

LE SENS DE LA PHILOSOPHIE

ΟΜΙΑΙΑ ΤΟΥ ΑΝΤΕΠΙΣΤΕΛΛΑΝΤΟΣ ΜΕΛΟΥΣ κ. MARCEL CONCHE

REMERCIEMENTS

Je voudrais dire d'abord, à vous Messieurs les Académiciens, et particulièrement à mon parrain, Monsieur le Professeur Constantin Despotopoulos, mes remerciements et ma profonde gratitude pour m'avoir jugé digne d'être membre correspondant de votre Académie. Montaigne se moque de ces «fauteurs venteuses» que sont les marques d'honneur. Cependant, il transcrit mot pour mot, dans les *Essais*, la «bulle authentique de bourgeoisie romaine» qui lui a été octroyée, et ne fait pas mystère de sa fierté. Je suis, moi aussi, d'une manière générale, allergique aux honneurs. D'autant plus significatives sont ma joie et ma fierté d'être membre correspondant de votre Académie. L'honneur que vous me faites n'est pas à moi seulement. Je suis, en France, originaire de la Corrèze, le pays du troubadour Bernard de Ventadour. Ce sont les Corrèziens aussi qui se sentent honorés, si j'en juge par ce qu'ils écrivent dans le *Bulletin des Lettres, Sciences et Arts de la Corrèze*. Je vis en Revermont, entre Bresse et Jura. Ce sont les Revermontois aussi qui se sentent honorés, si j'en juge par ce qu'écrivent les journaux locaux. J'ai enseigné dix-neuf ans à la Sorbonne. C'est l'Université de Paris I qui se sent, elle aussi, honorée, si j'en crois ce que je lis dans le *Journal de Paris I*. Et puis, ce que vous honorez en ma personne, c'est la France. Nous vous devons déjà tant: nous vous devons notre histoire. Car, si la Grèce n'avait pas fondé, et inauguré, la tradition de l'universel, qui implique qu'en droit, tout homme est l'égal de tout homme en tout lieu, notre grande Révolution, celle de 89, n'eût pas été possible. Merci, de tout cœur, à la Grèce; merci, de tout cœur, à vous.

* * *

Je me propose de réfléchir sur le sens de la philosophie, c'est-à-dire son aboutissement.

D'abord, «qu'est-ce que la philosophie?»: lorsque Heidegger se pose une telle question, il retombe immédiatement sur le mot grec φιλοσοφία, et c'est ce mot qui, en tant que mot *grec*, lui indique la direction où chercher. Ainsi Heidegger, dès le début, dépersonnalise la question. Heidegger n'est pas

Montaigne. Une espèce de pudeur l'empêche de philosopher en première personne.

J'accorderai volontiers à Heidegger que «la 'philosophie' est grecque dans son être même» (*Qu'est-ce que la philosophie?* Éd. Gallimard, 1957, p. 15), qu'elle est quelque chose qui, d'abord et avant tout, a déterminé le *Dasein* grec, la manière d'être au monde proprement grecque. Pourtant la signification de ces mots, de cette affirmation, est-elle tellement évidente qu'elle s'impose lors même que je n'aie aucune expérience de la philosophie, ou, au contraire, si ces mots me parlent très fortement, n'est-ce pas parce que j'ai l'expérience de la détermination par la philosophie de mon propre *Dasein*? Bref, pour reconnaître la philosophie en son lieu d'origine, chez les Grecs, il faut déjà philosopher. Sinon, on se figurera que la philosophie se trouve aussi bien en Egypte ou en Chine.

