
Que peut nous apporter la philosophie comme mode de vie?

Note de lecture

Xavier Pavie, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*,
Paris, Les Belles Lettres, 2012, 282 pages

et

Jean-François Balaudé, *Le savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, coll. Le Collège de Philosophie, 2010, 334 pages

DANIEL DESROCHES

L'helléniste Pierre Hadot, qui fut professeur au Collège de France, est décédé en avril 2010. Il est aujourd'hui connu pour avoir décrit la philosophie antique comme une manière de vivre, comme un ensemble d'exercices visant la sagesse et s'incarnant dans un mode de vie propre (cf. Hadot, *Philosophie antique et Exercices spirituels*). Ses travaux ont eu une influence notable sur la dernière recherche de Michel Foucault. C'est ainsi que depuis quelques années, des recherches et des essais s'inscrivent dans la perspective de travail ouverte par Hadot, une perspective que nous pourrions appeler la philosophie comme mode de vie. Les deux ouvrages que nous avons lus s'y inscrivent, chacun à leur manière.

Xavier Pavie est un auteur prolifique. Il dispose déjà d'une œuvre qui compte des *Exercices spirituels dans la phénoménologie de Husserl*, des *Exercices spirituels de Socrate à Foucault* et une *Introduction aux exercices spirituels*, et s'impose désormais comme un spécialiste des exercices philosophiques. Son ouvrage de 2012 est la première partie d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris X sous la direction de Jean-François Balaudé. Son livre est d'une pertinence indiscutable : il s'inscrit dans une approche renouvelée de la

philosophie pratique, à laquelle l'auteur veut donner un nouveau souffle, en montrant comment les exercices spirituels des anciens se sont prolongés, par-delà le christianisme, jusqu'au XVIII^e siècle (chez Montaigne, Descartes, Shaftesbury, Kant et Rousseau). La seconde partie de sa thèse sur les exercices spirituels (*Leçons de la philosophie contemporaine*, 2013) montre comment cette filiation se poursuit à travers les XIX^e et XX^e siècles chez Emerson et Thoreau, mais surtout par le pragmatisme américain de Dewey, Peirce et Rorty, ainsi que dans le perfectionnisme de Cavell et de Shusterman. Revenons maintenant à l'ouvrage de 2012, qui brosse un tableau d'ensemble des exercices spirituels dans l'Antiquité et au début de la période moderne. Après l'introduction générale, l'ouvrage présente respectivement (I) l'émergence des exercices spirituels, (II) les fondements communs des exercices spirituels antiques, (III) les principes des exercices chez les stoïciens, les épicuriens et chez les cyniques, ainsi que (IV) le prolongement des exercices spirituels par-delà le christianisme.

D'entrée de jeu, l'auteur affirme, dans les termes de Hadot, que « toute la philosophie antique est exercice spirituel, c'est-à-dire une pratique destinée à transformer, en soi-même ou chez les autres, la manière de vivre ». Voilà le fil rouge de cet ouvrage qui se justifie par le fait que « si la notion d'exercice spirituel arrive pour Hadot en conclusion de sa recherche, elle est ici le point de départ » (Pavie, *Exercices spirituels antiques* 18). À strictement parler, il n'est pas exact de dire que cette notion arrive à la fin du parcours d'Hadot car, comme l'auteur le sait, elle apparaissait dès 1977. Quoi qu'il en soit, ce qui importe est que cette conception de la philosophie comme ensemble de techniques irrigue toute l'Antiquité jusqu'au christianisme et qu'elle visait à ce que chacun puisse accéder à un mieux-vivre. Tout comme pour la notion de *soi*, qui est une préoccupation plus contemporaine que grecque, l'auteur rappelle souvent la finalité qu'il attribue à la philosophie, soit le *mieux-être*. Ainsi, l'exercice spirituel n'est pas le

complément du discours philosophique, comme on l'imagine souvent, mais constitue, selon Pavié, l'essence même de la philosophie. Cela apparaît clairement chez Socrate, mais aussi chez la plupart des philosophes antiques dont l'auteur met les propos en perspective : « la crédibilité des auteurs antiques va tenir sur une certaine capacité à orchestrer un équilibre entre *theôria* et *praxis* » (11).

