

Aux sources du souci de soi

Fulcran TEISSERENC

D’abord vivre, puis philosopher ? Pas sûr. Trois illustres figures de la philosophie antique permettent à Jean-François Balaudé de montrer en quoi le souci de soi, et du monde, passe nécessairement par la puissance d’interrogation propre à la pensée.

Recensé : Jean-François Balaudé, *Le savoir-vivre philosophique, Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, 2010. 332 p., 19 €.

Dans *Le savoir-vivre philosophique*, J.-F. Balaudé étudie la manière dont, à partir de ses origines ioniennes, la philosophie antique en est venue à prendre en compte l’idée d’une solidarité entre méditation sur le savoir et examen de soi, entre souci théorique et souci de son âme. Sans viser à l’exhaustivité mais en s’arrêtant à quelques étapes décisives, l’auteur retrace l’histoire d’un chiasme entre pensée et existence dont il découvre les prémices chez certains présocratiques, puis l’acmé dans le moment critique de l’*elenchos* (réfutation) socratique, et enfin la profonde transformation dans les dialogues platoniciens de la maturité. Il éclaire chacun de ces points avec un sens de la nuance qui ne cache rien des controverses qui entourent parfois les questions qu’il rencontre en chemin.

Écriture et réflexion

J.-F. Balaudé entame le premier volet de son enquête par une brève histoire de l’étonnement dont on sait que Platon et Aristote font le moteur de la quête désintéressée de la connaissance ; or, déjà avec Empédocle (et Sophocle), l’objet le plus propre à le susciter et à éveiller la pensée n’est plus constitué par les artifices merveilleux et trompeurs des dieux ou des artisans, mais par la nature dans son foisonnement spontané, et plus encore par l’homme, l’être vivant le plus remarquable et le plus ambigu. Toutefois, l’occasion décisive de mettre en avant (et en question) le sujet philosophant lui-même a été selon l’auteur fournie à la

philosophie grecque commençante par la diffusion de l'écriture au sein d'une culture dominée par l'oralité. Certes, la figure inquiète du philosophe ne se dégage pleinement qu'avec Socrate et la tradition platonicienne, les rares occurrences antérieures (au nombre de 5) de *philosophos* et de ses composés ne permettant pas encore de distinguer la *philosophia* de la *sophia*, ni de faire exprimer à la racine *phil* le manque et le désir¹. Il demeure pourtant que l'écriture avait commencé dès le VI^e siècle à promouvoir l'idée d'un savoir argumenté et non plus oraculaire, public et non plus secret, dynamique et non plus statique. En outre, elle fut selon l'auteur très vite insérée dans une pratique de formation de soi, ordonnée au souci de communication et d'(auto)examen. Ce deuxième aspect est moins apparent et plus délicat à justifier, ne serait-ce que parce que le principal héros de cette histoire philosophique n'a lui-même rien voulu écrire tandis que son disciple le plus éminent s'est montré pour le moins très circonspect à ce sujet. Pour contourner cette objection, J.-F. Balaudé attire l'attention sur la structure spéculaire de l'écriture par rapport à une parole immédiate qu'elle réarticule, affine et prolonge. Il croit pouvoir illustrer l'incidence éthique (et quasi-performative) de l'écriture par l'aphorisme héraclitéen « je me suis cherché moi-même »². Mais le lecteur pourrait sur ce point ne pas tout fait adhérer à l'interprétation proposée. Sans doute accordera-t-il que la réflexivité d'un « je » qui n'existerait que par sa quête de lui-même est mise en lumière par l'écriture dans ce fragment ; est-elle pour autant *constituée* par celle-ci, et était-ce là ce que voulait dire Héraclite ? Ne serait-elle pas aussi présente à l'oral, tout en demeurant, sous l'une ou l'autre forme, philosophiquement contestable³ ?

Un autre aspect de l'écriture est mis en avant par J.-F. Balaudé : elle universalise le destinataire du logos en même temps qu'elle se présente comme la trace d'une recherche en cours qui associe potentiellement le lecteur et le scripteur. L'auteur rappelle également la fécondité modélisatrice des caractères alphabétiques, qui ont pu servir à représenter tant les atomes de Démocrite que les grands genres ontologiques de Platon (le même, l'autre, l'être, le repos et le mouvement). Il en vient à considérer que ce paradigme scripturaire justifierait pour les penseurs qui en font usage l'écriture comme acte philosophique (p. 67). Là encore, le lecteur pourrait être réticent ; car il est loisible d'objecter que si les lettres aident peut-être à penser les formes combinatoires de l'être et de la dialectique, elles ne font pas *ipso facto* de l'écriture une voie privilégiée d'investigation réflexive. En tout cas, aucun des deux

¹ Sur ce point, voir aussi les remarques de M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, Paris, Vrin 1994 2, p. 43-83.