Si donc je pense pouvoir répondre à la question «Qu'est-ce que la philosophie?», c'est d'abord que je me crois philosophe. Sur quoi se fonde cette conviction qui m'a accompagné toute ma vie? C'est que, dès mon adolescence, je me suis engagé dans une activité pour laquelle je n'avais, autour de moi, aucun modèle, et qui, plus tard, m'a paru correspondre à ce qu'en disaient ceux que l'on nommait «philosophes». Je cherchais à comprendre... J'avais reçu une éducation religieuse, dont je m'étais détaché. Le mythe juif de la *Genèse* n'avait guère impressionné ma raison. Le sens de ma vie, me disais-je, ne peut se réduire à mes activités quotidiennes et banales. Avoir un métier, se marier, avoir des enfants, oui, mais pourquoi? De là cette autre activité qui consistait seulement à chercher à comprendre.

Une telle activité fut toujours adjacente aux autres activités qui occupèrent ma vie, celles de l'homme ordinaire que je fus: professeur, père de famille, etc. Hölderlin parle de la «loi de succession» (*Gesetz der Succession*), qui, par l'astreinte des occupations nécessaires de la vie, prend l'individu dans l'engrenage des heures et des jours. Chaque heure amène avec elle l'obligation de quelque chose à faire; à chaque heure est lié le «devoir de l'heure». Hölderlin conçoit Empédocle comme échappant à la «loi de succession» et à l'agitation factice des hommes dès lors qu'il se retire dans la solitude de l'Etna. Socrate, qui a renoncé à son métier de sculpteur, ne s'occupe pas, ou guère, de ses affaires personnelles, n'a pas de métier défini, n'a pas d'emploi du temps, échappe, lui aussi, à la «loi de succession» et sans se retirer dans la solitude mais, au contraire, en restant parmi les hommes.

Je n'eus ni la liberté de l'ermite qui préfère la nature, ni celle d'un Socrate qui préfère les hommes et a su se rendre libre malgré eux et pour eux. Mon activité libre de philosophe, où il ne s'agit que de méditation, en dehors de tout affairément, n'eut lieu que dans les marges ou les répités de mes activités obligées. Tout en accomplissant, avec scrupule, mes devoirs professionnels et sociaux, je n'ai jamais cessé de chercher à comprendre. Aujourd'hui, alors que j'ai déjà dépassé de cinq ans l'âge auquel Socrate est mort, puis-je dire que j'ai «compris» — «compris», c'est-à-dire saisi le sens: le sens de l'homme, le sens de la vie —humaine, non humaine—, le sens du monde, le sens de l'être? Loin de là: je suis, plus que jamais, en interrogation, en questionnement. Je ne puis faire état d'aucune connaissance qui, à côté des connaissances scientifiques dont le nombre s'accroît sans cesse, puisse être dite «philosophique». Et pourtant, philosophe suis-je. La philosophie, ne serait-ce pas cela: questionner toujours?

Certes, le savant aussi questionne; mais bientôt, il s'arrête. Galilée se demande selon quelle loi décrire la chute des corps. Il établit une équation qui donne l'espace parcouru en fonction du temps mis à le parcourir et de l'accélération du mouvement, mais il ne se demande pas ce qu'est l'espace, ce qu'est le temps, ce qu'est le mouvement: cela est réservé au philosophe. Fermat établit mainte propriété des nombres, mais il ne se demande pas ce qu'est le nombre. Pasteur identifie certains organismes vivants comme à l'origine les uns des fermentations, d'autres des maladies infectieuses, mais ce que c'est qu'être «vivant», qu'est-ce que la «vie», cela reste indécié. L'éducateur, dans une leçon de morale, énonce les devoirs envers nous-mêmes, envers autrui, mais, en cela, il présuppose la notion de «devoir», dont il reste à établir le fondement. Le juriste articule les propositions de la justice, mais quelle est la source du droit, d'où tient-il son autorité? Il laisse les philosophes en débattre.

