle et, ce faisant, à tenter d'élever la cité au concept en procédant à une investigation comparative et qui se veut exhaustive de ce qu'elle est encore un peu (mais ne sera bientôt plus du tout)[70].

---

[63] Platon, *Apologie de Socrate*, trad. L. Brisson, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, 31d, p. 81.
[64] Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 820-821.
[65] *Ibid.*, p. 820 et 846-847.
[66] *Ibid.*, p. 819 et 821.
[67] *Ibid.*, p. 822, 823 et 830.
[68] *Ibid.*, p. 822-823.
[69] *Ibid.*, p. 850.
[70] *Ibid.*, p. 822 et 842-843.

C'est ici que l'on peut comprendre en quoi, selon Marx, Épicure achève définitivement le parcours de la philosophie grecque en s'opposant à l'ultime tentative de sauvetage d'Aristote. Pour Épicure, le bien n'est logé ni dans l'esprit vivant du peuple (comme chez les présocratiques et Socrate) et ni dans le monde des Idées (comme chez Platon) ; il se définit, tout au contraire, on l'a vu, comme négation, plus précisément comme capacité de faire abstraction aussi bien de l'être naturel et social, donc de la *polis*, que du monde céleste où les dieux se révèlent indifférents aux affaires humaines. Mais on a vu la contradiction inhérente à l'atome, qui est au cœur de la philosophie d'Épicure selon Marx et qui est une manière de reconnaître – mais sans rien faire de cette reconnaissance – que l'être naturel et social n'a absolument pas moins de consistance parce que la conscience prétend s'en dissocier et s'en abstraire, et qu'il est ainsi, au moment même où la *lex atomi* le pose comme un infini vide, bien plutôt un espace plein, d'autant plus rempli de matérialité qu'il est laissé à lui-même par la conscience qui prétend s'en abstraire. Une matérialité désormais délaissée par l'esprit du peuple[71], laissant à peu près les philosophes penser qu'ils lui échappent et incitant tous les sujets à conclure « librement » des contrats entre eux tout en les subsumant, au bout du compte, dans un ensemble où ils paraissent tous semblables les uns aux autres, agglomérés dans une même masse gouvernée par l'utile sinon l'appétit[72]. Qu'est-ce donc cela, sinon le moment où « la Grèce sombre politiquement », où s'institue la forme impériale de gouvernement qui parachève la décomposition de la *polis*[73] ?

Mais peut-être les choses sont-elles un peu plus complexes : car il est vrai, selon Marx, que ce que dit Épicure du cosmos considéré comme un tout contredit au moins partiellement ses propos sur l'atome. Il faut donc examiner attentivement les passages, même brefs, qu'Épicure consacre aux « météores », c'est-à-dire aux corps célestes. Cela, d'une part, parce qu'on verra que loin de quitter les affaires humaines, c'est encore d'elles qu'il s'agit ; et également, d'autre part, parce qu'on verra que les propos d'Épicure sur les corps célestes permettent de faire entrevoir ce qu'il conviendrait d'opposer à la jeunesse philosophique dont la situation en Allemagne la conduit, selon Marx, à reprendre à son compte le motif de la conscience de soi abstraite.

---

[71] Et qu'on peut donc ouvertement mépriser : « Je ne me suis jamais soucié de plaire à la foule. Car ce qui lui plaisait, je l'ignorais, et ce que je savais dépassait de loin son entendement » (Épicure, cité par Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 17). Épicure, poursuit Nizan, « ne joue aucun rôle dans la "*polis*", ne se marie pas, ne vote pas, refuse les offices, les magistratures, et vit pour soi » (*idem.*).

[72] « Si Dieu exauçait les prières des hommes, tous les hommes périraient promptement : car ils ne prient jamais que pour souhaiter le mal d'autrui » (Épicure, cité par Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 16). Voir également Benjamin Farrington, « Thoughts on Epicurus », *Science & Society*, vol. 17, nº 4, 1953, p. 334.

[73] Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 816.

La question des astres et au-delà

Si Épicure s'intéresse aux astres, c'est avant tout parce que selon lui la vue du ciel étoilé, qui suscite tant de questions, peut être la source d'un trouble pour la conscience. On pourrait penser simplement qu'il s'agit ici des questions qui viennent à l'esprit de tout un chacun levant les yeux au ciel : où cela finit-il ? Y a-t-il des limites à cela ? Quelle place est la mienne dans cette immensité ? Etc. Mais, c'est d'autre chose dont il est question ici : si Épicure sent que le cosmos « fait éclater la contradiction de la conception atomistique[74] » et met en danger toute sa construction philosophique, c'est selon Marx que « dans les corps célestes, la matière a cessé d'être singularité abstraite[75] ».

