

La morale Vivre en philosophe ?¹

Jérôme Porée

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

« Une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue. »
Platon, *Apologie de Socrate*

*Primum vivere, deinde philosophari*² : qui, aujourd'hui, ne fait pas spontanément sienne la locution proverbiale ? Qui donc peut encore entendre l'injonction – contraire – de « vivre en philosophe »³ ? C'est cette injonction, on le sait, qui fait dire à Socrate devant le tribunal populaire d'Athènes – celui même qui allait bientôt prononcer sa condamnation à mort – que « le plus grand des biens pour l'homme [est] de s'entretenir tous les jours de la vertu et d'autres sujets, en [s']examinant [soi]-même et les autres », tellement qu' « une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue »⁴. Le mot grec pour « examen » est *exetasis* et le verbe correspondant *exetazô*, pour lequel le dictionnaire donne « interroger », « rechercher avec soin » ou, justement, « examiner à fond » ; et par suite « approuver » au sens de justifier, par opposition à admettre sans justification. Une vie examinée est donc une vie qui refuse de s'abandonner à sa pente naturelle. C'est une vie

¹ Ce texte a été écrit pour Fernanda Henriques, professeur honoraire à l'université d'Evora, et publié sous un autre titre dans un recueil d'hommages édité au Portugal par Irene Borges-Duarte, *Fios de Memoria, Liber amicorum para Fernanda Henriques*, Braga, Ediçoes Humus, 2018.

² D'abord vivre, ensuite (et ensuite seulement) philosopher.

³ *Apologie de Socrate*, 28e : « Le dieu », déclare Socrate, « m'a assigné pour tâche de vivre en philosophe, c'est-à-dire en soumettant moi-même et les autres à examen ». Cf., dans cette perspective, J. Greisch, *Vivre en philosophe*, Paris, Hermann, 2015.

⁴ *Apologie de Socrate*, 38a.

qui s'interroge sur sa propre justification. L'examen socratique est en ce sens le premier modèle de la réflexion philosophique telle que nous l'entendons. Il suppose, cependant, que la réflexion ne reste pas l'ennemie de la vie – qu'elle permette, au contraire, de vivre mieux, la philosophie correspondant elle-même, selon les termes du *Gorgias*, au *choix d'un genre de vie* opposé à celui de la vie naturelle. C'est le sens de cette formule : « vivre en philosophant ». Mais est-elle davantage qu'une formule ? Ne devons-nous pas penser au contraire qu'entre vivre et philosopher, il faut choisir, et que le choix de la philosophie est d'autant moins fondé qu'il ne correspond à aucun besoin réel ?

Ou bien vivre, ou bien philosopher

C'est ce que semble signifier le rire de cette servante de Thrace dont Platon raconte l'histoire dans le *Théétète* – un rire dont, à l'époque où il écrivait ce dialogue, il pouvait déjà prévoir que, de gaiement moqueur, il se changerait bientôt en rictus haineux : le rictus des accusateurs de Socrate. Ce récit, dans sa version primitive, se trouve dans l'une des fables d'Esopé et met en scène un astronome. Celui-ci, écrit Esopé, avait l'habitude de sortir pour observer les astres. Un soir qu'il errait dans les faubourgs, plongé dans la contemplation du ciel, il tomba dans un puits. Comme il poussait des cris lamentables, un passant fut attiré par ses gémissements et, voyant ce qui s'était produit, l'apostropha : « eh bien, toi ! Tu observes le ciel et tu ne vois pas ce qu'il y a sur terre ! » Dans le *Théétète*, Platon applique cette histoire à Thalès de Milet, astronome mais aussi *protophilosophe* puisque l'un des premiers, deux siècles avant Socrate, à rompre avec l'idée que « tout est plein de dieux » et à substituer aux croyances mythiques une méthode empirique dont on dit qu'elle lui permit de prévoir une éclipse du soleil. C'est Platon aussi qui donne au passant de la fable d'Esopé le visage d'une esclave de Thrace. Voici la version platonicienne : « Thalès étant tombé dans un puits, tandis que, occupé d'astronomie, il regardait en l'air, une petite servante de Thrace, toute mignonne et pleine de bonne humeur, se mit, dit-on, à le railler de mettre tant d'ardeur à savoir ce qui est au ciel, alors qu'il ne s'apercevait pas de ce qu'il avait devant lui à ses pieds ! »⁵ En écrivant « Thalès », nous le savons, Platon pense à Socrate. Et c'est ce rire, de fait, qu'affronte Socrate dans les rues d'Athènes et auquel il oppose, avec plus ou moins de succès, son ironie – avec plus ou moins de succès car l'ironie socratique est moins bruyante que le rire de la servante.