Après avoir clarifié le terme d'« exercice spirituel » qui rejoint l'idée d'une activité de l'esprit et qui renvoie également à l'idée d'un « se former », notamment chez Épictète, Pavié précise que cette notion, associée au christianisme depuis Ignace de Loyola, ne doit pas être réduite au religieux, parce que la spiritualité demeure toujours « neutre » par rapport à Dieu. Or, ce qui étonne à la lecture de l'introduction, c'est la décision de centrer les descriptions à venir sur les stoïciens, les épicuriens et les cyniques. Certes, l'auteur admet que les exercices se trouvent dans tous les courants, mais certains figurent moins bien dans le « prisme » qu'il cherche à définir. Pourquoi une limitation aussi arbitraire? Pavié cherche à s'en expliquer en affirmant que c'est dans ces trois écoles que la notion est la plus explicite, là où elle « ne fait aucun doute » (14). Si cet argument est discutable — car la notion ne sera pas *approfondie* chez Platon où elle ne fait pourtant aucun doute —, la seconde justification fournie par Pavié l'est encore plus, car l'auteur dut mettre aussi à l'écart l'école sceptique. En effet, il explique que les pratiques sceptiques ne « semblent pas prendre le même sens » que celles des trois écoles retenues, puisqu'elles conduisent à une « dilution du sujet » plutôt qu'à la « construction d'une forteresse, d'une citadelle intérieure ». Qui plus est, tout en affirmant que le sceptique aspire à « libérer l'homme de ses soucis », l'auteur ajoute que « l'attention à soi » de ce même sceptique ne viserait pas une amélioration de soi! Si cet argument peut sembler recevable dans la perspective de Foucault — qui travaillait explicitement sur les modes de subjectivation et sur les techniques

de soi (*cf.* son cours de 1981-1982, *L'herméneutique du sujet*), et non pas sur les exercices spirituels en général —, il ne saurait toutefois convaincre un Pierre Hadot ou un helléniste. Cette décision, qui n'est que le produit de la grille de lecture de l'auteur, ne paraît pas avantageuse pour au moins deux raisons : elle le prive d'abord de contenus pertinents (la description de l'*époque*) qui serviraient sa propre étude des prolongements des exercices spirituels chez Descartes et Montaigne, et elle donne ensuite l'impression que le chercheur ne maîtrise pas entièrement son objet d'étude. On regrettera, par exemple, que le disciple de Pyrrhon soit nommé Phlonte, plutôt que Timon de Phlonte (15) et que le sceptique Pyrrhon devienne un « stoïcien » un plus loin dans le texte (136).

Si la philosophie est un phénomène issu de la culture grecque, l'émergence des exercices n'est pas facile à établir. Après avoir souligné l'importance du savoir, semblant se rallier à l'idée d'un savoir-vivre philosophique chère à Balaudé, Pavié rapporte la célèbre anecdote de la panégyrie associée à Pythagore. En ce qui a trait à la délicate question des origines, il survole les thèses de E. R. Dodds et de J.-P. Vernant. L'origine lointaine des exercices est-elle à chercher dans des pratiques respiratoires de type yogique, dans l'influence du chamanisme ou dans celle des gymnosophistes orientaux? Cela n'est pas clair. L'auteur adhère sûrement à la prudence de Hadot qui voit difficilement la continuité entre la préhistoire des exercices suggérée par Vernant et Dodds et « le besoin de contrôle rationnel » que l'on retrouve chez Socrate (*cf.* Hadot, *Philosophie antique* 276-289, et surtout 279 *sq.*). Sans avertissement, l'étude des origines fait ici place à une analyse foucauldienne; on passe alors aux principes concurrents qu'étaient le souci de soi et la connaissance de soi dans l'Antiquité, notamment chez Platon. Comme bon nombre des descriptions qui suivront, le résumé qui est ici présenté par Pavié est une longue paraphrase

d'une leçon prononcée par Foucault au Collège de France en 1982. Nous reviendrons plus loin sur cette manière de faire.

L'étude des fondements communs est prometteuse en ce qu'elle annonce une description détaillée de plusieurs exercices spirituels. En fait, plus que de « fondements », on a affaire ici à des thèmes partagés (mais pas toujours) par les stoïciens, les épicuriens et les cyniques. À l'instar de Foucault, Pavié rappelle d'abord que les discours vrais jouaient le rôle d'un équipement, d'une préparation aux événements : voilà la *paraskeuê*. Philosopher, rappelle-t-il ensuite, c'était s'exercer à mourir : il s'agit d'une attitude qui permettait de nier l'existence de la mort afin de valoriser la vie présente. Le travail sur soi est ensuite décrit au point de vue de la thérapeutique, donc de la médecine de l'âme. Le thème suivant, comme la majorité de ceux qui sont résumés dans cette section, est foucauldien : il s'agit du gouvernement de soi comme maîtrise de soi ou comme opposition aux puissants. La notion d'ascèse étant particulièrement riche par sa généralité, elle est développée sous plusieurs aspects, allant de l'examen de conscience à l'art de se nourrir, en passant par l'écoute, la lecture et l'écriture. Pavié n'a pas oublié l'ascèse cynique, qui est décrite comme une épreuve de l'âme et du corps articulée à un usage de la raison. Or, comme le philosophe antique ne vivait pas seul, le rôle d'autrui comme maître et comme modèle n'a pas échappé à la présente description des exercices. La *parrêsia* comme « dire vrai », une pratique centrale de la relation entre le maître et le disciple, est esquissée avant les remarques portant sur l'« espace communautaire » épicurien. Le thème de l'autre donne lieu à un développement portant sur la place d'autrui dans le dialogue, où l'auteur n'a d'autre choix, malgré le prisme qu'il cherche à établir, que d'aborder le dialogue socratique. L'ironie et la maïeutique sont brièvement décrites ici. Cette section s'achève sur un thème qui eût pu servir de point de départ tant il est d'importance et d'intérêt général : la conversion est présentée à travers