Les astres imposent en effet de penser une modalité d'être toute différente de celle que suppose le motif de la conscience de soi abstraite, par définition radicalement dissociée de l'être par là même délaissé et renvoyé à lui-même : irréductibles à des éléments indépendants et autonomes, et donc au statut de pures « possibilité[s] sans loi » extérieure qui les gouvernerait (comme les atomes qui ont dévié de la ligne droite), les astres sont tout autant irréductibles à des corps soumis à « un seul [qui] gouverne, ordonne ou a ordonné » (comme les atomes englués dans la ligne droite avant qu'ils n'en dévient)[76]. En d'autres mots, les astres ne peuvent pas plus être subsumés dans la figure de la singularité abstraite qu'ils ne peuvent être considérés sous l'angle d'une négation de leur singularité par leur inclusion dans une totalité qui la priverait de sens : ici, « pas de *aut aut*[77] », pas de « fausse logique du ou bien, ou bien[78] », ce que les astres appellent à penser, écrit Marx, c'est ce que peut être une « singularité concrète[79] » (*konkrete Einzelheit*). Combinant la singularité et la totalité au lieu de les opposer, le ciel offre en effet le spectacle d'« une totalité de différences dans une unité indéterminée[80] », le tout (le cosmos) nourrissant l'existence de parties (les astres), qui à leur tour nourrissent l'existence et la configuration du tout, dans un circuit dialogique ou dialectique. C'est pourquoi le cosmos est l'image même de « l'universel devenu existence et nature[81] » selon Marx, de l'universalité comprise non comme abolition de la particularité, mais comme « libre différentiation ». Dans le spectacle du ciel, les « éléments antagonistes sont réconciliés », de telle sorte qu'apparaissent « résolues toutes les antinomies entre forme et matière, entre concept

---

74 *Ibid.*, p. 805.
75 Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 62.
76 *Ibid.*, p. 57, 59 et 97.
77 Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 804.
78 Cornelius Castoriadis, « Le dicible et l'indicible. Hommage à Merleau-Ponty », dans *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1978, p. 130.
79 Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 62.
80 Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 808-809.
81 Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 62 ; *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 808.

et existence, qui ont marqué le développement de l'atome[82] ». Par-delà le rationalisme étroit d'Épicure étayé sur la scission de l'être et de la conscience de soi abstraite, apparaît dès lors dans le ciel une image de la « vraie solution », de la « raison effectivement réelle[83] ». Si Épicure se détourne des astres, c'est donc en définitive parce qu'il devine qu'ils « sont l'universalité existante[84] » (*existierende Allgemeinheit*) et corrélativement qu'ils font voir l'« opposition consciente à l'universel » de sa philosophie de la singularité abstraite[85]. N'est-ce pas là la « *vérité la plus profonde* de son système » : avoir révélé que « la dissolution de l'abstraitement singulier, c'est précisément l'universel », plutôt que sa négation dans une totalité abolissant la particularité[86] ?

Mais cela dit, il faut poser la question : que veut dire le fait que le rapport universalité/particularité soit lisible dans le ciel seulement chez Épicure ? Est-ce simplement à dire que ce qui n'est plus possible ici-bas (dans la *polis* en train de disparaître) ne peut plus trouver qu'à se loger là-haut ? Ou encore, ce qui n'est pas contradictoire, que le propos d'Épicure sur les astres, qui saisit parfaitement de quoi il est question dans le spectacle qu'ils offrent et qui pour cette raison même conseille de s'en détourner, est l'expression d'un trouble, cette fois au sens d'une nostalgie de la *polis*, qui liait dans la substance civique ancrage dans l'objectivité sociale (*aidôs*) et participation active par des paroles et de « belles actions » à son inscription dans la durée (*dikè*)[87] ? Comme si la *polis* demeurait pour Épicure un « intraitable » au sens où l'entend Jean-Michel Rey, c'est-à-dire un spectre, un fantôme, plus tout à fait présent dans le monde impérial, mais pas tout à fait absent non plus, qui gêne le plein accomplissement du dualisme entre la conscience de soi abstraite d'un être laissé à lui-même et avec lequel elle refuse désormais d'entrer en rapport[88].