Or ce rire est associé, dans le livre de Blumenberg auquel nous empruntons ces données⁶, à la naissance de la *théorie* et plus précisément de la *théorie pure*, qui correspond à l'une des deux orientations de la réflexion, celle qui installe le philosophe dans la position du spectateur désintéressé, qui est précisément celle du *théoros*, avant que le mot « théorie » ne prenne dans la science moderne un autre sens. Et sans doute est-ce, en effet, quand elle s'achève dans la théorie que la réflexion implique l'oubli de la vie telle qu'elle est immédiatement vécue. Mais ce n'est pas la seule orientation de la

⁵ *Théétète*, 174ab.

⁶ H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace : une histoire des origines de la théorie*, trad. française de L. Cassagnau, Paris, L'Arche, 2000.

réflexion et cette orientation d'ailleurs est encore inséparable, pour les anciens Grecs, d'une orientation que l'on peut dire *pratique*, la réflexion s'attachant alors au soin de la vie autant qu'à celui de la pensée. C'est ce qu'implique évidemment la proposition de l'*Apologie* selon laquelle la vie examinée vaut mieux qu'une vie sans examen. Et cette proposition oblige à tenir la réflexion pour un mode du vivre et le seul qui, selon les termes du *Gorgias*, convienne à « un homme vraiment homme ».

L'étonnement, ou la réflexion commençante

Hannah Arendt en donne une preuve *a contrario* dans *La vie de l'esprit* en caractérisant la vie des « meurtriers totalitaires » – et plus généralement la vie dans le système totalitaire – par « l'absence de pensée »⁷. Ce qu'elle entend exactement par cette « absence de pensée », il n'est pas encore temps de le dire. Mais qu'elle signifie *l'absence de réflexion*, au sens large que nous avons donné au mot réflexion : la pensée qui s'examine elle-même, c'est ce que nous pouvons supposer dès à présent. Quelle est, cependant, l'origine de la réflexion ? « *Qu'est-ce qui nous fait penser ?* »⁸ Cette question, certes, dépasse par sa portée l'examen socratique. Mais c'est de celui-ci d'abord qu'il s'agit dans la réponse qu'Arendt lui apporte et qu'elle trouve justement dans le *Théétète*. Cette réponse, nous la connaissons : la pensée commence avec l'étonnement. Il s'agit à vrai dire, dans le *Théétète*, d'un passage isolé. La remarque de Platon arrive sans prévenir dans le dialogue. Théétète venait de déclarer qu'il « [s]'étonn[ait] » de certains arguments de Socrate contre le relativisme de Protagoras, une thèse qu'il avait admise spontanément et dont il ne savait plus désormais quoi penser. Mais les formules qu'il emploie sont fortes : « je suis perdu d'étonnement » et « je me sens véritablement pris de vertige ». Et Socrate à ce moment reprend : « c'est la vraie marque d'un philosophe que le sentiment que tu éprouves : l'étonnement (*thaumazein*). La philosophie, en effet, n'a pas d'autre origine »⁹. L'étonnement, dirons-nous donc en suivant Platon, est la réflexion commençante. C'est plus précisément ici la philosophie commençante. Il a donc la fraîcheur de la première interrogation. Ce serait le printemps de la pensée, s'il ne privait celle-ci de son innocence et ne la rendait plus difficile ! Car, pour lui, rien n'est évident, et après lui rien ne va plus de soi. Il jette la pensée dans l'« embarras » (*aporia*). Mais cet embarras, si d'abord il nous *tient en arrêt*, peut aussi nous *mettre en quête*. Il peut, autrement dit, tout en *suspendant* le cours naturel de notre expérience, déterminer son *orientation nouvelle*. Il est remarquable que ce double sens se maintienne jusque dans la notion jaspersienne de « situation limite », où il s'applique également à la pensée et à l'existence. Jaspers appelle situation limite, en effet, une situation où nous ne pouvons nous maintenir sans difficulté : le sol alors semble se dérober sous nos pas ; notre appartenance au monde cesse d'aller de soi ; bien plutôt nous apparaît-elle « incertaine » et « problématique ». Non que nous soyons