La philosophie, chez les auteurs de systèmes, entend ne laisser aucune science, aucune discipline particulière, sans en donner la raison, sans en justifier la place au sein d'un savoir qui se veut savoir de la réalité dans son ensemble. L'homme cherche à comprendre et à se comprendre au sein de la totalité des êtres. La philosophie, comme science de la totalité, lui dit ce qu'il est, ce qu'il signifie. J'ai toujours cherché à comprendre, disais-je: à comprendre quoi? A me comprendre moi-même, à comprendre l'homme, et, pour cela, à comprendre cet ensemble au sein duquel se trouve l'homme, au sein duquel je suis et qui est la réalité. Alors, pourquoi ne pas m'en tenir au système? En

ce cas, comme l'auteur du système lui-même, j'arrêteraï l'interrogation. Mais il est contraire à la nature même de la philosophie d'arrêter l'interrogation.

Socrate interrogeait le premier venu pour le délivrer des opinions d'où résultaient sa vie factice et sa misère. J'ai interrogé les philosophes et d'abord, comme il est naturel quand on est jeune, les auteurs de systèmes. J'ai admiré de belles structures; chez Descartes, Malebranche, Leibniz, comme aussi chez Chrysippe ou Épicure, j'ai vu beaucoup de beautés (et bien sûr aussi chez Aristote, mais le terme «système» convient-il? et bien sûr aussi chez Platon, mais, ici, le terme «système» ne convient pas). Mais si la beauté y était, la vérité, elle, n'y était pas — car le plausible, le vraisemblable, le cohérent n'est pas le vrai; ou si, par hasard, elle se trouvait dans l'un des systèmes plutôt que l'autre, il eût fallu, pour s'en assurer, une autre science. Certes, Hegel paraissait me proposer une telle science. Mais, s'il rendait justice aux autres philosophies, c'est pour autant seulement qu'elles étaient ou paraissaient être des parties de la philosophie, de la vérité hégéliennes, non dans leur différence et leur écart par rapport à la philosophie de Hegel. Il me parut bientôt que Hegel oubliait l'essentiel: le philosophe. Car si l'atome épicurien est pensé dans la *Logique* de Hegel, et si l'atomistique est un moment du système hégélien, Épicure n'est pas un moment ou une partie de Hegel.

Les systèmes ont eu leurs adeptes. Le poème de Lucrèce est porté par une véritable foi épicurienne. Et il y eut, quoique avec un degré variable d'orthodoxie, des stoïciens, des cartésiens, des spinoziens, des kantien, des hégélien—, alors pourtant que «la vérité n'est jamais qu'une», comme dit Montaigne (II, xii, texte de 1580 et 1588). La prétendue «science» philosophique n'est qu'une fausse science, et, à moins d'entendre par «philosophie» quelque discipline particulière comme la logique, l'épistémologie ou une autre, et non la philosophie proprement dite, à savoir la métaphysique, il faut dire qu'il n'y a pas de *connaissance* philosophique: la philosophie est impossible comme science. Pourquoi cela? Il suffit de quelques mots de Socrate pour donner l'explication. Il dit, avant Épicure, qu'il n'y a rien à craindre dans la mort: «Qu'est-ce, en effet, que craindre la mort, sinon s'attribuer un savoir que l'on n'a pas? N'est-ce pas croire savoir ce qu'on ignore? Car, enfin, personne ne sait ce qu'est la mort, ni si elle n'est pas par hasard pour l'homme le plus grand des biens. Et, pourtant, on la craint comme si l'on savait qu'elle est le plus grand des maux» (Platon, *Apologie de Socrate*, 29a). Nous ne savons ce que signifie la mort: vie ou non-vie, extinction de la flamme de la vie ou renouvellement.

Or, ne sachant pas ce qu'est la mort, nous ne savons non plus ce qu'est l'homme. «Qu'est-ce que cela peut bien être: un homme? A une semblable nature, que peut-il convenir de faire ou de subir, qui la différencie des autres?»: voilà, nous dit Platon, ce que cherche «celui qui passe sa vie à philosopher» (*Théétète*, 174b). Mais il n'y a pas de science de l'homme: de connaissance de son éventuelle destinée. J'ai toujours cherché à comprendre, disais-je, à me comprendre, et avant tout, sans doute, pour pouvoir répondre à la question: «Que m'est-il permis d'espérer?». Mais, à cela, il n'y a pas de réponse qui soit un savoir: il n'y a pas d'autre réponse que la croyance.