une reformulation du modèle du sage et par un résumé de la conversion *à soi* déjà étudiée par Foucault, une conversion philosophique qui doit être bien distinguée de la conversion religieuse.

L'auteur décrit ensuite ce qu'il appelle les « principes » stoïciens, épicuriens et cyniques. C'est une occasion d'aborder de nouvelles facettes des exercices spirituels. Chez les stoïciens, Pavié ne décrit pas l'accord avec la nature, bien que mentionné, mais la distinction d'Épictète entre ce qui relève de nous et ce qui appartient à la nature. Il analyse ensuite deux exercices stoïciens : celui qui, par un détachement du monde, consiste à adopter une perspective universelle et celui qui, par une fine observation des choses, vise à obtenir une définition physique. À distance des dénominations philosophiques, il décrit ce qu'il appelle « prendre de la hauteur ou plonger dans les choses » (Pavié, *Exercices spirituels antiques* 158). La proximité avec les travaux de Foucault est toujours maintenue, alors que ce sont les recherches de Hadot qui font autorité sur ces questions. En ce qui a trait aux principes épicuriens, Pavié rappelle que les dieux ne sont pas à craindre, et il décrit par la suite la tripartition des désirs humains. Le retour aux cyniques grecs se fait par l'intermédiaire de trois nouveaux thèmes : la falsification de la monnaie, l'agnosticisme cynique et la « méthode » provocatrice de Diogène. Ce qui ne manque pas d'étonner est le retour d'un leitmotiv dans un contexte pourtant assez hostile à celui-ci : « Mieux vivre, mieux-être, vivre du mieux possible sont aussi les bases de la philosophie cynique » (175). Si cette affirmation paraît difficile à justifier, on notera que les concepts les plus féconds de l'étude foucauldienne des cyniques n'ont pas été retenus par Pavié : que l'on songe à l'appellation de chien, à la pauvreté, au déshonneur, au scandale de l'animalité, ainsi qu'à l'humiliation (*cf.* Foucault, « Leçons du 14 mars 1984 », dans *Le courage de la vérité* 213-246).

Ce livre, comme on l'a dit, développe un enjeu supplémentaire. Xavier Pavié résume dans la section finale de son ouvrage le prolongement des exercices dans le christianisme et chez

quelques auteurs modernes. L'appropriation des exercices par le christianisme s'expliquerait par le rôle des Pères de l'Église et des apologistes qui, comme saint Justin, ne distinguaient pas les saints et les philosophes et qui estimaient que tous ceux qui vivaient conformément au *Logos* étaient chrétiens. Ce serait donc l'ambiguïté du terme grec *logos* qui serait à la source de la « philosophie chrétienne » qui se développa au cours des deux premiers siècles. La récupération des exercices par le christianisme passe ensuite par le Moyen Âge, notamment par l'intrication de la philosophie, la scolastique et la théologie. Pavié approfondit ce problème de l'appropriation en montrant, après Foucault, que le principe du souci de soi, d'abord positif chez les Grecs, s'est peu à peu transformé en un « renoncement à soi » qui rendait possible la « révélation à soi » exigée par l'Église, c'est-à-dire la volonté explicite de « révéler son être de pécheur » (Pavié, *Exercices spirituels antiques* 190). Le basculement définitif du souci de soi dans le christianisme annonce avec lui un retournement des exercices, tels que l'examen de conscience et la direction de conscience, qui serviront des fins étrangères à celles de la philosophie antique. Avant de décrire les exercices chrétiens, comme l'attention à soi et les pratiques d'écriture, l'auteur réitère la célèbre hypothèse foucauldienne d'un « pouvoir pastoral » (cf. Foucault, « Leçons des 8, 15 et 22 février 1978 » dans *Sécurité* 119-193) qui, à travers la direction spirituelle chrétienne, aurait asservi la conscience par un contrôle quotidien de l'âme. La pastorale était l'une des formes de la gouvernementalité, qui permet de gouverner les autres tout en faisant en sorte que les autres se laissent gouverner. En somme, le pouvoir pastoral retourne, sur une période de quinze siècles, la gouvernementalité antique, celle qu'illustre Socrate lorsqu'il proposait à Alcibiade de se soucier de lui-même avant d'aspirer à gouverner les autres.