⁷ H. Arendt, *La vie de l'esprit 1 : La pensée*, trad. française de L. Lotringer, Paris, Aubier, 1981.

⁸ *Ibid.*, p. 149 et suivantes.

⁹ *Théétète*, 155d.

nécessairement conduits ainsi au désespoir mais nous sommes mis en question d'une manière si radicale que nous sommes appelés pour ainsi dire à une nouvelle forme d'existence¹⁰. Ainsi se confirme, de Platon à Jaspers, la constance d'une tradition qui tient l'étonnement pour l'attitude philosophique par excellence.

Les deux sources de l'étonnement philosophique

Cette constance, cela étant, n'exclut pas des différences. Jaspers élabore une philosophie de l'existence où ce mot : existence, a à peu près le sens que lui donne Kierkegaard, et où la philosophie ne vise pas seulement une « validité d'ordre général », mais espère encore éveiller l'homme à la « décision libre et responsable »¹¹. On est assez loin alors de la fonction qu'Aristote assigne à l'étonnement dans un passage souvent cité du livre A de la *Métaphysique*. Pour ce dernier aussi, en effet, la réflexion commence avec l'étonnement. C'est lui qui « poussa [...] les premiers penseurs aux spéculations philosophiques ». Mais ce mot : « spéculations », doit être souligné car l'étonnement est alors associé prioritairement au *désir de savoir* et, qui plus est, d'un savoir recherché *pour lui-même* et non pour autre chose. Nous reviendrons sur cette orientation de la réflexion. Elle est en effet celle que vise le rire de la servante. Aristote insiste cependant sur la transformation opérée par l'étonnement. Le plus familier apparaît après lui comme le plus étranger, le mieux connu, comme le plus mal connu. Aussi s'étonner signifie-t-il, dans tous les cas, « reconnaître sa propre ignorance ».

Mais nous nous étonnons de bien des choses sans pour cela être philosophes. Quel est donc l'objet propre de l'étonnement *philosophique* ? « Au début », explique Aristote, l'étonnement des penseurs « porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des phénomènes et à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes et les problèmes de la lune, du soleil et des étoiles, enfin ceux qui touchent à la genèse de l'univers ». Et l'on comprend, dès ce moment, le rapprochement de l'étonnement et de l'admiration. Ce qui étonne au plus haut point les penseurs dont parle Aristote, c'est le mouvement régulier des astres et des planètes – c'est l'ordre du monde. Aussi Thalès se perd-il dans la contemplation du ciel étoilé. L'étonnement qui est le sien est l'*étonnement admiratif*. Et ce qu'il cherche, mû par un tel étonnement, c'est justement le principe propre à expliquer l'harmonie qu'il voit en toutes choses. Il n'est pas surprenant que Platon, deux siècles plus tard, ait appelé ce principe « Idée du Bien ». Aristote cependant n'en reste pas là. Le philosophe s'étonne finalement, écrit-il avec une sobriété qui ne doit pas tromper car cette formule exprime l'orientation qui fut, de fait, celle de la réflexion dans sa forme spéculative – *le philosophe donc s'étonne de « ce que les choses sont ce qu'elles sont »*. Nulle chose alors ne fait exception : toutes sont dignes de question. Ainsi la philosophie est une ontologie : elle se déploie comme un questionnement sur l'être. Pourquoi quelque chose, et non pas rien ? Telle est la forme que prendra, chez Leibniz, un tel questionnement.