² B 101 dans la numérotation de l'édition des présocratiques par Diels et Kranz.

³ V. Descombes l'établit de multiples manières dans le *Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004.

philosophes considérés n'avance un argument en ce sens et il est dommage que sur cette question l'auteur n'affronte pas davantage les critiques classiques que Platon adresse à l'écriture dans le *Phèdre* : le manque de discernement dans le choix du public, l'inertie et l'extériorité du logos écrit, d'où découle la rupture entre le discours et son « père », devenu étranger au destin de son rejeton.

Le problème éthique

Quoi qu'il en soit de cette difficulté, J.-F. Balaudé a parfaitement raison de souligner que l'interrogation réflexive sur l'identité et les aspirations de celui qui cherche a conduit certains penseurs grecs à mettre en évidence les préoccupations éthiques qui sont le lot de toute âme. L'origine de l'éthique est dès lors moins celle du problème éthique lui-même que celle de la formulation de ce problème. L'auteur écarte comme réductrices l'hypothèse d'un commencement socratique (Aristote) et celle d'un commencement poétique (formulée par certains contemporains comme B. Williams ou A. MacIntyre). L'intérêt porté par Socrate aux questions relatives aux vertus et à la conduite de la vie n'est pas inédit dans l'histoire de la pensée bien qu'il se distingue par son exclusivisme et par l'exigence d'une définition de l'essence. Reprenant le diagnostic d'Aristote selon lequel la recherche éthique ne peut obéir aux mêmes procédures que la connaissance de la nature mais doit s'approfondir comme une réflexion interne à la pratique, J.-F. Balaudé trouve un antécédent à cette démarche dans l'œuvre d'Empédocle, les *Catharmes*. Ce texte manifeste des préoccupations bien différentes de celles de l'autre poème empédocléen *Sur la nature*. Récit auto-référentiel et égologique, les *Catharmes* mettent en scène des personnages démoniques, qui sont pour J.-F. Balaudé des fictions narratives auxquels s'identifie le « je » du narrateur. Leurs destins d'errance et de purification figureraient des voies toujours possibles de salut, quelle que soit la nécessité physique sous laquelle vivent les hommes. Une possible application de cette perspective éthique se découvre selon l'auteur dans un aspect peu connu mais fondamental de la philosophie d'Empédocle, son végétarisme. L'exclusion de la consommation de chair animale repose sur la parenté de tout vivant et sur l'impératif moral, irréductible à toute fondation naturaliste, de faire prévaloir le principe cosmologique de l'amour (la *philia*) sur celui de la haine (le *neikos*). À contre-courant de la pratique religieuse du sacrifice, mais aussi des règles sectaires de vie (dans les cercles pythagoriciens notamment), Empédocle viserait la constitution d'une communauté universelle des vivants. Les avatars de ce végétarisme se retrouvent chez Théophraste, comme amorce à la philanthropie, et chez Porphyre, comme

discipline ascétique de purification.

La voie socratique : le souci de soi

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à Socrate. C'est en effet chez lui que la question de la vie bonne et du souci de soi se trouve posée avec le plus d'insistance et de vigueur. Mais l'interprète affronte ici un problème bien connu de méthode : Socrate n'ayant laissé aucune œuvre écrite, comment retrouver sa pensée authentique à partir des témoignages contemporains (Aristophane) et posthumes (Xénophon, Platon) ? J.-F. Balaudé considère que la source la plus sûre et la plus utile est constituée par les premiers dialogues de Platon, tout en reconnaissant la difficulté d'isoler la part chimiquement pure du socratisme : le génial disciple ne s'est pas contenté de faire le sténographe et les autres témoins, beaucoup plus lacunaires, sont loin d'une parfaite neutralité.

