

d'une telle manière qu'il fût incapable de faire le mal.

III

Parmi les très rares énoncés positifs de Socrate, cet amoureux des perplexités, on trouve deux propositions liées qui traitent de notre question. Elles apparaissent toutes deux dans le *Gorgias*, [le dialogue sur la rhétorique, l'art de s'adresser à la multitude et de la convaincre]. Le *Gorgias* n'appartient pas aux premiers dialogues socratiques ; il a été écrit peu avant que Platon ne devienne le maître de l'Académie. Au reste, il semble que le sujet du dialogue traite d'une forme de discours qui n'aurait aucun sens s'il était aporétique. Et, pourtant, c'est encore un dialogue aporétique ; seuls les derniers dialogues platoniciens, dans lesquels Socrate n'apparaît pas, n'ont plus ce statut. Le *Gorgias*, comme *La République*, s'achève sur le mythe platonicien d'un au-delà avec récompenses et

châtiments qui, apparemment, c'est-à-dire ironiquement, résolvent toutes les difficultés. Leur sérieux est purement politique ; ces mythes s'adressent à la multitude. Certainement non socratiques, ils ont de l'importance parce qu'ils contiennent, sous une forme non philosophique, l'aveu par Platon que les hommes peuvent commettre et commettent effectivement le mal volontairement ; et, plus important encore, l'aveu implicite que lui, pas plus que Socrate, ne savait que faire, philosophiquement, de ce fait troublant. Peut-être ne savons-nous pas si Socrate croyait que l'ignorance cause le mal et que la vertu peut s'enseigner, mais nous savons bien que Platon trouvait plus sage de compter sur des menaces.

Les deux propositions socratiques positives sont les suivantes. La première : « Mieux vaut être traité injustement que de commettre un tort » – ce à quoi Calliclès, l'interlocuteur du dialogue, rétorque, comme l'auraient fait tous les Grecs : « Souffrir d'un tort n'est pas du tout le fait d'un homme mais celui d'un

esclave pour qui il vaut mieux être mort que vif, à l'instar de quiconque est incapable de se porter assistance à lui-même ou à tous ceux dont il a le souci » (474). La seconde :
P2 ou SC « Mieux vaudrait pour moi que ma lyre ou qu'un chœur sous ma direction donne des sons discordants ou des accords faux, et qu'une multitude d'hommes soit en désaccord avec moi, plutôt que moi, étant un, sois en disharmonie avec moi-même et me contredise. » Ce qui fait dire à Calliclès : C2 « Socrate, tu deviens fou d'éloquence et il vaudrait mieux pour toi et tous les autres laisser là la philosophie » (482).

Là, nous le verrons, il marque un point. C'était bien la philosophie, ou plutôt l'expérience de la pensée, qui avait amené Socrate à faire ces déclarations – même si, bien sûr, il n'avait pas entamé la discussion dans cette intention. Car ce serait une faute grave, je crois, de les prendre pour les conséquences de quelque cogitation sur la moralité ; ce sont des intuitions, sans doute, mais des intuitions de l'expérience, et, au regard du

processus de la pensée lui-même, les intuitions ne sont au mieux que des sous-produits accidentels.

Nous réalisons difficilement combien la première déclaration avait dû paraître paradoxale lorsqu'elle fut prononcée ; après des milliers d'années d'us et d'abus, elle peut passer pour du moralisme bon marché. La meilleure démonstration de la difficulté qu'éprouve un esprit moderne à entendre l'audace de la seconde est le fait que le mot-clé « être-un » (il serait pire pour moi d'être brouillé avec moi-même que d'être en désaccord avec un grand nombre d'hommes) n'est généralement pas traduit. Comme la première déclaration, elle est subjective et signifie : il vaut mieux pour moi souffrir d'un tort que le commettre, ce qui contrecarre la proposition inverse tout aussi subjective qui, évidemment, paraît bien plus plausible. Si cependant nous considérons cette proposition du point de vue du monde, qui n'est pas celui des deux acteurs, nous devrions plutôt dire : ce qui compte, c'est qu'un tort a été