¹⁰ K. Jaspers, *Philosophie*, section III.

¹¹ Ibid.

On aura beau remarquer après cela que « la rose est sans pourquoi » et discuter la formulation même de la question, comme le fera Heidegger, en citant les poètes¹², dans sa critique du « principe de raison »¹³, il n'empêche : cette orientation de la réflexion philosophique restera déterminante.

C'est le moment pourtant de citer une remarque que fait Arendt dans *La vie de l'esprit* à propos de Platon mais que l'on pourrait appliquer aussi bien à Aristote :

« Si l'on voit dans l'étonnement admiratif le point de départ de la philosophie, il n'y a plus place pour l'existence factuelle du manque d'harmonie, de la laideur et finalement du mal. Aucun dialogue platonicien ne traite la question du mal et il n'y a que dans le *Parménide* que Platon se préoccupe des conséquences que l'existence de choses hideuses et d'actions laides ne peut manquer d'avoir sur sa doctrine des Idées »¹⁴.

Dans le *Parménide*, en effet, Socrate se demande si, comme il y a une Idée de l'Un, du Beau, du Bien, etc., il y a une Idée de la « crasse », de la « boue », de la misère ou de l'injustice, et il rejette cette hypothèse comme absurde¹⁵. Certes, Parménide rétorque : « C'est que tu es jeune encore Socrate [...] et pas encore saisi par la philosophie de cette ferme emprise dont [...] elle te saisira quelque jour »¹⁶. Mais le problème n'est pas résolu et Platon ne le posera jamais plus. Le plus important pour nous est cependant l'étonnement spécifique sur lequel Arendt attire l'attention et que l'on peut appeler *l'étonnement devant le mal*. Stupeur, consternation, indignation : tels sont les mots qui le désignent dans la langue courante. Ce sont autant d'opposés de l'admiration qui saisit l'homme grec devant l'ordre du Ciel. Ils nous rappellent que nous sommes des enfants de la Terre.

Ce sont *deux questions*, par conséquent, qui sont ouvertes par l'étonnement : *pourquoi quelque chose, et non pas rien ? pourquoi le mal, et non plutôt le bien ?* Ces deux questions ne doivent pas être séparées. Elles sont deux aspects d'une seule et même interrogation fondamentale. Est-il certain d'ailleurs que Platon ait ignoré la seconde ? Le versant critique de sa réflexion est la preuve du contraire. Sans considérer plus avant le problème posé en cette matière par la théorie des Idées, songeons à son combat toujours recommencé contre les sophistes, ces philosophes corrompus. La critique de l'opinion n'a pas seulement, nous le savons, un enjeu épistémique ; elle s'oppose à un mal qui se répand dans les Cités et que l'on peut appeler le mal politique, même s'il se développe aussi dans l'âme individuelle et mérite alors le nom de mal moral. Ce mal, c'est l'injustice, et d'abord l'injustice faite au meilleur des hommes. La mort de Socrate – car c'est de celle-ci, bien sûr, qu'il s'agit – suscite l'indignation de Platon. C'est l'événement fondateur qui tient sa pensée en arrêt et détermine l'orientation critique de sa réflexion – qu'il s'agisse de sa critique de l'opinion ou de sa critique de la démocratie, qui se confondent d'ailleurs dans cette perspective. Cette orientation critique ne doit pas occulter, certes, la dimension positive

¹² Ici Angelus Silesius dans *Le pèlerin chérubinique*.

¹³ Le principe de raison.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 173.

¹⁵ *Parménide*, 130c.

¹⁶ *Ibid.*, 130de.

de sa pensée. L'expérience de l'injustifiable enveloppe un désir de justification qui trouve maintes expressions dans sa philosophie. Mais ce désir, justement, n'est pas seulement *désir de savoir* ; il est encore, et peut-être d'abord, *désir de justice*.

