



HAL
open science

La Figure de Socrate dans les Caractères de La Bruyère

Lora Mariat

► **To cite this version:**

Lora Mariat. La Figure de Socrate dans les Caractères de La Bruyère. Littératures. 2012. dumas-00714563

HAL Id: dumas-00714563

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00714563>

Submitted on 5 Jul 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



La Figure de Socrate dans les *Caractères* de La Bruyère

Lora MARIAT

Université Stendhal, Grenoble 3
U.F.R. LLASIC

Mémoire de Master 1 - 30 crédits
Parcours recherche Littératures
Sous la direction de M. Bernard ROUKHOMOVSKY

Année universitaire 2011-2012



La Figure de Socrate dans les *Caractères* de La Bruyère

Lora MARIAT

Université Stendhal, Grenoble 3
U.F.R. LLASIC

Mémoire de Master 1 - 30 crédits
Parcours recherche Littératures
Sous la direction de M. Bernard ROUKHOMOVSKY

Année universitaire 2011-2012



Déclaration anti-plagiat
Document à scanner après signature
et à intégrer au mémoire électronique

DECLARATION

1. Ce travail est le fruit d'un travail personnel et constitue un document original.
2. Je sais que prétendre être l'auteur d'un travail écrit par une autre personne est une pratique sévèrement sanctionnée par la loi.
3. Personne d'autre que moi n'a le droit de faire valoir ce travail, en totalité ou en partie, comme le sien.
4. Les propos repris mot à mot à d'autres auteurs figurent entre guillemets (citations).
5. Les écrits sur lesquels je m'appuie dans ce mémoire sont systématiquement référencés selon un système de renvoi bibliographique clair et précis.

NOM : MARIAT PRENOM : Lora

DATE : 05/06/12

TABLE DES MATIÈRES

Introduction – Restituer « à l’histoire de Socrate qu’il ait dansé » : sous le signe du paradoxe	7
Une figure paradoxale	7
À l’image du silène sculpté	8
Réception de l’Antiquité à l’âge classique	10
Le décollement du nom : les péripéties d’une figure dans la postérité	12
I. Le rapport au monde : un peintre clairvoyant, un spectateur en retrait	16
1) Arracher l’homme à sa torpeur en donnant à repenser le réel	16
a. Penser le monde par lui-même	16
b. L’ἀτοπία socratique : ébranler, piquer le jugement	19
2) Réapprendre à voir, éduquer le regard	23
a. Prise de distance et renouvellement des points de vue	23
b. Retrouver le réel derrière les faux-semblants	27
c. L’ἐνάργεια socratique : mettre le style au service de la vision	29
3) Une réalité nouvelle et invraisemblable	34
a. « On a dit de Socrate qu’il était en délire », ou la métamorphose du « fou » en homme « tout plein d’esprit »	34
b. « On croyait les voir, ils faisaient peur » : une réalité laide et angoissante	37
II. Le rapport à soi : un contradicteur, un accoucheur d’esprit	42
1) « Faire rentrer en lui-même son auditeur » : des faux-semblants à la connaissance de soi	43
a. Les jeux du miroir tendu au public	43
b. Approcher la véritable connaissance de soi par le recul	46
c. À la lueur d’une connaissance de soi toute négative.	49

2) Une rhétorique de l’effacement	53
a. La distance ironique : des questions sans réponse	54
b. L’art maïeutique ou comment « trouver ensemble la vérité »	56
3) En vue d’une παιδεία	60
a. Placer la focale sur l’interlocuteur	61
b. Emporter la volonté plutôt que soumettre l’intellect	62
III. Le rapport à la sagesse : un philosophe honnête-homme	66
1) Contre tout pédantisme, une philosophie qui badine	66
a. Penser par le rire	67
b. Sur le mode de la conversation	70
2) Maintenir la philosophie à hauteur d’homme	73
a. « Ramen[er] du ciel où elle perdait son temps la sagesse humaine pour la rendre à l’homme » : s’ancrer dans la pratique et viser l’utilité.	74
b. « C’est ma métaphysique, c’est ma physique » ou la révocation du ciel des Idées	78
3) Un philosophe dans la ville	81
a. Le mythe fondateur de l’Athènes antique	81
b. Urbanité antique et mondanité classique	84
c. « Le philosophe est accessible » : la trivialité comme devise	87
Conclusion	91
Bibliographie	96
Bibliographie actuelle	96
Sources	96
Études	98
Outils de travail	101
Bibliographie programmatique	102
Sources	102
Études	102

Introduction – Restituer « à l’histoire de Socrate qu’il ait dansé » : sous le signe du paradoxe

Une figure paradoxale

Le nom de Socrate n’est explicitement mentionné qu’à cinq reprises dans le texte des *Caractères*, mais malgré ce peu d’occurrences, Socrate est le personnage historique auquel La Bruyère consacre le plus grand nombre de remarques (quatre) après Platon (six) et avec César et Marot (également quatre chacun). Cependant, Socrate n’est-il précisément qu’un personnage « historique », cité localement pour les besoins d’un argument ? N’y a-t-il pas, bien plutôt, une véritable *figure*, complexe et substantielle, dissimulée derrière ce nom ? Il est significatif de remarquer que cette prépondérance quantitative du nom se traduit également en termes qualitatifs (laissant deviner l’épaisseur d’une figure) lorsque La Bruyère, dans la première de ces références¹, s’assimile lui-même de façon transparente – bien que seulement insinuée – au philosophe grec. Cette remarque frappe par son équivocité : il semble en effet que derrière le portrait de Socrate, La Bruyère révèle en réalité son propre projet. Le nom de Socrate se laisse donc déjà appréhender comme un masque, recouvrant la profondeur d’une figure, comme l’atteste La Bruyère lui-même dans une lettre adressée à Gilles Ménage : « Socrate ici n’est pas Socrate : c’est un nom qui en cache un autre »². Dans cette remarque, et comme on pouvait l’entrevoir dès le premier abord, La Bruyère ne fait pas référence à un personnage historique mais utilise son nom pour se masquer lui-même, « fai[t] servir le nom de Socrate à [son] dessein »³. Or, puisque le nom ne recouvre pas la figure, qu’enveloppe cette dernière pour La Bruyère ? De quoi ce Socrate, dont le XVII^e siècle est pleinement imprégné, est-il le signe ?

¹ Nous entendons « première » au sens chronologique puisque la remarque « Des Jugements », 66 dont il est question ici apparaît lors de la quatrième édition (1689) du texte, tandis que les autres suivront dans les cinquième (1690) et sixième (1691) éditions.

² Jean de LA BRUYÈRE, *Oeuvres complètes*, J. Benda (éd.), Paris, Gallimard, 1998, p. 655.

³ *Id.*

Le Socrate de la remarque précédemment évoquée est présenté d'emblée sous le signe du paradoxe :

On a dit de Socrate qu'il était en délire, et que c'était un fou tout plein d'esprit ; mais ceux des Grecs qui parlaient ainsi d'un homme si sage passaient pour fous⁴.

Cette dialectique, au sens hégélien du terme, qui dynamise et dépasse l'apparente opposition entre la folie et la sagesse est bien connue de La Bruyère puisqu'elle a été développée par de nombreux penseurs, voire incarnée par d'autres avant lui, de Démocrite à La Fontaine en passant par Érasme⁵. En s'inscrivant, par l'intermédiaire de Socrate, dans cette tradition de pensée, La Bruyère reconduit donc cette idée d'une interpénétration de la sagesse et de la folie. Il n'est dès lors pas étonnant que la première insertion du nom de Socrate dans le texte des *Caractères*, ce nom qui va, nous le verrons, se charger de significations déterminantes pour la compréhension de la rhétorique de La Bruyère, soit immédiatement associé à la thématique paradoxale de la folie et de la sagesse. Il s'agit en effet, par un processus sans cesse réitéré, de renverser les valeurs établies, de rendre réversible les contraires.

À l'image du silène sculpté

La suite de la remarque continue dans la perspective du paradoxe en prolongeant cette dynamique du retournement à l'extrême : si les jugements sont trompeurs, alors la réalité elle-même nous est peut-être fondamentalement étrangère, absolument différente de la façon dont elle nous apparaît. Ce faisant, La Bruyère inverse de manière plus radicale encore les notions d'illusion et de réalité par une remise en question de leur opposition supposée :

Ils disaient : « Quels bizarres portraits nous fait ce philosophe ! quels mœurs étranges et particulières ne décrit-il point ! où a-t-il rêvé, creusé, rassemblé des idées si

⁴ LA BRUYÈRE, *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle* (1688-1696), M. Escola (éd.), Paris, Champion, 1999, « Des jugements », 66, p. 475. Sauf mention contraire, toutes nos citations feront référence à cette édition.

⁵ Pour Démocrite, voir la lettre d'Hippocrate à Damagète : « [L'attitude des Abdéritains, plongés dans la tristesse] s'expliquait par la folie supposée de Démocrite, alors que celui-ci s'adonnait scrupuleusement à une philosophie superlative » (HIPPOCRATE, *Sur le rire et la folie*, Y. Hersant (éd.), Paris, Rivages, 1991, p. 72) ; pour La Fontaine, voir la fable « Démocrite et les Abdéritains » : « Son pays le crut fou. Petits esprits ! mais quoi ? / Aucun n'est prophète chez soi. / Ces gens étaient les fous ; Démocrite, le sage » (Jean de LA FONTAINE, *Fables*, J-C. Darmon et S. Gruffat (éds.), Paris, Le Livre de poche, 2002, p. 268) ; pour Érasme, voir, par exemple : « Je savais bien que pas un de vous n'est assez sage, ou plutôt assez fou, non : assez sage pour être de cet avis » (ÉRASME, *Éloge de la folie* (1509), C. Blum et al. (éds.), Paris, Laffont, 1992, chap. XII, p. 17).

extraordinaires ? quelles couleurs ! quel pinceau ! ce sont des chimères ». Ils se trompaient : c'étaient des monstres, c'étaient des vices, mais peints au naturel ; on croyait les voir, ils faisaient peur.

Ce qui apparaît aux contemporains de Socrate sous les traits de la « chimère », ce qui semble surgir de la pure imagination de leur auteur, s'avère en fait relever de la « nature », de l'observation stricte et rigoureuse de la réalité. En gardant à l'esprit le parallèle que La Bruyère établit entre sa propre démarche et celle de Socrate, nous voyons bien que celui-ci revendique une posture d'observateur attentif, de peintre fidèle à la réalité, comme il l'écrira lui-même⁶. Cette métaphore du peintre, que La Bruyère emploie pour désigner aussi bien son entreprise que celle de Socrate, nous invite à considérer les tableaux que l'auteur va nous présenter par la suite comme peints « d'après nature »⁷, malgré la tentation de leur renvoi au domaine de l'imaginaire.

L'idée selon laquelle la réalité est à trouver derrière des apparences trompeuses, des illusions séduisantes n'est pas sans rappeler la métaphore du silène, personnage antagonique s'il en est, déjà utilisée à l'égard de Socrate par Alcibiade, comme en témoigne le *Banquet* de Platon, puis par Rabelais, dans son prologue au *Gargantua*, mais également par Érasme, dans l'adage 2201 intitulé « Les Silènes d'Alcibiade » :

L'idée qui constituera [son] véritable fil directeur [...] est que les apparences ou les aspects nous dérobent la réalité véritable [...]. Dans ces conditions, la laideur, la balourdise, la tenue modeste, le comportement terre-à-terre de Socrate, loin de refléter une âme de nature médiocre, seraient l'écorce ou l'enveloppe grossière qui cache un trésor intérieur. Autrement dit, la théorie silénique – si l'on peut s'exprimer ainsi – relègue à l'arrière-plan la puissante théorie physiognomonique⁸.

Derrière le nom de Socrate se profile une modélisation généralisée de l'emblématique silène. Sa laideur physique bien connue⁹ l'incarne parfaitement : non seulement son attitude, le regard qu'il porte sur le monde, relèvent de cette « théorie silénique », mais encore son apparence physique, son « enveloppe extérieure [...]

⁶ Voir l'annonce programmatique des *Caractères* qu'expose La Bruyère dans sa préface : il évoque le « plan que je me suis fait d'y peindre les hommes en général » (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Préface, p. 153).

⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Préface, p. 151.

⁸ Jean-Claude MARGOLIN, in Érasme, *Les Silènes d'Alcibiade* (1515), trad. fr. J-C. Margolin, Paris, Les Belles Lettres, 1998, Introduction, p. XXIX.

⁹ Cf., par exemple, PLATON : « [Théétète] n'est pas beau, et il te ressemble, tant pour l'aplatissement du nez que pour les yeux saillants ; mais il a le nez moins aplati, les yeux moins saillants que toi » (*Théétète*, trad. fr. M. Narcy, Paris, Flammarion, 1999, 143 e, p. 133) ; ou XÉNOPHON : « “– Qu'est-ce à dire ? s'écria Socrate ; te crois-tu donc plus beau que moi pour te vanter de la sorte ? – Oui, par Zeus, répondit Critobule, sinon je serais le plus laid de tous les Silènes que l'on voit dans les drames satyriques” (il se trouvait en effet que Socrate leur ressemblait) » (*Le Banquet*, trad. fr. F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 1972, livre IV, § 19, p. 55).

s'apparente à celle du silène sculpté »¹⁰. Et Alcibiade de développer l'assimilation de Socrate aux silènes :

[Socrate] ignore tout et il ne sait rien, c'est du moins l'air qu'il se donne. N'est-ce point là un trait qui l'apparente au silène ? Oui, tout à fait, [...] mais, à l'intérieur, une fois que le silène sculpté a été ouvert, avez-vous une idée de tout le bon sens [σωφροσύνης] dont il regorge, messieurs les convives ?¹¹.

Mais de cet homme-là, avec ce qu'il y a de déconcertant dans sa personne et dans ses discours, on ne trouverait rien, même en cherchant bien, qui tant soit peu en approche, ni pour le présent, ni pour le passé, à moins bien sûr de le comparer à ceux que je dis : non pas à un être humain, mais aux silènes et aux satyres, qu'il s'agisse de sa personne ou de ses discours. C'est en effet qu'il est une chose que j'ai omis de dire en commençant, à savoir que ses discours aussi sont tout à fait pareils aux silènes que l'on ouvre¹².

Les discours de Socrate sont à l'image de son aspect physique : leur apparence rebutante cache une intelligence rayonnante, étayant encore l'image d'un Socrate-silène faisant cohabiter les contraires, assumant le paradoxe. De même que l'apparence grotesque du silène fait partie intégrante de l'objet, l'enveloppe comique du discours de Socrate est indissociable de son cœur sérieux : Xénophon atteste qu'« il mêlait le plaisant au sérieux »¹³ et le *Banquet* de Platon met en scène Socrate « [forçant les convives] de convenir que c'est au même homme qu'il convient de savoir composer des comédies et des tragédies, et que l'art qui fait le poète tragique est aussi celui qui fait le poète comique »¹⁴. Ainsi, le mélange de rire et de sérieux est une qualité du discours que peu d'hommes conçoivent (la réaction des interlocuteurs de Socrate, telle qu'elle est décrite ici par Alcibiade ou ailleurs¹⁵, témoigne de cette incompréhension) mais que Socrate accomplit en permanence, leur opposition semblant se dissoudre à son contact.

Réception de l'Antiquité à l'âge classique

Cet élément de sa personnalité a pourtant souvent été négligé au profit d'une figure plus austère, plus grave, présentant davantage l'image d'un philosophe pondéré et

¹⁰ PLATON, *Le Banquet*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2007, 216 d, p. 167.

¹¹ *Id.* Traduction modifiée par nous.

¹² *Ibid.*, 221 d - 222 a, p. 175.

¹³ XÉNOPHON, *Mémorables*, J-F. Mattéi (éd.), Paris, Manucius, 2012, livre I, chap. 3, § 8, p. 39.

¹⁴ PLATON, *Le Banquet*, *op. cit.*, 223 d, p. 178.

¹⁵ Voir par exemple Diogène Laërce : « on lui répondait à coups de poing et en lui tirant les cheveux, et la plupart du temps il faisait rire de lui avec mépris » (Diogène LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M-O. Goulet-Cazé (éd.), Paris, Le Livre de poche, 1999, livre II, § 21, p. 230).

sérieux. Cependant, de la même façon qu'on ne peut pas ôter au silène son enveloppe grossière sans altérer par là même sa nature, on ne peut « ôt[er] de l'histoire de Socrate qu'il ait dansé »¹⁶ sans falsifier son image. Le XVII^e siècle ne s'y trompera pas, discernant dans sa philosophie en dialogue, dans son instruction par le rire, les germes de « l'honnêteté » classique. Ses théoriciens vont donc paradoxalement chercher en Socrate, emblème de la philosophie antique, un modèle pour leur propre époque : en dépit de sa position historique d'Ancien, il est celui qui incarne le mieux les concepts modernes de vertu et de civilité. Mais cela n'est paradoxal qu'en apparence : comme le souligne Emmanuel Bury, « la pensée classique se situe dans un univers anachronique. La “république des lettres” est hors du temps. Les morts dialoguent avec les vivants, au sein d'une *res literaria* polyglotte »¹⁷. Ce qui plaît chez Socrate, c'est précisément ce naturel dans la pratique de la philosophie, cette ambivalence toujours maintenue et assumée entre rire et sérieux, folie et sagesse, divertissement et instruction. En ce sens, le témoignage de Xénophon est tout à fait appréciable, son *Banquet* s'ouvrant sur ces mots :

Ce ne sont pas seulement, à mon avis, les actions sérieuses [σπουδῆς] des hommes distingués qui sont dignes de mémoire, mais aussi leurs divertissements [παιδαίς]¹⁸.

La première occurrence du nom de Socrate à laquelle est confronté le lecteur des *Caractères* dans l'ordre du texte résonne donc, à la lumière de cette analyse, comme une définition allégorique du projet que va suivre La Bruyère tout au long de son ouvrage :

Les vues courtes, je veux dire les esprits bornés et resserrés dans leur petite sphère, ne peuvent comprendre cette universalité de talents que l'on remarque quelquefois dans un même sujet : où ils voient l'agréable, ils en excluent le solide ; où ils croient découvrir les grâces du corps, l'agilité, la souplesse, la dextérité, ils ne veulent plus y admettre les dons de l'âme, la profondeur, la réflexion, la sagesse : ils ôtent de l'histoire de Socrate qu'il ait dansé¹⁹.

Dans cette remarque, et concernant le nom de Socrate en particulier, La Bruyère affiche sa volonté de considérer un Socrate sous tous ses aspects, de celui, topique, d'un sage rigoureux et pondéré, à celui, plus souvent méconnu, d'un homme

¹⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Du mérite personnel », 34, p. 199.

¹⁷ Emmanuel BURY, « Le Classicisme et le modèle philologique », *L'Information littéraire*, vol. 3, 1990, p. 20-24, 23.

¹⁸ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, livre I, § 1, p. 37.

¹⁹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Du mérite personnel », 34, p. 199.

qui danse, qui rit et qui frappe par son excentricité. La danse symbolise ici tout ce qui n'est que trop souvent retranché de la figure socratique, et que La Bruyère tient à conserver intacte. En l'oubliant, on risque de manquer la richesse et la profondeur qui font l'intérêt de la figure de Socrate. Il s'agit en effet d'assumer toute la complexité d'un individu, ses contradictions internes, sa bizarrerie essentielle et non d'en lisser le caractère. D'ailleurs, Pierre Hadot remarque que lorsqu'il s'agit de Socrate, le discours ne peut jamais être homogène, équilibré : « Habituellement, faire l'éloge d'un personnage, c'est énumérer des qualités toutes aussi admirables les unes que les autres, c'est faire apparaître une figure harmonieuse, atteignant à la perfection dans tous les domaines. Pourtant, [...] et c'est là le paradoxe socratique, la figure de Socrate apparaît d'emblée, à celui qui la découvre, comme déroutante, ambiguë, inquiétante »²⁰. Or, si Socrate est si présent des les *Caractères*, c'est précisément parce qu'il incarne cette figure ambivalente, toujours placée sous le signe du paradoxe : comme le silène, il oscille entre laideur et beauté, certes, mais également entre folie et sagesse, entre illusion et réalité, entre rire et sérieux, entre connaissance et ignorance. Jean-Claude Margolin souligne cette idée selon laquelle la contradiction, le paradoxe, est le trait fondamental que la Renaissance retiendra de Socrate : « [la figure de Socrate] peut être considérée comme le paradoxe fait homme, ou l'homme, dans son essence paradoxale »²¹.

Le décollement du nom : les péripéties d'une figure dans la postérité

La figure de Socrate se constituant autour de ce caractère paradoxal, autour de l'image allégorique du silène, nous pouvons d'ores et déjà supposer que sa transposition littéraire ne sera autre qu'une esthétique du mélange, une esthétique dans laquelle les contraires se côtoient et s'inversent, comme l'avait déjà pratiqué Érasme :

Tu vois maintenant, je suppose, combien toute chose se transforme en son contraire, si tu changes l'orientation du Silène²².

²⁰ Pierre HADOT, *Éloge de Socrate*, Paris, Allia, 2007, p. 9.

²¹ Jean-Claude MARGOLIN, « Le Paradoxe, pierre de touche des "jocoseria" humanistes », in M-T. Jones-Daviesn (dir.), *Le Paradoxe au temps de la Renaissance* (actes du 7^e colloque du centre de recherches sur la Renaissance, Paris-Sorbonne, 1981-1982), Paris, J. Touzot, 1982, p. 59-79, 60.

²² Érasme, *Les Silènes d'Alcibiade* (1515), *op. cit.*, p. 47.

Socrate constitue donc le modèle, toujours sous le signe du paradoxe, d'une rhétorique nouvelle, originale, que ses successeurs vont ensuite se réapproprier, dont ils vont user à la manière d'un masque et dont les modalités seront revisitées, redéfinies autant de fois qu'un nouvel auteur s'en emparera. Ainsi, ce qu'on appellera par la suite les « *logoi sokratikoi* » constitueront un ensemble de textes hétérogènes ayant pour seul point commun ce rapport à la manière proprement socratique de mener le discours.

Si une théorie épistémologique ou éthique confiée à des dialogues et ensuite à des exposés de troisième main court le risque d'être déformée par une infinité d'associations d'idées (au sein desquels on sait combien il est difficile de se repérer), la représentation d'une personnalité, d'une conduite, d'une manière typiquement socratique de conduire le débat, d'un style reconnaissable, semble beaucoup moins exposés à la déformation²³.

Livio Rossetti rappelle ici que si le contenu des idées de Socrate est très difficile à établir avec certitude, leur forme, elle, est bien identifiable. Socrate, comme cette introduction a tendu à le montrer, est bien davantage un modèle, l'incarnation d'un style singulier plutôt qu'un maître à penser. À vrai dire, ses positions et ses parti-pris philosophiques ne nous intéressent guère. En revanche, c'est bien plutôt la façon dont les auteurs se sont saisis du « *sokratikos tropos* », les raisons pour lesquelles ils ont invoqué – plus ou moins ouvertement – la figure de Socrate et les enjeux que cela représente, qui nous intéresseront particulièrement. Comme La Bruyère l'écrit dans sa lettre à Ménage, Socrate est avant tout un masque :

Il n'a rien écrit, il s'est contenté de dialoguer et tous les témoignages que nous possédons sur lui nous le cachent plus qu'ils ne nous le révèlent, précisément parce que Socrate a toujours servi de masque à ceux qui ont parlé de lui. Parce qu'il était lui-même masqué, Socrate est devenu le *prosopon*, le masque, de personnalités qui ont eu besoin de s'abriter derrière lui. Il leur a donné à la fois l'idée de se masquer et celle de prendre comme masque l'ironie socratique²⁴.