En tout cas, sur le plan du procédé littéraire, le dialogue socratique se retrouve dans le dialogue platonicien, qui en est une imitation puisqu'il se présente comme sa fidèle reproduction. C'était l'interprétation d'Aristote, comme le rappelle J. F. Balaudé, c'était aussi celle de Platon, bien que son interprète soit ici moins enclin à le reconnaître (p. 138, *cf. République III*, 393c et 394b). Mais que Platon l'avoue clairement ou non, le problème posé par son choix d'une narration mimétique reste entier, puisqu'il ne paraît guère compatible avec sa condamnation de la poésie épique et dramatique, qui relève aussi du genre mimétique. J.-F. Balaudé souligne toutefois que Platon se montre moins sévère à l'égard de la comédie dans les *Lois*. Il suggère également une veine anti-tragique dans l'œuvre de Platon (ainsi dans le *Phédon*), en tout cas anti-pathétique, alors que la sensibilité au ridicule et à ses multiples renversements est un des ressorts constants de l'écriture platonicienne. C'est pourquoi celle-ci est en phase avec l'ironie socratique, qui prête toujours plus à l'interlocuteur qu'il n'est réellement capable de soutenir et relance sans cesse la discussion. La forme dialogique s'accorde ainsi à ce mouvement critique qui est mise à l'épreuve de l'autre par Socrate et mise à l'épreuve de lui-même par le lecteur.

Pour l'essentiel, la démarche socratique est claire : mettre en évidence les contradictions et les insuffisances de son interlocuteur. Mais Socrate ne se contente pas d'interroger les opinions, c'est plus encore la manière de vivre de son répondant qui est critiquée. L'ignorance dévoilée à l'issue de la réfutation atteste en effet une négligence certaine dans la recherche du bien, un souci de soi mal compris. La singularité socratique

ressort mieux sur l'arrière-plan de la pensée présocratique et tragique, à l'égard de laquelle elle opère une réduction décisive : il ne s'agit plus d'un discours sur les principes de la nature dans son ensemble, ni d'une réflexion sur le rapport de l'homme au destin et aux dieux et encore moins de la possibilité d'un salut l'arrachant à sa condition de mortel. Socrate cultive une forme de trivialité, de mise comme de parole ; il transpose la règle démocratique de l'échange et de la délibération, en fidèle enfant d'Athènes, mais la radicalise par l'examen sans répit des valeurs et des croyances, au nom d'un souci de soi qui ne s'élargit guère aux questions épistémologiques et ontologiques.

Toute interprétation de l'*elenchos* socratique doit se confronter à la lecture très remarquée qui en a été proposée par G. Vlastos⁴. C'est ce que ne manque pas de faire J.-F. Balaudé. Rappelons que G. Vlastos voit dans la démarche de Socrate la mise au jour de contradictions résultant de prémisses concédées par le répondant, tandis que le système de croyances du questionneur n'est jamais lui-même pris en défaut. L'auteur reproche à cette approche de défendre une conception « cohérentiste » de la vérité (qui a d'ailleurs intéressé D. Davidson), de minorer la dimension *ad hominem* de la réfutation et de faire peu de poids de l'aveu d'ignorance professé par Socrate. Pour sa part, l'auteur préfère insister sur la dimension critique et négative de l'*elenchos* (p. ex. p. 176), et on ne peut que lui donner raison tant cet aspect a été sous-estimé par G. Vlastos. Il est toutefois difficile de suivre totalement J.-F. Balaudé car il semble peu niabile que le dialogue socratique s'appuie sur un certain nombre de convictions opératoires. Celles-ci acquièrent une forme de légitimité indirecte en servant de principes à la réfutation, bien que Socrate reste conscient de leur nature faillible. D'ailleurs, la minceur des réflexions épistémologiques chez Socrate n'impliquerait-elle pas, selon les thèses mêmes de l'auteur, qu'il ne puisse délimiter de manière *a priori* le pouvoir de connaître ? En ce sens, la dimension aporétique du questionnement socratique serait de fait plus que de droit. Qui plus est, s'il ne pouvait être, par principe pour ainsi dire, apporté de réponse satisfaisante aux questions portant sur la définition de telle ou telle vertu, pourquoi continuer à les poser ? Les deux études de cas auxquelles procède J.-F. Balaudé en conclusion de son examen du moment socratique confirment dans une certaine mesure (et plus qu'il n'est sans doute prêt à le reconnaître) la positivité de la démarche élenctique. Examinant la défense de l'hédonisme dans le *Protagoras* et celle de la supériorité de l'injuste de plein gré sur l'injuste malgré lui dans l'*Hippias*

⁴ « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983, 27-58, repris et modifié dans G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge, 1993, p. 1-33.

mineur, l'auteur montre très bien que ce ne sont des affirmations paradoxales dans la bouche de Socrate que si l'on néglige leur subordination à la thèse éminemment socratique de la force du savoir.