Quoi qu'il en soit, ce qu'entrevoit Épicure à propos des astres nous renvoie selon Marx aux temps présents[89]. « Imaginons un muet s'efforçant de retrouver la parole en

---

[82] Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 61-62.

[83] Marx cité par Francine Markovitz, « Marx dans le jardin d'Épicure », *op. cit.*, p. 75.

[84] Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 63.

[85] *Ibid.*, p. 64.

[86] *Ibid.*, p. 62.

[87] Voir *supra*, n. 25.

[88] Jean-Michel Rey, *Penser avec l'imaginaire. Entretien avec Michel Enaudeau*, Paris, Belles Lettres, 2017 (chapitre IV en particulier). L'« intraitable » est pour Rey ce qui persiste de ce qui a été en principe surmonté et qui gêne l'accomplissement de ce qui est censé lui succéder. Voir aussi Miguel Abensour, « De l'intraitable », dans *Jean-François Lyotard. L'exercice du différend*, dir. Dolores Lyotard, Jean-Claude Milner et Gérald Sfez, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 241-260.

[89] Il est assez remarquable que la dialectique entre tout et parties que Marx relève dans le cosmos est un des motifs privilégiés par plusieurs des premiers socialistes dits utopiques, ainsi Saint-Simon ou Fourier (Miguel Abensour, « L'utopie socialiste : une nouvelle alliance de la politique et de la religion », dans *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 97-157). De quoi faire réfléchir sur ce lieu commun du « marxisme » suivant lequel Marx constituerait un cas à part dans le socialisme du XIXe siècle, par la médiation duquel celui-ci serait passé de l'« immaturité » à la « maturité » (Abensour) sinon de l'« utopie » à la « science » (Engels). Comme le signale Jacques Rancière on ne saisit rien du socialisme au XIXe siècle si on laisse de côté les références qu'on y trouve multipliées à

s'aidant d'un énorme porte-voix[90] » : cette image décrit exactement, selon Marx, l'état de la jeunesse philosophique allemande – ce qu'il en viendra à désigner comme « idéologie allemande » –, qui s'enfonce dans des solutions philosophiques qui confinent à l'impuissance à mesure même qu'elle prend conscience de celle-ci et cherche à la dépasser. Qu'ont de commun, demande Marx, la philosophie « libérale » et la philosophie « positive » que la jeunesse philosophique allemande prétend opposer à l'impuissance ? La première part de la philosophie pour aller vers le monde, qu'il s'agirait donc de réformer en fonction des principes qu'elle promeut ; la deuxième propose de faire le contraire, de partir du monde pour aller vers la philosophie, qu'il s'agirait donc de réformer en fonction de la facticité. En somme : ou bien le monde doit devenir philosophique (hégéliens de gauche), ou bien la philosophie doit devenir mondaine en s'adaptant à ce qui est (hégéliens de droite). Fausse opposition, estime Marx, enfermée dans le *aut aut* : ou bien le monde est soumis à l'idée (à l'idéologie), ou bien le monde est laissé à sa facticité et l'idée doit s'en faire le décalque. Dans les deux cas, le postulat est exactement celui de la philosophie épicurienne (qui a transité dans l'entendement théologien avant d'être repris par la philosophie moderne jusqu'à Kant) : l'être et la conscience de soi sont d'emblée déliés. De telle sorte qu'il ne s'agit plus que de trouver la bonne manière de réunir ce qui a d'abord été disjoint – peine perdue selon Marx, puisqu'on retrouvera toujours au final le dualisme originaire.

Pour Marx, il s'agit donc de rompre non seulement avec les libéraux et les positivistes, mais également et surtout avec le postulat qu'ils partagent d'une scission originaire entre l'être et la conscience. Mais revenir en deçà de la « rupture profonde de la vie substantielle, inaltérée[91] » ne peut relever d'un geste philosophique à proprement parler. En l'absence de l'esprit vivant du peuple, toute philosophie ne risque-t-elle pas de se résoudre en esprit subjectif ? N'est-ce pas là la limite de la philosophie hégélienne : si Socrate demeurait lié à l'esprit du peuple quoiqu'il ait aussi incarné la scission du cœur de la *polis* entre objectivation par la philosophie et objectivation par les institutions politiques, la tradition et les dieux, ne doit-on pas tenir compte de ce que dans le monde moderne « les deux termes » que sont la philosophie et le monde « veulent tous les deux être reconnus comme tels[92] » ? Alors que la philosophie ancienne était impopulaire parce qu'elle était populaire, parce qu'elle s'énonçait à titre d'objectivation de l'esprit vivant du peuple qu'elle opposait au peuple dans son existence empirique, la philosophie moderne n'est-elle pas populaire, c'est-à-dire essaimant partout, à l'université, dans la presse, dans la critique, etc., parce qu'elle est impopulaire, au sens où elle apparaît originairement dissociée d'un esprit du peuple dont la présence n'est