Or, comme nous l'avions soupçonné au seuil de cette introduction, ce masque n'est pas neutre : il véhicule une véritable figure, construite progressivement au fil des siècles, porteuse d'un certain style, d'une certaine posture vis-à-vis de la science morale.

La figure déborde donc le nom : elle est un symbole plutôt qu'une réalité factuelle, elle est chargée de traits souvent simplifiés, forcés, et non de détails

²³ Livio ROSSETTI, « La Rhétorique de Socrate », in G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 161-185, 163-164.

²⁴ Pierre HADOT, *Éloge de Socrate*, *op. cit.*, p. 13.

scrupuleux ; en dernière instance, seul son contour importe, non la véracité historique de son objet. Ainsi la « figure de Socrate » – contrairement au personnage historique dont nous croyions voir la mention dans le texte des *Caractères* – a évolué, a été littéralement construite et façonnée par les différents auteurs qui en ont revêtu le masque. La Bruyère hérite donc d'une figure déjà élaborée, chargée d'attributs et de significations propres dont il se saisit et qu'il travaille à son tour. La comparaison numérique des différents « noms » historiques auxquels renvoie La Bruyère n'a dès lors plus de sens : si Socrate est mentionné à cinq reprises, il est désormais aisé de se rendre compte que son ombre plane sur les choix stylistiques de La Bruyère, que sa présence occupe en réalité et de façon souterraine l'intégralité de l'oeuvre. La Bruyère place donc son projet littéraire sous le signe de la figure socratique. Néanmoins, comment se saisit-il de ce modèle afin de donner naissance à un masque socratique singulier ? Comment l'affleurement de ce nom irrigue-t-il l'esthétique toute entière des *Caractères* ? Enfin, comment La Bruyère traduit-il, dans les termes de la pratique littéraire de son siècle, ce jeu des contraires incarné par la figure de Socrate ?

Le projet et le style de La Bruyère recourent ceux du philosophe grec selon trois rapports. Tout d'abord, le travail du plasticien, dont Socrate hérite par son père, est d'emblée placé au centre de ce projet dans la remarque « Des jugements », § 66 : Socrate « peint », on admire ses « couleurs », son « pinceau ». Un certain rapport au monde est porté par cette image : celui du peintre clairvoyant, du spectateur en retrait qui observe le *theatrum mundi*, qui renouvelle et rééduque le regard porté sur les choses. Il s'agit de bien peindre, de donner à voir ce qui était dissimulé et d'assumer la réalité nouvelle qui se dessine, au risque de faire rire ou de faire peur. Ce nouvel éclairage projeté sur le monde appelle une prise de conscience, une réforme idéologique de la part de l'interlocuteur dont on dessille les yeux. C'est en effet un nouveau rapport à soi que vise dans un second temps La Bruyère sous le signe de Socrate. Il s'agit d'amener son interlocuteur à se connaître – ou du moins de le dépouiller de ses fausses prétentions – en s'inspirant du travail de sage-femme qu'exerçait la mère de Socrate : « l'accoucheur d'esprit », comme Socrate aime à s'appeler, s'efface afin de n'enfanter que les vérités dont l'interlocuteur était déjà gros. Cette posture en retrait permet une véritable παιδεία dont le ton dogmatique est incapable. Enfin, la figure de Socrate suggère un certain rapport à la sagesse tout à fait compatible avec celle du « philosophe honnête-homme » dont les *Caractères* brossent le portrait idéal. La philosophie

socratique se pratique sur le mode de la conversation, du rire, et indépendamment de tout pédantisme : elle ne porte son attention que sur le commerce des hommes, loin de la métaphysique abstraite et s'enracine dans l'idéal de l'Athènes antique, s'exerçant à tout moment et en tout lieu, fidèle à la « trivialité » réputée de son initiateur qui était « honnête-homme et tout ensemble philosophe »²⁵.

²⁵ Bernard ROUKHOMOVSKY, « La Bruyère, du caractère à l'épigramme (*Des biens de fortune*, 12) », *Studi di Letteratura francese*, n° 27, 2002, p. 89-102, 93.

I. Le rapport au monde : un peintre clairvoyant, un spectateur en retrait

L'honnête homme, détrompé de toutes les illusions, est l'homme par excellence. [...] Il est dans le vrai, et rit des faux pas de ceux qui marchent à tâtons dans le faux. C'est un homme qui, d'un endroit éclairé, voit dans une chambre obscure les gestes ridicules de ceux qui s'y promènent au hasard¹.

Cette citation de Chamfort met en évidence le rapport que le sage entretient avec le monde. Deux traits le caractérisent singulièrement : il adopte une posture en retrait qui lui procure la distance nécessaire pour rire de ce qu'il voit d'une part, et il se trouve, seul, dans le lieu de la vérité, de la lumière. Cette définition convient tout à fait à celle du spectateur en retrait qui sait prendre du recul par rapport à son objet et du peintre clairvoyant qui entrevoit une réalité nouvelle qu'adopte La Bruyère à l'instar de Socrate.

1) Arracher l'homme à sa torpeur en donnant à repenser le réel

a. Penser le monde par lui-même

Nous l'avons déjà noté, la remarque « Des jugements », § 66 qui expose le dessein de La Bruyère en renvoyant directement au modèle socratique place ce dessein sous le signe de la peinture. Socrate fait des « portraits », il « décrit » des mœurs, « peint au naturel » des objets que l'on « cro[it] voir ». L'art pictural est donc attribué tout à la fois – et comme si la chose était évidente – à la démarche socratique et à celle de La Bruyère. Or, si le sens n'est assurément pas littéral, il n'en demeure pas moins que ni l'un ni l'autre ne peut véritablement se déclarer « peintre », alors même que c'est précisément sur cette attribution que se joue la valeur de l'assimilation. Ce point de contact entre les deux démarches relève donc davantage d'un choix esthétique, d'une posture à adopter relativement au monde plutôt que d'une technique authentiquement picturale. Socrate et La Bruyère ont tous deux emprunté une voie différente, opté pour

¹ Nicolas de CHAMFORT, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes* (1795), G. Renaux (éd.), préface d'A. Camus, Paris, Gallimard, 1982, chap. V, § 339, p. 105-106.

un style singulier, malgré une attache commune : l'approche du peintre qui souhaite donner à voir et à penser le monde par lui-même.

Comme l'écrivait Isaac Casaubon, les *Caractères* de Théophraste

appartien[nent] à un genre intermédiaire entre les écrits des poètes et des philosophes. Certes, il a pour sujet les mœurs : les corriger est la seule fin que s'est fixée l'auteur, ce qui lui est commun avec le philosophe moral et leur est spécifique. Mais il traite ce sujet non à la manière d'un philosophe, mais au moyen d'un nouveau genre didactique, qui consiste dans la *description* des actions d'hommes caractérisés par tel ou tel vice ou vertu, *tels qu'ils sont*. Théophraste réalise cela en partie par l'*imitation*, dont nous avons établi qu'elle est le propre des poètes².

Le caractère est donc ce « genre intermédiaire » entre la philosophie morale et la poésie, cette forme originale qui permet de redonner à penser un monde qui était pourtant déjà présent à la vue de tous depuis toujours, de voir les choses en action, de leur donner du relief en se contentant de les imiter. On pense notamment à la formule de La Bruyère selon laquelle « tout l'esprit d'un auteur consiste à bien définir et à bien peindre »³. Le rapport à la peinture se justifie donc, indépendamment de toute contrainte formelle, dans cette volonté de révéler, de jeter un éclairage nouveau, en évitant toute considération abstraite, simplement en décrivant les choses « telles qu'elles sont ». Comme le remarque Emmanuel Bury, l'enjeu de ce « genre intermédiaire » n'est autre que « l'articulation entre philosophie et rhétorique, la question étant : comment faire voir les vérités morales avec le style ? »⁴.

Le style est donc l'instrument mis au service de la peinture morale afin d'extraire la pensée du réel. Si, comme l'écrit La Bruyère, « tout écrivain est peintre, et tout excellent écrivain excellent peintre »⁵, c'est parce que celui qui parvient à mettre en lumière une vérité morale sans la nommer, sans la théoriser, simplement en « donn[ant] quelque tour à ses pensées »⁶ est précisément ce peintre intermédiaire entre le philosophe et le poète. La Bruyère adopte bien le même rapport au monde que le peintre, pensant le monde par lui-même, faisant jaillir la vérité de ses portraits et faisant penser en même temps que voir. Ainsi, il n'est pas un « philosophe » au sens

² Isaac CASAUBON, *Prolegomènes* à l'édition des *Caractères de Théophraste* (1592), cité par H. Parenty in *Isaac Casaubon, helléniste : des « studia humanitatis » à la philologie*, Genève, Droz, 2009, p. 162. Nous soulignons.

³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 14, p. 161.

⁴ Emmanuel BURY, « L'Optique de La Bruyère » in B. Roukhomovsky (dir.), *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort* (actes du colloque international, Grenoble, mars 2003), Paris, Champion, 2005, p. 249-267, 249.

⁵ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Préface du « Discours de réception à l'Académie française », p. 609.

⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 34, p. 171.

conventionnel du terme puisqu'il ne recourt pas aux idées abstraites, il ne s'engage pas dans un travail de conceptualisation : son objectif est bien plutôt, selon l'expression de Jean Dagen, de « faire penser sans concepts »⁷. Ainsi, l'art de la peinture morale consiste à puiser directement dans le monde les éléments nécessaires à le comprendre, à produire, à partir de son examen, les processus suffisants pour le penser : « je me renferme seulement dans cette science qui décrit les mœurs, qui examine les hommes, et qui développe leurs caractères »⁸. Par cette déclaration, La Bruyère s'engage à étudier les *mores*, les actions humaines, c'est-à-dire que ses peintures ne donnent à voir que ce qui a toujours été sous les yeux de tous. Pour lui, comme c'était le cas pour Socrate, la connaissance ne repose que sur l'observation.

Le projet d'élaboration d'un système philosophique clos et méthodique est donc des plus étrangers pour ces peintres de la réalité humaine. Dans son « Discours sur Théophraste », La Bruyère fraye le chemin de son projet en le distinguant de ceux de ses prédécesseurs, Pascal et La Rochefoucauld :

L'un, par l'engagement de son auteur, fait servir la métaphysique à la religion, fait connaître l'âme, ses passions, ses vices, traite les grands et les sérieux motifs pour conduire à la vertu, et veut rendre l'homme chrétien. L'autre [...], observant que l'amour-propre est dans l'homme la cause de tous ses faibles, l'attaque sans relâche, quelque part où il le trouve ; et cette unique pensée, comme multipliée en mille manières différentes, a toujours, par le choix des mots et par la variété de l'expression, la grâce de la nouveauté⁹.

Dans les deux cas, les développements sont mis au service d'une « unique pensée », les arguments n'ont de raison d'être que relativement à cette thèse déterminée au préalable et qu'ils ont à charge de corroborer. « L'on ne suit aucune de ces routes dans l'ouvrage qui est joint à la traduction des *Caractères* ; il est tout différent des deux autres que je viens de toucher », continue La Bruyère, « il ne tend qu'à rendre l'homme raisonnable, mais par des voies simples et communes, et en l'examinant indifféremment, sans beaucoup de méthode »¹⁰. L'auteur insiste une nouvelle fois sur sa volonté de s'en tenir à l'« examen », à l'observation, et de dépouiller ses discours de ce qui relèverait de la spéculation théorique. Or, puisqu'aucune doctrine ne vient rationaliser et systématiser ces peintures, elles conservent toute la complexité, voire la

⁷ Jean DAGEN, « Ce qui s'appelle penser pour La Bruyère », *Littératures*, automne 1990, n° 23, p. 55-67, 64.

⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Discours sur Théophraste », p. 83.

⁹ *Ibid.*, p. 97-98.

¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

contradiction du réel observé. Sur l'aveu même de La Bruyère, le discours ainsi produit garde la trace de son objet :

Je me contredis, il est vrai : accusez-en les hommes, dont je ne fais que rapporter les jugements ; je ne dis pas de différents hommes, je dis les mêmes, qui jugent si différemment¹¹.

La variété des peintures résulte de ce rapport au monde privilégié et revendiqué. À l'inverse, une pensée trop systématique est, par son essence même, trop détachée de la réalité dont elle est supposée rendre raison :

Dès lors, la pensée trop bien structurée ne paraît qu'une abstraction, une vue de l'esprit, qui appauvrit le réel, déforme l'objet même de l'investigation du moraliste. [...] [Celui-ci] ne se soucie guère de la "logique" de sa pensée : à qui observe comme lui l'existence, la clarté des systèmes ne peut être que suspecte. [...] Diversité, c'est leur devise. Ce n'est pas par paresse qu'ils rejettent la discipline de ceux qui résonnent dans les formes. Cette nonchalance est savoir. Elle est refus d'enfermer la vie dans un dogme, dans une loi, dans une formule. La vérité de l'existence, pour ces auteurs, est dans ses contradictions, ses ambiguïtés, son clair-obscur¹².

La relation que le peintre entretient avec la réalité – relation dans laquelle s'inscrit La Bruyère par l'intermédiaire de Socrate – se caractérise donc par la double intention de penser le monde par lui-même et pour lui-même. Il s'agit de toujours partir de la réalité pour y revenir, de trouver en elle les vérités morales mais également de la restituer telle qu'elle est effectivement, d'en assumer les contradictions ou les éléments déplaisants.

b. L'ἀτοπία socratique : ébranler, piquer le jugement

D'une certaine façon, si le « peintre » invite à un retour vers la réalité brute, c'est pour sortir l'homme de son « sommeil dogmatique ». En effet, l'adversaire principal de Socrate et des moralistes n'est autre que l'opinion commune qui flotte dans les esprits sans jamais s'interroger, sans jamais être remise en question par une thèse adverse, sans jamais être confrontée au réel. Toute leur entreprise réside dans la volonté de l'ébranler et ce projet prime même sur son résultat : l'important est que le jugement

¹¹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 93, p. 482.

¹² Louis VAN DELFT, *Le Moraliste classique, essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1982, p. 169.

soit piqué au vif, même s'il n'est pas emporté¹³. Si la formulation même d'un discours paradoxal – au sens étymologique du terme, qui se pose contre la *doxa*¹⁴ – possède une valeur propre, on voit s'imposer à nouveau l'importance de la figure de Socrate du fait de la fameuse ἀτοπία dont elle est porteuse. L'ἀτοπία est en effet définie par le *Dictionnaire Grec-Français* d'Anatole Bailly comme « le fait de n'être pas en son lieu et place », et par extension, « l'étrangeté », « l'extravagance » voire « l'absurdité ». Or, Socrate et ses discours sont à plusieurs reprises qualifiés ainsi :

En vérité, Socrate, dit-il, tu tiens des discours étranges ; tu dis des choses qui ne sont pas dignes de toi [Ἄτοπα λέγεις, ὦ Σώκρατες, καὶ οὐδαμῶς πρὸς σοῦ]¹⁵.

Ainsi, les paroles de Socrate sont étranges car elles ne sont pas conformes à ce que l'on attendrait ordinairement de sa part ; mais elles deviennent absurdes dans la mesure où leur caractère déplacé – au sens littéral –, le pas de côté qu'elles opèrent, heurte le sens commun, le forçant à se défaire lui aussi de ses carcans idéologiques.

Les enfants sont hautains, dédaigneux, colères, envieux, curieux, intéressés, paresseux, volages, timides, intempérants, menteurs, dissimulés ; ils rient et pleurent facilement ; ils ont des joies immodérées et des afflictions amères sur de très petits sujets ; ils ne veulent point souffrir de mal, et aiment à en faire : ils sont déjà des hommes¹⁶.

Dans cette remarque, La Bruyère renverse l'idée générale selon laquelle les « hommes » (ici, les adultes), contrairement aux enfants, sont pondérés, tempérants, honnêtes, modérés, etc. Là où l'on attendrait une opposition irrévocable, La Bruyère introduit plutôt un rapprochement, une analogie : les enfants, dans toute leur démesure, annoncent déjà l'homme qu'ils esquissent. Il ne s'agit pas ici d'affirmer et de convaincre l'interlocuteur que l'enfant et l'homme adulte ont, en dernière analyse, la

¹³ Charles Estienne, dans la préface à sa libre paraphrase française des *Paradossi* d'Ortensio Lando (1543), écrivait « Tout ainsi, Lecteur, que les choses contraires raportées l'une à l'autre donnent meilleure cognoissance de leur evidence et vertu, aussi la verité d'un propos se trouve beaucoup plus clere quand les raisons contraires luy sont de bien pres approchées. [...] En quoy toutesfois je ne voudrois que tu fusses tant offensé que pour mon dire ou conclusion tu en croyes autre chose que le commun ; mais te souviens que la diversité des choses resjouit plus l'esprit des hommes que ne fait tousjours et continuellement voir ce que leur est commun et accoustumé » (Charles ESTIENNE, *Paradoxes* (1553), T. Peach (éd.), Genève, Droz, 1998, p. 59).

¹⁴ Le sous-titre des *Paradossi* de Lando était, sur ce point, signifant : « Sententie fuora del comun parere ».

¹⁵ XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, livre II, chap. 3, § 15, p. 62. Voir également Platon : « Assurément, tu viens de dire là des choses bien absurdes [κομιδῆ γε εἴρηκας ἄτοπα] » (*Le Politique*, trad. fr. L. Brisson et J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2011, 298 e, p. 177) ; « Tu me semble maintenant, depuis que tu as commencé à parler, bien plus étrange [νῦν ἀτοπώτερος αὖ φαίνῃ] que quand tu me suivais en silence. Et pourtant même alors tu me semblais bien étrange » (*Alcibiade majeur*, trad. fr. C. Marboeuf et J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2000, 106 a, p. 90).

¹⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 50, p. 416.

même conduite, d'abolir totalement la différence, mais simplement, par l'énoncé d'une allégation contraire et par le contraste que leur mise en parallèle fait ressortir, de troubler notre jugement.

Très souvent le jugement est ébranlé, [les] yeux, momentanément peut-être, sont dessillés devant les nouvelles perspectives qui nous sont offertes. [...] Rappelons que Montaigne, entre autres, s'abreuvera à la source paradoxale pour nous contraindre à reculer, à nous distancer de la manière habituelle de voir les choses, afin que nous déchaussions, nous aussi, les oeillères du quotidien et que nous cherchions à séparer le vrai d'avec le faux¹⁷.

Le recours au paradoxe ne vise donc pas absolument à emporter l'opinion, mais avant tout à la faire vaciller, à l'interpeller. Ainsi, comme l'écrit Jean-Claude Margolin, « [le paradoxe] porte en lui le ferment révolutionnaire qui favorise l'éveil du doute, les mises en question, l'esprit de réforme. À ce titre, on peut également le prendre comme l'instrument de prédilection de l'esprit humaniste »¹⁸.

L'ἀτοπία socratique, parce qu'elle consiste en un déplacement systématique de l'angle de vue, pique sans cesse le jugement de ses interlocuteurs et contribue ainsi à bouleverser les valeurs établies. En cohérence avec la conception déjà évoquée du peintre, cette attitude tente d'arracher l'homme à sa torpeur dogmatique, de renverser la domination de l'opinion en effectuant un retour à la réalité. Le lexique du rêve et du sommeil dont il convient de dégager l'homme apparaît déjà chez Platon pour dénoncer cet enchaînement à l'opinion :

Ne diras-tu pas d'un tel homme [...] [qui saisit le bien par l'opinion et non par la science] qu'il passe sa vie présente en état de rêve et de somnolence [βίον ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα], et qu'avant de s'éveiller ici-bas, il ira chez Hadès dormir de son dernier sommeil ?¹⁹

La Bruyère fait la même observation dans une célèbre remarque où la vie est comparée à une longue léthargie :

La vie est un sommeil : les vieillards sont ceux dont le sommeil a été plus long ; ils ne commencent à se réveiller que quand il faut mourir. S'ils repassent alors sur tout le cours de leurs années, ils ne trouvent souvent ni vertus ni actions louables qui les distinguent les unes des autres ; ils confondent leurs différents âges, ils n'y voient rien qui marque assez pour mesurer le temps qu'ils ont vécu. Ils ont eu un songe confus,

¹⁷ Trevor PEACH, in C. Estienne, *Paradoxes*, T. Peach (éd.), Genève, Droz, 1998, Introduction, p. 19-20.

¹⁸ Jean-Claude MARGOLIN, « Le Paradoxe, pierre de touche des “jocoseria” humanistes », *op. cit.*, p. 79.

¹⁹ PLATON, *La République*, trad. fr. R. Baccou, Paris, Flammarion, 1966, livre VII, 534 c - d, p. 293. Voir également : « Rêver n'est-ce pas, qu'on dorme ou qu'on veille, prendre la ressemblance d'une chose non pour une ressemblance, mais pour la chose elle-même » (*Ibid.*, livre V, 476 c, p. 232).

informe, et sans aucune suite ; ils sentent néanmoins, comme ceux qui s'éveillent, qu'ils ont dormi longtemps²⁰.

Dans une telle conception, la nécessité d'un élément perturbateur se fait sentir : la vie ne doit pas se réduire à une succession indéfinie d'illusions, à une longue rêverie monotone. Or, lors de son procès, Socrate revendique clairement ce rôle d'agitateur public en vertu duquel il exécutait ce pas de côté qu'est l'ἀτοπία. Ainsi réveillée, l'âme de ses interlocuteurs, confrontée à un avis contraire au sien, était contrainte de s'activer, de reconsidérer ce qui lui apparaissait comme acquis :

Si, en effet, vous me condamnez à mort par votre vote, vous ne trouverez pas facilement un autre homme comme moi, un homme somme toute – et je le dis au risque de paraître ridicule – attaché à la cité par le dieu, comme le serait un taon au flanc d'un cheval de grande taille et de bonne race, mais qui se montrerait *un peu mou* en raison même de sa taille et qui aurait *besoin d'être réveillé par l'insecte* [...] Il est fort possible cependant que, contrariés comme des gens qu'*un taon réveille alors qu'ils sont assoupis* et qui donnent une tape, vous me fassiez périr inconsidérément [...]. En suite de quoi, *vous passeriez votre vie à dormir* [...] ²¹.

Socrate, tel un taon agrippé aux flancs d'un cheval, s'acharne autant que faire se peut à piquer sa cité, à la stimuler, afin qu'elle se maintienne dans un état d'éveil. On comprend dès lors pourquoi la véritable fin de cette ἀτοπία, du paradoxe, n'est pas la persuasion mais bien l'interrogation en elle-même. Peut-être le peintre se contredit-il, peut-être la formule paradoxale est-elle absurde ; peu importe, du moment que le jugement est ébranlé, que l'interlocuteur a aperçu l'existence d'une autre forme de pensée que celle qu'il tenait auparavant pour définitive. « Si la vie est ce sommeil où les opinions sont des songes, si l'âme qui a bu l'eau du Léthé a sombré dans ce sommeil, il ne faut pas moins, en effet, pour la tirer de cette léthargie, pour lui frayer un chemin vers la lumière, qu'une *piqûre de taon* : brûlure, violence, fulguration », écrivent Bernard Roukhomovsky et Louis Van Delft²². Le réveil de pensée « que la piquûre socratique emblématise une fois pour toutes » – pour reprendre leur expression – est nécessaire pour stimuler l'esprit critique et dessiller le regard.

²⁰ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 47, p. 415.

²¹ PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997, 30 e - 31 a, p. 110. Nous soulignons.