Mais pourquoi cet examen de soi auquel invite Socrate par le biais de l'*elenchos* ? L'auteur évoque trois raisons : éviter les errements entraînés par l'irréflexion, assurer la cohérence intellectuelle de la pensée, faire que la vie vaille d'être vécue (p. 175-176). Pourtant le lecteur peine ici à être pleinement convaincu par les arguments avancés, notamment le premier et le dernier. En effet, l'examen élenctique aboutit selon l'auteur à un résultat négatif : comment dès lors fournirait-il un guide sûr à l'action ? La tentative (p. 197) de substituer comme finalité de l'*elenchos* une vérité pratique (unification du discours et de l'action) à une vérité théorique absente devient problématique : l'impératif d'accorder ses actes à ses paroles tombe à plat faute de savoir sur quel logos s'ajuster. Quant au dernier argument, il est certes possible de reconnaître avec l'auteur (et Socrate !) la valeur (auxiliaire) de l'interrogation rationnelle sur les valeurs et la conduite de la vie : elle est en effet indispensable à la réalisation du bien, qu'il faut connaître pour se conduire droitement. La célèbre proposition de l'*Apologie* : « une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue », peut sans danger être comprise de cette façon. Mais l'auteur ne semble pas conscient que le pas supplémentaire, qui voudrait qu'en cet examen résidât la valeur même de la vie, fait naître la menace d'une régression à l'infini. Devenir « plus vertueux en s'interrogeant avec les autres sur la vertu » (p. 190) ressemble à un cercle plus vicieux que vertueux, à prendre du moins l'énoncé à la lettre et à substituer « interrogation sur la vertu » à toute occurrence du terme « vertu ». À la décharge de l'interprète, l'ambiguïté entre un sens faible et un sens fort est sans doute inhérente à la position socratique, ce dont Platon semble s'être avisé quand il refuse dans la *République* (505b-c) d'identifier le bien à la *phronèsis*, à la pensée qui soupèse et choisit les types de vie (582a-d).

Platon et le désir du bien

Il est donc naturel que dans le dernier volet de l'ouvrage, J.-F. Balaudé se tourne vers le plus grand des socratiques pour y suivre les métamorphoses de l'*elenchos*. Dans des dialogues de transition comme le *Gorgias*, l'auteur note les modifications suivantes : l'examen des thèses compte davantage que celui des personnes, l'obtention de la vérité est liée non seulement à l'accord des interlocuteurs mais surtout à l'« enchaînement » interne des propositions moyennant « des arguments de feu et de diamant ». Cette évolution positive de

l'*elenchos* est cependant fragile, car la réfutation ne cerne que négativement le vrai et nécessite d'être renforcée par un autre type d'enquête, lesté d'une dimension épistémologique et ontologique appropriée ; ce sera la méthode par hypothèse, esquissée dans le *Ménon* et développée dans le *Phédon*.

Ainsi, l'*elenchos* ne disparaît pas des dialogues platoniciens de la maturité. Il est maintenu dans sa version étroite, socratique, comme purification de l'erreur et de l'ignorance ignorante d'elle-même (*Sophiste*, 230c). Mais il devient également partie prenante de la dialectique : l'hypothèse des Formes ou des Idées doit se valider par sa résistance à toute mise à l'épreuve et par sa capacité à fournir les principes de réfutation. Le pas de côté, qui consiste à donner à la pensée l'objet intelligible satisfaisant son désir de comprendre, ne doit pas s'enfermer dans la répétition des mêmes formules (« c'est par le beau " en soi " qu'une chose belle est belle »). Il lui faut affronter l'interrogation renouvelée du dialogue. Du moins est-ce là une exigence que Platon pose à titre programmatique. C'est pourquoi il est plus difficile de suivre J.-F. Balaudé quand il propose de reconnaître une des dernières manifestations de l'*elenchos* dans l'entreprise de persuasion rationnelle qui forme les préambules législatifs des *Lois* (p. 261). Car il s'agit alors d'un discours à sens unique, de celui censé savoir à celui censé ignorer, et d'un discours qui répugne à sa propre mise à l'épreuve. La « réfutation des athées », au livre X, offre à cet égard un exemple caricatural de réfutation, au terme de laquelle ceux qui n'auront pas l'heur d'être convaincus seront isolés et punis de mort en cas de récidive.