Mais que peuvent valoir nos croyances? Ne sont-elles pas simplement des effets que la sociologie explique? Qu'en est-il de notre religion? se demande Montaigne: «Nous nous sommes rencontrés au pays où elle était en usage [...] Nous sommes Chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou Allemands» (*Essais*, II, xii, p. 445 Villey, P.U.F.). On ne renoncera pas à la croyance, puisqu'on ne peut avoir autre chose, mais encore faut-il qu'elle s'établisse sur un autre sol que celui des idées toutes faites inscrites en nous par la tradition. L'Empédocle de Hölderlin interpelle ses concitoyens en des termes qui, adressés à ses concitoyens, sont lettres perdues, mais qui, si on les destine à celui qui se veut philosophe, sont judicieux: «Ayez cette audace! Ce que vous avez reçu en héritage, ce que vous avez vous-mêmes acquis, ce que les lèvres de vos pères vous ont conté, vous ont enseigné, lois et coutumes et noms des anciens dieux, tout cela, oubliez-le hardiment et, semblables à des nouveaux-nés, levez vos regards vers la divine nature»¹. Laissons de côté ces derniers mots. Retenons l'idée qu'il faut libérer sa vue des obstacles mentaux, voir le monde et la nature comme pour la première fois, et ainsi parvenir au point de départ de la philosophie: l'étonnement. Ici, ce n'est pas le dialogue avec les concitoyens qui sera possible, mais un autre dialogue: avec tous ceux qui se seront, eux aussi, désengagés des fausses évidences et des obsessions collectives — les philosophes. Car les philosophes forment une seule société universelle, où ils sont plus proches les uns des autres qu'ils ne le sont de leurs propres concitoyens. Et certes, je me sens plus proche de Montaigne que de tous ceux qui, dans mon village, s'en tiennent aux idées reçues, et dont la suprême

1. *Empédocle* (première version), cité par Ernest Tonnelat, *L'œuvre poétique et la pensée religieuse de Hölderlin*, Paris, Marcel Didier, 1950, p. 339. Cf. *Oeuvres* de Hölderlin dans la «Pléiade», p. 522.

joie est de faire l'ouverture de la pêche ou d'applaudir aux matchs du dimanche.

J'ai dit pourtant que les philosophes, pour autant qu'ils aboutissent à des systèmes, arrêtent le questionnement, et par là contredisent à la nature même de la philosophie. Oui, et il est certain que je ne juge pas le système d'Épicure plus crédible qu'un autre. Mais cela ne m'empêche pas d'être réceptif aux arguments de Lucrèce sur la mortalité de l'âme. Le philosophe ne philosophe pas pour justifier ce à quoi il accorde déjà sa créance, mais pour chercher ce qu'il doit croire. Croire ne sera en aucun cas savoir. Diverses croyances, d'ailleurs plus ou moins inconciliables, seront en droit possibles. J'aboutirai à l'athéisme et vous au théisme. Comment cela? Par quel cheminement? Ni par celui, inflexible, de la démonstration, ni par celui, flexible —trop flexible—, de l'argumentation, mais par la voie, toujours très personnelle, de la méditation. Car le chemin de la croyance philosophique ne peut être suivi par un autre: cet autre aura aussi le sien. C'est pourquoi «la» philosophie ne peut être que «ma» philosophie: «J'ai toujours mis dans mes écrits toute ma vie et toute ma personne», dit Nietzsche².