²² LOUIS VAN DELFT et BERNARD ROUKHOMOVSKY, « Le Pouvoir des fragments », in H. Krauss (éd.), *Offene Gefüge, festschrift für Fritz Nies*, Tübingue, Narr, 1994, p. 29-38, 37.

2) Réapprendre à voir, éduquer le regard

a. Prise de distance et renouvellement des points de vue²³

La posture du peintre ou du spectateur en retrait adoptée par La Bruyère – posture qui était déjà celle de Socrate – permet une distance dans l’observation qui contribue à son ἀτοπία. La double idée d’assimilation de la posture du moraliste à celle du peintre d’une part et de la difficulté à opérer ce retrait, à trouver le point de perspective juste, d’autre part, se trouve déjà chez Pascal :

Si on est trop jeune on ne juge pas bien, trop vieux de même. Si on n’y songe pas assez, si on y songe trop on s’entête et on s’en coiffe. Si on considère son ouvrage incontinent après l’avoir fait, on en est encore tout prévenu, si trop longtemps après, on n’y entre plus. Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n’y a qu’un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l’assigne dans l’art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l’assignera ?²⁴

Dans ce fragment, Pascal montre bien que, tout comme dans l’art pictural, un point de perspective, un angle de vue singulier à partir duquel on jugera doit être mesuré puis situé dans la composition d’une peinture morale. Toute la difficulté est donc de le déterminer : « Étant donné le monde et étant donné l’homme, quel devra être le *lieu* du moraliste ? »²⁵, interroge Louis Van Delft :

Qu’ils soient en surplomb ou en retrait, de chacun de ces points de vue, la perspective sur l’homme diffère. [...] Le moraliste ne se confond jamais pleinement avec la foule. Si peu que ce soit, il est toujours décentré, et se trouve soit au-dessus de la multitude, soit à côté d’elle : il demeure bien à hauteur d’homme, mais ne se rencontre jamais précisément là où sont les autres. [...] Sans doute, pour rassembler les matériaux de son oeuvre, est-il allé à la chasse aux documents humains, il a même pu chercher à s’avancer jusqu’au coeur de la foule. Mais ce qu’il nous livre, c’est le résultat de cette enquête, et quelle que soit alors la manière qu’il choisit, son attitude fondamentale ne varie pas : il a pris de la distance pour mieux se faire “l’instituteur” des hommes²⁶.

²³ Les réflexions que nous développons dans cette partie nous ont été inspirées par les travaux et les cours de M. Bernard Roukhomovsky.

²⁴ Blaise PASCAL, *Pensées* (1670), P. Sellier (éd.), Paris, Le Livre de poche, 2000, § 55, p. 60 (Br. 381 ; Laf. 21). La question du rapport à la vérité en termes optiques est également présente chez Platon : « Existe-t-il un biais [μηχανή] qui nous permette d’en juger convenablement ? [...] Est-ce seulement dans le cas de la vue [ὄψει] que de voir de près ou de loin [πρόρωθεν καὶ ἐγγύθεν ὀρᾶν] nous prive de la vérité et produit des opinions fausses ? » (*Philèbe*, trad. fr. J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002, 41 e - 42 a, p. 163).

²⁵ Louis VAN DELFT, *Le Moraliste classique*, op. cit., p. 296.

²⁶ *Ibid.*, p. 297-298.

L'originalité de la vision du moraliste tient donc dans sa capacité à coller au réel, à s'en tenir à son observation, tout en renouvelant son rapport à lui : il s'agit de s'en imprégner pour mieux s'en distancier. Comme l'a souligné Louis Van Delft, la difficulté à se positionner relativement à son objet s'accroît du fait que le rendu, la représentation qui en procède est modifiée en même temps que l'angle de vue. Ainsi, il ne suffit pas de savoir que la perspective adoptée communément par l'opinion est « mal réglée » pour connaître *ipso facto*, les « bons réglages », comme cela serait le cas d'un zoom qu'il suffirait de moduler pour passer d'une image floue à une image nette. Dans le cas présent, toutes les images étant nettes, comment savoir laquelle est la plus vraie ?

L'attitude de décentrement opérée par l'*ἀποπία* permet, si ce n'est de mettre au jour une vision parfaitement vraie du monde, du moins de destituer la vision ambiante de son piédestal.

Le rebut de la cour est reçu à la ville dans une ruelle, où il défait le magistrat même en cravate et en habit gris, ainsi que le bourgeois en baudrier, les écarte et devient maître de la place : il est écouté, il est aimé [...]. Il fait des jaloux et des jalouses : on l'admire, il fait envie : à quatre lieues de là, il fait pitié²⁷.

Le pas de côté « géographique » effectué ici par La Bruyère montre qu'un même objet, perçu selon différents réglages, selon différents angles d'approche, peut apparaître radicalement différent à l'observateur.

J'approche d'une petite ville, et je suis déjà sur une hauteur d'où je la découvre. Elle est située à mi-côte ; une rivière baigne ses murs, et coule ensuite dans une belle prairie ; elle a une forêt épaisse qui la couvre des vents froids et de l'aquilon. Je la vois dans un jour si favorable, que je compte ses tours et ses clochers ; elle me paraît peinte sur le penchant de la colline. Je me récrie, et je dis : « Quel plaisir de vivre sous un si beau ciel et dans ce séjour si délicieux ! » Je descends dans la ville, où je n'ai pas couché deux nuits, que je ressemble à ceux qui l'habitent : j'en veux sortir²⁸.

Ici, il ne s'agit plus vraiment d'opérer un déplacement géographique mais de « zoomer », de disséquer, d'anatomiser, afin de mettre la vérité à nue, de la dévêtir des faux-semblants qui la travestissaient. D'une manière générale, toute l'entreprise des *Caractères* réside dans cette volonté de renouveler les points de vue, et la forme fragmentée qui est choisie pour en rendre compte en témoigne. Si, à l'intérieur des remarques, La Bruyère opère les déplacements que nous venons de rencontrer, c'est également le cas à un niveau méta-textuel. « L'écriture par pièces détachées » – pour

²⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des femmes », 29, p. 211.

²⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 49, p. 261.

repandre l'expression de Louis Van Delft²⁹ – autorise et assume autant de points de vue que de fragments, constituant autant de réponses diverses à une même question³⁰. Chaque remarque, à la manière de l'intervention d'un nouveau locuteur dans une discussion, apporte un éclairage inédit et contribue, dans une certaine mesure, à l'édifice de la vérité. Pris dans son ensemble, le livre des *Caractères* ressemble ainsi à un dialogue déstructuré, dans lequel une remarque ne répond pas directement à sa prédécesseure mais entre en conversation avec toutes, pour finalement « faire le tour » du sujet. Socrate, bien qu'il affirme le faire indépendamment de sa volonté, se voit reprocher cette attitude par son interlocuteur :

EUTHYPHRON – Mais, Socrate, je ne sais pas pour ma part de quelle façon te dire ce que j'ai à l'esprit, car ce que nous avons proposé tourne en quelque sorte autour de nous, sans répit, et ne consent pas à demeurer là où nous l'avons fixé [...] Cette faculté [qu'ont les formules] de tourner en rond et de ne pas rester au même endroit, ce n'est pas moi qui l'ai placée en elles ; mais c'est plutôt toi qui me paraît être Dédale, puisque s'il n'en tenait qu'à moi,, elles seraient demeurées en l'état.

SOCRATE – En ce cas, camarade, mon art risque d'être encore plus redoutable que celui de ce grand homme, dans la mesure où seules les choses qu'il fabriquait lui-même ne demeureraient pas en place, alors que moi, à ce qu'il semble, je mets en branle, en plus des miennes, celles d'autrui également³¹.

Cette façon qu'a Socrate de rendre les opinions mobiles et « remuantes » fait partie intégrante de sa stratégie argumentative. Comme le propos de Louis Van Delft cité précédemment le suggérait, « quelle que soit alors la manière qu'il choisit, [l'attitude fondamentale du moraliste] ne varie pas : il a pris de la distance ». Socrate et La Bruyère n'adoptent certes pas la même voie stylistique ; cependant, toutes deux sont ajustées en fonction d'un même objectif, celui de réapprendre à voir le monde selon d'autres perspectives.

Nous l'avons vu, s'il s'agit toujours de donner à voir la réalité, c'est sous un angle nouveau, *depuis* un lieu inédit. La Bruyère est de ceux qui « corrigent les hommes [...] par ces images de choses qui leur sont si familières, et dont néanmoins ils ne s'avisent pas de tirer leur instruction »³². Ainsi, la matière étant déjà intégralement présente avant tout travail de représentation par le peintre, la tâche à laquelle s'attelle le

²⁹ Louis VAN DELFT, *Le Moraliste classique*, *op. cit.*, p. 244.

³⁰ Voir, par exemple, la suite de remarques traitant de l'héritage (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des biens de fortune », 63 *sqq.*, p. 292).

³¹ PLATON, *Euthyphron*, trad. fr. L-A. Dorion, Paris, Flammarion, 1998, 11 b - d, p. 273-274.

³² LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Discours sur Théophraste », p. 85.

moraliste lorsqu'il tente de décentrer les points de vue n'a d'autre fin que de faire prendre conscience aux hommes ce dont « ils ne s'avisait pas » jusqu'alors, c'est-à-dire que le réel est une source de réflexion, une matière à penser. « Tout l'enjeu est d'apprendre à voir ce qu'on a déjà sous les yeux ; dans cette optique, le rôle de l'épidictique va justement consister à nous rendre "étrange" ce qui est trop familier. Et la description est l'outil le plus efficace pour ce faire »³³, écrit Emmanuel Bury. On retrouve ici, à travers la notion d' « étrangeté » du réel, celle d'ἀτοπία, et on voit combien elle doit à cette prise de distance relativement à la façon habituelle de percevoir le monde. Cependant, le remodelage de la matière ne va pas de soi. L'idée même selon laquelle il y aurait quelque chose à creuser derrière la réalité brute est loin d'être évidente.

[Les artisans ou les habiles dont l'esprit est aussi vaste que l'art et la science qu'ils professent] [...] marchent seuls et sans compagnie, mais ils vont fort haut et pénètrent fort loin [...]. Les esprits justes, doux, modérés, non seulement ne les atteignent pas, ne les admirent pas, mais ils ne les comprennent point, et voudraient encore moins les imiter ; ils demeurent tranquilles dans l'étendue de leur sphère, vont jusques à un certain point qui fait les bornes de leur capacité et de leurs lumières ; ils ne vont pas plus loin, parce qu'ils ne voient rien au delà [...]³⁴.

La part de lumière voilée par cette réalité brute n'est pas accessible à tous. « Voici que l'idée de profondeur est associée à l'hypothèse que puisse être franchie la frontière du communément intelligible », commente Jean Dagen. Et de développer : « Il y a donc une part de lumière que le génie seul perçoit : restent beaucoup de regards pour lesquels elle n'existe pas. Écrire, ce sera rendre capable de cette lumière, faire traverser la zone d'ombre, sans laisser ignorer qu'on la traverse, puisque le prix de ce que l'on atteint s'accroît de l'effort exigé pour l'atteindre »³⁵. L'image façonnée par Chamfort du sage clairvoyant, considérant les hommes plongés dans l'obscurité résonne ici

³³ Emmanuel BURY, « Rhétorique et philosophie morale : du prescriptif au descriptif », in B. Papàsogli et B. Piqué (éds.), *Il Prisma dei moralisti per il tricentenario de La Bruyère* (actes du colloque international des universités de la Tuscia et Maria ss. Assunta, Rome-Viterbe, mars 1996), Rome, Salerno, 1997, p. 407-427, 422.

³⁴ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 61, p. 186. Platon établit lui aussi une distinction entre le faux sage qui demeure dans l'obscurité et le philosophe qui se tient en pleine lumière ; tous deux sont difficiles à discerner, mais pour des raisons différentes : « [Le sophiste] s'enfouit dans l'obscurité du non-être [μὴ ὄντος σκοτεινότητά] et, attaché à celle-ci, se camoufle ; c'est l'obscurité de l'endroit qui rend difficile sa connaissance [...]. Le philosophe, à son tour, toujours attaché par les raisonnements à la forme de l'être, n'est pas absolument facile à percevoir, mais, dans son cas, la difficulté résulte de la clarté [διὰ τὸ λαμπρὸν] propre à son domaine : les yeux de l'âme de la plupart, en effet, sont incapables de faire des efforts pour fixer leur regard sur le divin » (PLATON, *Le Sophiste*, trad. fr. N-L. Cordero, Paris, Flammarion, 1993, 254 a - b, p. 170).

³⁵ Jean DAGEN, « Le Clair-obscur de La Bruyère », *Littératures classiques*, supp. au n° 13, « La Bruyère, les Caractères », janv. 1991, p. 25-40, 27.

singulièrement. Son travail va précisément consister à arracher « les esprits justes, doux, modérés » à leur condition. Tel le philosophe de la *République*, le moraliste qui est parvenu à sortir de la caverne et à contempler la lumière de la vérité se fait un devoir d'y revenir pour libérer ses congénères de leurs illusions.

b. Retrouver le réel derrière les faux-semblants

La clairvoyance qui traverse l'esprit de ce philosophe lui permet de porter un regard désabusé mais lucide sur le monde et d'accepter la réalité insolite qui était demeurée cachée derrière les faux-semblants et qui se présente désormais à lui au grand jour. Comme l'écrivait Jules Lemaître dans une formule qui rappelle la situation de la caverne platonicienne, La Bruyère est « celui qui, revenant au monde, aurait le moins d'étonnements »³⁶. Dès lors, puisque le peintre est le seul à porter un regard différent et à voir clairement les choses, la tâche de rééduquer le regard de ses semblables lui incombe naturellement.

Il ne faut pas juger des hommes comme d'un tableau ou d'une figure, sur une seule et première vue : il y a un intérieur et un cœur qu'il faut approfondir. Le voile de la modestie couvre le mérite, et le masque de l'hypocrisie cache la malignité. Il n'y a qu'un très petit nombre de connaisseurs qui discerne, et qui soit en droit de prononcer ; ce n'est que peu à peu, et forcés même par le temps et les occasions, que la vertu parfaite et le vice consommé viennent enfin à se déclarer³⁷.

En les familiarisant avec l'exercice du décentrement, en leur faisant toujours considérer une multiplicité de points de vue (dépassant ainsi la « seule et première vue »), le moraliste dévoile aux yeux de tous « les roues, les ressorts, les mouvements [...] cachés »³⁸. Il met ainsi en lumière ce qui résiste aux changements de réglages perspectifs, ce qu'il y a de constant, d'invariable en une chose, ou encore – pour reprendre les termes de La Bruyère – il en approfondit « l'intérieur », « le cœur ». La Bruyère se propose donc ici de restituer toute son épaisseur à la réalité et de déchirer l'enveloppe trompeuse qui séduit la première appréciation. Or, cette profondeur du monde, et particulièrement celui de la cour, semble s'être résorbée tout entière dans son

³⁶ Jules LEMAÎTRE, « Les Contemporains », in M. MOURLET, *Célébration de La Bruyère*, Paris, Valmonde-Trédaniel, 1996, p. 196.

³⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 27, p. 463.

³⁸ *Ibid.*, « De la cour », 65, p. 342.

apparence, le masque du courtisan ne paraît faire plus qu'un avec le visage qu'il couvrait.

La cour n'est jamais dénuée d'un certain nombre de gens en qui l'usage du monde, la politesse ou la fortune tiennent lieu d'esprit, et suppléent au mérite. Ils savent entrer et sortir ; ils se tirent de la conversation en ne s'y mêlant point ; ils plaisent à force de se taire, et se rendent importants par un silence longtemps soutenu, ou tout au plus par quelques monosyllabes ; ils payent de mines, d'une inflexion de voix, d'un geste et d'un sourire : ils n'ont pas, si je l'ose dire, deux pouces de profondeur ; si vous les enfoncez, vous rencontrez le tuf³⁹.

Le courtisan est l'emblème de ce monde qui se donne pour vrai, pour transparent, et qui n'est en fait qu'artifice. Le thème du *theatrum mundi* resurgit dans toute sa force, lorsque La Bruyère nous laisse penser que ce qu'on croit appeler la réalité n'est qu'une vaste supercherie, une scène sur laquelle défilent des pantins, des masques sans épaisseur qui ont substitué leur « rôle » à leur esprit. Dès lors, la frontière qui sépare les notions de réalité et d'illusion, de « chimères » et de peinture « au naturel » se brouille.

Socrate peint au naturel parce qu'il recrée la qualité perdue d'une vision authentique ; c'est la vérité même que ces Grecs, désormais sans regard, prennent pour « chimères ». Le pinceau de Socrate dut employer des couleurs surprenantes, produire des figures « extraordinaires ». Il fallait transposer, il fallait déconcerter, égarer les esprits pour les réduire à admettre enfin, à tolérer peut-être la justesse de l'expression. Penser et parler juste, c'est ajuster le style au sentiment régénéré d'une vérité réinventée. Il s'agit de retrouver les conditions d'une perception directe, naïve, naturelle ; et, pour cela, de viser juste⁴⁰.

« Peindre au naturel », pour le Socrate de La Bruyère, ce n'est pas retranscrire la réalité telle qu'elle se présente à nous, mais c'est au contraire la dépouiller de tous ses déguisements afin d'en atteindre la pureté naturelle. L'enjeu est de réapprendre la justesse de la vision à un oeil, si ce n'est aveugle, du moins non-voyant.

À mesure que la faveur et les grands biens se retirent d'un homme, ils laissent voir en lui le ridicule qu'ils couvraient, et qui y était sans que personne s'en aperçût⁴¹.

L'acuité de la perception nécessaire pour appréhender le ridicule est particulièrement importante dans le processus de dévoilement des faux-semblants. La Bruyère déclare ici que le ridicule demeure attaché à une personne, même si celle-ci parvient à le dissimuler provisoirement, lorsque les circonstances y sont favorables et

³⁹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la cour », 83, p. 347.

⁴⁰ Jean DAGEN, « Le Clair-obscur de La Bruyère », *op. cit.*, p. 37.

⁴¹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des biens de fortune », 4, p. 273.

que seule une conjoncture hostile conduit à en révéler la présence. Or, nous l'avons vu, l'examen du moraliste consiste précisément à découvrir, à « apercevoir » ce qui, précisément, résiste aux accidents, existe dans la nature même de la chose⁴². Ensuite, le travail du peintre sera d'en rendre compte à travers le médium qu'il aura choisi.

Il ne faut point mettre un ridicule où il n'y en a point : c'est se gâter le goût, c'est corrompre son jugement et celui des autres ; mais le ridicule qui est quelque part, il faut l'y voir, l'en tirer avec grâce, et d'une manière qui plaise et qui instruisse⁴³.

La justesse du regard est bel et bien le mot d'ordre du peintre-moraliste, mais il est immédiatement suivi d'une préoccupation d'ordre esthétique : il ne suffit pas de « voir » le ridicule mais il faut ensuite « l'en tirer avec grâce ». La clarté et l'acuité de la vision ne vaut pour un peintre moral que dans la mesure où il est capable de la traduire en termes stylistiques :

Le passage du regard à la rhétorique est donc une nécessité intrinsèque de la vocation du moraliste qui, de simple spectateur, doit avoir la force de se faire écrivain. L'autre conséquence de cette duplicité des signes livrés par le théâtre des hommes est que le moraliste ne peut pas se contenter de décrire le monde comme il va, même avec précision : il lui faut apprendre à voir au-delà des apparences ; dès lors, si l'opacité de la réalité mondaine contraint l'observateur à trouver des moyens pour la percer – ce qui affine sa propre acuité, qui est du ressort du regard –, elle l'oblige aussi à mettre en scène les effets de cette acuité, ce qui est, cette fois, du ressort de la rhétorique. Dans une large mesure, l'optique doit se faire rhétorique, car il s'agit de donner à voir et à sentir, par la lecture du texte, l'expérience fondamentale de l'observateur⁴⁴.

c. L'ἐνάργεια socratique : mettre le style au service de la vision

On comprend dès lors que « la manière est [...] essentielle, puisque la matière est toute déjà là ; l'enjeu est donc bien rhétorique, car c'est la parole qui va ordonner, classer et rendre visible le réel »⁴⁵. Nous avons déjà vu que Socrate, ainsi que La Bruyère, ne faisaient voir, ne prétendaient savoir, et même n'apprenaient que des choses

⁴² C'est ce que Socrate expérimente notamment au sujet de la nudité : « Les Grecs croyaient, comme le croient encore la plupart des barbares, que la vue d'un homme nu est un spectacle honteux et ridicule [...]. Mais lorsque par l'usage, j'imagine, il leur apparut qu'il valait mieux être nu qu'habillé dans tous [les exercices gymniques], ce qu'il y avait à leurs yeux de ridicule dans la nudité fut dissipé par la raison, qui venait de découvrir où était le meilleur. Et cela montra qu'est insensé celui qui croit ridicule autre chose que le mal, qui tente d'exciter le rire en prenant pour objet de ses railleries un autre spectacle que celui de la folie et de la perversité, ou qui se propose et poursuit sérieusement un but de beauté qui diffère du bien » (PLATON, *La République*, *op. cit.*, livre V, 452 d - 452 e, p. 206-207).

⁴³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 68, p. 188.

⁴⁴ Emmanuel BURY, « L'Optique de La Bruyère », *op. cit.*, p. 252-253.

⁴⁵ Emmanuel BURY, « Rhétorique et philosophie morale : du prescriptif au descriptif », *op. cit.*, p. 423.

qui étaient déjà présentes aux yeux de tous. L'originalité de leur entreprise réside donc tout entière dans la manière dont ils le rendent.

Entre dire de mauvaises choses, ou en dire de bonnes que tout le monde sait et les donner pour nouvelles, je n'ai pas à choisir⁴⁶.

Dans cette remarque, La Bruyère laisse entendre que la plus grande richesse de son ouvrage ne réside pas tant dans son contenu idéal que dans sa façon « nouvelle » d'appréhender le monde, de le repenser à nouveaux frais. En ce sens, La Bruyère est bien davantage ce que nous avons appelé un peintre-moraliste, signifiant sa valeur dans sa manière de voir, qu'un philosophe – au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme –, attaché avant tout à justifier la véracité d'une doctrine. C'est également de cette conception dont est porteuse la *figure* de Socrate, en opposition d'ailleurs avec ce que son *nom* enveloppe. On touche ici à une exemplification de la distinction entre ces deux notions que nous avons établi en introduction. En effet, nous pensons que le Socrate sérieux et hautain des représentations collectives, le Socrate qui « arpente les airs, et, en esprit, [enveloppe] le soleil », qui « monte sur un caillebotis pour traiter les dieux du haut de [son] esprit et [qui n'a] pas les pieds sur terre »⁴⁷ des *Nuées* d'Aristophane n'a pas grand chose à voir avec la *figure* de Socrate, ce dont il est le signe, l'emblème. Comme Livio Rossetti l'écrivait dans le texte que nous avons cité en introduction, ce Socrate-ci incarne bien plutôt une manière singulière de pratiquer la peinture morale, un style particulier, qu'une prise de parti dans un débat philosophique quelconque. C'est de cette figure dont hérite La Bruyère lorsqu'il nous invite à prêter davantage attention à la forme de ses *Caractères* qu'à leur fond. C'est cette idée que restitue l'expression de Jules Brody « Du style à la pensée »⁴⁸ et que Louis Van Delft commente ainsi :

Le style compose une « vision morale » beaucoup plus riche et neuve que la signification dont peuvent être porteuses les idées. Une observation, une affirmation, une « réflexion » de La Bruyère, si on les dépouille de leurs vêtements stylistiques, ne sont pas d'une très grande profondeur ; leur « message » n'est pas vraiment original, et c'est précisément cette indigence qui a toujours frappé les commentateurs. [...] L'erreur consiste précisément à confondre la pensée de La Bruyère avec ces idées en

⁴⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 72, p. 266.