Les dernières pages de l'ouvrage de Pavié présentent un survol des prolongements des exercices antiques chez Montaigne, Descartes, Shaftesbury, Kant et Rousseau, qui peine à

convaincre le lecteur. La trame de la vie philosophique de l'auteur des *Essais*, malgré une section intitulée « Montaigne, une vie philosophique », n'a pas été saisie. Pavie n'a pas distingué les périodes stoïcienne, sceptique et épicurienne. Après la mise en contexte de la retraite et le rappel de l'amitié de Montaigne avec La Boétie, Pavie ne s'attarde qu'au seul essai *Que philosopher, c'est apprendre à mourir*. Si ce dernier renvoie bien à l'exercice stoïcien qui consiste, « faute de pouvoir évacuer la mort », « à s'en rapprocher, à l'apprivoiser » (215), Pavie devait enrichir son analyse en discutant aussi l'essai consacré à l'accident de cheval (Montaigne II, 6), parce que la conception que Montaigne se faisait de l'exercice de la mort a changé. À preuve, dans *De l'exercitation*, Michel, tombé de son cheval, revient à lui et propose des leçons tirées de son expérience : « Mais à mourir, qui est la plus grand besoin que nous ayons à faire, l'exercitation ne nous y peut aider » (371). Quant au célèbre scepticisme de Montaigne, qui forme le cœur du deuxième tome des *Essais*, il n'est pas abordé, pas plus que la conversion tardive à l'épicurisme, que l'on retrouve dans le troisième tome. Cette trame, constitutive de la reprise des exercices antiques, fut pourtant mentionnée par Hadot lui-même (Hadot, *Philosophie antique* 395).

Comme plusieurs philosophes du XVII^e siècle, Descartes a été influencé par le stoïcisme. C'est le doute cartésien qui intéresse notre auteur, car il s'agit d'un exercice spirituel, comme le terme latin *meditatio* l'indique. Ce qui importe cependant, c'est que ce doute n'est pas « sceptique », puisque selon Pavie, il « n'est pas la fin » de l'exercice cartésien (Pavie, *Exercices spirituels antiques* 229). À l'évidence, Descartes, qui recherche une vérité première, ne pratique pas l'*epochè* sceptique; mais ce n'est pas, comme l'affirme Pavie, parce que le doute serait la fin du scepticisme. Une étude des exercices chez les sceptiques eût ajouté de l'intérêt aux propos de Pavie sur Montaigne et Descartes. Quant aux rares pages consacrées à Shaftesbury, Kant ou Rousseau, il ne peut s'agir que d'un survol insuffisant, malgré la pertinence du projet de l'auteur.

Le stoïcisme de Shaftesbury ne donne pas lieu à des rapprochements significatifs avec les *Pensées* de Marc Aurèle, qui en sont pourtant la source d'inspiration probable. Le stoïcisme kantien est à quant lui abordé sous l'angle du devoir à l'égard de soi-même, ce qui laisse toutefois en friche les thèmes proprement stoïciens de l'autonomie de la volonté, de l'universalité de la nature et de la souveraineté de la raison. Pavie complète son parcours avec la « réforme personnelle » de Rousseau, qui est décrite comme une véritable conversion. Il eût été possible d'étayer davantage cette thèse en s'appuyant sur les *Rêveries du promeneur solitaire*.

Rappelons néanmoins les qualités de l'ouvrage de Xavier Pavie. Il est d'une grande pertinence par les thèmes qu'il développe et par son approche qui vise à actualiser la philosophie antique. Qui plus est, il s'agit d'un texte accessible et inspirant. Mais ces qualités indéniables s'accompagnent malheureusement de carences. Nous en relèverons trois. Bien que facile à lire, le style impressionniste de son auteur est approximatif et donne lieu à des imprécisions. À ce propos, la récurrence du pronom réfléchi *soi* donne à croire que toute la pensée antique a été un travail de soi sur soi. D'où un problème plus important : les approches de Hadot et de Foucault ne sont jamais distinguées rigoureusement, ce qui donne l'impression que les exercices spirituels antiques auraient été des pratiques de construction de soi ! Pourtant, les articles critiques de Hadot sur le projet de Foucault ont mis en lumière les limites de l'interprétation foucauldienne de la pensée antique (cf. Hadot, « Dialogue » et « Réflexions »). Enfin, on regrette certaines lacunes méthodologiques, dont les deux plus importantes sont la paraphrase abondante des cours de Foucault et le fait qu'un nombre considérable de notes sont incomplètes et que certaines sont même erronées. D'une part, l'auteur cite le plus souvent les textes antiques à travers les ouvrages de Hadot et de Foucault et, d'autre part, il ne réfère pas systématiquement aux sources antiques elles-mêmes, mais plutôt à la pagination de l'édition française qu'il avait entre les mains. C'est