Or, c'est ici qu'il me sera utile d'être membre de la société des philosophes, non en tant que bâtisseurs de systèmes, mais en tant qu'interlocuteurs dans un dialogue. La méditation, qui est ma voie vers la croyance, fut, est aussi la leur. Or, sur quoi méditent-ils ou ont-ils médité? Sur les traits de la condition humaine — condition qui est la mienne aussi. Car douleur, besoin, angoisse, bonheur, malheur, amour, joie, échec, ennui, crainte de la mort, et, également, connaissance ou ignorance, décision ou indécision, etc., tout homme en a quelque expérience, et le philosophe, avant d'être «philosophe», est d'abord un «homme comme un autre». Mais surtout, tout homme est au monde sous le soleil, et le premier qui s'est demandé, laissant de côté les mythes et inaugurant la liberté de l'esprit: «qu'est-ce que cela veut dire?», fut le premier philosophe. Qu'est-ce que cela veut dire, être au monde, dans la clarté du jour? Que faisons-nous là? Une telle question, par la difficulté d'y répondre, et parce qu'elle peut être celle de tous et de chacun, fait naître immédiatement le besoin de rencontrer ceux qui interrogent de la même façon, pour questionner ensemble. Et de là naîtra un échange d'idées, de suppositions puis

2. *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Gallimard, t. II, p. 103.

d'arguments, un dialogue puis une discussion, qui, sauf par la clôture du système et du questionnement, ne finiront jamais.

Toutefois, ce n'est pas avec tous les philosophes que l'on entre en dialogue et en discussion, mais avec certains seulement. Un choix se fait. Bergson ignore Hegel, d'autres ignorent Malebranche; beaucoup ignorent Montaigne. Lorsqu'un tel choix ne tient pas à des raisons contingentes — ignorance d'une langue, hasard d'une rencontre, influence d'un professeur—, à quoi l'attribuer? La méditation s'inscrit d'abord sur le fond d'expériences primordiales qui ne sont pas nécessairement les mêmes pour tous: pour l'un, ce sera l'expérience de l'amour, pour un autre — ou le même — l'épreuve du mal, ou le sentiment de la fuite du temps, ou le plaisir pur que donnent les mathématiques, ou l'étonnement et l'admiration devant la beauté. Nos expériences décisives orientent, pour chacun, le questionnement. Par exemple, devant la souffrance des enfants martyrisés, comment croire en une Providence? Et l'on se tournera vers ceux qui croient en une Providence — saint Augustin, Malebranche, Leibniz...—, pour leur demander ce qu'ils font de la souffrance des enfants. Ou, lorsque, possédé par l'amour, on pense découvrir, comme le dit Hölderlin, que l'être aimé est «un vêtement dont s'enveloppe un dieu»³, comment n'être pas hanté par l'ironie de Lucrèce? n'être pas tenté, pour conforter son expérience, de se tourner vers Platon? Ou, si l'on a le sentiment vif que le temps coule d'un pas égal, comme indépendant de nous, on demandera: qu'est-ce que le temps? et l'on se tournera vers Aristote, vers Plotin.

Ainsi, dans la société des philosophes, des rapports privilégiés s'établissent. Il est cependant des philosophes que nul ne peut ignorer. Ce sont les Grecs anciens. Les philosophes grecs d'aujourd'hui sont dans la même condition que les philosophes français, allemands ou autres. Ils sont connus à l'étranger en fonction des intérêts et des affinités. Mais les philosophes grecs anciens sont connus de tous, et toujours médités, étudiés, interprétés et réinterprétés par tous — quoique, bien sûr, inégalement. La bibliographie d'Alain est presque exclusivement française, mais celle d'Héraclite comporte des études dans toutes les langues de culture. Et je ne parle pas de Platon.