⁴⁷ ARISTOPHANE, *Les Nuées*, in *Théâtre complet*, t. I, trad. fr. V-H. Debidour, Paris, Gallimard, 1965, v. 230-235, p. 232.

⁴⁸ *Du Style à la pensée* est le recueil de trois articles composés par Jules Brody : « Sur le style de La Bruyère », in *Paths to freedom, studies in French classicism in honor of E.B.O. Bergerhoff*, *L'Esprit créateur*, XI (1971), n°2, p. 154-168 ; « Images de l'homme chez La Bruyère », in *From humanism to classicism, essays by his former students in memory of N. Edelman*, *L'Esprit créateur*, XV (1975), n°1-2, p. 164-188 ; « La Bruyère : le style d'un moraliste », *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, XXX (1978), p. 139-153.

quelque sorte décharnées. C'est le style qui donne à la pensée son sens véritable ; le style, ici, n'est pas seulement une enveloppe séduisante, il est plus *signifiant* que les idées. Il n'a pas simplement pour objet de mettre celles-ci en valeur : il va plus loin qu'elles. Ainsi, la véritable pensée de La Bruyère n'est pas là où, entraînés par l'habitude, nous la cherchons toujours, dans les discours de la raison raisonnante⁴⁹.

La grande richesse des *Caractères* réside dans cette capacité qu'a leur auteur de mettre son style au service de sa vision. Comme nous l'avons déjà suggéré, il ne s'agit pas pour un peintre de seulement bien voir mais également de bien *faire voir*, double qualité contenue et incarnée par la notion « d'ἐνάργεια socratique »⁵⁰.

L'ἐνάργεια, dans la langue grecque, signifie la « vue claire et distincte, la clarté, l'évidence », mais également la « description animée », selon le *Dictionnaire Grec-Français* d'Anatole Bailly. Dès l'Antiquité, le terme, qui désignait dans les poèmes homériques l'intensité visuelle suscitée par l'apparition fulgurante d'un dieu⁵¹, se voit investi d'une épaisseur rhétorique désignant l'art descriptif lui-même. Ainsi, une description peut être qualifiée d'ἐναργής si, à la manière dont un être divin apparaît aux yeux d'un homme, elle met si bien en lumière ses objets qu'on « cro[it] les voir ». L'ἐνάργεια requiert donc une certaine efficacité dans le discours que seule la manière, le style, peut produire. Encore une fois, cette habileté rhétorique est rapprochée explicitement de celle du peintre :

Notre discours fait l'effet d'une peinture [ζῶον] dont les contours extérieurs ont l'air de bien se présenter, mais qui n'a pas encore reçu cet éclat [ἐνάργειαν] que donnent les couleurs préparées et l'harmonie de leur ton⁵².

À la manière d'une peinture, le discours moral doit tendre vers cet idéal de clarté qui seul permet de véritablement « donner à voir » le réel. Cependant, il s'agit d'un idéal difficile à atteindre, ne serait-ce que parce que le procédé qui permet sa réalisation ne va pas de soi :

[Socrate] entra un jour dans l'atelier du peintre Parrhasius⁵³, et eut avec lui cette conversation : « dis-moi, Parrhasius, la peinture n'est-elle pas une *représentation des*

⁴⁹ Louis VAN DELFT, *Le Moraliste classique*, *op. cit.*, p. 280-281.

⁵⁰ Expression empruntée à Emmanuel BURY dans son article « L'Optique de La Bruyère », *op. cit.*, p. 249.

⁵¹ Voir par exemple : « on soutient mal la vue de dieux qui se montrent en pleine lumière [χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς] » (HOMÈRE, *Iliade*, trad. fr. P. Mazon, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Gallimard, 1989, chant XX, v. 129-131, p. 408).

⁵² PLATON, *Le Politique*, *op. cit.*, 277 c, p. 124. Traduction modifiée par nous.

⁵³ Jean-François Mattéi précise en note que « Parrhasius est l'un des chefs de l'école ionienne ou asiatique, qui sacrifiait un peu trop l'idéal et l'expression morale à l'illusion matérielle et à ce qui flatte directement les sens. Aussi, dans ce chapitre, Parrhasius commence-t-il par nier que les sentiments moraux puissent être rendus par la peinture ».

objets visibles ? Ainsi les enfoncements et les saillies, le clair et l'obscur, la dureté et la mollesse, la rudesse et le poli, la fraîcheur de l'âge et sa décrépitude, vous les imitez à l'aide des couleurs ? – Tu dis vrai. – [...] Mais quoi ! ce qu'il y a de plus attrayant, de plus ravissant, de plus aimable, de plus désirable, de plus séduisant, *l'expression morale* de l'âme, vous ne l'imitez point ? Ou bien est-elle inimitable ? – Mais le moyen, Socrate, de l'imiter ? Elle n'a ni proportion, ni couleur, ni aucune des qualités que tu as détaillées ; en un mot, *elle n'est pas visible* »⁵⁴.

Les vérités morales sont en effet plus difficiles à représenter, à « rendre visible » que les qualités sensibles. Socrate insiste pourtant sur le fait qu'elles sont certainement les plus importantes à représenter, et qu'il revient au peintre de trouver un moyen d'y parvenir.

La Bruyère, dans la remarque que nous avons citée précédemment au sujet du ridicule, préconisait ce que Christine Noille-Clauzade appelle « une stylistique élégante du ridicule »⁵⁵ : « La Bruyère nous invite à distinguer deux niveaux, la manière et la matière : la grâce est dans le jeu des mots avec la représentation, le ridicule dans la chose représentée – si on sait la voir, adopter le bon point de perspective. [...] Le ridicule est peut-être dans la nature, mais son *rendu* scriptural est le fruit d'une *ridiculisation* qui passe forcément par le style »⁵⁶. Encore une fois, le style, la manière, doit se déployer à l'image de son objet, de la matière : si le peintre perçoit le ridicule, il doit l'appuyer par une « ridiculisation » stylistique afin d'en rendre tout l'éclat, afin de le donner littéralement « à voir » c'est-à-dire comme un objet physique. C'est ce que met en oeuvre La Bruyère dans sa célèbre remarque sur la curiosité :

Le fleuriste a un jardin dans un faubourg : il y court au lever du soleil, et il en revient à son coucher. Vous le voyez planté, et qui a pris racine au milieu de ses tulipes et devant la Solitaire : il ouvre de grands yeux, il frotte ses mains, il se baisse, il la voit de plus près, il ne l'a jamais vue si belle, il a le cœur épanoui de joie ; il la quitte pour l'Orientale, de là il va à la Veuve, il passe au Drap d'or, de celle-ci à l'Agathe, d'où il revient enfin à la Solitaire, où il se fixe, où il se lasse, où il s'assit, où il oublie de dîner : aussi est-elle nuancée, bordée, huilée, à pièces emportées ; elle a un beau vase ou un beau calice : il la contemple, il l'admire. Dieu et la nature sont en tout cela ce qu'il n'admire point ; il ne va pas plus loin que l'oignon de sa tulipe, qu'il ne livrerait pas pour mille écus, et qu'il donnera pour rien quand les tulipes seront négligées et que les œillets auront prévalu. Cet homme raisonnable, qui a une âme, qui a un culte et une religion, revient chez soi fatigué, affamé, mais fort content de sa journée : il a vu des tulipes.

⁵⁴ XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, livre III, chap. 10, § 1-3, p. 100-101. Nous soulignons.

⁵⁵ Christine NOILLE-CLAUZADE, *L'éloquence du sage : platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2004, p. 174.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 174-175.

Ici, La Bruyère ne se contente pas d'énoncer objectivement, de « décrire » fidèlement l'activité de cet homme curieux des tulipes. Au contraire, il inonde son style de cette ἐνάργεια qui met au jour une réalité morale, qui transmet un jugement moral aussi clairement que si on le percevait directement comme tel. L'ironie, qui est tangible dans ce texte, met en valeur tout l'excès de cet homme qui « contemple » et « admire » le calice de sa tulipe. Si l'observation naïve de la scène nous aurait présenté un fleuriste occupé dans son jardin, La Bruyère nous le représente « planté, et qui a pris racine au milieu de ses tulipes », assimilant ainsi le curieux à l'objet de sa curiosité. Si cet homme ne vit que pour ses tulipes, ses journées sont consommées à « être » littéralement tulipe. Rien ne compte plus à ses yeux, et toute son existence humaine est reléguée à l'arrière plan : « cet homme raisonnable, qui a une âme, qui a un culte et une religion, revient chez soi fatigué, affamé, mais fort content de sa journée : il a vu des tulipes ». Ainsi, lorsque le peintre décèle le ridicule « qui est quelque part », il « ridiculise » sa prose, le tableau qu'il en fait, afin de rendre sa description plus vivante et plus authentique.

Dans la fameuse remarque « Des jugements », § 66, La Bruyère insiste sur le rapport paradoxal qui s'établit entre les peintures jugées « étranges » et « extraordinaires » de Socrate et le fait que, malgré tout, « on croyait les voir » : « c'étaient des monstres, c'étaient des vices, mais peints au naturel ». Nous l'avons vu, le caractère apparemment chimérique de ces portraits et celui, réaliste, revendiqué par son auteur, ne sont pas incompatibles puisque son objectif est précisément de retrouver le « naturel » dissimulé derrière les faux-semblants. Cependant, considérant l'apport du style dans cette peinture, il apparaît que si le réel semble « monstrueux », c'est parce que ce style grossit certains traits, met en valeur certains aspects, et ce, non pour déformer la réalité, mais pour servir la vision morale singulière qui est la sienne : « la monstruosité est autant affaire de point de vue et de rendu que le ridicule, et la peinture naturelle équivaut à une esthétique de l'enlaidissement, qui met en lumière les traits marquants. C'est au demeurant là une caractéristique générale de l'imitation "d'après nature", que d'aller dans le sens d'une hyperbole, d'un soulignement », écrit Christine Noille-Clauzade⁵⁷. Ainsi, si le réel paraît déformé, ce n'est pas seulement parce que l'oeil non-voyant se le voit subitement présenté d'une manière dont il n'avait pas l'habitude, mais également parce qu'il n'est plus lisse est écrasé : l'angle moral dont les peintures sont porteuses donnent du relief à leur objet, le mettent « en perspective ».

⁵⁷ *Ibid.*, p. 178.

Comme l'écrit Emmanuel Bury : « les deux – prescription de l'idéal et description du réel – sont conjoints dès les origines »⁵⁸.

Un dévot⁵⁹ est celui qui sous un roi athée serait athée⁶⁰.

La description apparemment neutre du dévot est ici rehaussée par la critique morale suggérée par le paradoxe : dévoué avant tout envers la mode et la courtoisie, le faux dévot préfère sacrifier ses convictions propres à l'athéisme, seule croyance niant précisément la dévotion originelle qui conférerait son statut au vrai dévot. Derrière l'accentuation stylistique d'un trait de caractère, La Bruyère nous laisse entrevoir non seulement une critique morale, mais également, en creux, l'image normative du véritable dévot, fidèle à sa dévotion.

3) Une réalité nouvelle et invraisemblable

a. « On a dit de Socrate qu'il était en délire », ou la métamorphose du « fou » en homme « tout plein d'esprit »

L'apparence monstrueuse des peintures socratiques et la réalité inédite qu'elles inspirent conduisent ceux qui les contemplent à dire de Socrate « qu'il était en délire ». Son ἀτοπία l'expose au rire des insensés⁶¹, « ceux parmi les Grecs » qui ne savent plus distinguer la réalité des chimères et qui confondent dès lors le sage et le fou.

Il semble que l'on ne puisse rire que des choses ridicules : l'on voit néanmoins de certains gens qui rient également des choses ridicules et de celles qui ne le sont pas. Si vous êtes sot et inconsidéré, et qu'il vous échappe devant eux quelque impertinence, ils rient de vous ; si vous êtes sage, et que vous ne disiez que des choses raisonnables, et du ton qu'il les faut dire, ils rient de même⁶².

Ces rieurs voient une enveloppe ridicule autour de tous les discours et réagissent en conséquence : La Bruyère ne dénonce pas ici les mauvais esprits qui, apercevant la sagesse, rirait tout de même d'elle, mais les individus qui ne discernent

⁵⁸ Emmanuel BURY, *Littérature et politesse : l'invention de l'honnête-homme 1580-1750*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 60.

⁵⁹ « Faux dévot », note La Bruyère.

⁶⁰ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la mode », 21, p. 513.

⁶¹ Voir chez Platon « la risée des sots » [τὸν τῶν ἀνοήτων γέλωτα] que condamne l'étranger (PLATON, *Les Lois*, trad. fr. L. Brisson et J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2006, livre VIII, 830 b, p. 79).

⁶² LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 77, p. 423.

pas la sagesse quand elle se présente à eux, et qui, en théorie, admettent pourtant la prémisse selon laquelle « on ne peut rire que des choses ridicules ». Il s'agit encore une fois d'une erreur de perception, d'un défaut de vision. D'après Alcibiade, dans *Le Banquet*, c'est également ce qui peut être reproché aux discours de Socrate : s'envelopper dans une apparence ridicule et dissimuler un cœur des plus sérieux :

Il est une chose que j'ai omis de dire en commençant, à savoir que ses discours aussi sont tout à fait pareils aux silènes que l'on ouvre. Car, si l'on se donne la peine d'écouter les discours de Socrate, ces discours donnent au premier abord l'impression d'être parfaitement ridicules [πάνυ γελοιοί] ; ces mots et ces phrases qui forment une enveloppe extérieure, on dirait la peau d'un satyre insolent. En effet, il parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs, et il a toujours l'air de dire la même chose en utilisant les mêmes termes, si bien que n'importe qui, ignorant ou imbécile, peut tourner ses discours en dérision [καταγελάσειεν]. Mais, une fois ces discours ouverts, si on les observe et si on pénètre en leur intérieur, on découvrira d'abord qu'ils sont dans le fond les seuls à avoir du sens, et ensuite qu'ils sont on ne peut plus divins, qu'ils recèlent une multitude de figurines de l'excellence, que leur portée est on ne peut plus large, ou plutôt qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux si l'on souhaite devenir un homme accompli⁶³.

Des discours ἄστοι comme ceux que profèrent Socrate ou La Bruyère ne peuvent qu'apparaître « parfaitement ridicules » au premier abord ; mais l'approfondissement du regard qu'ils enseignent doit permettre de dépasser cette première impression et de trouver la sagesse cachée sous la peau du satyre. C'est précisément de cette aptitude dont les individus dont parlait La Bruyère sont incapables, et c'est pourquoi, comme l'écrit Emmanuel Bury, « pour La Bruyère, assumer la tâche nécessaire du moraliste, c'est accepter, comme Socrate [...], le beau risque de passer pour fou. C'est donc bien dans la rhétorique de la folie, antithétique, paradoxale et surprenante qu'il faut chercher le point focal de l'entreprise des *Caractères* »⁶⁴. C'est de ce renversement « antithétique » des contraires, sous le signe duquel la remarque « Des jugements », § 66 plaçait la figure de Socrate, qui frappe ses interlocuteurs :

CALLICLÈS – « Dis-moi, Chéréphon, est-ce que Socrate parle sérieusement ? Est-ce qu'il plaisante ?

CHÉRÉPHON – J'ai l'impression, Calliclès, qu'il parle tout à fait sérieusement. Mais tu n'as qu'à lui demander toi-même.

CALLICLÈS – [...] Dis-moi, Socrate, faut-il supposer qu'en ce moment tu parles sérieusement, ou bien est-ce que tu plaisantes ? En effet, si tu dis tout cela sérieusement et si par hasard c'est vrai, toute la vie des hommes serait mise sans

⁶³ PLATON, *Le Banquet*, *op. cit.*, 221 d - 222 a, p. 175.

⁶⁴ Emmanuel BURY, « L'Optique de La Bruyère », *op. cit.*, p. 249-267, 267.

dessus dessous [ἀνατετραμμένος], et nous, nous faisons, semble-t-il, tout le contraire de ce qu'il faut !⁶⁵.

La première impression de Calliclès et de Chéréphon suite à l'énoncé par Socrate d'une thèse jugée « paradoxale », est de postuler la plaisanterie. Puis, lorsqu'ils envisagent que Socrate pourrait avoir raison, ils considèrent toutes les conséquences de ses discours : le renversement complet du monde, désormais « sans dessus dessous », et l'erreur consécutive dans laquelle se trouvent les individus qui voient s'écrouler l'ordre sur lequel ils fondaient leurs actions. Le « naturel », la réalité authentique que nous donnent à voir ces peintres est donc intrinsèquement liée, dans l'esprit de leurs interlocuteurs, au paradoxe. Ainsi, « il est presque impossible de distinguer le “sérieux” du “paradoxal-pas sérieux”, puisque le (réel) sérieux consiste exactement dans un paradoxe, le renversement perspectif typique de Socrate », comme l'écrit Stefania Nonvel-Pieri⁶⁶ au sujet de ce passage du *Gorgias*.

Au siècle de La Bruyère, la thématique du renversement paradoxal fait écho à tout une tradition littéraire pour qui, depuis le XVI^e siècle, chimère et réalité, plaisanterie et sagesse, « folie et raison sont entrées dans une relation constamment réversible »⁶⁷. Pour l'illustrer, nous pouvons citer le célèbre aphorisme de La Rochefoucauld :

Qui vit sans folie n'est pas si sage qu'il croit⁶⁸.

Mais également celui de Chamfort :

Il y a plus de fous que de sages, et dans le sage même, il y a plus de folie que de sagesse⁶⁹.

Ou encore Montaigne :

De quoi se fait la plus subtile folie que de la plus subtile sagesse. Comme des grandes amitiés naissent des grandes inimitiés, des santés vigoureuses les mortelles maladies : ainsi des rares et vives agitations de nos âmes, les plus excellentes manies, et plus détraquées : il n'y a qu'un demi-tour de cheville à passer de l'un à l'autre. [...] Qui ne

⁶⁵ PLATON, *Gorgias*, trad. fr. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993, 481 b - c, p. 209.

⁶⁶ Stefania NONVEL PIERI, « Le Dialogue platonicien comme forme de pensée ironique », in F. Cossutta et M. Nancy (dir.), *La Forme dialogue chez Platon : évolution et réception* (actes du colloque au Collège International de philosophie, Paris, fév. 1997), Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 21-48, 42.

⁶⁷ Martine BIGEARD, *La Folie et les fous littéraires en Espagne, 1500-1650*, Paris, 1972, p. 151, cité par M. Kruse in « Sagesse et folie dans l'œuvre des moralistes », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 30, 1978, p. 121-137, 128.

⁶⁸ François de LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes* (1665-1678), J. Lafond (éd.), Paris, Gallimard, 1976, § 209, p. 77.

⁶⁹ CHAMFORT, *Maximes et Pensées. Caractères et Anecdotes, op. cit.*, chap. II, § 149, p. 56.

sait combien est imperceptible le voisinage d'entre la folie avec les gaillardes élévations d'un esprit libre, et les effets d'une vertu suprême et extraordinaire ?⁷⁰

Dans toutes ces citations, on voit que la folie et la sagesse entretiennent une relation de constante réversibilité, et plus généralement, que les contraires ne se trouvent qu'à « un demi-tour de cheville » l'un de l'autre. Socrate est ce « fou tout plein d'esprit » qui l'exécute, qui rend le monde « sans dessus dessous » en renversant ses valeurs, si bien que « dans le monde à l'envers des *Caractères*, se faire valoir, c'est faire preuve par là même d'une non-valeur intrinsèque », comme l'écrit Jules Brody⁷¹. Ainsi, ce que l'on croit établi se transforme systématiquement en son contraire : ce que l'on croit vertueux se révèle être un faux-semblant, ce que l'on croit fou devient sage et inversement.

b. « On croyait les voir, ils faisaient peur » : une réalité laide et angoissante

La double dialectique – dont la figure de Socrate est emblématique – de la folie et de la sagesse d'une part, et de l'illusion et de la réalité d'autre part, fait écho au projet tout entier des *Caractères*, qui incite non seulement à trouver la réalité dans des portraits en apparence chimériques, mais encore à déceler, dans ce que nous voyons tous les jours et auquel nous sommes habitués, l'étrangeté de ce « qui fait peur ». Les peintures du moraliste, en déplaçant invariablement la frontière qui sépare les contraires, présentent en effet un monde dans lequel la folie serait tout aussi bien partagée que la sagesse, un monde dans lequel la folie serait universelle. « La folie s'est emparée du monde [...]. Celui-là [est fou], qui ne pense pas l'être ; et celui, qui ne s'aperçoit pas, que les autres voient, ne voit pas lui-même. Quelque plein que le monde soit de fous, et de sots, il n'y a personne, qui le croit être, ni même, qui s'en soupçonne », écrivait Gracián⁷² ; « La plus grande sagesse de l'homme consiste à

⁷⁰ Michel de MONTAIGNE, *Essais* (1580-1588), E. Naya, A. Tarrête et D. Reguig-Naya (éds.), Paris, Gallimard, 2009, livre II, chap. 12 « Apologie de Raimond Sebond », p. 238. Ces trois auteurs sont cités par M. Kruse in « Sagesse et folie dans l'œuvre des moralistes », *op. cit.*

⁷¹ Jules BRODY, *Du style à la pensée : trois études sur les Caractères de La Bruyère*, avant-propos de J. Lafond, Lexington (Ky.), French forum, 1980, p. 64.

⁷² Baltasar GRACIÁN, *L'homme de cour* (1647), S. Roubaud (éd.), trad. fr. N. Amelot de La Houssaie, Paris, Gallimard, 2010, maxime CCI, p. 462.

connaître ses folies », écrivait Mme. de Sablé⁷³ ; « Les hommes sont si nécessairement fous, que ce serait être fou par un autre tour de folie, de n'être pas fou », écrivait Pascal⁷⁴. Cependant, si la folie règne en maître dans le monde des hommes, « elle renvoie constamment, non pas à une réalité clinique, mais à un univers moral et religieux constitué en norme, et par rapport auquel elle se définit comme aberration »⁷⁵. Les peintres-moralistes ne représentent pas des « malades », mais bien des « fous de société » – pour reprendre l'expression attribuée à Molière⁷⁶. Les vices, les manquements à la morale, l'écart entre les prétentions et la réalité, sont autant de sources alimentant la folie humaine, autant de sujets de peinture, donc, pour le moraliste. Ainsi, Socrate qui était jugé fou, peignant des chimères, s'avère en fait être sage, peignant la réalité.

Mais cette nouvelle réalité qui se révèle à nos yeux paraît laide et effrayante. Les chimères, les monstres que l'on croyait sortis d'un rêve, ont laissé place à un défilé de masques que l'on ne reconnaît plus :

L' « acteur » [...] s'avance plus que jamais « à tâtons ». Sur la scène plongée dans l'obscurité, plus rien ne permet de distinguer les traits du masque de ceux de l' « acteur ». Tout s'est profondément modifié : dans cette nuit, le masque fait un avec le visage. [...]

Si rien ne tient debout de tout le décor, et surtout, si aucun de ceux qui figurent avec nous dans la pièce n'est tel qu'il paraît, dans quelle détestable « compagnie » jouons-nous donc ? N'est-ce pas dans un véritable traquenard que nous sommes tombés ? [...] L'angoisse s'insinue d'autant mieux que tout – des personnages défilant sur la scène jusqu'au style de tant d'observations sentencieuses – était infiniment *séduisant*. Nous nous sommes laissés *séduire*⁷⁷.