ainsi que l'on ne peut retrouver avec aisance les citations de Marc Aurèle et d'Épicure ou les passages tirés des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce. Des lacunes d'autant plus répréhensibles que l'ouvrage est publié aux Belles Lettres. L'ouvrage de Pavie, il faut bien le reconnaître, ne se présente pas comme le fruit d'une recherche pleinement autonome, mais plutôt comme une ébauche. Toutefois, demeurons prudent en formulant pareil jugement, car il est fort probable que la véritable contribution de Xavier Pavie à la question des exercices spirituels se trouve dans la seconde partie de sa thèse, parue à la fin de l'année 2013.

L'on peut à présent aborder le *Savoir-vivre philosophique* de Jean-François Balaudé, qui diffère du tout au tout avec les *Exercices spirituels* de Pavie. S'il n'est guère nécessaire de présenter aux chercheurs francophones en philosophie antique les livres de Balaudé, rappelons toutefois que ce spécialiste, dans plusieurs ouvrages récents, a traduit et commenté Platon, Aristote, Épicure, Diogène Laërce et Plotin. Son *Savoir-vivre philosophique*, qui regroupe des textes de diverses origines dont la publication s'est échelonnée sur quinze ans, constitue une première synthèse de réflexions érudites sur Empédocle, Socrate et Platon, et une première contribution à l'étude de la philosophie comme mode de vie.

Dédié à la mémoire de Pierre Hadot, l'ouvrage affiche son ambition dès les premières lignes : il s'agit « de dégager quelques aspects remarquables du projet philosophique, tel qu'il s'est forgé en Grèce ancienne à la charnière des v^e et iv^e siècles av. J.-C. Il défend résolument une thèse touchant la nature fondamentale de ce projet philosophique, et soutient que la recherche de savoir, dont on fait classiquement le trait définitionnel de la philosophie, est en réalité totalement indissociable de la recherche d'un bien vivre » (Balaudé 9). Cette thèse audacieuse, selon laquelle la quête de savoir équivaut chez le philosophe à la recherche du meilleur mode de vie, est réitérée aux différentes étapes du parcours. Le savoir-vivre qui fait ici

l'objet de longues études sur Empédocle, Socrate et Platon, a donc une implication existentielle qui renvoie à la notion de conversion ou d'*épistrophè*. On peut dire que « le savoir philosophique a pour objectif de faire accéder à un plan de vie supérieur » (23). La recherche de l'helléniste est divisée en trois parties : « Philosopher avant Socrate », « Le moment socratique » et « Platon, la philosophie et la politique ». Étant donné la richesse remarquable de cet ouvrage, nous n'en discuterons que quelques thèses.

La première partie s'ouvre sur une analyse du *thaumazein*, à savoir l'étonnement philosophique. Ces considérations liminaires, qui vont du *Théétète* de Platon à l'émerveillement éprouvé par Empédocle et Aristote au contact de la nature, donnent une idée de la rigueur des analyses sur l'origine de la philosophie, auxquelles sera convié le lecteur. On apprend ensuite que si le verbe *philosophein* apparaît avant Platon, notamment chez Héraclite, le *sophos* n'était pas opposé au *philosophos*, du moins jusqu'à ce que Platon distingue la *sophia* divine de la *philosophia* humaine. Dans la section intitulée « L'écriture comme exercice et paradigme », l'helléniste défend avec brio la thèse selon laquelle « l'activité philosophique se pense d'emblée dans l'horizon de l'écriture » (53). Pour y parvenir, il développe trois arguments qui justifient un horizon littéraire dans lequel ne se reconnaîtraient ni Socrate ni Pyrrhon, mais certainement Platon. N'étant pas un simple support de la mémoire, l'écrit, qui se présente d'abord « comme un miroir », favorise en effet la réflexivité. À un second niveau, considérant maintenant la diversité des genres littéraires en philosophie antique, Balaudé montre que l'écriture se manifeste aussi comme une adresse en vue de la persuasion d'un interlocuteur : voilà sa dimension pratique. L'écriture philosophique est « la mise en œuvre d'une parole de persuasion consécutive à une vérité et productive d'un effet de vérité sur les autres » (56). À un troisième niveau d'analyse, là où l'érudition de l'auteur ne fait plus aucun doute, Jean-François Balaudé montre comment le

réel, « qui n'est pas littéralement un texte, est analysable à la manière d'un texte ». L'helléniste explique comment les atomes sont conçus par Démocrite sur le paradigme des lettres tout comme, chez Platon, l'être est structuré à la manière de mots, de phrases et de textes. Bien qu'elles quittent le domaine de la philosophie comme mode de vie, ces analyses ont le mérite d'articuler parfaitement les axes théorique, pratique et ontologique.