Pourtant, parmi les Grecs anciens eux-mêmes, l'intérêt se déplace selon les saisons de l'esprit. Certains, dès lors que Marx a fait sa thèse sur Épicure, interrogent ceux qu'ils nomment, improprement peut-être, les «matérialistes»;

3. Cité par E. Tonnelat, *op. cit.*, p. 167.

d'autres, qu'anime l'élan de transcendance, comme disait Jean Wahl, se tournent plutôt vers les Néo-Platoniciens. Mais Nietzsche lance comme une provocation — je parle au présent, car Nietzsche est d'aujourd'hui plus encore que d'hier — : «Les véritables philosophes grecs sont les Présocratiques», et il les représente dans une pose hiératique, comme s'agissant d'ancêtres, forcément supérieurs à ceux qui viennent après: «Ce sont tous des personnages distingués, dit-il, qui vivent à l'écart du peuple et des usages, mûris, graves jusqu'à en être sombres, le regard lent, nullement étrangers aux affaires politiques ni à la diplomatie. Ils découvrent avant les sages toutes les grandes conceptions des choses; ils représentent ces grandes conceptions, ils se réduisent eux-mêmes en systèmes. Rien ne donne une idée plus haute de l'esprit grec que ce soudain foisonnement de types, cette façon involontaire de construire au complet toutes les grandes possibilités de l'idéal philosophique»⁴. Cependant, Nietzsche penche vers Héraclite: «Quand je me représente le monde comme un jeu divin par-delà bien et mal, j'ai pour précurseur Héraclite»⁵. On songe au fragment 52, dans l'édition de Hermann Diels: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ, «Le Temps est un enfant qui joue en déplaçant les pions: royauté d'un enfant». Mais c'est Parménide qui a inauguré l'étonnement devant le *il y a*. Aussi Heidegger penche-t-il vers Parménide, qu'il juge «plus profond et plus essentiel» (*Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 339), dès lors qu'Héraclite accomplit «le premier pas en direction de la dialectique», laquelle n'est rien d'autre qu'un «authentique embarras (*Verlegenheit*) de la philosophie» (*ibid*). Ainsi le pendule oscille de Héraclite à Parménide, oscillation qui, sans doute, durera autant que la philosophie.

Mais, pour l'heure — accordons-le à Paul Valéry—, il faut «tenter de vivre». Revenons du ciel sur la terre, revenons à l'homme. L'élan spéculatif des philosophes grecs de la diaspora est grandiose, mais, si l'on veut simplement des conseils et des exemples pour bien vivre et bien mourir, c'est à Athènes qu'on les demandera, plutôt qu'à Ephèse ou à Elée. Lucrèce, de tous les Romains, «l'unique disciple véritable des Grecs», dit Simone Weil⁶ —un peu ex-

4. *La volonté de puissance*, trad. cit., t. I, p. 57 (= *Fragments posthumes*, Gallimard, *Oeuvres* de Nietzsche, t. XIV, p. 72-73).

5. *Ibid.*, t. II, p. 388 (= *Fragments posthumes*, Gallimard, *Oeuvres* de Nietzsche, t. X, p. 225).

6. *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, 1960, p. 37.

cessive, comme d'habitude—, Lucrèce, donc, recueille les «paroles d'or» (*aurea dicta*) du divin Épicure et rêve de la communauté bienheureuse du Jardin. D'autres, qui peuvent être Romains, préfèrent la leçon de l'austère Zénon et se conçoivent comme capables d'une inflexible énergie. Il en est qui se choisissent comme patron Diogène et se répètent ses répliques qui, à leurs yeux, font mouche. Mais les lettrés, les savants et ceux qui désespèrent un peu de ce monde et de la cité des hommes, ne veulent, bien sûr, pas d'autre maître que Platon, ou peut-être Aristote, mais il eut pour maître Platon.

Je m'interroge maintenant sur ma plus grande, ma plus essentielle dette envers Athènes et ses philosophes. Je ne dirai pas que c'est la philosophie: elle est grecque, certes, mais née dans la diaspora. J'ai envers Platon, Aristote, Épicure, Zénon, Pyrrhon, la dette que chacun a —j'entends tout philosophe qui mérite ce nom—, et aussi, je l'admets, envers Pyrrhon une dette particulière. Mais si je réfléchis à celui à qui, avant tout, doit aller ma reconnaissance, le nom qui me vient à l'esprit est celui de Socrate.