La présentation de la société sous la forme d'un angoissant jeu de scène que propose ici Louis Van Delft est tout à fait compatible avec la métaphore du silène : le monde est l'image inversée de ces « silènes sculptés » dont parlait Alcibiade. Si ces derniers étaient repoussants en apparence et fascinants en leur coeur, la réalité se couvre d'un voile « séduisant » et cache une essence monstrueuse. En parvenant à cette

⁷³ Madeleine de SOUVRE, *Maximes de Mme. de Sablé* (1678), in F. (de) La Rochefoucauld, *Maximes* (1665-1678), J. Lafond (éd.), Paris, Gallimard, 1976, § 8, p. 230.

⁷⁴ Blaise PASCAL, *Pensées* (1670), *op. cit.*, § 31, p. 50 (Br. 414 ; Laf. 412). Ces trois auteurs sont cités par M. Kruse in « Sagesse et folie dans l'œuvre des moralistes », *op. cit.*, p. 130 et 134.

⁷⁵ Gérard DEFAUX, « Sagesse et folie d'Érasme à Molière », *Modern language notes*, vol. XCI, 1976, p. 655-671, 659.

⁷⁶ Georges MONGRÉDIEN, *Recueil des textes et des documents du XVII^e siècle relatifs à Molière*, Paris, éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1965, p. 230, cité par G. Defaux in « Sagesse et folie d'Érasme à Molière », *op. cit.*, p. 660.

⁷⁷ Louis VAN DELFT, *Le Moraliste classique*, *op. cit.*, p. 204.

essence, l'homme constate qu'il s'est fait tromper, non pas par celui qu'il jugeait « en délire » mais par la fine enveloppe que la réalité s'était donnée pour apparence. Dès lors, le rire qui peut surgir de cette découverte n'a plus rien de moqueur :

Sans doute le rire que mentionne Horace⁷⁸, rire à la fois de surprise et de dérision, constitue-t-il une réaction communément liée au grotesque, mais le rire du grotesque n'est pas simple amusement : malaise, inquiétude, peur même, lui sont très largement associés⁷⁹.

En figurant des silènes inversés, le moraliste suscite la même réaction qu'ont pu éprouver les observateurs du monstre décrit par Horace. L'étonnement premier s'accompagne certes du rire détaché, mais celui-ci laisse rapidement la place à une sensation plus profonde d'angoisse. Cette double caractéristique constitue l'essence même du grotesque : la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* le définit comme ce qui qualifie « des figures imaginées par le caprice du peintre, dont une partie représente quelque chose de naturel, et l'autre quelque chose de chimérique » ; les éditions suivantes ajouteront « bizarres et chargées » ou encore « dans lesquelles la nature est outrée et contrefaite ». Dans tous les cas, les notions de réalité déformée, de naturel rendu monstrueux, sont au cœur de la définition du grotesque. Or, c'est précisément ce que fait le peintre-moraliste qu'est La Bruyère lorsqu'il tente de faire apparaître presque physiquement l'écart qu'opère un personnage par rapport à la morale :

Il n'y a rien qui *enlaidisse* certains courtisans comme la présence du prince : *à peine les puis-je reconnaître à leurs visages* ; leurs traits sont altérés, et leur contenance est avilie. Les gens fiers et superbes sont les plus défaits, car ils perdent plus de leur ; celui qui est honnête et modeste s'y soutient mieux : il n'a rien à réformer⁸⁰.

Par son comportement « immoral », ce « fou de société » se défigure littéralement : l'alternance entre des termes physiques et d'autres moraux le laisse bien sentir : la « contenance » est « avilie », la « fierté » est « défaite » tandis que l'« honnêteté » et la « modestie » ne subit nulle « réforme » – au sens littéral de « nouvelle forme » (le *Dictionnaire de l'Académie française* dira « donner une

⁷⁸ L'auteur fait ici référence au prélude de l'*Art poétique* : « Supposez qu'un peintre ait l'idée d'ajuster à une tête d'homme un cou de cheval et de recouvrir ensuite de plumes multicolores le reste du corps, composés d'éléments hétérogènes ; si bien qu'un beau buste de femme se terminerait en une laide queue de poisson. À ce spectacle, pourriez-vous, mes amis, ne pas éclater de rire ? » (HORACE, *Oeuvres complètes*, t. II, trad. fr. F. Richard (éd.), Paris, Garnier, 1950, p. 263).

⁷⁹ Louis CALLEBAT, « Le Grotesque dans la littérature latine », in M. Trédé et P. Hoffmann (eds.), *Le Rire des Anciens* (actes du colloque international, ENS Rouen, janv. 1995), Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1998, p. 101-111, 103.

⁸⁰ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la cour », 13, p. 321. Nous soulignons.

meilleure forme à une chose, soit en ajoutant, soit en retranchant »). Bien que la laideur du sujet dépeint et l'incapacité du peintre à le reconnaître soient déjà présents dans cette remarque, La Bruyère accentue encore le geste dans la suivante :

Il y a du péril à contrefaire. Lise, déjà vieille, veut rendre une jeune femme ridicule, et elle-même devient *difforme* ; elle me fait *peur*. Elle use pour l'imiter de *grimaces* et de *contorsions* : la voilà aussi laide qu'il faut pour embellir celle dont elle se moque⁸¹.

Ici, le caractère « grotesque » de Lise est plus manifeste : on voit presque le modèle initial se déformer sous nos yeux pour finalement perdre toute vraisemblance et l'effroi du peintre grandir simultanément. Lise apparaît comme une chimère ; mais s'il n'y avait que cela, seul le rire surgirait de son portrait. Son grotesque la tient arrimée à la réalité et provoque ainsi la peur dont témoigne La Bruyère, comme dépassé par son propre portrait.

⁸¹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des femmes », 56, p. 220. Nous soulignons.

Le rapport singulier qu'entretient le peintre-moraliste avec le monde est lui-même placé sous le signe du paradoxe : il arrache la réalité à son engourdissement pour mettre en relief ce qu'on ne voyait plus.

La plupart des hommes figurent un Silène inversé : pour qui examine en profondeur la nature et l'essence des choses, il découvrira que personne n'est plus éloigné de la vraie sagesse que ces hommes qui, avec des titres magnifiques, des bonnets de savants, des ceintures splendides, des anneaux sertis de pierres, prétendent enseigner la sagesse accomplie⁸².

Érasme partage ici l'idée selon laquelle la réalité n'est pas donnée mais qu'un effort d'approfondissement est nécessaire pour la trouver. Les premières apparences sont des faux-semblants qui nous trompent et qu'il s'agit de dépasser. Or, l'essence même du travail du peintre-moraliste réside dans cette dialectique silénique, dans ce mouvement d'inversion et d'échange entre les contraires : de manière presque « proportionnelle », la perception du peintre comme un silène (qui apparaît d'abord risible et qui se révèle être plein de sagesse), son ἀτοπία, croît à mesure que ses sujets tiennent du silène inversé (dont l'apparence est séduisante mais trompeuse puisque leur cœur est corrompu). Une célèbre remarque de La Bruyère résume ce que nous avons pu établir dans ce premier moment :

Le philosophe consume sa vie à *observer* les hommes, et il use ses esprits à en démêler les *vices* et le *ridicule* ; s'il donne quelque *tour* à ses pensées, c'est moins par une vanité d'auteur, que pour mettre une vérité qu'il a trouvée dans tout le *jour* nécessaire pour faire l'*impression* qui doit servir à son dessein. Quelques lecteurs croient néanmoins le payer avec usure, s'ils disent magistralement qu'ils ont lu son livre, et qu'il y a de l'esprit ; mais il [...] porte plus haut ses projets et agit pour une fin plus relevée : il demande des hommes un plus grand et un plus rare succès que les louanges, et même que les récompenses, qui est de *les rendre meilleurs*⁸³.

La première étape d'observation du réel, puis de discernement du cœur vicieux et ridicule est bien présente. L'aspect « moral » de cette peinture l'est également : La Bruyère affirme que les « tours » – c'est-à-dire les apports du style, l'importance de la manière – sont exclusivement déployés pour servir l'efficacité de son ἐνάργεια, sa capacité à donner à voir dans tout son éclat ce que lui-même entrevoit. Cependant, la seconde partie de la remarque suggère un nouvel aspect de son travail : celui-ci doit avoir une incidence réelle sur celui que nous appellerons de manière très générale son « interlocuteur » puisque son unique but est de le « rendre meilleur ».

⁸² ÉRASME, *Les Silènes d'Alcibiade* (1515), *op. cit.*, p. 11.

⁸³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 34, p. 171. Nous soulignons.

II. Le rapport à soi : un contradicteur, un accoucheur d'esprit

Il y a plusieurs années que je n'ai que moi pour visée à mes pensées : que je ne contrerôle et étudie que moi : Et si j'étudie autre chose c'est pour soudain le coucher sur moi ou en moi, pour mieux dire [...] Il n'est description pareille en difficulté à la description de soi-même, ni certes en utilité¹.

Dans ce texte, Montaigne place la connaissance de soi au centre de son entreprise : si elle est la plus difficile à atteindre, elle est aussi la plus utile, nous dit-il. Il semble même que toutes les autres connaissances n'acquièrent leur valeur que dans la mesure où elles peuvent être appliquées, mises au service de cette connaissance première. La Bruyère hérite de cette idée, bien qu'il ne la mette pas directement en oeuvre sur lui-même dans son oeuvre : il s'agit plutôt pour lui d'exhorter son lecteur à se mettre en quête de cette connaissance de soi, de « pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes »², selon la formule montaignienne. Or, cette injonction est également présente chez Montaigne et s'énonce sous le signe de Socrate :

De quoi traite Socrate plus largement que de soi ? À quoi achemine-t-il plus souvent les propos de ses disciples, qu'à parler d'eux, non pas de la leçon de leur livre, mais de l'être et branle de leur âme ?³.

Par ailleurs, sur le chapitre de la connaissance de soi, Socrate est érigé en modèle :

Parce que Socrate seul avait seul mordu à certes au précepte de son Dieu, de se connaître, et par cet étude était arrivé à se mépriser, il fut estimé seul digne du surnom de sage⁴.

Il va donc incomber à ceux qui se revendiquent de l'héritage socratique la lourde tâche de stimuler et d'orienter la volonté de l'interlocuteur vers la quête de cet idéal, vers la connaissance de soi.

¹ MONTAIGNE, *Essais* (1580-1588), *op. cit.*, livre II, chap. 6 « De l'exercitation », p. 76.

² *Ibid.*, p. 75.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 78.

1) « Faire rentrer en lui-même son auditeur » : des faux-semblants à la connaissance de soi

La méthode du peintre-moraliste grâce à laquelle La Bruyère parvenait à dessiller les yeux, à renouveler la vision du monde dans l'objectif de donner à voir la réalité authentique étouffée sous des apparences trompeuses est amenée à être transposée dans la sphère privée. Il ne s'agit plus ici de piquer le jugement des lecteurs, de leur présenter une réalité inédite, mais de « mettre en crise leur image de soi » – selon l'expression de Livio Rossetti⁵ –, de les amener à opérer une introspection, un retour sur soi, afin de dissiper « les vices et le ridicule ». Cette pratique est attachée à la figure de Socrate par le témoignage de Xénophon :

Je l'ai entendu [...] tenir un langage bien capable de faire rentrer en lui-même son auditeur, et de l'amener à considérer quel degré d'estime il méritait auprès de ses amis⁶.

a. Les jeux du miroir tendu au public

La relation qui s'insinue entre Socrate et son interlocuteur acquiert une valeur essentielle : le premier a la charge de faire naître une réflexion chez le second tout en la maintenant personnelle, de sorte qu'il s'agisse d'une véritable prise de conscience plutôt que d'une instruction. Socrate va donc se placer dans la position apparemment neutre et objective d'un miroir, tentant de renvoyer une image fidèle et authentique à son interlocuteur, et ce, sans intervenir – ou du moins pas ouvertement – dans sa confrontation avec son reflet. Cette position l'incite, dans un premier temps, à « accueillir » les discours de l'autre – pour reprendre l'expression de Stefania Nonvel-Pieri⁷ –, à admettre impassiblement mais ironiquement ses positions. On le voit très nettement dans les deux entretiens que nous a transmis Xénophon de Socrate avec Glaucon qui envisage de se présenter pour gouverner la cité et avec Euthydème qui recherche la sagesse :

⁵ Livio ROSSETTI, « Le Ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves », in M-L. Desclos (dir.), *Le Rire des Grecs : anthropologie du rire en Grèce ancienne* (actes du colloque international, Grenoble, déc. 1998), Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 253-268, 265.

⁶ XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, livre II, chap. 5, § 1, p. 64.

⁷ Stefania NONVEL PIERI, « Le Dialogue platonicien comme forme de pensée ironique », *op. cit.*, p. 44.

« Par Jupiter, c'est le plus beau des projets qu'un homme puisse former : car il est clair que, si tu parviens à ton but, tu seras en passe d'obtenir tout ce que tu désireras, de servir tes amis, d'élever la maison de tes pères, d'agrandir ta patrie. Tu commenceras par te faire un nom dans ton pays, puis dans toute la Grèce, et peut-être même, [...] jusque chez les barbares ; enfin, partout où tu iras, tu fixeras sur toi tous les yeux ». En entendant ces mots, Glaucon se redressait avec fierté et demeurait avec plaisir⁸.

« – Dis-moi Euthydème, lui dit Socrate, est-ce bien réellement, comme je l'entend dire, que tu as assemblé un grand nombre d'ouvrages des hommes renommés pour leur sagesse ? – Oui, Socrate, par Jupiter, et je continuerai d'en rassembler, jusqu'à ce que j'en aie amassé le plus possible. – Par Junon ! je t'admire, dit Socrate, d'avoir préféré à des monceaux d'or et d'argent des trésors de sagesse [...] ». Ces paroles faisaient plaisir à Euthydème, persuadé qu'aux yeux de Socrate il était dans le vrai chemin de la sagesse⁹.

Socrate feint donc, au seuil de ses discussions, de flatter son interlocuteur, d'« accueillir » sincèrement son discours et même de l'approuver. Mais à l'issue de ces deux entretiens, Glaucon et Euthydème ont tous deux compris qu'ils étaient dans le faux et se sentent plutôt ridicules que fiers. Un déplacement a donc été opéré entre le début et la fin, pour que l'avis que se faisaient les deux hommes d'eux-mêmes ait si radicalement changé. Le miroir, qui se présentait de manière impartiale, se révèle en réalité grossissant, déformant. C'est notamment grâce au recours à l'ironie que Socrate parvient à effectuer ce glissement : la feinte initiale d'approbation permet de mettre progressivement au jour les contradictions de celui qui défend une telle position.

Champagne, au sortir d'un long dîner qui lui enfle l'estomac, et dans les douces fumées d'un vin d'Avenay ou de Sillery, signe un ordre qu'on lui présente, qui ôterait le pain à toute une province si l'on n'y remédiait. Il est excusable : quel moyen de comprendre, dans la première heure de la digestion, qu'on puisse quelque part mourir de faim ?¹⁰

Dans cette remarque, La Bruyère adopte la même méthode : la position de Champagne est apparemment posée comme raisonnable mais la coloration ironique de l'ensemble fait ressortir son aberration. « Il s'agit de faire sentir au lecteur son erreur non pas en la réfutant directement, mais en l'exposant de telle manière que son absurdité il apparaisse clairement », écrit Pierre Hadot¹¹. Toute la subtilité du ton réside en effet dans cette capacité à ne pas énoncer une vérité mais à la faire émerger comme

⁸ XÉNOPHON, *Mémoires*, *op. cit.*, livre III, chap. VI, § 2-3, p. 91.

⁹ XÉNOPHON, *Mémoires*, *op. cit.*, livre IV, chap. II, § 8-9, p. 114.

¹⁰ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des biens de fortune », 18, p. 278.

¹¹ Pierre HADOT, *Éloge de Socrate*, *op. cit.*, p. 18-19. Pour un autre exemple de ce procédé ironique chez La Bruyère, voir notamment la suite de remarques traitant du mariage (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la ville », 17-18-19, p. 314-315) dont la critique est acerbe et qui pourtant commencent respectivement par « la subtile invention », « l'utile et la louable pratique » et « le bel et judicieux usage ».

naturellement, à la faire sentir à son interlocuteur. Le miroir qui lui est tendu ici est donc fortement orienté : comme c'était le cas des peintures, le reflet qui lui est renvoyé est comme lui aussi teinté d'un jugement moral. Ce n'est pas une image qui s'offre à lui mais une vérité morale, sous la forme d'un reflet lui semblant tout aussi étranger qu'il lui est propre. Précisément, un miroir ordinaire ne saurait que renforcer l'interlocuteur dans l'idée qu'il se fait de lui-même, tandis que l'objectif du moraliste est de dépasser, encore une fois, les faux-semblants, les apparences trompeuses et de pénétrer le cœur authentique.

Lise entend dire d'une autre coquette qu'elle se moque de se piquer de jeunesse, et de vouloir user d'ajustements qui ne conviennent plus à une femme de quarante ans. Lise les a accomplis ; mais les années pour elle ont moins de douze mois, et ne la vieillissent point : elle le croit ainsi, et pendant qu'elle se regarde au miroir, qu'elle met du rouge sur son visage et qu'elle place des mouches, elle convient qu'il n'est pas permis à un certain âge de faire la jeune, et que Clarice en effet, avec ses mouches et son rouge, est ridicule¹².

La Bruyère montre ici l'impuissance d'un miroir ordinaire : il ne laisse transparaître que ce que veut bien voir celui qui s'y contemple. C'est justement « pendant qu'elle se regarde au miroir » que Lise se trompe le plus. Comme l'écrit Louis Van Delft, « ce seul "trait" peint déjà et désigne Lise dans son essence, en sa vérité intime, qui est de ne pas se connaître »¹³. Le ridicule de ce caractère, comme c'est le cas de la plupart, est de négliger la célèbre prescription delphique « Γνωθι σεαυτόν » (« Connais-toi toi-même ») adressée à Socrate puis incarnée par lui. Or, cette tendance à se figurer une image déjà déterminée et toujours flatteuse de soi était déjà dénoncée par le philosophe athénien :

Il disait aussi que ceux qui se font faire leur portrait en pierre l'étonnaient : toute leur attention va à la pierre, qu'elle soit tout à fait ressemblante, alors que d'eux même, il n'ont cure, de sorte qu'ils ne se montrent pas ressemblant à leur statue. Il jugeait bon aussi que les jeunes gens se regardent continuellement dans un miroir, afin que, s'ils sont beaux, ils en deviennent dignes, et que s'ils sont laids, ils dissimulent sous leur éducation leur vilaine apparence¹⁴.

¹² LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des femmes », 8, p. 207-208.

¹³ Louis VAN DELFT, « Sur la poétique de La Bruyère », in L. Van Delft (éd.), *L'Esprit et la lettre : mélanges offerts à Jules Brody*, Tubingue, Narr, 1991, p. 189-198, 190.

¹⁴ Diogène LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, livre II, § 33, p. 240.

Socrate manifeste ici sa volonté de présenter un véritable « miroir moral »¹⁵ à ses interlocuteurs afin qu'ils se voient enfin tels qu'ils sont et qu'ils ajustent leurs actions, leurs comportements en conséquence.

b. Approcher la véritable connaissance de soi par le recul

Les jeux du miroir moral permettent de résorber l'écart constaté entre le modèle et la statue de pierre, entre les prétentions et la réalité d'une personne et de mettre au jour le ridicule dont cet écart est la cause, comme l'affirme le Socrate de Platon :

[Le ridicule est] une sorte de vice, qui tient son nom d'une disposition particulière : dans l'ensemble du vice, il s'agit de celui dont l'affection est opposée à ce que prescrit l'inscription de Delphes¹⁶.

Le ridicule entretient un rapport privilégié avec la connaissance de soi, ou plutôt avec l'ignorance de soi : « le principe du *geloion* semble reposer dans une contradiction, contradiction entre la réalité d'une personne et l'opinion qu'elle se fait d'elle-même », écrit Pierre Voelke¹⁷, commentant ce passage. Ménippe est certainement le caractère de La Bruyère qui illustre le mieux cette idée du ridicule comme méconnaissance de soi :

Ménippe est l'oiseau paré de divers plumages qui ne sont pas à lui. Il ne parle pas, il ne sent pas ; il répète des sentiments et des discours, se sert même si naturellement de l'esprit des autres qu'*il y est le premier trompé*, et qu'*il croit* souvent dire son goût ou expliquer sa pensée, lorsqu'il n'est que l'écho de quelqu'un qu'il vient de quitter. [...] Lui seul *ignore* combien il est au-dessous du sublime et de l'héroïque ; et, *incapable de savoir* jusqu'où l'on peut avoir de l'esprit, il *croit* naïvement que ce qu'il en a est tout ce que les hommes en sauraient avoir : aussi a-t-il l'air et le maintien de celui qui n'a rien à désirer sur ce chapitre, et qui ne porte envie à personne. [...] Sa *vanité* l'a fait honnête-homme, l'a mis au-dessus de lui-même, l'a fait devenir *ce qu'il n'était pas*. L'on juge, en le voyant, qu'il n'est occupé que de sa personne ; qu'*il sait* que tout

¹⁵ C'est bien sur le terrain moral que les prétentions vaniteuses sont les plus nombreuses (et non sur celui de la richesse ou des beautés du corps), comme le soutient le Socrate du *Philèbe* : « Mais les plus nombreux, j'imagine, sont ceux qui se trompent de la troisième manière, quant aux qualités de l'âme, en croyant qu'ils l'emportent en vertu alors que ça n'est pas le cas » (PLATON, *Philèbe*, *op. cit.*, 48 e, p. 184). C'est donc dans ce domaine-là que la nécessité d'un travail sur soi se fait le plus sentir.

¹⁶ *Ibid.*, 48 c, p. 182.

¹⁷ Pierre VOELKE, « Formes et fonctions du risible dans le drame satirique », in M-L. Desclos (dir.), *Le Rire des Grecs : anthropologie du rire en Grèce ancienne* (actes du colloque international, Grenoble, déc. 1998), Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 95-108, 100.

lui sied bien, et que sa parure est assortie ; qu'il *croit* que tous les yeux sont ouverts sur lui, et que les hommes se relayent pour le contempler¹⁸.

Le ridicule de Ménippe tient à sa « vanité », à l'enflure démesurée de ses prétentions. Plus il croit se connaître et s'affirmer dans la personnalité qu'ils s'est forgée, plus il « se trompe », plus il devient ridicule. Sa méprise fondamentale est risible car il est le seul à ne pas être capable de se décoller de ses fausses opinions, à ne pas sentir que son comportement, justement, prête à rire.

De la même façon que, précédemment, le juste discernement du ridicule était une marque d'acuité visuelle, le moraliste cherche ici à provoquer le rire à l'endroit de cet orgueilleux, non par plaisir de la dérision, mais pour conduire à une meilleure connaissance de soi. En effet, « le ridicule est lié à une méconnaissance que seul celui qui sait peut détecter, puisque les incultes sont trompés. L'homme qui rit est l'homme qui sait », écrit Annick Jaulin¹⁹. La Bruyère, en pointant du doigt « le ridicule qui est quelque part », invite à se dégager de ses prétentions et à instaurer un écart, une distance critique pour quitter l'ignorance du ridicule au profit de la lucidité du rieur.

Il disait d'ailleurs qu'il faut délibérément s'exposer aux auteurs comiques : car s'ils disent quelque chose qui s'applique à nous, ils nous corrigeront ; sinon, cela ne nous concerne pas²⁰.