commis, et peu importe de savoir qui vaut mieux, celui qui le commet ou celui qui le subit. En tant que citoyens, nous devons empêcher les actions injustes puisque c'est le monde que nous nous partageons tous, malfaiteurs, victimes et spectateurs, qui est en jeu. La Cité a subi un tort. (Ainsi notre code pénal distingue les crimes pour lesquels les poursuites sont obligatoires et les transgressions dont sont victimes uniquement les individus, qui peuvent ou non se porter partie civile. Dans le cas des crimes, l'état d'esprit subjectif des personnes concernées ne doit pas être pris en considération – la victime peut avoir envie de pardonner, tandis que l'agent peut très vraisemblablement ne pas vouloir recommencer – puisque c'est [l'ordre] de la communauté dans son entier qui a été violé.)

En d'autres termes, Socrate ne s'exprime pas ici en citoyen concerné davantage par le monde que par lui-même. Comme il dit à Calliclès : si tu étais comme moi, amoureux de la sagesse et éprouvant un besoin

d'interrogations, si le monde était tel que tu le dépeins – divisé en forts et en faibles, où « les forts font ce qu'ils peuvent et les faibles subissent ce qu'ils doivent subir » (Thucydide). –, il n'y aurait pas d'autre alternative que de commettre ou de subir le tort, et alors tu m'accorderas qu'il vaut mieux subir que faire subir. La présupposition est : si tu pensais, si tu convenais qu'« une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue ».

À ma connaissance, il n'existe qu'un seul autre passage dans la littérature grecque qui dise, en des termes presque identiques, ce qu'a dit Socrate. « Plus malheureux (*kakodaimonesteros*) que celui que l'on traite injustement est le malfaiteur », lit-on dans l'un des rares fragments de Démocrite (B45), le grand adversaire de Parménide qui, pour cette raison, sans doute, n'est jamais mentionné par Platon. La coïncidence mérite d'être relevée, car Démocrite, à la différence de Socrate, n'était pas particulièrement préoccupé par les affaires humaines, mais il semble avoir été intéressé par l'expérience de la pensée.

« L'esprit (*logos*) », dit-il, s'abstient aisément parce qu'il « est habitué à puiser ses joies en lui-même (*auton ex heautou*) » (B146). Il semblerait que ce que nous avons tendance à prendre pour une proposition purement morale jaillit en réalité de l'expérience de penser comme telle.

Ceci nous conduit à la deuxième affirmation qui est le prérequis de la première. Elle est également hautement paradoxale. Socrate dit qu'il est un, et par conséquent qu'il ne peut courir le risque de perdre l'harmonie avec lui-même. Mais rien d'identique à soi, inévitablement et absolument un comme

A est A, ne peut être en harmonie ou en désaccord avec soi-même ; il faut toujours deux tons, au minimum, pour produire un son harmonieux. Il est certain que, lorsque j'apparais et que je suis vu par d'autres, je suis un : autrement l'on ne pourrait même pas me reconnaître. Et, tant que je suis en compagnie d'autres hommes, à peine conscient de moi-même, je suis tel que je leur apparais. Nous appelons *consciousness*

(littéralement « connaître par soi ») le fait curieux qu'en un certain sens je suis aussi pour moi-même, même si je ne m'apparais guère, ce qui indique que l'« être-un » socratique n'est pas aussi évident qu'il semblerait ; je suis non seulement pour les autres mais aussi pour moi, et ainsi, dans ce cas, je ne suis manifestement pas qu'un. Une hétérogénéité s'insère dans mon unicité.

Nous connaissons cette hétérogénéité selon d'autres points de vue. N'importe quelle chose existant au sein d'une pluralité n'est pas simplement ce qu'elle est, dans son identité, mais est aussi différente des autres choses ; cet état de différence relève de sa nature même. Lorsque nous tentons de la saisir par la pensée afin de la définir, nous devons tenir compte de cette altérité (*alteritas*) ou différence. Lorsque nous disons ce qu'est une chose, nous disons toujours également ce qu'elle n'est pas ; toute détermination, comme chez Spinoza, est négation. Par rapport à elle-même uniquement, elle est la même (*auto*, c'est-à-dire *hekaston*, *heautô tau-*