Abordons maintenant l'éthique, une discipline que l'on fait d'ordinaire remonter à Aristote. Comme le souligne l'auteur, l'étude des sources de l'éthique est périlleuse en ce qu'elle constitue souvent un effort rétrospectif, et parfois même la « projection forcée de la grille de lecture dans l'objet d'étude » (69). L'invention de la réflexion éthique serait advenue non pas chez Socrate, comme le suggère la reconstruction sélective proposée par Aristote, mais bien plutôt chez Empédocle! Voilà une thèse audacieuse que Balaudé, après un examen attentif du papyrus de Strasbourg, défend de manière convaincante. Après avoir résumé les critères d'Aristote qui conduisent à disqualifier les *physiologoi* et à justifier à posteriori la démarche éthique de Socrate, tout se passe comme si Balaudé retenait, en les reformulant, les deux conditions aristotéliennes (81 *sq.*, 100, 154). Une théorisation éthique est dite « autonome » si son discours vise l'universel (Aristote) ou s'il s'élabore à l'intérieur d'un cadre général (Balaudé), et si celui-ci est centré exclusivement sur l'éthique (Aristote) ou s'il se concentre distinctement sur ces questions (Balaudé). Sans aborder la démonstration par le détail, retenons que ces deux conditions seraient réunies dans les *Catharmes*. L'auteur montre que la réflexion originale des *Purifications* se déduit de la physique d'Empédocle, donc d'un cadre théorique général, et qu'on y trouve la concentration sur des questions éthiques que ne peut résoudre le discours physique (100). Comme le montre la section suivante, intitulée « Refonder la communauté humaine : le végétarisme radical d'Empédocle », nous avons affaire ici à une

éthique originale que l'on ne peut annexer à la métempsychose pythagoricienne. Comme Empédocle s'efforce de concevoir le vivant en son unité, dans un discours vrai sur le monde, deux aspects des fragments deviennent ainsi complémentaires : « d'une part, l'idée de la parenté des vivants entre eux et, d'autre part, une exigence éthique de portée universelle » (117). L'auteur complète sa démonstration en justifiant l'idée selon laquelle « *il ne peut y avoir de communauté humaine juste et harmonieuse qu'à la condition que ses membres se pensent et se comportent aussi comme des membres de la communauté plus large des vivants* » (117). L'érudition remarquable de l'helléniste ressort en divers endroits, notamment lorsqu'il analyse l'individualité démonique, laquelle ne s'accomplit qu'en réintégrant la totalité à partir d'un type d'activité et de savoir qui permet de reconquérir l'unité perdue (93). On remarque alors que, malgré les discussions plus techniques qui ralentissent la lecture et ajoutent peu d'un strict point de vue philosophique, la thèse générale de l'auteur sur le savoir-vivre philosophique reçoit ici une première confirmation éclatante.

La deuxième partie débute par une étude intitulée « Socrate — Pourquoi des dialogues? » Comme Vlastos et d'autres, Balaudé accorde beaucoup d'importance à l'*elenchos* socratique qui n'est pas tant une réfutation logique, qu'une mise à l'épreuve de l'interlocuteur qui doit justifier son existence. De manière très pertinente pour la philosophie comme mode de vie, Balaudé, en considérant la place importante de l'écriture, avait déjà montré que « [l]a vérité philosophique ne se donne jamais comme un objet figé, mais doit faire l'objet d'un acheminement par apprentissage » (59). La reprise de cette idée permet d'approfondir l'*elenchos* socratique ainsi que la fonction du dialogue platonicien. « Telle est ainsi la raison d'être majeure du dialogue socratique : le dialogue présente *une vraie mise en jeu*, qui est cette *épreuve de vérité* que traverse celui qui s'expose aux questions de Socrate. Et le lecteur est amené à intérioriser cette

vraie mise en jeu, comme ce qui donne sens à son existence » (144). La discussion des *logoi sokratikoi* comme forme littéraire conduira ensuite l'auteur à une thèse sur l'appauvrissement de la réflexion éthique chez Socrate. En effet, si Socrate marque un jalon dans la tradition morale, ce n'est surtout pas, et contrairement à Empédocle, parce qu'il aurait échafaudé une théorie générale qui justifierait une axiologie de portée universelle. Ne visant l'universel qu'à travers les reconstructions sélectives de Platon et d'Aristote, Socrate est bien plutôt celui qui a simplifié les termes de la discussion éthique. Balaudé montre que l'apparente simplification socratique de l'éthique réserve en fait une contrepartie positive (157).