Dans cette chrie, Socrate prend acte de la vertu presque thérapeutique du rire pour la connaissance de soi. En « s'exposant délibérément » aux moqueries, il laisse un espace de recul disponible à la critique, et par là même, s'assure de toujours pouvoir se corriger dans le cas où il reconnaîtrait s'être trompé. Comme le souligne Emmanuel Bury, le rire « est une arme contre la philautie, et il faut savoir rire de soi-même pour se connaître soi-même. [...] Pour lui-même comme à l'égard d'autrui, le rire est la bonne pierre de touche de la vérité, le révélateur des faux-semblants »²¹. Le terme de « philautie » est particulièrement intéressant puisque, si ce recul est aisé à opérer vis-à-vis du comportement des autres, il n'en va pas de même pour sa propre évaluation :

¹⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Du mérite personnel », 40, p. 201-202. Nous soulignons.

¹⁹ Annick JAULIN, « Le Rire logique : usages de *geloion* chez Aristote », in M-L. Desclos (dir.), *Le Rire des Grecs : anthropologie du rire en Grèce ancienne* (actes du colloque international, Grenoble, déc. 1998), Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 319-331, 322.

²⁰ Diogène LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, livre II, § 36, p. 241.

²¹ Emmanuel BURY, « Le Sourire de Socrate ou peut-on à la fois être philosophe et honnête-homme ? », in M. Fumaroli, P-J. Salazar et E. Bury (dir.), *Le Loisir lettré à l'âge classique*, Genève, Droz, 1996, p. 197-212, 209.

Les mêmes défauts, qui dans les autres sont lourds et insupportables sont chez nous comme dans leur centre ; ils ne pèsent plus, on ne les sent pas. Tel parle d'un autre et en fait un portrait affreux, qui ne voit pas qu'il se peint lui-même. Rien ne nous corrigerait plus promptement de nos défauts que si nous étions capables de les avouer et de les reconnaître dans les autres : c'est dans cette juste distance que, nous paraissant tels qu'ils sont, ils se feraient haïr autant qu'ils le méritent²².

Ainsi – et La Bruyère le revendique d'ailleurs ouvertement – les *Caractères* ne doivent pas être perçus comme des satires dont les cibles seraient bien identifiées – comme les lectures à clef émises par ses contemporains l'ont suggéré –, mais bien plutôt comme une galerie d'espèces morales générales dans lesquelles le lecteur est invité à se reconnaître, et dans l'objectif toujours maintenu de le « rendre meilleur » :

Si l'homme savait rougir de soi, quels crimes, non seulement cachés, mais publics et connus, ne s'épargnerait-il pas !²³

En mettant en scène le ridicule, La Bruyère espère faire rougir son lecteur de lui-même. Pour ce faire, tous les moyens sont déployés pour répugner la ressemblance avec les personnages qu'il décrit, répugnance qui doit aussi naître à l'égard d'Arsène, cet homme qui, précisément, ne s'expose jamais à ces « auteurs comiques » qui ne lui renvoient pas l'image de lui qu'il attend, pourtant seuls capables de le détromper :

Arsène, du plus haut de son esprit, contemple les hommes, et dans l'éloignement d'où il les voit, il est comme effrayé de leur petitesse ; loué, exalté, et porté jusqu'aux cieux par de certaines gens qui se sont promis de s'admirer réciproquement, il croit, avec quelque mérite qu'il a, posséder tout celui qu'on peut avoir, et qu'il n'aura jamais ; [...] élevé par son caractère au-dessus des jugements humains [...] il n'est responsable de ses inconstances qu'à ce cercle d'amis qui les idolâtrèrent : eux seuls savent juger, savent penser, savent écrire, doivent écrire ; il n'y a point d'autre ouvrage d'esprit si bien reçu dans le monde, et si universellement goûté des honnêtes gens, je ne dis pas qu'il veuille approuver, mais qu'il daigne lire : incapable d'être corrigé par cette peinture qu'il ne lira point²⁴.

Arsène est donc l'archétype même de l'homme dont La Bruyère voudrait éloigner son lecteur : un homme englué dans ses prétentions, ne prêtant attention qu'à ceux qui veulent bien reconnaître en lui la personnalité qu'il a choisie, incapable de prendre de la distance, de « rougir » ou bien de rire de lui-même et donc de se corriger.

²² LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 72, p. 477.

²³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 151, p. 447. Voir également : « Que si l'on ne laisse pas de lire quelquefois, dans ce traité des *Caractères*, de certaines mœurs qu'on ne peut excuser et qui nous paraissent ridicules, il faut se souvenir qu'elles ont paru telles à Théophraste, qu'il les a regardées comme des vices dont il a fait une peinture naïve, qui fit honte aux Athéniens et qui servit à les corriger » (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Discours sur Théophraste », p. 96).

²⁴ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 24, p. 166-167.

Arsène se situe au plus loin de la connaissance de soi, ses connaissances à lui, ou plutôt ses croyances, trahissant toujours son ignorance fondamentale.

c. À la lueur d'une connaissance de soi toute négative.

À l'extrémité opposée des convictions d'Arsène, le moraliste soulève l'idée selon laquelle la connaissance de soi ne repose pas sur des connaissances positives mais sur la capacité à écarter les fausses prétentions. D'une certaine manière, si les fausses prétentions d'Arsène – qu'il assimile à la connaissance de soi – marquent son ignorance, la non-croyance d'un homme en de fausses prétentions marquent sa connaissance. Cette idée est en effet enracinée très profondément dans la figure de Socrate, dont la célèbre devise affirme « tout ce que je sais c'est que je ne sais rien » (« ἔν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα »). Socrate, qui a été désigné par l'oracle apolinien comme le plus sage des hommes, prétend pourtant ne rien pouvoir apprendre à quiconque, étant lui-même ignorant.

Pour ma part, je n'ai jamais été le maître de personne. Mais si quelqu'un a envie de m'écouter quand je parle et que j'accomplis la tâche qui est la mienne, qu'il soit jeune ou plus âgé, jamais je ne fais montre de réticence [...]. Et s'il arrive que, parmi ces gens-là, l'un devienne un homme de bien et l'autre non, je ne saurais, moi, au regard de la justice en être tenu pour responsable, car je n'ai jamais promis à aucun d'eux d'enseigner rien qui s'apprenne, et je n'ai pas donné un tel enseignement. Et si quelqu'un prétend avoir jamais en privé appris quelque chose de moi ou m'avoir entendu parler de quelque chose dont personne d'autre n'est au courant, sachez bien qu'il ne dit pas la vérité²⁵.

C'est là tout le propos de l'*Apologie de Socrate* : les jeunes gens que Socrate est accusé d'avoir corrompu n'apprenaient en fait rien de la bouche de ce philosophe mais « s'attachaient » à lui « pour le plaisir d'entendre les gens [qu'il était] en train de réfuter [ἐξεταζομένων] »²⁶. Ayant éprouvé les hommes considérés par les autres ou par eux-mêmes comme les plus sages de la cité afin de démentir l'oracle, de lui prouver qu'il n'est pas le plus sage, Socrate parvient à la conclusion suivante :

Ceux qui avaient la réputation la meilleure m'apparurent, au cours de l'enquête que je menais à l'instigation du dieu, être, à peu d'exceptions près, les plus démunis, tandis

²⁵ PLATON, *Apologie de Socrate*, op. cit., 33 a - b, p. 113-114.

²⁶ *Ibid.*, 23 c, p. 95. Nous soulignons. Voir également : « C'est qu'il leur fait plaisir de voir soumettre à examen ceux qui se figurent être savants, alors qu'ils ne le sont pas » (*Ibid.*, 33 c, p. 114).

que d'autres, qui passaient pour valoir moins, m'apparurent être des hommes mieux pourvus pour ce qui est du bon sens²⁷.

Ainsi, les dialogues de Socrate, s'ils sont axés sur la connaissance de soi de ses interlocuteurs, ils n'aboutissent cependant qu'à destituer les fausses prétentions, et non à construire une connaissance positive. « Ainsi s'explique le caractère aporétique de tant de dialogues, où il s'agit moins d'apprendre que de *réfuter*. Encore faut-il s'entendre sur le sens de ce mot. L'*elenchos*, en effet, ne consiste pas à prouver la fausseté d'une affirmation en montrant la *vérité* de la contradictoire, mais à dénoncer une prétention usurpée, celle de quelqu'un qui revendique une réelle expertise sur un sujet donné et qui pourtant se contredit lui-même tout en restant de bonne foi », écrit Marie-Laurence Desclos²⁸. Le travail du contradicteur est de cerner les fausses prétentions et d'amener l'interlocuteur à se rendre compte, par lui-même, de leur absurdité.

De bien des gens il n'y a que le nom qui vaille quelque chose. Quand vous les voyez de fort près, c'est moins que rien ; de loin, ils imposent²⁹.

L'observation de cet écart entre le « nom », la réputation et la réalité est au cœur de la démarche socratique et son objectif est de le résorber, de ruiner les fausses prétentions en ramenant à « moins que rien », ce qui semblait « imposer », avant examen. Le moraliste cherche donc ici à réconcilier l'être et le paraître, clef de voute de la connaissance de soi. Socrate ne faisait pas autre chose, comme en témoigne Xénophon, faisant de la dissolution des faux-semblants un pas vers la vertu :

En détournant ses disciples du charlatanisme, il les tournait à la pratique de la vertu ; car il disait toujours qu'il n'y a pas de plus beau chemin vers la gloire que quand un homme de bien est réellement tel qu'il veut paraître³⁰.

L'entreprise de déconstruction du « paraître » au profit de l'« être » est donc un passage obligé dans la quête de la connaissance de soi. Euthydème, par exemple, voit peu à peu ses certitudes réfutées, et le trouble qui en résulte est palpable :

²⁷ *Ibid.*, 21 e, p. 93.

²⁸ Marie-Laurence DESCLOS, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p. 201-202.

²⁹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Du mérite personnel », 2, p. 189.

³⁰ XÉNOPHON, *Mémoires*, *op. cit.*, livre I, chap. 7, § 1, p. 48.

Certes, Socrate, je n'ai plus de confiance dans mes réponses ; car tout ce dont nous avons parlé me paraît maintenant tout autre que je le croyais³¹.

Malgré les flatteries de Socrate au début du dialogue et l'air alors enorgueilli d'Euthydème, ce dernier n'affiche plus la même assurance lorsqu'il déclare à la fin :

« Je suis forcé d'en convenir, attendu mon ignorance, et je pense qu'il vaut mieux me taire ; car je cours le risque de ne savoir absolument rien ! » Euthydème sur cela se retira tout découragé, plein de mépris pour lui-même et ne s'estimant pas au-dessus d'un esclave. La plupart de ceux que Socrate avait réduits là ne s'approchaient pas de lui, et celui-ci ne les en estimait que plus insensés ; mais Euthydème sentit qu'il ne pouvait devenir un homme distingué qu'en fréquentant Socrate : aussi ne le quittait-il plus, à moins de nécessité³².

À présent, Euthydème comprend bien que sa confrontation avec Socrate le pousse à reconnaître que la sagesse qu'il croyait avoir acquise n'en était pas une et à admettre qu'il avait mal compris l'oracle de Delphes. Le caractère ravageur de cette confrontation est bien tangible : Euthydème décide de se taire plutôt que de poursuivre l'ἔλεγχος socratique de peur de ne plus posséder, à terme, aucune connaissance propre.

Or, cette conception tranche avec celle, traditionnelle, d'une philosophie dogmatique et affirmative. La caractéristique principale de la pratique socratique réside précisément dans ce mouvement destructeur plutôt que créateur. En définitive, si l'interlocuteur a appris quelque chose, ce n'est nullement une connaissance théorique, mais simplement une manière singulière de conduire l'examen moral, une certaine pratique du retour sur soi et de l'analyse des prétentions.

Le point absolument capital, dans cette méthode ironique, est le chemin parcouru ensemble par Socrate et son interlocuteur. [...] Alors qu'il semble s'identifier avec son interlocuteur, entrer totalement dans son discours, c'est finalement l'interlocuteur qui, inconsciemment, entre dans le discours de Socrate, s'identifie à Socrate, c'est-à-dire, ne l'oublions pas, à l'aporie et au doute [...]. À la fin de la discussion, l'interlocuteur n'a donc rien appris. Il ne sait même plus rien du tout. Mais pendant tout le temps de la discussion, il a expérimenté ce qu'est l'activité de l'esprit, mieux encore, il a été

³¹ XÉNOPHON, *Mémoires*, op. cit., livre IV, chap. II, § 19, p. 116. Voir également, tout au long de l'entretien : « Par Jupiter, je ne le vois pas, du moins d'après ce raisonnement » (*Ibid.*, § 32, p. 119) ; « – Eh bien ! alors, si j'ai tort de louer le bonheur, il faut avouer que je ne sais plus ce qu'il faut demander aux dieux. – Peut-être, dit Socrate, n'as-tu pas réfléchi à tout cela, parce que tu étais tout à fait convaincu de le bien savoir » (*Ibid.*, § 36, p. 119-120).

³² *Ibid.*, livre IV, chap. II, § 39-40, p. 120. Jean-François Mattéi note que François Andrieux écrivit un poème à propos de l'entretien de Socrate avec Glaucon, insistant lui aussi sur la méconnaissance de soi initiale du prétentieux et se terminant par « Glaucon put se connaître ; / il devint raisonnable ; et depuis ce jour-là, / il écouta, dit-on, bien plus qu'il ne parla. / Chez le doux Xénophon, l'élève de Socrate, / son ami, son vengeur au sein d'Athènes ingrate, / j'ai lu ce dialogue, et je vous le traduit : / puisse-t-il corriger les Glaucons d'aujourd'hui ! » (François ANDRIEUX, *Contes en vers* (1800), P. Ristelhuber (éd.), Paris, Charavay frères, 1882, « Socrate et Glaucon », p. 61).

Socrate lui-même, c'est-à-dire l'interrogation, la mise en question, le recul par rapport à soi, c'est-à-dire finalement la conscience³³.

Il est en effet significatif qu'aucune connaissance ne soit inculquée et que, néanmoins, l'interlocuteur ressorte de sa discussion plus sage, plus proche d'un « homme distingué » qu'il ne l'était auparavant. Toute la progression que favorise ces entretiens consiste à faire prendre conscience à l'homme de ses vanités, à lui permettre de prendre du recul, de se distancer de ses préjugés, et ainsi d'éprouver empiriquement la méthode qui approche la connaissance de soi. Bien que ces « philosophes » ne déploient pas de « système » philosophique à proprement parler, leur sagesse pourtant toute « négative » dépasse celle de ceux dont la raison s'élançait vers la pensée dogmatique sans jamais revenir sur elle-même, sans jamais interroger les principes qui la sous-tendent, en cela qu'elle enseigne un mode de philosopher propre à la véritable « conscience ». Ainsi, Socrate peut-il déclarer, à bon droit :

Je suis plus savant que cet homme-là. En effet, il est à craindre que nous ne sachions ni l'un ni l'autre rien qui vaille la peine, mais, tandis que, lui, il s'imagine qu'il sait quelque chose alors qu'il ne sait rien, moi qui effectivement ne sais rien, je ne vais pas m'imaginer que je sais quelque chose. En tout cas, j'ai l'impression d'être plus savant que lui du moins en ceci qui représente peu de chose : je ne m'imagine même pas savoir ce que je ne sais pas³⁴.

Socrate ne proclame pas une ignorance absolue et revendiquée comme telle dont il userait comme d'une arme défensive, mais bien cette ignorance toujours en quête du savoir parce que consciente de son manque. Dans le *Banquet*, Socrate rappelle la distinction qu'avait établi Diotime entre l'ignorant, le philosophe et le sage : seul le philosophe (comme l'étymologie de son nom le montre bien) désire la sagesse, puisque le sage la possède déjà et l'ignorant ne sait pas qu'elle existe. Lorsque Socrate affirme qu'il ne sait rien, ce n'est donc pas au sens de l'ignorant, et lorsque l'oracle le qualifie d'homme le plus sage, ce n'est pas au sens du dieu qui possède la sagesse : comme l'écrit Pierre Hadot, « il est, non pas *sophos*, mais *philosophos*, non pas sage, mais quelqu'un qui désire la sagesse, parce qu'il en est privé »³⁵. Ainsi, l'ironie socratique ne se justifie ni par une ignorance réelle et totale, ni par une feinte dissimulant un savoir construit, mais bien par un rapport ambivalent à l'ignorance et à la sagesse. Le

³³ Pierre HADOT, *Éloge de Socrate*, op. cit., p. 29-30.

³⁴ PLATON, *Apologie de Socrate*, op. cit., 21 d, p. 92-93.

³⁵ Pierre HADOT, *Éloge de Socrate*, op. cit., p. 39.

philosophe est destiné à demeurer éternellement suspendu dans la tension et le jeu permanent entre ces deux extrêmes.

2) Une rhétorique de l'effacement

La pensée négative qui permet de ruiner les fausses prétentions, et si ce n'est d'apprendre à se connaître absolument, du moins à *mieux* se connaître en ne se trompant plus sur soi-même, cette pensée, donc, impose un certain effacement de la part de celui qui en use pour éprouver son interlocuteur. Comme nous l'avons déjà suggéré, l'initiation ne doit pas prendre la forme d'une instruction : bien loin de se poser en maître détenteur de la vérité, le « contradicteur » doit se faire « accoucheur d'esprit ». Il doit engendrer chez son interlocuteur et non lui inculquer un savoir qui pénétrerait en lui de manière totalement extérieure. Le schéma ordinaire de l'élève passif absorbant les paroles savantes d'un instructeur se dissout : l'un et l'autre sont actifs et acteurs du dialogue. Du point de vue de la forme littéraire, le premier schéma se traduit par l'adoption de la forme du traité dogmatique, tandis que le second, celui de la « pensée négative », se réalise dans les formes fragmentaires, comme le signale Louis Van Delft :

L'auteur n'est plus (comme dans le traité) le maître autoritaire du discours, contraignant le lecteur à emprunter un itinéraire unique, obligatoire, strictement programmé et jalonné de points de contrôle. Entre les mains du lecteur, le livre est en devenir, et là se joue son sort. De la part de l'auteur, il y a un très savant *artifice*. Cette menace d'effritement, de désagrégation de son ouvrage, il l'a très subtilement organisée. [...] L'auteur s'est, au fond, seulement effacé : toute son habileté se marque dans la manière dont il s'éclipse³⁶.

L'art de se masquer, art socratique s'il en est, fait donc partie intégrante de la pensée négative, il est sa condition de possibilité. Le caractère énigmatique porté par la figure de Socrate constituera une marque distinctive pour toute la postérité de cette pensée négative à laquelle elle est attachée. « Tout en lui [Socrate] est dissimulé, retors, souterrain »³⁷, écrira Nietzsche, empruntant lui-même ce trait au philosophe athénien.

³⁶ Louis VAN DELFT, *Le Moraliste classique*, op. cit., p. 244.

³⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, Paris, NRF, 1974, « Le Problème de Socrate », § 4, p. 71. Cité par P. Hadot in *Éloge de Socrate*, op. cit., p. 12.

a. La distance ironique : des questions sans réponse

L'ironie emblématique de Socrate est certainement le procédé le plus efficace au service de cette dissimulation. L'εἰρωνεία est définie comme « l'action d'interroger en feignant l'ignorance » par le *Dictionnaire Grec-Français* d'Anatole Bailly. Si la seconde partie de cette définition (la « feinte d'ignorance ») a été considérablement étudiée, au point qu'elle recouvre intégralement le sens que nous donnons aujourd'hui à l'ironie, la première (« l'action d'interroger ») est, elle, bien souvent négligée. Comme le remarque Jean-Baptiste Gourinat³⁸, lorsqu'il n'est plus dans sa posture privilégiée d'interrogateur, Socrate n'a plus recourt à ce jeu, ne fait plus preuve d'ironie au sens où nous l'entendons aujourd'hui, comme si les deux membres de la définition étaient indissociables dans la pratique proprement socratique de l'ironie, voire même de la philosophie en général. Comme le remarque Gabrielle Giannantoni :

Chez Socrate [...] l'essence de la philosophie tient dans ce qu'elle est une « question ». Une question qui remet en cause tout ce qui prétend se présenter comme une « réponse » plus ou moins définitive. [...] Nous pouvons ainsi mesurer la profondeur de la transformation, ou plutôt du véritable renversement, dont furent les artisans Aristote et Platon en faisant de la connaissance et de la possession absolue de la vérité l'objectif de la critique et de l'usage de la raison, c'est-à-dire en considérant la philosophie comme l'ultime la véritable « réponse »³⁹.

La « pensée négative » dont Socrate se faisait le porte-parole, et que nous pourrions également qualifier de « pensée laïque », participe d'une volonté de ne pas enfermer un *contenu* savant dans un système mais bien plutôt de rendre « systématique », spontané, le recours à une *méthode* de pensée inépuisable et toujours féconde en cela qu'elle demeure interrogative et ne se cristallise jamais dans la forme figée d'une affirmation.

[SOCRATE –] Je ne vois pas trop comment je pourrais te quitter avant que tu m'aies expliqué cette admirable invention. [HIPPIAS –] Oui ; mais, par Jupiter, tu n'en sauras rien, que tu ne m'aies découvert toi-même ce que tu penses sur la justice : il y a assez longtemps que tu te moques des autres, interrogeant et réfutant toujours [τῶν ἄλλων καταγελαῖς ἐρωτῶν μὲν καὶ ἐλέγχων πάντας], sans vouloir jamais rendre de compte à personne, ni exposer sur rien ton opinion⁴⁰.

³⁸ Voir Jean-Baptiste GOURINAT, « Socrate, dialecticien ou moraliste ? », in G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 143-159, en particulier les pages 155 à 158.

³⁹ Gabrielle GIANNANTONI, « Les Perspectives de la recherche sur Socrate », in G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 1-19, 17.

⁴⁰ XÉNOPHON, *Mémoires*, *op. cit.*, livre IV, chap. 4, § 9, p. 126.

Socrate nie alors cette accusation et se propose de répondre... par des questions, ce qui n'échappe pas à son interlocuteur et qui a le don de l'irriter :

[HIPPIAS –] Tu m'as bien l'air, Socrate, en ce moment même, d'éviter encore de dire ton sentiment sur ce que tu crois le juste⁴¹.

On observe ici un nouveau décalage éloignant progressivement la figure de Socrate de son nom : peu importe, finalement, ce que le véritable Socrate a pensé ou affirmé. Ce dont la figure s'est chargée, c'est d'une pratique de l'enseignement, non de son contenu, d'une façon de mener le dialogue moral et non ses conclusions. Les interlocuteurs de Socrate, à l'instar d'Hippias, lui demandent sans cesse de leur exposer ses avis ; mais s'il le fait, l'ajout que comportera cette prise de position sera décisif pour la connaissance du personnage historique mais insignifiant pour la figure, qui retiendra exclusivement sa capacité à mobiliser un faisceau de questions convergeant vers la vérité, comme le conclut Xénophon :

C'est ainsi qu'en ramenant la question il rendait la vérité sensible même à ses contradicteurs⁴².

L'ἔλεγχος, en tant qu'instrument vers la vérité, est ainsi érigé au rang des motifs récurrents de la figure de Socrate, cet « éternel questionneur », comme l'appelle Pierre Hadot⁴³.