ton : chacun pour soi-même est identique¹⁶), et tout ce que nous pouvons en dire, dans cette pure identité, est : une rose est une rose est une rose. Mais ce n'est pas du tout le cas si moi, dans mon identité (« être-un »), je me rapporte à moi-même. Il y a là une chose curieuse ; je n'ai besoin d'aucune pluralité pour établir la différence ; la différence est intrinsèque au moment où je dis : je suis moi. Et, tant que je suis conscient, c'est-à-dire conscient de moi-même, je suis identique à moi-même seulement aux yeux de ceux à qui j'apparais comme un et le même. Car moi, qui articule cet être-conscient-de-moi-même, je suis inévitablement deux-en-un – et c'est incidemment pour cela que la recherche d'identité tant en vogue est futile et que dans la modernité notre crise d'identité ne peut être résolue que par une perte de *consciousness*. La *consciousness* humaine suggère que la différence et l'altérité, qui sont les caractéristiques éminentes du monde des apparences tel qu'il est donné à l'homme pour habitat parmi une pluralité de choses,



et si nous étions nous-mêmes
trinitaire ?

sont aussi les conditions mêmes de l'existence de l'ego de l'homme. Car cet ego, le je-suis-moi, fait l'expérience de la différence dans l'identité, précisément lorsqu'il ne se rapporte pas aux choses qui apparaissent, mais à lui-même seulement – sans cette césure originelle, utilisée ensuite par Platon dans sa définition de la pensée comme dialogue silencieux (*eme emautô*) entre moi et moi-même ; le deux-en-un, présupposé par Socrate lorsqu'il parle de l'harmonie avec soi, ne serait pas possible¹⁷. La *consciousness* n'est pas la même chose que la pensée, mais sans elle la pensée serait impossible. Ce qu'actualise la pensée dans son processus, c'est la différence donnée dans la *consciousness*.

Pour Socrate, ce deux-en-un signifie simplement que si tu veux penser, il faut prendre garde à ce que les deux qui entretiennent le dialogue de la pensée soient en bonne condition, que les partenaires soient des amis. Il vaut mieux, pour toi, souffrir que de commettre un tort parce que tu peux rester l'ami de la victime ; mais qui voudrait être l'ami



d'un meurtrier et devoir vivre avec ? Pas même un meurtrier. Quelle sorte de dialogue pourrais-tu engager avec lui ? Précisément ce dialogue que Shakespeare fait dire à Richard III, qui s'adresse à lui-même après qu'un grand nombre de crimes a été commis :

« Comment ! est-ce que j'ai peur de moi-même ? Il n'y a que moi ici ! Richard aime Richard, et je suis bien moi. Est-ce qu'il y a un assassin ici ? Non... Si, moi ! Alors fuyons... Quoi ! me fuir moi-même ?... Bonne raison ! Pourquoi ? De peur que je me châtie moi-même... Qui ? Moi-même ! Bah ! je m'aime moi !... Pourquoi ? Pour un peu de bien que je me suis fait à moi-même ? Oh non ! hélas ! je m'exécrais bien plutôt moi-même pour les exécrables actions commises par moi-même. Je suis un scélérat... Mais non, je mens, je n'en suis pas un. Imbécile, parle donc bien de toi-même... Imbécile, ne te flatte pas¹⁸. »

Une rencontre similaire du moi avec lui-même, sans drame, plus tendre et presque

anodine en comparaison, se trouve dans l'un des dialogues socratiques contestés, l'*Hippias majeur* (même s'il n'est pas écrit par Platon, le dialogue témoigne toutefois authentiquement de Socrate). À la fin, Socrate dit à Hippias, qui s'est révélé particulièrement obtus, combien il est « un homme heureux » comparé à lui-même qui, en rentrant chez lui, est attendu par un individu odieux « qui [l']interroge toujours, un parent proche, vivant dans la même maison ». En l'entendant exprimer ses opinions, Hippias demandera à Socrate « s'il n'a pas honte de lui, de dissenter ainsi sur la beauté des différents modes de vie, alors que les questionnements rendent manifeste qu'il ne connaît même pas le sens du mot beauté » (304). En d'autres termes, quand Hippias rentre chez lui il reste tout seul ; même si certainement il ne perd pas sa « *consciousness* », il ne fait rien non plus qui actualise la différence intérieure. Pour Socrate, ou pour Richard III même, c'est une tout autre histoire. Ils ne sont pas seulement en rapport avec les autres, mais aussi

avec eux-mêmes. Et l'important ici est que ce que l'un appelle « l'autre individu », et l'autre « conscience », n'est jamais présent quand ils ne sont pas seuls. Lorsque, après minuit, le roi Richard a rejoint ses amis, alors :