---

la cosmologie (Jacques Rancière, « Préface » à Auguste Blanqui, *L'éternité par les astres*, Bruxelles, Impressions nouvelles, 2002, p. 6-26 ; voir aussi l'édition de Miguel Abensour et Valentin Pelosse, Auguste Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes/L'éternité par les astres*, Paris, Sens & Tonka, 2000).

[90] Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 86 n. 2.

[91] Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 807.

[92] Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 82.

pas visible d'emblée, du moins dans la situation présente en Allemagne, de telle sorte que la philosophie se présente fatalement comme esprit subjectif ?

Pour Marx, c'est seulement du dehors de la philosophie que peut venir la possibilité du sauvetage : plutôt que d'amender une grande philosophie, même celle d'un « géant de la pensée[93] » (Hegel), ne s'agit-il pas d'opérer un déplacement ? Il est significatif que le modèle en soit donné à Marx par un politique, Thémistocle : alors que « les esprits médiocres raisonnent à l'inverse des grands chefs d'armée », alors qu'ils « croient réparer les dommages en diminuant les effectifs, en les éparpillant, en transigeant avec les besoins réels », bref, alors qu'ils cherchent des accommodements, qu'ils tergiversent et qu'ils évitent d'affronter le cœur des problèmes, un grand général comme « Thémistocle, quand Athènes fut menacée de destruction, persuada les Athéniens d'abandonner leur ville et d'aller sur mer, sur un autre élément, fonder une autre Athènes[94] ». N'est-ce pas là l'image d'un « sauvetage par transfert », suggère Miguel Abensour[95], par où la philosophie ne peut dénouer l'impasse où elle se trouve que par le recours à ce qui se donne de prime abord comme « non-philosophie » ? Par où la philosophie ne pourrait rompre avec l'esprit subjectif (ou l'idéologie allemande) que dans la mesure où elle trouverait à s'énoncer à titre d'objectivation d'un peuple vivant, c'est-à-dire engagé dans un procès d'objectivation par où il s'auto-institue ?

N'y a-t-il pas une « chance dans le malheur » demande Marx dans ses cahiers de notes[96] ? La perte de la substance et la répétition dans laquelle enferme la singularité abstraite ou la scission entre l'être et la conscience que consacre la philosophie – d'Épicure aux Modernes et à la jeunesse philosophique allemande – n'indiquent-elles pas ce qui manque aux temps présents et ne réveillent-elles pas l'attrait ou le désir d'une « métamorphose[97] » ? La liberté abstraite promue par l'épicurisme ne laisse-t-elle pas entrevoir le sens d'une liberté qui serait, à l'opposé, concrète, c'est-à-dire inscrite dans l'être naturel et social, entrant activement en rapport avec lui de manière qu'il n'apparaisse plus comme étranger ou hostile (« aliéné ») : la « singularité abstraite », souligne Marx, qui est « la liberté à l'égard de l'être-là » (*vom Dasein*), n'est certainement pas à confondre avec « la liberté dans l'être-là[98] » (*im Dasein*). N'est-ce pas un appel à la *praxis* qui transparaît dans cette formule tirée des cahiers de notes de Marx : « Souvenons-nous que l'avenir n'est pas nôtre, ni absolument non nôtre[99] » ?

---

93 *Ibid.*, p. 14.

94 Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 844.

95 Miguel Abensour, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*, t. 2, thèse d'État, Université Paris I, 1973, p. 42, 200 et 236-237 ; Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous-uns ». Désir de liberté. Désir d'utopie. Entretien avec Michel Enaudeau*, Paris, Belles Lettres, 2014, p. 276. « Sauvetage par transfert » traduit *Hinüberrettung*, terme utilisé par Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, trad. Claude Orsoni, Paris, Minuit, 1968, p. 184.

96 Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 845.

97 *Idem.*

98 Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 150.

99 Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 792.