Cette pratique de la réfutation systématique instaure un rapport nouveau dans l'entretien dialectique, un rapport dans lequel Socrate s'assure toujours la place de l'interrogateur : « questionner et répondre [n'ont] plus rien d'actes de conversation courante : ce sont des rôles, nettement distincts et strictement départagés. [...] Dialoguer, ce n'est donc pas échanger des idées, c'est s'établir dans une distribution, fixée pour la durée de l'entretien, des rôles de questionneur et de répondant »⁴⁴, écrit Michel Narcy. Depuis cette posture d'interrogateur, Socrate va pouvoir révéler à son interlocuteur la seule chose dont il est certain : qu'il ne sait rien. Il ne cherche pas, chez l'autre, un savoir quelconque mais cherche bien plutôt à enseigner son non-savoir, à faire émerger le doute chez celui qui était dupe des apparences et croyait détenir une connaissance solide. La démarche socratique se contente en effet d'interroger habilement, sans jamais

⁴¹ *Ibid.*, § 11, p. 126.

⁴² *Ibid.*, livre IV, chap. 6, § 15, p. 135.

⁴³ Pierre HADOT, *Éloge de Socrate, op. cit.*, p. 13.

⁴⁴ Michel NARCY, *Le Philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin, 1984, p. 47.

sortir de son attitude d'ignorance, sans jamais laisser entrevoir une connaissance réelle et positive. Socrate amène la réflexion grâce à ses questions, mais il revient tout de même à son interlocuteur de répondre.

Vous vous agitez, vous vous donnez un grand mouvement, surtout lorsque les ennemis commencent à fuir et que la victoire n'est plus douteuse, ou devant une ville après qu'elle a capitulé ; vous aimez, dans un combat ou pendant un siège, à paraître en cent endroits pour n'être nulle part, à prévenir les ordres du général de peur de les suivre, et à chercher les occasions plutôt que de les attendre et les recevoir : votre valeur serait-elle fausse ?⁴⁵

En clôturant sa remarque sur une question, La Bruyère se saisit à son tour de cette distribution des rôles dans l'entretien dialectique et revêt lui aussi celui d'interrogateur, incitant par là même son lecteur à investir celui de répondant. Si dans les dialogues oraux ou retranscrits en style direct, la participation active des interlocuteurs est évidente, il n'en va pas de même pour la « forme brève » dont use La Bruyère. La personne singulière à qui ses questions sont adressées n'est jamais nommée ; chaque lecteur se trouve dans l'incapacité d'identifier une cible unique et invariable, pour la bonne raison qu'elle se renouvelle sans cesse. Le lecteur est lui-même cette cible, cet interlocuteur que La Bruyère sollicite. Il doit donc construire une réponse, prendre part au jeu de rôle auquel l'auteur l'invite. « La question dans les *Caractères* est souvent placée en fin de remarque : elle est un moyen pour porter le sens au bord de l'explication sans le dévoiler entièrement. Sa réponse peut alors s'élaborer dans le blanc, le silence textuel, laissé à cet effet », écrit Marine Ricord⁴⁶. La question interpelle, dessille, suggère. Elle pousse à la réflexion sans délivrer de réponse. Elle exhorte donc, en dernière instance, à constituer soi-même un raisonnement.

b. L'art maïeutique ou comment « trouver ensemble la vérité »

La valeur ultime d'une « rhétorique de l'effacement » s'affirme alors pleinement : le sens n'est jamais produit positivement, mais est toujours à trouver en creux, en négatif, dans les non-dits, les sous-entendus dont sont cernés les « dits », les remarques. Il s'agit d'interdire la lecture et surtout la compréhension du texte à un

⁴⁵ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 96, p. 483. Voir également « Des biens de fortune », 38, p. 284-285.

⁴⁶ Marine RICORD, *Les Caractères de La Bruyère ou les exercices de l'esprit*, Paris, PUF, 2000, p. 187.

lecteur pressé qui ne voudrait pas se donner la peine de repenser ce qu'il lit, trop habitué qu'il serait de toujours recevoir une pensée « prémâchée ».

Si de tous les hommes les uns mouraient, les autres non, ce serait une désolante affliction que de mourir⁴⁷.

Cette remarque, considérée indépendamment, n'exprime rien d'autre que ce qu'elle affirme effectivement. Cependant, il est évident qu'il ne faut pas en rester là et que le sens est à construire à partir des fondements qu'elle a jetés. Étant donné que la situation hypothétique qu'elle suggère n'a pas lieu, et que tous les hommes sont destinés à mourir, alors on comprend, bien que La Bruyère ne le dise pas explicitement, que cette remarque tend à nous signifier que la mort, lot commun de l'humanité, ne doit pas être un objet de souffrance. Seule la participation réflexive du lecteur peut actualiser le sens qui n'était qu'implicitement présent dans le texte, et ainsi mettre au jour les vérités morales dont il est porteur. S'il partage les présupposés tenant lieu de prémisses, alors le texte ne constituera qu'un médium, un moyen intermédiaire permettant au lecteur de formuler seul les conclusions.

Il faut laisser parler cet inconnu que le hasard a placé auprès de vous dans une voiture publique, à une fête ou à un spectacle ; et il ne vous coûtera bientôt pour le connaître que de l'avoir écouté : vous saurez son nom, sa demeure, son pays, l'état de son bien, son emploi, celui de son père, la famille dont est sa mère, sa parenté, ses alliances, les armes de sa maison ; vous comprendrez qu'il est noble, qu'il a un château, de beaux meubles, des valets, et un carrosse⁴⁸.

Ici aussi, « le blanc, le silence textuel », comme l'écrivait Marine Ricord, qui entoure la remarque et qui est permis par la forme discontinue fait résonner le sens dans l'esprit du lecteur à la manière d'un point d'orgue. La pointe finale, grâce à laquelle on apprend que cet inconnu usager des voitures publiques possède un carrosse, est l'indice textuel qui pousse le lecteur à ne pas se satisfaire d'une lecture superficielle et linéaire. Elle nous invite au contraire à relire la remarque à la lumière de cette dernière information et à en reconstruire le sens. Si l'inconnu en question utilise les voitures publiques, ce n'est pas par nécessité mais par désir de faire comprendre à son voisin à quel point il peut s'en passer. Encore une fois, les choses ne sont pas exposées explicitement mais de façon à ce que le lecteur chemine lui-même vers la connaissance,

⁴⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 43, p. 415.

⁴⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 14, p. 251.

en comprenant en même temps son propre parcours intellectuel (chose impossible lorsque l'accès à la vérité se fait par le moyen d'une instruction étrangère et contrainte).

[La Bruyère] a un art particulier pour laisser souvent dans sa pensée une espèce de réticence qui ne produit pas l'embarras de comprendre, mais le plaisir de deviner ; en sorte qu'il fait, en écrivant, ce qu'un Ancien prescrivait pour la conversation ; il vous laisse encore plus content de votre esprit que du sien⁴⁹.

C'est ainsi que le « contradicteur », celui qui ruinait les faux-semblants, est devenu « accoucheur d'esprit ». L'effacement ironique emblématique de la figure de Socrate, trouvant toute sa dynamique dans la tournure interrogative, permet de ménager une place prépondérante pour le raisonnement de l'interlocuteur, et ainsi éclipser la parole impérieuse du « maître », permet de laisser ouvert le champ des possibles.

Pourtant, j'ai au moins cet attribut, qui est propre aux accoucheuses [ταῖς μαίαις] : je suis impropre à la conception d'un savoir, et ce que beaucoup m'ont déjà reproché, à savoir, que je questionne les autres, mais que moi-même je ne réponds rien sur rien parce qu'il n'y a en moi rien de savant, c'est un fait véritable qu'ils me reprochent. Et la cause de ce fait, la voici : procéder aux accouchements [μιατεύεσθαι], le dieu m'y force, mais il me retient d'engendrer [γεννᾶν].

[...] Ceux qui se font mes partenaires, au début, bien sûr, quelques-uns paraissent même tout à fait inintelligents, mais tous, quand nos rapports se prolongent, ceux-là auxquels il arrive que le dieu le permette, c'est étonnant tout le fruit qu'ils donnent : telle est l'impression qu'ils font, à eux-mêmes et aux autres ; et ceci est clair : ils n'ont jamais rien appris qui vienne de moi, mais ils ont trouvé eux-mêmes, à partir d'eux-mêmes [αὐτοὶ παρ' αὐτῶν], une foule de belles choses, et en demeurent les possesseurs [εὐρόντες τε καὶ τεκόντες]. De l'accouchement, oui, le dieu est cause, et moi aussi⁵⁰.

De par la filiation de sa mère qui était sage-femme, Socrate revendique cette activité d'« accoucheur d'esprit » : lui ne produit rien, mais aide à engendrer les vérités dont son interlocuteur était porteur. Ainsi, la connaissance qui est produite par cette collaboration appartient en propre à celui que Socrate met à l'épreuve. À travers cette image, on voit bien que Socrate, encore une fois, entend récuser toute accusation selon laquelle il inculquerait des idées, il délivrerait un enseignement quelconque. Son travail se résume en effet à actualiser un potentiel insoupçonné, à réaliser effectivement les capacités critiques du jugement de ses interlocuteurs.

Il est donc indispensable, pour que la maïeutique socratique soit efficace, que l'interlocuteur ne possède pas un savoir déjà construit mais qu'il soit dans la position

⁴⁹ Jean-François de LA HARPE, « Cours de littérature ancienne et moderne », in M. Mourlet, *Célébration de La Bruyère*, Paris, Valmonde-Trédaniel, 1996, p. 64.

⁵⁰ PLATON, *Théétète*, *op. cit.*, 150 c - d, p. 151.

intermédiaire du philosophe : suspendu entre ignorance et sagesse. La première étape que nous avons développée, consistant à réduire à néant les fausses prétentions, est une condition préalable nécessaire : si l'un des deux, ou même les deux interlocuteurs demeurent arrimés à leurs opinions, aucune conversation digne de ce nom n'est possible.

L'on parle impétueusement dans les entretiens, souvent par vanité ou par humeur, rarement avec assez d'attention : tout occupé du désir de répondre à ce qu'on n'écoute point, l'on suit ses idées, et on les explique sans le moindre égard pour les raisonnements d'autrui ; l'on est bien éloigné de trouver ensemble la vérité, l'on n'est pas encore convenu de celle que l'on cherche. Qui pourrait écouter ces sortes de conversations et les écrire, ferait voir quelquefois de bonnes choses qui n'ont nulle suite⁵¹.

Dans cette situation, l'accent est porté sur la « réponse », sur les affirmations que l'on peut soutenir, indépendamment, d'ailleurs, de la question qui était soulevée. Les positions étrangères sont dédaignées, et l'issue de la conversation est connue d'avance, aucun des interlocuteurs n'étant en mesure d'infléchir les idées des autres, si bien que le dialogue est, par avance, voué à l'échec, à « n' [avoir] nulle suite ». Le caractère *aporétique* de cette discussion relève, paradoxalement, de ce que ses participants veulent apporter en contribution un futile verbiage qu'ils considèrent comme une connaissance et qu'ils possèdent déjà en propre. Mais cet état de fait est paradoxal car l'*ἀπορία* signifie tout à la fois la difficulté de passer, le chemin sans issue d'une part, et le manque de ressource, l'indigence d'autre part. Ici, pourtant, c'est justement le *πόρος*, la ressource, qui provoque l'*ἀπορία*, l'embarras. En suivant cette logique paradoxale, la recherche de la vérité exigerait, pour être fructueuse, pour devenir ce *πόρος*, ce passage franchissable, des locuteurs « pauvres », marqués par l'*ἀπορία*, qui mèneraient une recherche en commun et non individuellement comme le faisaient ceux qui étaient trop riches dès le départ pour avoir besoin de tenir compte de l'avis des autres. Comme l'écrit Marie-Laurence Desclos au sujet des dialogues platoniciens :

Ce que nous mettons en commun c'est ce que, pour l'instant, nous ne possédons pas. Une autre façon de dire que l'activité dialoguante exclut, en tant que telle et pour être telle, toute détention par l'un ou l'autre des partenaires d'un savoir préalable qu'il s'agirait de transmettre ou de faire acquérir. C'est un *logos koinos* qu'elle a à produire, un discours commun aux deux interlocuteurs et qui ne sera tel que parce qu'il se construit sur le fonds d'une commune pauvreté, c'est-à-dire d'une commune nescience⁵².

⁵¹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 67, p. 264.

⁵² Marie-Laurence DESCLOS, *Aux marges des dialogues de Platon*, *op. cit.*, p. 199.

Cette privation, génératrice de besoin, permet de réaliser le modèle souhaité par La Bruyère de « trouver ensemble la vérité »⁵³.

3) En vue d'une παιδεία

Si les moralistes – et non les « moralisateurs » – que sont Socrate ou La Bruyère s'effacent devant leur interlocuteur, ils ne sont pas pour autant absents de la discussion, étrangers aux idées qui y sont agitées. Louis Van Delft, qui remettait tout l'art de l'écrivain de « pièces détachées » dans sa capacité à s'éclipser, poursuit en affirmant que celui-ci est « présent plus que jamais, mais *caché* entre ses “pièces” si bien ajustées pour le tir »⁵⁴. Nietzsche, déjà, reconnaissait cette qualité à ceux qu'il qualifiait de « maîtres français de l'étude psychologique » : « [ils] ressemblent à des tireurs qui visent juste et mettent régulièrement dans le noir – mais dans le noir de la nature humaine »⁵⁵. Les fragments ne sont donc pas assemblés indifféremment mais aiguillés en direction d'un effet particulier, de façon à toujours suggérer une certaine orientation, constituant ainsi ce que Marie-Laurence Desclos, à la suite de Wolfgang Iser, appelle une « théorie de l'effet »⁵⁶.

⁵³ Voir également, chez Platon où Socrate insiste sur cette nécessité de « trouver ensemble la vérité » : « Je suis prêt à mener une recherche de concert avec toi et Cratyle [συζητεῖν [...] σοὶ καὶ Κρατύλῳ κοινῆ]. [...] Ce sont là choses difficiles à savoir et il nous faut proposer le sujet à l'examen général [εἰς τὸ κοινὸν [...] χρῆ σκοπεῖν] » (*Cratyle*, trad. fr. C. Dalimier, Paris, Flammarion, 1998, 384 c, p. 68) ; « Menons cette recherche en commun [κοινῆ δ'ἡ σκέψις] » (*Philèbe*, *op. cit.*, 26 e, p. 115) ; « Examinons-la tous ensemble [ἐπισκεψώμεθα δὴ αὐτὸ κοινῆ ἅπαντες] » (*Protagoras*, trad. fr. F. Ildefonse, Paris, Flammarion, 1997, 343 c, p. 116) ; à Lachès qui lui demande de raisonner seul, Socrate répond : « ne t' imagine cependant pas que je vais te libérer de notre association relative à l'argument [τῆς κοινωνίας τοῦ λόγου]. Sois plutôt alerte d'esprit et joins-toi à moi dans l'examen de ce qui est dit [συσκόπει τὰ λεγόμενα] » (*Lachès*, trad. fr. L.-A. Dorion, Paris, Flammarion, 1998, 197 e, p. 129) ; « Si, à l'un de vous, je donne l'impression de convenir avec moi-même de quelque chose qui n'est pas vrai, il faut interrompre et réfuter. Car moi, je ne suis pas sûr de la vérité de ce que je dis, mais je cherche en commun avec vous [ζητῶ κοινῆ μεθ' ὑμῶν], de sorte que, si on me fait une objection qui me paraît vraie, je serai le premier à être d'accord » (*Gorgias*, *op. cit.*, 506 a, p. 268-269).

⁵⁴ Louis VAN DELFT, *Le Moraliste classique*, *op. cit.*, p. 244.

⁵⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, t. I, G. Colli et M. Montinari (éd.), trad. fr. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988, § 36, p. 62.

⁵⁶ Voir Wolfgang ISER, *L'Acte de lecture : théorie de l'effet esthétique*, trad. fr. E. Sznycer, Sprimont, Mardaga, 1997. « La théorie de l'effet apparaît dès lors comme l'étude de l'interaction produite entre le texte [...] et le lecteur [...] dont on attend une *réaction* et chez qui il s'agit de provoquer un *comportement* » (Marie-Laurence Desclos, *Aux marges des dialogues de Platon*, *op. cit.*, p. 218).

a. Placer la focale sur l'interlocuteur

Le rôle de « coproducteur » de la vérité n'est pas réservé au lecteur en raison d'une simple « vanité d'auteur », afin de donner l'impression que la pensée véhiculée par le texte est plus profonde qu'elle ne paraît au premier abord. Rappelons-nous, le philosophe qu'est La Bruyère « demande des hommes un plus grand et un plus rare succès que les louanges, et même que les récompenses, qui est de *les rendre meilleurs* »⁵⁷. Si ses écrits lui permettent d'entrer en discussion indirecte mais réelle avec son lecteur, c'est avant tout pour provoquer chez lui un effet, une attitude bien particulière. Comme Marie-Laurence Desclos l'écrit au sujet des dialogues de Platon, « le texte a donc une “dimension pragmatique”, ce qui signifie que le lecteur ne peut se contenter de le comprendre, mais qu'il doit adopter, vis-à-vis de lui et de la réalité communiquée, une *conduite* que le texte lui-même et sa compréhension ont suscitée »⁵⁸.

Vous le croyez votre dupe : s'il feint de l'être, qui est plus dupe de lui ou de vous ?⁵⁹

Dans une telle remarque, concise et incisive, le lecteur est directement pris à partie par la question finale. C'est lui que l'on interpelle et c'est de lui que l'on attend une réaction. La vérité énoncée n'est pas mise en doute ; la conduite de celui qui la lit, si. L'acte de lecture se renverse donc lui aussi : il n'induit plus à juger des qualités de l'auteur à la lumière des attentes du lecteur (générant ainsi l'éloge ou le blâme), mais bien au contraire, à évaluer le lecteur à la lumière des insinuations morales de l'auteur. La Bruyère, dans les différents paratextes qui accompagnent les *Caractères*, insiste sur cet aspect :

Je rends au public ce qu'il m'a prêté ; j'ai emprunté de lui la matière de cet ouvrage : il est juste que, l'ayant achevé avec toute l'attention pour la vérité dont je suis capable, et qu'il mérite de moi, je lui en fasse la restitution. Il peut regarder avec loisir ce portrait que j'ai fait de lui d'après nature, et s'il se connaît quelques-uns des défauts que je touche, s'en corriger. C'est l'unique fin que l'on doit se proposer en écrivant⁶⁰.

Ce n'est pas, précisément, « l'attention pour la vérité » de l'auteur, la fidélité des portraits qu'il peint, qui sont soumis à l'appréciation des lecteurs ; « l'unique fin »

⁵⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 34, p. 171. Nous soulignons.

⁵⁸ Marie-Laurence DESCLOS, *Aux marges des dialogues de Platon*, *op. cit.*, p. 218.

⁵⁹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 58, p. 262.

⁶⁰ *Ibid.*, Préface, p. 151.

de cet ouvrage est de « proposer des défauts à éviter et des modèles à suivre »⁶¹. Dans une telle situation, le lecteur se doit de « passer de la simple mention du texte à son usage, c'est-à-dire, reprenant la définition donnée jadis par Jacques Brunschwig [...] passer de “quelque chose que l'on lit” à “quelque chose que l'on fait” », comme le souligne Marie-Laurence Desclos⁶². Les bouleversements occasionnés par le peintre-moraliste étaient avant tout d'ordre intellectuel : il s'agissait de froisser le jugement, de troubler les opinions communes afin de faire admettre à l'interlocuteur que d'autres conceptions étaient envisageables, afin d'ouvrir son esprit à d'autres visions du monde. Ici, l'effort exigé est plus profond : il implique tout entier le mode de vie adopté. Pierre Hadot remarque que ce trait caractéristique de la figure de Socrate est constant chez ceux qui s'en sont saisis après lui :

Il les remplissait ainsi d'un trouble qui les amenait éventuellement à une remise en question de toute leur vie. [...] [Dans les *logoi sokratikoi*], le lecteur se trouve lui aussi dans la situation de l'interlocuteur de Socrate, parce qu'il ne sait pas où les questions de Socrate vont le mener. Le masque, le *prosopon*, de Socrate, déroutant et insaisissable, jette le trouble dans l'âme du lecteur et la conduit à une prise de conscience qui peut aller jusqu'à la conversion philosophique⁶³.

On voit ici combien l'habileté dont doit faire preuve l'accoucheur d'esprit est décisive au vu de son impact sur son lecteur. Le ralliement de l'interlocuteur au camp de la vertu dépendra de la maîtrise que manifestera l'auteur à travers ses « tirs ».

b. Emporter la volonté plutôt que soumettre l'intellect

Nous l'avons vu, les procédés stylistiques déployés au service d'une « rhétorique de l'effacement » ont permis à l'auteur de renverser quelque peu les rôles et de faire du lecteur un acteur à part entière du déroulement du sens. Contrairement à un traité dogmatique, et conformément à l'image de l'accoucheur d'esprit, cette forme d'écriture déplace le lieu de l'engendrement du maître détenteur d'un savoir à l'interlocuteur apparemment ignorant. La lecture d'un tel ouvrage ne contribue pas tant à instruire, à fournir des connaissances particulières, mais à « éduquer », au sens très large du terme, à former, de manière générale, le jugement moral de ceux qui le lisent.

⁶¹ *Ibid.*, Préface du « Discours de réception à l'Académie française », p. 617.

⁶² Marie-Laurence DESCLOS, « L'Interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », in F. Cossutta et M. Narcy (dir.), *La Forme dialogue chez Platon : évolution et réception* (actes du colloque au Collège International de philosophie, Paris, fév. 1997), Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 69-93, 93.

⁶³ Pierre HADOT, *Éloge de Socrate*, *op. cit.*, p. 13-14.

Ainsi, la formation que revendique La Bruyère lorsqu'il opère ces choix rhétoriques, tient davantage de la παιδεία grecque, plus complète et plus pragmatique que l'instruction traditionnelle. Il s'agit, en quelque sorte, et toujours en échos avec le modèle socratique, de délivrer un enseignement dénué de contenu, une philosophie sans système ; ce philosophe aux airs socratiques est, selon les termes de Jean-Baptiste Gourinat, « un moraliste qui n'a pas de système de morale », dont l'objectif « n'est pas d'établir des certitudes théoriques » mais « de nous rendre meilleurs dans la délibération et dans l'action »⁶⁴. Le modèle de vertu que tente d'atteindre cette παιδεία est donc toute pratique : la connaissance de soi ne repose pas sur des « certitudes théoriques » (d'où l'entreprise de ruine des fausses prétentions sans nécessité de reconstruction ultérieure) mais sur une certaine clairvoyance de la raison pratique.