Reste que le souci de soi qui formait l'horizon existentiel de l'examen réfutatif chez Socrate cède la place chez Platon à un désir du bien qui se manifeste d'abord comme un désir du pensable, c'est-à-dire de l'intelligible. La mise en ordre de l'âme en découle : elle est à la fois l'effet immanent et spontané de l'activité de l'intelligence et le résultat délibéré de l'application de certains contenus intelligibles. Or Platon appelle paradigme cette mobilisation d'une ou plusieurs Idées dans un usage déterminé d'information. J.-F. Balaudé examine dans les derniers chapitres la variété de ces usages : le paradigme peut être modèle physique (*Timée*), éthique (*Théétète*), heuristique (*Sophiste* et *Politique*). Et la réflexion sur la juste mesure, si importante dans les textes de la vieillesse, vient assouplir ce que la notion de paradigme pouvait avoir de rigide. « Respecter la juste mesure dans toute production » (*Politique*, 285a), consiste moins à respecter les proportions fixées par un modèle invariable qu'à réinventer une norme en fonction des opportunités et des circonstances. C'est une leçon

que confirme largement l'étude qui clôt le livre, où J.-F. Balaudé cherche à comprendre les relations qui unissent les derniers dialogues de Platon sur le plan politique. La démarche de la *République* consistait à établir un possible théorique (la cité idéale) sans vraiment tenir compte des résistances et des particularités du monde sensible, ce qui aurait rendu sans réponse selon l'auteur la question de la possible réalisation de la cité. Avec la *chôra* (le matériau rebelle qu'utilise le démiurge), le *Timée* a su faire davantage de place à la nécessité. Mais les *Lois* ne prolongent pas directement sur le plan politique la découverte du *Timée* sur le plan physique. En cosmologie, la nécessité a une certaine plasticité que n'ont plus les sociétés humaines, déjà hautement différenciées par la diversité des talents individuels et l'opposition des tempéraments. C'est pourquoi, selon l'auteur, le paradigme de l'action politique dans les *Lois* serait moins la démiurgie productrice du *Timée* que l'art de l'entrelacement qu'indique le *Politique*. Et dans ce dernier dialogue, l'intelligibilité de la politique n'est plus à chercher dans un modèle extérieur et transcendant, originaire sur un plan temporel et principiel sur un plan normatif. Elle peut en revanche être approchée à l'aide d'un micro-paradigme, qui montre les opérations d'un art (le tissage) et ses relations avec d'autres arts : ce sont ces combinaisons qui vont servir d'exemple pour comprendre celles qui définissent la politique. De même, les *Lois* partent de l'histoire et de la diversité humaine, donc d'une multiplicité qu'il s'agit d'unir par des liens législatifs. Ces liens sont le fruit d'une intelligence qui définit à chaque fois la juste mesure de ce qu'il faut assortir, sans en référer à un modèle préalable.

J.-F. Balaudé souligne de ce fait que dans les derniers dialogues, l'accent porte davantage sur le *noûs* que sur le *noeton*, sur l'intelligence plutôt que sur l'intelligible. Il apparaît ainsi qu'à travers la variété de ses angles d'approche, la philosophie platonicienne est d'une cohérence non systématique. Sans cultiver le goût du secret, elle excède même tout texte écrit, forcément impuissant à restituer l'illumination qu'évoque la *Lettre VII*. Est-elle cependant de l'ordre d'un non-dit, d'une intuition ineffable comme l'envisage l'auteur (p. 296) ? C'est un sujet controversé, et l'on peut considérer, ce qui s'accorderait tout autant avec la ligne directrice de l'ouvrage, que Platon a plutôt en vue le caractère irréductiblement personnel de l'expérience de la pensée, même quand elle s'engage dans la voie de l'universel.

En définitive, le livre de J.-F. Balaudé s'avère une synthèse utile qui se recommande surtout par l'aptitude de l'auteur à dégager la variété des implications du philosophe antique en sa propre pensée, tant comme objet que comme sujet de son enquête. Si le parcours

d'ensemble est parfois sinueux et digressif, lié sans doute au fait que l'ouvrage est en partie issu de la réunion et du remaniement d'études déjà publiées⁵, il souligne néanmoins avec clarté un des traits spécifiques de la pensée grecque depuis son aurore jusqu'à son affirmation platonicienne, l'oscillation caractéristique d'un savoir-vivre qui tantôt exige de savoir pour vivre et tantôt exige de vivre pour savoir.

Publié dans laviedesidees.fr, le 5 mai 2011

© laviedesidees.fr

⁵ On regrettera aussi l'absence de bibliographie et d'index.