La situation de Socrate comme « pivot dans l'histoire de la pensée » intéresse tout particulièrement l'helléniste qui voit clairement comment Aristote, qui a fait de Socrate le philosophe de l'universel et de la recherche de la vérité, a imposé une interprétation intéressée à ses successeurs. Sans nous présenter le Socrate de Xénophon, il est certain que la description de l'auteur veut se rapprocher du « Socrate historique », malgré le fait que l'on ne puisse pas l'atteindre à travers les *logoi sokratikoi*. À distance de la reconstruction logique de Vlastos, comme on le verra plus loin, Balaudé renoue avec un Socrate quelque peu trivial, toujours simple, un homme qui cherchait à produire un effet sur ses interlocuteurs. C'est pourquoi, loin de la fable du *Phédon*, il ne discutait que « *de biens, de vertus, de valeurs* » (167). La rupture socratique viendrait du fait que « la question de l'homme s'est trouvée comprise par lui comme une question parfaitement autonome, qui ne réclamait pas de fondement théorique plus large » — bref, une réflexion n'exigeant aucun discours épistémologique ou ontologique (169). Maintenant délesté de la prétention à la *theôria* imposée par Platon et Aristote, Socrate peut enfin revenir au cœur de la cité. Or, la conséquence en est troublante : ainsi vue, la démarche simplifiée de Socrate ne semble plus tout à fait correspondre à une « théorisation éthique

autonome », selon les deux critères retenus précédemment. Curieusement, l'auteur n'aborde pas ce problème qui relève clairement de la philosophie comme mode de vie, et préfère discuter les thèses de Vlastos sur le problème de l'*elenchos* socratique. La mise à l'épreuve philosophique de soi et des autres est fort bien décrite par Balaudé qui montre que si l'*elenchos* socratique est personnel, conformément à un passage du *Lachès* (187 e), il n'en est pas moins rattaché à une exigence de vérité : *bien penser, pour bien agir*. Or, il ne s'agit pas d'une vérité qui découlerait de propositions morales, comme le croyait Vlastos, car le savoir socratique véritable ne cherche pas à être stabilisé. Quoi qu'il en soit de la solution imaginée par Vlastos pour sauver la « *consistency* » de sa théorie sur l'*elenchos*, la proposition la plus pertinente de ces sections est qu'à la différence de ses principaux héritiers, Socrate n'a jamais eu le souci de fonder en vérité sa pratique philosophique ni son enseignement (Balaudé 194). Toutefois, cette conclusion partielle, qui semble affaiblir l'idée d'une éthique proprement philosophique chez Socrate, s'accorde-t-elle avec la thèse générale formulée au départ? Cette conclusion confirme-t-elle le rigoureux programme du savoir-vivre philosophique?

Les deux dernières sections de cette partie sur Socrate abordent des problèmes spécifiques à travers des discussions plus techniques : l'étude intitulée « Vérité et plaisir d'après le Protagoras » pose le problème de la justification de l'hédonisme que l'on ne devrait pas, du moins en principe, retrouver chez Socrate. L'helléniste y développe son hypothèse d'un « hédonisme de second rang ». Quant à l'étude intitulée « Socrate sophiste? », elle aborde le problème des procédés sophistiques de Socrate dans l'*Hippias mineur*, qui conduiraient à une « apologie de la virtuosité immorale » (132). Socrate fut-il plus proche des sophistes et des hédonistes que ne veut l'admettre Platon? D'où un enjeu très difficile : est-il possible de sauver un Socrate en proie à la vie agréable et capable de procédés plus que douteux? Au prix de

nouvelles études érudites et de détours dans l'œuvre de Platon, l'auteur montre que la démarche philosophique de Socrate demeure saine et sauve.

La troisième et dernière partie porte sur le savoir-vivre philosophique chez Platon. Cette partie, en retrait par rapport au mode de vie philosophique, est particulièrement riche. Ce qui semble le plus significatif ici est que la reprise du questionnement socratique aurait conduit Platon à jeter les bases d'un discours ontologique qui instaure la philosophie comme discipline de pensée et comme mode de vie. Autrement dit, le dépassement de l'approche socratique aurait conduit Platon à « *définir un projet de savoir qui soit un projet de vie* » (235). Après avoir analysé les mutations de l'*elenchos* chez Platon — de l'*elenchos* socratique radical du *Gorgias*, à la sortie de l'*elenchos* par la formulation d'hypothèses dans le *Ménon* et le *Phédon* —, l'helléniste entreprend une justification de la théorie des formes. Pour élaborer celle-ci, Platon dut d'abord se résoudre à commettre l'impensable : le « parricide épistémologique » de Socrate, avant le parricide ontologique de Parménide, pleinement accompli dans le *Sophiste*. Contre son propre maître, Platon a cru pouvoir surmonter le non-savoir socratique en ouvrant un « ordre de réalité jusque-là inaperçu » : la théorie des formes, qui est un discours sur l'être déduit de considérations épistémologiques (234). Il lui fut nécessaire de « poser l'existence de réalités existant en soi et par soi » pour rendre compte du sensible. Ainsi, les formes seraient indispensables pour bien penser. Penser, explique Balaudé, « consiste à produire des modèles dont on éprouve la fécondité, par la dialectique; bien agir revient à suivre le modèle divin, en agissant rationnellement et donc en produisant de la rationalité. Il s'agit ainsi d'accorder ses actions avec ce qui est » (275). Cette remarquable justification des formes platoniciennes contraste avec les exposés habituels qui, le plus souvent, méconnaissent l'ancrage de la pensée grecque dans l'expérience dialectique, alors qu'ici on ne perd jamais de vue le caractère