Le mal de vivre sans philosopher

Nous n'épilouterons pas sur le désir de savoir et sur l'ignorance où il maintient l'une des sources de l'étonnement philosophique. Nous en tirerons seulement argument pour dissocier à nouveau le problème de la réflexion du problème de la connaissance, avec lequel on le confond le plus souvent. Nous l'avons supposé plus haut de l'examen socratique et de la forme qu'il reçoit dans les dialogues de Platon, où il s'agit sans doute de critiquer les opinions reçues mais aussi, et par là même, de *devenir capable d'une pensée propre*. Certes, penser par soi-même signifie autre chose alors que penser seul, l'examen ayant la forme de l'*entretien*, qui entraîne chacun dans le jeu de la question et de la réponse. Mais l'essentiel, ici encore, est *l'appropriation née du questionnement* – la pensée la plus propre n'étant précisément pas la pensée la plus proche, si l'on entend par là la plus familière, la plus habituelle, la plus banale. Aussi tout l'effort de Socrate, dans le *Premier Alcibiade*, est-il d'abord de faire accepter à son interlocuteur que, lors même qu'il se trompait en prétendant instruire ses concitoyens du juste et de l'injuste, dont il ignorait la signification véritable, c'est *lui* qui se trompait, comme c'est *lui* à présent qui est embarrassé et ne sait plus quoi penser. En éloignant de lui, par ses questions, leur contenu, il lui permet de reconnaître ses pensées comme siennes, bref de s'en constituer responsable :

- « Comment croire que tu connaisses le juste et l'injuste, sur lesquels tu es si flottant et que visiblement tu n'as appris de personne ni découverts par toi-même ?
- D'après ce que tu dis, ce n'est guère vraisemblable.
 - Ne vois-tu pas une fois de plus que tu t'es mal exprimé, Alcibiade ?
 - En quoi ?
 - En ce que tu prétends que c'est moi qui dis cela.
 - Quoi donc, n'est-ce pas toi qui dis que je suis totalement ignorant du juste et de l'injuste ?
 - Non, certes.
 - Alors c'est moi ?
 - Oui. »

La pensée alors n'est pas mieux instruite de son objet et le dialogue dans son entier se conclut d'ailleurs sans que l'on en sache plus du juste et de l'injuste, mais *elle trouve un sujet*. Le problème de Platon, pour reprendre l'adjectif qu'il met dans la bouche de Socrate, est celui des significations « flottantes ». Or flottantes, elles le sont moins parce que leur contenu resterait mal fixé¹⁷, que parce qu'elles ne sont pas reprises par un acte propre. Non qu'il ne faille inscrire l'examen socratique, en soulignant à nouveau sa forme dialogique, dans le prolongement de l'étonnement évoqué

¹⁷ Même si c'est aussi dans cette direction que pointe le texte en 129b, où se trouve ébauchée la distinction, qui annonce la théorie des Idées, entre l'apparence changeante et l'« essence immuable ».

dans le *Théétète* : l'examen, admettra-t-on, c'est l'étonnement développé dans un langage, où la réflexion trouve non un sujet mais plusieurs, chacun acceptant par avance d'être mis par l'autre en contradiction avec lui-même. Mais réfléchir n'en signifie pas moins, même alors, *devenir capable d'une pensée propre*.