L'amour seul fait que la vie rayonne sans cesse au-delà de la vie. Ce que je dois à Socrate est une leçon d'amour. Et je ne songe pas ici aux admirables discours de Socrate (ou de Diotime) dans le *Banquet* de Platon, mais à Socrate en chair et en os, vivant et mourant.

Un essai de Montaigne a pour sujet les «plus excellents hommes». Ce sont trois Grecs: Homère, Alexandre le Grand, Epaminondas. Ce dernier, Epaminondas, est «de plus excellent». Du reste, «les Grecs lui ont fait cet honneur, sans contredit, de le nommer le premier homme d'entre eux: mais être le premier de la Grèce, c'est facilement être le prime du monde» (II, xxxvi, p. 756 Villey). Cet essai a été composé vers 1578. Quelques années plus tard, Montaigne n'eût pas oublié Socrate, dont il fait un portrait admirable dans l'essai *De la physionomie*, l'un des derniers du Livre troisième des *Essais*. Alors Socrate eût sans doute pris la place d'Alexandre le Grand.

La leçon de Socrate, selon Montaigne, est de montrer combien l'homme peut de lui-même, par pur effet de courage, sans l'aide de la religion et de la philosophie, pour faire face à sa condition: «Socrate fait mouvoir son âme d'un mouvement naturel et commun. Ainsi dit un paysan, ainsi dit une femme: ce sont inductions et similitudes tirées des plus vulgaires et connues opérations [actions] des hommes; chacun l'entend. Sous une si vile forme, nous n'eussions jamais choisi [distingué] la noblesse et splendeur de ses conceptions admirables, nous qui n'apercevons la richesse qu'en montre et en pompe. Notre mon-

de n'est formé qu'à l'ostentation: les hommes ne s'enflent que de vent, et se manient à bords, comme les ballons. Celui-ci ne se propose point des vaines fantaisies: sa fin fut nous fournir de choses et de préceptes qui réellement et plus jointement [immédiatement] servent à la vie [...] C'est grand cas [une grande chose] d'avoir pu donner tel ordre aux pures imaginations d'un enfant, que, sans les altérer ou étirer, il en ait produit les plus beaux effets de notre âme. Il ne la représente ni élevée ni riche; il ne la représente que saine, mais certes d'une bien allègre et nette santé [...] Voyez-le plaider devant ses juges, voyez par quelles raisons il éveille son courage aux hasards de la guerre, quels arguments fortifient sa patience contre la calomnie, la tyrannie, la mort, et contre la tête de sa femme: il n'y a rien d'emprunté de l'art et des sciences; les plus simples y reconnaissent leurs moyens et leur force; il n'est possible d'aller plus arrière et plus bas. Il a fait grand service à l'humaine nature de montrer combien elle peut d'elle-même» (III, xii, p. 1037-1038 Villey; texte de 1588).

Le jugement humain est, ordinairement, trop aliéné aux valeurs factices et d'ostentation, pour apprécier la perfection du naturel chez Socrate; il émane de lui une «secrète lumière» que seule une «vue nette et bien purgée» peut découvrir. Il faut un regard préparé pour, chez Socrate, reconnaître le sage, l'homme qui est toujours à la hauteur de sa condition, dont l'âme est en parfaite harmonie avec elle-même et avec le monde, bref la réalisation de l'idéal du philosophe.

Mais quel est le ressort de cette sagesse? D'où vient le contentement de Socrate devant ses juges et au moment de mourir? Montaigne ne l'explique pas. Il reconnaît la force de Socrate, et qu'elle ne lui vient que de lui-même, et non de quelque philosophie théorique, doctrine ou système. Mais d'où lui vient cette force? Si nous pouvons le dire, nous saurons aussi quelle est la suprême leçon de Socrate. Or, loin de dissimuler en quelque façon le principe de sa conduite et de l'énergie qui le soutient, Socrate l'énonce clairement: j'aime, φιλῶ (*Apologie*, 29d). Si Socrate arpente les rues, les places et les jardins d'Athènes, se tient près des comptoirs des marchands, entre dans les boutiques, pour, chaque fois, «aborder comme un frère aîné» les citoyens de sa ville et les étrangers, soit pour répondre à leurs questions, soit plutôt pour les interroger et les amener, de question en question, à se mieux connaître afin de s'amender, c'est parce qu'il les aime. Aimer d'un amour socratique, qui n'est autre que le véritable amour du «prochain», c'est vouloir rendre meilleur. Socrate, in-