indissociable de la pensée et de l'action. Au final, la thèse générale de Balaudé trouve avec Platon une nouvelle confirmation éloquente.

La toute dernière section, « La philosophie réformatrice : l'enjeu de la *polis* », propose une autre thèse audacieuse. Comme on le sait, la tradition a souvent réduit la politique de Platon aux exigences idéales de la *République*. Or, cela ne convient pas, car si la *République* est un exercice qui va « du juste au politique », les *Lois* présentent la « seule vraie et intégrale politique platonicienne », fondée à partir de ses conditions de possibilité tirées du devenir de la cité (302) — bref, une pensée qui va « du politique au juste ».

L'ouvrage remarquable de Balaudé s'adresse évidemment à un lectorat spécialisé. Fort bien écrit et très rigoureux dans le traitement des sources utilisées, le texte brille par la qualité de la recherche qu'il propose. Les thèses de l'helléniste sont dûment identifiées et toujours justifiées à l'aide d'arguments et de commentaires pertinents. On remarque que les points forts du livre de Balaudé correspondent aux points faibles de celui de Pavie. Si celui de Pavie est une ébauche qui se voudrait plus stimulante que rigoureuse, l'ouvrage de Balaudé est un travail philosophique accompli qui ne peut pourtant éviter les détours imposés par de longues discussions techniques. Or, comme l'ouvrage de Pavie s'inscrit parfaitement dans l'air du temps, on regrettera peut-être, chez Balaudé, l'absence de pistes offertes à l'actualisation de la pensée antique. À ce propos, pourtant, le végétarisme intégral d'Empédocle rejoint des préoccupations très actuelles. Toujours au sujet de la pensée contemporaine, si Pavie rappelait sans cesse les analyses de Foucault, Balaudé, lui, n'en discute jamais, ni en ce qui a trait à Socrate ni en ce qui a trait à Platon. Or, une confrontation avec certaines analyses élaborées à l'occasion des trois derniers cours au Collège de France eût pu être instructive. Enfin, si Pavie propose une réflexion inspirante sur les exercices antiques, il semble que les travaux de Balaudé ne modifieront pas nos dispositions à

travailler sur nous-mêmes. Ainsi, les études érudites semblent avoir comme effet de réduire la valeur pragmatique du texte que nous lisons. Ne faudrait-il pas, somme toute, que les travaux à venir en philosophie comme mode de vie combinent ces deux approches : un travail de recherche bien mené qui, par souci pratique, vise également à nous rendre meilleurs, c'est-à-dire plus philosophes? Ne faudrait-il pas que le savoir-vivre fondamental de la philosophie conduise, à travers la pratique honnête d'un texte, à un mieux vivre réel, à viser l'atteinte d'un plan supérieur d'existence? N'est-ce pas à ce prix que l'héritage de Pierre Hadot et la philosophie comme mode de vie pourront enfin porter leurs fruits?

Textes cités

BALAUDE, Jean-François, *Le savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, coll. Le Collège de Philosophie, 2010.

FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

—, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

—, *Le courage de la vérité*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1995.

—, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

—, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault », in P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 305-311.

—, « Réflexions sur la notion de culture de soi », in P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 323-332.

MONTAIGNE, *Essais*, éd. P. Villey, Paris, P.U.F., coll. Quadrige, 1992.

PAVIE, Xavier, *L'apprentissage de soi. Exercices spirituels de Socrate à Foucault*, Paris, Eyrolles, 2009.

—, *Exercices spirituels dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2008.

—, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris, Belles Lettres, 2012.

—, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie contemporaine*, Paris, Belles Lettres, 2013.

—, *La méditation philosophique. Une introduction aux exercices spirituels*, Paris, Eyrolles, 2010.

PLATON, *Œuvres complètes*, éd. L. Brisson, trad. coll., Paris, Flammarion, 2008.