Ainsi s'éclaire l'« absence de pensée » dont parle Arendt à propos des meurtriers totalitaires et en particulier d'Eichmann, qu'elle put observer à loisir comme envoyée spéciale du *New Yorker* durant son procès à Jérusalem. Nous avons opposé plus haut l'étonnement à l'habitude et à la banalité. La banalité, en particulier, est le contraire de l'étonnement ; pour elle, tout va de soi ; elle caractérise un esprit que rien ne surprend plus – pas même le pire. C'est le sens du sous-titre choisi par Arendt pour le livre qu'elle a publié sur le procès d'Eichmann à Jérusalem : « Rapport sur la banalité du mal ». Un mal devenu banal est un mal qui a cessé d'apparaître comme tel. Aussi le portrait qu'elle fait d'Eichmann est-il celui d'un « nouveau type de criminel incapable de savoir ou de sentir qu'il fait le mal »¹⁸. Mais on ne voit pas encore clairement, dans ce livre, le rapport entre la « banalité du mal » et l'« absence de pensée », ni le sens qu'il convient de donner à cette absence de pensée. C'est dans *La vie de l'esprit*, plusieurs années plus tard, qu'Arendt établit ce rapport et justifie cette expression. Bien plus, c'est pour cela qu'elle entreprend cette investigation de la vie de l'esprit, dont le premier tome, précisément, concerne la pensée¹⁹. Elle répète alors que ce qui l'avait frappée chez Eichmann était l'« absence de pensée ». Puis elle relie cette notion de pensée à celle d'étonnement et la définit, à l'instar de Platon, comme le discours que l'âme se tient à elle-même. Privée ou publique, la pensée a une structure dialogique que traduit pour chacun la capacité de questionner comme de se laisser questionner par d'autres.

L'absence de pensée, ce n'est donc pas l'absence des processus que les sciences cognitives décrivent sous ce nom. L'« équipement cognitif » d'Eichmann n'est pas différent de celui des autres hommes ! Mais son langage, observe Arendt, est plein de « clichés », de « phrases toutes faites », de « codes d'expressions standardisés », et il semble désemparé dès qu'il lui faut répondre à des questions qui l'entraînent loin de ces derniers ou l'obligent à en examiner à nouveaux frais la signification. L'absence de pensée n'est pas autre chose alors, comme nous l'avions supposé dès l'abord, que l'absence de réflexion au sens où l'implique l'examen socratique. Il faut seulement distinguer, pour l'admettre, entre deux sens du mot « pensée ». Cette distinction est celle qui sépare, en allemand, *denken* et *Gedanke*. « *Gedanke* », c'est la pensée entendue comme un *contenu de signification* déterminé (ce que l'on appelait naguère une « idée ») ; « *denken* », c'est la pensée comme *acte* et, précisément, comme acte *propre*. C'est donc *l'acte d'un sujet capable d'avoir des idées qui lui appartiennent*. La plupart des théories contemporaines de la signification, suivant la leçon de Frege, ont ignoré ce caractère d'acte ; elles se sont attachées aux conditions objectives de la signification et, par là, de la pensée prise au premier sens. Aussi ne peuvent-elles rendre compte de l'absence de pensée dont parle Arendt à propos d'Eichmann. Considérons seulement le fait, souvent mentionné, que ce dernier puisse à la fois se référer aux théories

¹⁸ *Eichmann à Jérusalem*, trad. française A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966, p. 303.

¹⁹ Le deuxième concernant la volonté et le jugement.

morales communes (à la théorie morale de Kant, par exemple) et demeurer étranger à leur signification véritable. Il ne s'explique que par l'effacement de la pensée comme acte, et traduit moins une erreur de jugement qu'un défaut d'appropriation. Les idées qui occupent l'esprit d'Eichmann, encore une fois, restent détachées de lui. Elles *flottent* sans point d'ancrage dans sa personne. Aussi bien ne sont-elles les idées de personne. La pensée est dans ce cas une opération sans sujet. Elle n'est pas une pensée propre. Et cette absence de pensée propre est aussi, et par là même, l'absence de vie propre.

Alors oui, une vie examinée vaut mieux qu'une vie sans examen : une vie réfléchie vaut mieux qu'une vie sans réflexion.

Il reste, cela étant, à différencier les modalités de la réflexion et à évaluer dans ce sens les ressources respectives – mais non exclusives – de la méditation, de la narration, de l'argumentation et de l'interprétation. Nul doute cependant qu'elles déploient toutes une forme qui se maintient de l'entretien socratique à l'herméneutique contemporaine et qui correspond d'ailleurs aux usages en vigueur dans la communauté des philosophes, quand ils n'oublient pas de lui être fidèles : « le retour à soi-même à partir de son être-autre »²⁰.

²⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*.