soucieux de ses propres affaires, passe sa journée au milieu du peuple d'Athènes, uniquement préoccupé de rendre ses concitoyens meilleurs. Durant trente ans, il n'a fait que les aimer. De là son contentement quand il jette un regard sur sa vie.

De là aussi son contentement au moment de mourir. «Criton, *nous devons un coq à Asclépios*»: ce sont ses derniers mots. Car il ne meurt pas seul, mais entouré de ses enfants les plus vrais, des enfants de son âme, et, parce qu'il revit en eux, il est délivré —guéri— de la mort.

Qui peut dire, en philosophie, avoir «dépassé» Socrate? Il a su tout ce que l'on peut savoir. Car, avec les espaces abstraits, les ordinateurs et le big bang, en quoi sommes-nous plus avancés? La condition humaine est condition d'ignorance. Il a su, surtout, comment il faut vivre: de manière à pouvoir, au moment de la mort, jeter, d'une part, un regard d'approbation sur la vie que l'on a eue, d'autre part, un regard de confiance vers l'avenir, parce que ceux que nous aimons et qui, dans nos idéaux, nous ressemblent, continuent notre vie.

La légende veut que Kant, mourant, ait dit: «C'est bien». Il n'avait pas parcouru les rues de Königsberg pour améliorer les Prussiens, mais il avait écrit la *Critique de la raison pure*, chose peut-être plus facile. Le dieu qui avait fixé la mission de Socrate, lui avait assigné pour tâche de «vivre en philosophe, en scrutant et soi-même et les autres» (*Apologie*, 28e), ce dieu n'a pas voulu que cette tâche fût à tout jamais celle d'un autre. Elle est et reste celle du seul Socrate. Aussi Socrate, ici, n'est-il nullement un modèle ni un exemple, tant il est l'exception. Mais il y a bien des façons de vivre de façon à pouvoir dire finalement: «C'est bien».

Mais si la façon de vivre de Socrate n'est qu'à lui, sa façon de mourir est un modèle pour tous. Car comment abolir la tristesse de la mort? Il y a, pour les héros d'Homère, la consolation qu'apporte la pensée de l'immortel exploit et, pour Homère lui-même, la confiance que son œuvre traversera les siècles. Mais, pour l'homme quelconque — et même si l'on a accompli une œuvre qui a chance de durer, il est prudent de se considérer comme un homme quelconque —, pour cet homme donc, pour le tout-venant des humains, quel est le secret de la mort heureuse? L'amour, tout simplement.

Est-ce à dire que l'on compte sur ceux qui viendront après pour se souvenir de nous, que Socrate compte sur Criton, Phédon, Euclide, Platon et d'autres pour garder sa mémoire? Là n'est pas la question. «On n'a pas sou-

venir des premiers hommes / Et non plus ceux d'après qui viendront / on n'en aura pas souvenir chez ceux qui viendront après», dit l'*Ecclésiaste*. Soit ! Mais j'accepte volontiers qu'il n'y ait plus souvenir de moi si, dans la vérité de ce que j'ai été, je revis dans les enfants de mon âme. J'ai demandé: quel est le sens de la philosophie? Ce que je sais, c'est qu'elle a été et qu'elle est la signification de ma vie. Les «enfants de mon âme» ne peuvent être que des philosophes de vocation, et qui ont de la philosophie, à quelque chose près, ma propre vision. Alors il me suffit de les aimer pour avoir tout le contentement possible.

Le sens de la philosophie est de rendre les armes à la sagesse de l'amour.