« La conscience n'est qu'un mot à l'usage des lâches, inventé tout d'abord pour tenir les forts en respect. » Et même Socrate, qui aime tellement la place publique, doit rentrer chez lui, où il sera tout seul, plongé dans la solitude, pour retrouver l'autre.

J'ai choisi ce passage de *Richard III* parce que, si Shakespeare utilise le terme conscience, il n'en fait pas pour autant un usage normal.

? Ce n'est que tardivement que le langage a distingué les mots *consciousness* et conscience, et, dans certaines langues, par exemple le français, une telle distinction n'existe pas. La conscience, que nous utilisons comme un terme de morale ou de droit, est supposée être toujours présente en nous, tout comme la *consciousness*. Et cette conscience est aussi

bonne remarque

Qu'est-ce que cela peut nous enseigner? 82

la sécularisation?

censée nous dire ce que nous devons faire et ce dont nous devons nous repentir; c'était la voix de Dieu avant qu'elle ne devienne le *lumen naturale* ou la raison pratique kantienne. Au contraire, l'individu dont parle Socrate est resté à la maison; il en a peur, de même que les meurtriers dans *Richard III* craignent leur conscience – comme quelque chose d'absent. La conscience se manifeste comme pensée d'après coup, comme cette pensée suscitée, ou bien par un crime dans le cas de Richard lui-même, ou par une opinion reçue dans le cas de Socrate, ou encore par la peur anticipée de telles pensées subséquentes dans le cas des tueurs à gages de *Richard III*. Cette conscience, à la différence de la voix de Dieu en nous ou du *lumen naturale*, ne prescrit rien sur le mode positif – même le *daimonion* socratique, sa voix divine, ne dit que ce qu'il ne doit pas faire; dans les termes de Shakespeare, « elle obstrue l'homme d'obstacles ». Ce qui fait qu'un homme craint cette conscience, c'est l'anticipation de la présence d'un témoin qui

Eichman

l'attend seulement quand il rentre chez lui, s'il rentre chez lui. L'assassin dans Shakespeare dit : « Tout homme qui entend vivre bien tâche [...] de vivre sans elle », et le succès d'une telle tentative sera facile, dans la mesure où il suffit de ne jamais entamer le dialogue silencieux et solitaire que nous nommons pensée, de ne jamais rentrer chez soi et de ne jamais commencer l'examen. Ce n'est ni une question de méchanceté ou de bonté, ni d'intelligence ou de stupidité. Celui qui ne connaît pas le rapport de soi à soi-même (par lequel nous examinons ce que nous faisons et disons) ne verra aucune difficulté à se contredire lui-même, ce qui signifie qu'il ne sera jamais capable de – ni ne voudra – rendre compte de ce qu'il fait ou dit ; il ne pourra non plus s'inquiéter de commettre quelque crime puisqu'il peut être sûr qu'aussitôt il l'oubliera.

La pensée, dans son sens non cognitif, non spécialisé, en tant que besoin naturel de la vie humaine, actualisation de la différence présente dans la *consciousness*, n'est pas

*accuse facile, non ?
84
ou analyse de la réalité
supervenante.*

la prérogative de certains mais une faculté présente chez tout le monde ; de plus, l'incapacité de penser n'est pas la « prérogative » de tous ceux qui manquent d'intelligence, elle est cette possibilité toujours présente qui guette chacun – les scientifiques, les érudits et autres spécialistes de l'équipée mentale – et empêche le rapport à soi-même, dont la possibilité et l'importance furent découvertes par Socrate. Il n'était pas question ici de la méchanceté, dont la religion et la littérature ont tenté de s'accommoder ; ce ne sont pas le péché et les grandes canailles, les héros négatifs de la littérature, agissant par envie et ressentiment, qui nous intéressent, mais c'est le mal, Monsieur-tout-le-monde, qui n'est pas méchant ni motivé, et qui, pour cette raison, est capable de mal infini – lui qui, contrairement au méchant, n'est jamais confronté au sinistre nocturne.

Pour l'ego pensant et son expérience, la conscience qui « obstrue l'homme d'obstacles » est un effet accessoire. Elle demeure une question marginale pour la société en général,

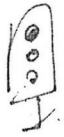
sauf dans le cas d'urgences. La pensée en elle-même n'apporte pas grand-chose à la société, bien moins que la soif de connaissance, qui l'utilise comme un instrument pour d'autres fins. Elle ne crée pas de valeur, elle ne trouvera pas une fois pour toutes ce qu'est « le bien » ; elle ne confirme pas mais dissout plutôt les règles de conduite acceptées. Sa signification morale et politique n'apparaît que dans les rares moments de l'histoire où « tout part en miettes, le centre ne peut plus être le soutien, la simple anarchie se répand dans le monde » ; quand « les meilleurs n'ont plus de conviction, tandis que les médiocres sont pleins d'une intensité passionnée ».

À ces moments cruciaux, la pensée cesse d'être une affaire marginale aux questions politiques. Quand tout le monde se laisse entraîner, sans réfléchir, par ce que les autres font et croient, ceux qui pensent se retrouvent à découvert, car leur refus de se joindre aux autres est patent et devient alors une sorte d'action. L'élément qui purge la pensée, le travail de sage-femme de Socrate,

qui révèle les incidences des opinions reçues et par là les détruit (valeurs, doctrines, théories et même les convictions), est politique par ses implications. Car cette destruction a un effet libérateur sur une autre faculté humaine : la faculté de juger, que l'on peut appeler très justement la plus politique des aptitudes mentales de l'homme. C'est la faculté de juger des [cas] particuliers sans les subsumer sous des règles générales qui peut être enseignée et apprise, jusqu'à ce qu'ils deviennent des habitudes remplaçables par d'autres habitudes et d'autres règles.

La faculté de juger les cas particuliers (découverte par Kant), l'aptitude à dire « c'est mal », « c'est beau », etc., n'est pas la même chose que la faculté de penser. La pensée a affaire à des invisibles, des représentations d'objets absents ; le jugement se préoccupe toujours de particuliers et d'objets proches. Mais les deux sont reliés de la même façon que la *consciousness* et la conscience. Si la pensée, le deux-en-un du dialogue silencieux, actualise la différence au sein de notre

identité, que connaît la *consciousness*, et donc fait de la conscience son sous-produit, alors le jugement, le sous-produit de l'effet libérateur de la pensée, réalise la pensée, la rend manifeste au monde des apparences où je ne suis jamais seul et toujours trop occupé pour pouvoir penser. La manifestation du vent de la pensée n'est pas la connaissance ; c'est l'aptitude à discerner le bien du mal, le beau du laid. Et ceci peut bien prévenir des catastrophes, tout au moins pour moi-même, dans les rares moments où les cartes sont sur table.



Notes

1. Voir mon *Eichmann à Jérusalem*, coll. Folio, Gallimard, Paris.

2. Kant, notes de cours publiées après sa mort, *Akademie Ausgabe*, vol. XVIII, n° 5636.

3. Lorsque Carnap affirme que la métaphysique ne « signifie » pas plus que la poésie, il va sans doute à l'encontre de ce que les métaphysiciens affirment ; mais leurs évaluations, comme celle de Carnap, sont peut-être fondées sur une sous-estimation de la poésie. Heidegger, que Carnap attaque, riposte (pas explicitement) que la pensée et la poésie (*denken* et *dichten*) sont intimement liées ; elles ne sont pas identiques mais proviennent d'une même racine. Et Aristote, que personne n'a jamais encore accusé de n'écrire « que » de la poésie, partage cette opinion : philosophie et poésie sont en quelque sens apparentées et ont un poids égal (*Poétique*, 1451 b5).