L'entretien de Socrate avec Glaucon rapporté dans les *Mémoires* de Xénophon⁶⁵ montre que Glaucon n'a justement pas su se montrer assez pragmatique : il aspire à la gouvernance de la cité, mais ne s'est pas livré, préalablement, à un examen empirique des exigences que cette activité requerrait. Socrate lui fait alors sentir qu'il en est incapable, en lui posant une série de questions sur des points politiques très pointus : il ne sait pas « d'où se tirent aujourd'hui les revenus de l'État et quel en est le chiffre » (§ 5, p. 91), ni « quelles sont les dépenses de la ville » (§ 6, p. 92), ni « quelles sont les forces de notre cité sur terre et sur mer, puis quelles sont celles des ennemis » (§ 9, p. 92), ni « quelles garnisons sont nécessaires et quelles autres ne le sont pas, sur quels points les gardes sont trop nombreuses ou bien insuffisantes » (§ 10, p. 92) ni « combien de temps le blé récolté dans le pays peut nourrir la ville, et combien on en consomme de plus chaque année » (§ 13, p. 93). Glaucon n'a en effet « jamais songé » (§ 5, p. 92), ne s'est « pas non plus occupé » (§ 6, p. 92), ne peut « répondre ainsi sans préparation » (§ 9, p. 92), « n'as pas été voir les mines d'argent, de sorte [qu'il] ne peut pas dire pourquoi elles produisent moins qu'autrefois » (§ 12, p. 92). En définitive, Glaucon se rend compte, grâce aux questions de Socrate que le gouvernement d'une cité est « une grosse affaire, s'il faut veiller à tous ces détails » (§ 13, p. 93). Au terme de cet entretien, Socrate invite Glaucon à « travail[er] à bien savoir ce qu'[il] veu[t] mettre en pratique [πειρῶ κατεργάσασθαι ὡς μάλιστα τὸ εἶδέναι ἃ βούλει πράττειν] » (§ 18, p. 93, nous soulignons). Ainsi, l'enseignement fondamental de

⁶⁴ Jean-Baptiste GOURINAT, « Socrate, dialecticien ou moraliste ? », *op. cit.*, p. 143-159, 159.

⁶⁵ XÉNOPHON, *Mémoires*, *op. cit.*, livre III, chap. 6.

Socrate consiste à toujours délibérer en connaissance de cause⁶⁶ ; il apprend à ses interlocuteurs à « bien agir », à juger correctement pour leurs actes futurs.

C'est donc à la volonté, bien davantage qu'à l'intellect, que ces « enseignants sans enseignement » s'adressent. Il ne s'agit pas d'apprendre, mais de « mettre en pratique », ou, comme l'écrit Emmanuel Bury, de « faire ressentir, beaucoup plus [que de] faire comprendre, permettant ainsi de convaincre l'homme en profondeur, au coeur de sa volonté même »⁶⁷.

L'on se repent rarement de parler peu, très souvent de trop parler : maxime usée et triviale que tout le monde *sait*, et que tout le monde ne *pratique* pas⁶⁸.

La franche distinction établie ici par La Bruyère entre ce qui relève du « savoir » (bien souvent admis) et ce qui relève de la « pratique » (trop souvent délaissé) est éloquent : l'homme à qui il s'adresse n'a nul besoin de connaissance théorique mais de sagesse pratique. Or, la rhétorique de l'effacement appose encore une fois une marque plus profonde, plus intérieure : de même que le sens n'était jamais donné mais toujours à construire, appelant ainsi le lecteur à s'investir dans sa lecture, la vertu n'est pas révélée comme telle à l'entendement mais amenée de manière à mobiliser la volonté. L'interlocuteur ne doit pas se contenter de savoir repérer la vertu (La Bruyère, dans la remarque précédemment citée, suggère bien que peu de gens l'ignorent) mais doit la vouloir effectivement, exiger sa possession. Commentant un passage de l'*Euthydème*, Marie-Laurence Desclos remarque que c'est ce type « d'enseignement » singulier que Socrate demande aux deux sophistes de délivrer : « Il ne leur est [...] aucunement demandé de *rendre* Clinias sage et vertueux, mais seulement de l'exhorter à *vouloir* le devenir »⁶⁹.

⁶⁶ Il déclare, au cours de l'entretien : « quand nous auront quelque chose de plus que des suppositions, alors nous délibérerons » (*Ibid.*, § 11, p. 92).

⁶⁷ Emmanuel BURY, « Rhétorique et philosophie morale : du prescriptif au descriptif », *op. cit.*, p. 413.

⁶⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 149, p. 447. Nous soulignons.

⁶⁹ Marie-Laurence DESCLOS, *Aux marges des dialogues de Platon. op. cit.*, p. 200.

La connaissance de soi constitue l'objectif majeur de la démarche de l'accoucheur d'esprit. Toute son entreprise consiste en effet à instaurer un nouveau rapport à soi : il nous enseigne que la seule connaissance de soi à laquelle nous pouvons véritablement prétendre est toute négative. Il incarne donc tout d'abord la figure du contradictoire, de celui qui ruine les fausses prétentions et qui bouleverse nos croyances. Cependant, il refuse de se poser comme détenteur d'un savoir qu'il s'agirait d'inculquer, intact, dans l'esprit de son interlocuteur. La véritable éducation passe, selon lui, par l'absorption et la digestion, par une assimilation complète et intériorisée de la pensée. Pour comprendre que « tout ce qu'il sait c'est qu'il ne sait rien », l'interlocuteur doit parvenir à une franche prise de conscience. La posture en retrait, effacée, de cet accoucheur d'esprit participe donc de cette volonté d'apprendre sans instruire : la vérité fait l'objet d'une recherche en commun et toutes les conclusions à laquelle la discussion sera parvenue ne sauraient procéder d'autres esprits que de ceux qui y auront pris part.

Or, si ces traits pleinement socratiques résonnent si bien dans les esprits du XVII^e siècle français, c'est parce qu'ils coïncident parfaitement avec une nouvelle figure qui est en train de s'élaborer, celle du philosophe honnête-homme. Son « honnêteté » se définit justement par ce qu'Emmanuel Bury qualifie de « docte ignorance »⁷⁰ ou encore d' « amnésie maîtrisée »⁷¹, cette attitude intermédiaire, « se construi[sant] dans la tension [...] entre savoir érudit et savoir mondain »⁷². Pour atteindre l'idéal de civilité, l'homme doit être capable de se montrer plein de sagesse sans jamais paraître pédant, doit laisser entrevoir ses connaissances tout en feignant l'ignorance. Ainsi, la figure de Socrate, malgré son appartenance indéniable à l'Antiquité grecque, se voit réactualisée dans cet idéal d'honnête-homme « à la française », précisément en raison de son caractère modeste et non-dogmatique dissimulant l'un des plus grands esprits de l'histoire de la philosophie. Ainsi, cette ambiguïté, cette tension fondamentale de la « rhétorique de l'anti-rhétorique », selon la formule de Livio Rossetti, est « le plus grand succès de Socrate » : il est celui qui « arriv[e] à persuader [...] qu'il n'a pas recours aux procédés de la rhétorique [...] tout simplement parce que [s]es procédés n'ont pas grand-chose à voir avec ceux couramment utilisés par les Sophistes de son époque »⁷³.

⁷⁰ Emmanuel BURY, *Littérature et politesse*, *op. cit.*, p. 63.

⁷¹ *Ibid.*, p. 65.

⁷² *Ibid.*, p. 63.

⁷³ Livio ROSSETTI, « La Rhétorique de Socrate », *op. cit.*, p. 166-167.

III. Le rapport à la sagesse : un philosophe honnête- homme

C'est là, assurément, une propriété des natures vraiment nobles : ce qu'elles ont d'excellent, elles le cachent et l'enfouissent dans les régions les plus secrètes ; ce qu'il y a de plus méprisable, elles l'exposent au premier regard, et elles cachent leur trésor sous une misérable écorce, sans le montrer aux regards profanes. Bien différente est la nature des choses vulgaires et inconsistantes : elles ont un aspect tout à fait séduisant, et ce qu'elles ont de plus beau, elles le montrent aussitôt avec obstination au premier venu¹.

Toujours sous le signe de la théorie silénique, Érasme envisage ici la question du rapport du sage à sa sagesse. Le véritable sage est présenté comme celui dont la sagesse est profonde, intérieure et qui ne l'expose pas en toute occasion aux yeux de tous. Cela est bien plutôt la marque d'une sagesse superficielle que l'on tente d'étaler pour dissimuler le vide béant qui s'ouvre sous elle. Ainsi, et en conformité avec la conception classique de l'honnête-homme, la véritable sagesse n'est jamais pédante, mobilisée dans le seul but de se montrer ; elle est souterraine, discrète, et manifeste paradoxalement son ampleur dans sa capacité à la déguiser.

1) Contre tout pédantisme, une philosophie qui badine

La παιδεία étant la finalité première du moraliste, celui-ci recourt à tous les moyens enclins à la servir. Or, puisque nous avons vu que son modèle pédagogique reposait sur l'effacement du maître au profit d'un accouchement, d'une assimilation intérieure du savoir par l'interlocuteur, alors ces moyens privilégiés seront ceux qui trancheront avec la représentation traditionnelle de l'éducation et qui laisseront justement penser à celui qu'il s'agit d'éveiller qu'il ne reçoit aucun enseignement.

On ne doit parler, on ne doit écrire que pour l'instruction ; et s'il arrive que l'on plaise, il ne faut pas néanmoins s'en repentir, si cela sert à insinuer et à faire recevoir les vérités qui doivent instruire².

Le célèbre couple horatien composé du *placere* et du *docere*, invitant à joindre l'utile à l'agréable, est repris ici par La Bruyère : l'amusement peut tout à fait servir

¹ ÉRASME, *Les Silènes d'Alcibiade* (1515), *op. cit.*, p. 7.

² LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Préface, p. 152.

l'instruction et il peut même constituer un instrument idéal pour échapper au pédantisme, comme nous allons le voir à présent. Nous pouvons d'ores et déjà noter, avec Emmanuelle Jouët-Pastré, que « le rire a une valeur pédagogique – παιδιά et παιδεία vont de pair³ – et devient instrument de la pensée »⁴.

a. Penser par le rire

Comme le montre bien la proximité étymologique des mots grecs, la παιδιά n'est pas incompatible avec la παιδεία, bien au contraire ; dans la conception socratique ou dans celle de l'honnête-homme de La Bruyère, le rire est « un mode de philosopher » à part entière, pour reprendre l'expression d'Emmanuel Bury⁵. En effet, le sage ne craint pas le « rire des insensés », qu'il s'agisse du philosophe antique :

Parler quand on n'est pas persuadé et que l'on cherche, comme moi en ce moment, est chose effrayante et dangereuse, *non pas parce qu'elle expose au rire* – cette considération serait *puérile* – [φοβερὸν τε καὶ σφαλερὸν, οὐ τι γέλωτα ὀφλεῖν – παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε –] mais parce qu'en glissant hors de la vérité on entraîne ses amis dans sa chute, en un cas où il importe au plus haut point de ne pas perdre pied⁶.

Ou du penseur classique :

Rire des gens d'esprit, c'est le privilège des sots : ils sont dans le monde ce que les fous sont à la cour, je veux dire sans conséquence⁷.

La réaction de ceux qui rient mal à propos est « puérile » et « sans conséquence ». Cependant, le rire est loin d'être banni absolument : il s'agit de distinguer les « mauvais » rieurs, ceux qui se moquent et qui, par leur rire, discréditent radicalement la pensée qui l'occasionne d'une part, et les « bons » rieurs, ceux qui rient opportunément et dont le rire favorise le développement de la pensée d'autre part. Ainsi,

³ Voir par exemple : « Ainsi utilisera-t-on les jeux pour orienter les plaisirs et les désirs des enfants [τῶν παιδιῶν ἐκεῖσε τρέπειν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τῶν παίδων] dans la direction qu'ils doivent emprunter pour atteindre leur but. Ainsi d'après nous, pour l'essentiel, la bonne façon d'élever les enfants [παιδείας], est celle qui amènera le mieux possible l'âme de l'enfant qui s'amuse [παίζοντος] à aimer ce en quoi, une fois devenu un homme, il devra être passé maître, à savoir l'excellence dans l'occupation qui sera la sienne » (PLATON, *Les Lois*, *op. cit.*, livre I, 643 c - d, p. 98).

⁴ Emmanuelle JOUËT-PASTRÉ, « Le Rire chez Platon : un détour sur la voie de la vérité », in M. Trédé et P. Hoffmann (eds.), *Le Rire des Anciens* (actes du colloque international, ENS Rouen, janv. 1995), Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1998, p. 273-280, 277.

⁵ Emmanuel BURY, « Le Sourire de Socrate ou peut-on à la fois être philosophe et honnête-homme ? », *op. cit.*, p. 211.

⁶ PLATON, *La République*, *op. cit.*, livre V, 450 e - 451 a, p. 205. Nous soulignons. Voir également : « Il ne faut pas craindre les railleries des plaisants [οὐ φοβητέρον τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα] » (*Ibid.*, 452 b, p. 206).

⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 56, p. 262.

tout est question de mesure, d'à propos et de justesse. Or, si les premiers abondent, les seconds sont plutôt rares :

L'on marche sur les mauvais plaisants, et il pleut par tout pays de cette sorte d'insectes. Un bon plaisant est une pièce rare ; à un homme qui est né tel, il est encore fort délicat d'en soutenir longtemps le personnage ; il n'est pas ordinaire que celui qui fait rire se fasse estimer⁸.

Là réside précisément le problème : il faut adhérer à la représentation traditionnelle du philosophe sérieux voire sévère pour être estimé comme tel. L'audacieux qui entend renverser les conventions figées se heurte à la résistance de ceux qui, engourdis par l'habitude, se font mauvais plaisants et retranchent du sage l'un ou l'autre de ses caractères, afin de le faire convenir avec les catégories ordinaires. Or, « la rhétorique ici mise en place sous l'égide de Socrate [...] renou[e] avec un autre précepte du même Horace, corriger les moeurs par le rire », écrit Christine Noille-Clauzade⁹. On voit ici poindre ce qu'elle appelle « le rire moral », rire des « bons plaisants », porteur d'une force morale et soutien de la pensée dite « sérieuse ». Ainsi, la théorie silénique sous-tendue par la figure de Socrate enveloppe également la dialectique du rire et du sérieux : l'homme le plus sage est celui qui apparaît au premier abord comme le plus risible, celui qui affirme toute sa sagesse lorsqu'il la maquille. Cependant, si le rire ne constitue qu'un masque pour le sérieux, alors ces deux notions sont certes travesties, mais elles n'en demeurent pas moins opposées. Le renversement des valeurs opéré par la figure de Socrate est plus pénétrant : il s'agit de postuler la dimension toujours déjà rationnelle du rire. Celui-ci contient en effet en germe la prise de conscience morale qu'il prévient et devient ainsi une sorte de propédeutique à la sagesse.

C'est précisément ce qui est tangible dans le *Phédon*, dialogue qui s'installe pourtant dans la situation, apparemment, la moins propice au rire, puisqu'il rapporte les dernières paroles de Socrate dans sa prison, alors qu'il doit se résoudre à boire la cigüe. Curieusement – et *Phédon*, qui en rend compte, se souvient qu'il « ressentai[t] des

⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 3, p. 243. Il n'est pas étonnant que la remarque précédant celle-ci traite de cet « à propos », de l'exigence de justesse dans la saisie d'une occasion (« C'est le rôle d'un sot d'être importun : un homme habile sent s'il convient ou s'il ennuie ; il sait disparaître le moment qui précède celui où il serait de trop quelque part »), et que celle qui lui succède approfondisse les traits de cet homme « habile », en insistant notamment sur sa capacité à demeurer léger (« Il a beaucoup d'esprits obscènes, encore plus de médisants ou de satiriques, peu de délicats. Pour badiner avec grâce, et rencontrer heureusement sur les plus petits sujets, il faut trop de manières, trop de politesse, et même trop de fécondité : c'est créer que de railler ainsi, et faire quelque chose de rien »).

⁹ Christine NOILLE-CLAUZADE, Christine, *L'éloquence du sage*, *op. cit.*, p. 174.

choses très étonnantes »¹⁰ [θαυμάσια ἔπαθον] à ce moment-là – la mort imminente de Socrate ne suscite pas uniquement la peine que l'on attendrait :

J'étais envahi par un sentiment déconcertant [ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρήν], curieux mélange où entrait certes du plaisir, mais aussi de la douleur [ἀήθης κρᾶσις ἀπό τε τῆς ἡδονῆς συγκεκριμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης] [...]. Et nous tous qui étions présents nous trouvions à peu près dans le même état, tantôt riant, parfois pleurant [τοτὲ μὲν γελῶντες, ἐνίοτε δὲ δακρῦοντες]¹¹.

Cette situation est en elle-même atypique : Socrate semble capable de provoquer le rire de ses amis dans la circonstance la moins drôle de son existence. D'ailleurs, ses amis en question sont gênés par leur propre comportement qu'ils jugent déplacé :

Simmiias, se mettant à rire [Καὶ ὁ Σιμμίας γέλασας] : « Par Zeus, Socrate, dit-il, jusqu'à maintenant je n'en avais pas précisément envie, et pourtant tu as réussi à me faire rire ! [οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖοντα ἐποίησας γέλασαι] »¹².

Cette réaction de Simmiias intervient alors que Socrate lui expose ce qui, selon lui, constitue l'essence de la philosophie (« Tous ceux qui s'appliquent à la philosophie et s'y appliquent droitement ne s'occupent de rien d'autre que de mourir et d'être morts »¹³). Socrate n'a donc pas occasionné ce rire pour égayer ses amis ; celui-ci est directement corrélé à la pensée « sérieuse » que vient d'énoncer le philosophe. Le rire n'est pas complètement débridé et signe d'un laisser-aller au divertissement mais est dominé par celui qui l'a produit : « Pour un moment, celui du rire, Simmiias est dépossédé de la maîtrise de lui-même. [...] [Cependant, son rire] reste mesuré, et le philosophe ne le provoque pas involontairement [...] mais dans une intention délibérée, afin d'amener Simmiias à une maîtrise supérieure de lui-même. Ce rire dispose favorablement à la pensée », souligne Emmanuelle Jouët-Pastré¹⁴, commentant ce passage. Dès lors, le rire n'est plus incompatible avec la sagesse, bien au contraire : le véritable sage est celui qui sait « l'accommoder », le maîtriser, et le mettre au service de sa pensée.

¹⁰ PLATON, *Phédon*, trad. fr. M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991, 58 e, p. 203.

¹¹ *Ibid.*, 59 a, p. 203.

¹² *Ibid.*, 64 a - b, p. 212. Cité par E. Jouët-Pastré in « Le Rire chez Platon : un détour sur la voie de la vérité », *op. cit.*, p. 277.

¹³ *Ibid.*, 64 a, p. 212.

¹⁴ Emmanuelle JOUËT-PASTRÉ, « Le Rire chez Platon : un détour sur la voie de la vérité », *op. cit.*, p. 278.

Un homme qui n'a de l'esprit que dans une certaine médiocrité est sérieux et tout d'une pièce ; il ne rit point, il ne badine jamais, il ne tire aucun fruit de la bagatelle ; aussi incapable de s'élever aux grandes choses que de s'accommoder, même par relâchement, des plus petites, il sait à peine jouer avec ses enfants¹⁵.

La pensée est comme enrichie par la παιδιά, elle se déploie sur un champ plus large et ne demeure pas « tout d'une pièce » dans les hautes sphères de la science mais sait s'abaisser aux réalités humaines.

b. Sur le mode de la conversation

Le sage se reconnaît à sa capacité de « persévérer dans son être » quelles que soient les circonstances : qu'il adopte la figure du philosophe sérieux ou celle du « bon plaisant », il conserve cette « dignité » qui lui est propre :

[La véritable grandeur] se courbe par bonté vers ses inférieurs, et revient sans effort dans son naturel ; elle s'abandonne quelquefois, se néglige, se relâche de ses avantages, toujours en pouvoir de les reprendre et de les faire valoir ; *elle rit, joue et badine, mais avec dignité* ; on l'approche tout ensemble avec liberté et avec retenue. Son caractère est noble et facile, inspire le respect et la confiance, et fait que les princes nous paraissent grands et très grands, sans nous faire sentir que nous sommes petits¹⁶.

On retrouve ici l'idée d'une badinerie positive mais – et parce que – toujours opportune et mesurée. Si elle « joue », c'est parce qu'elle sait s'accommoder adéquatement à la personne à laquelle elle est confrontée ; elle doit lui inspirer « le respect et la confiance » et non exprimer l'arrogance et l'autorité. Cette humilité propre à l'honnête-homme s'accorde avec les codes de la conversation classique pour qui « le rire [...] est un ingrédient essentiel », comme l'écrit Emmanuel Bury. Et de poursuivre : « l'art de la moquerie mesurée et subtile [...] [et] la finesse de son ironie [...] est ce qui rend le philosophe traitable, car sinon, il serait mal venu dans une assemblée »¹⁷. Les

¹⁵ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 89, p. 428.

¹⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Du mérite personnel », 42, p. 202-203. Nous soulignons.

¹⁷ Emmanuel BURY, « Le Sourire de Socrate ou peut-on à la fois être philosophe et honnête-homme ? », *op. cit.*, p. 208-209. Emmanuel Bury cite ici des extraits des *Propos de table* de Plutarque : « Lorsque Socrate invitait Critobule, dont les traits étaient si ravissants, à mettre en balance leur beauté respective, c'était un simple badinage de sa part, et non de la dérision [ἐπαιζεν οὐκ ἐγλεύαζεν]. De même Alcibiade badinait [ἔσκωπτεν] avec Socrate quand il lui reprochait d'être jaloux d'Agathon » (*Oeuvres morales*, t. IX, trad. fr. F. Fuhrmann modifiée par nous à l'aide des traductions de D. Ricard et V. Bétolaud, Paris, Les Belles Lettres, 1972, livre II, chap. 1, § 5, p. 69) ; « Ce sont les insultes par antiphrase qui sont les plus mordantes, comme d'appeler les scélérats des Aristides, ou les lâches, des Achilles [...]. À ce genre d'ironie paraît donc répondre celle qui se rapporte aux éloges et dont se servait Socrate » (*Ibid.*, § 6, p. 70).

règles qui régissent la conversation classique ont en effet de grandes conséquences sur la conduite que doit observer le philosophe. Plutarque posait déjà cette question au seuil de ses *Propos de table* (le premier chapitre du premier livre étant intitulé « S'il faut s'occuper à table de sujets instructifs » [Εἰ δεῖ φιλοσοφεῖν παρὰ πότον]) et concluait :

Le vrai philosophe, parmi des buveurs que ses discours n'intéressent pas, changera de ton pour suivre les autres et prendra plaisir à leurs divertissements [...], sachant bien que les hommes ne sont orateurs qu'en parlant, mais qu'ils sont philosophes même par le silence et la plaisanterie, voire [...] par les moqueries qu'ils subissent ou qu'ils lancent [φιλοσοφοῦσι δὲ καὶ σιωπῶντες καὶ παίζοντες καὶ [...] σκωπτόμενοι καὶ σκώπτοντες]. [...] [C'est] le suprême degré de l'intelligence de ne point paraître philosophe tout en se conduisant en philosophe et d'accomplir en plaisantant ce que d'autres font avec gravité [συνέσεως ἄκρας φιλοσοφῶντα μὴ δοκεῖν φιλοσοφεῖν καὶ παίζοντα διαπράττεσθαι τὰ τῶν σπουδαζόντων]¹⁸.

La valeur du philosophe, contrairement à celle de l'orateur, peut se mesurer à tout moment, précisément parce qu'il est capable, à l'instar de l'honnête-homme, d'adapter sa démarche à la société à laquelle il se mêle¹⁹. S'il peut le faire, c'est parce que, loin du pédant, il ne cherche pas à tout prix à afficher son savoir et à imposer ce « ton dogmatique » si exécré par la mondanité classique :

C'est la profonde ignorance qui inspire le ton dogmatique. Celui qui ne sait rien croit enseigner aux autres ce qu'il vient d'apprendre lui-même ; celui qui sait beaucoup pense à peine que ce qu'il dit puisse être ignoré, et parle plus indifféremment²⁰.

Encore une fois, le paradigme silénique met en oeuvre son opération de renversement des valeurs : celui qui revêt l'apparence du savant dissimule en fait une « profonde ignorance » tandis que celui qui discute librement, qui badine simplement, et qui laisse tout de même entrevoir un esprit pénétrant est le véritable sage. On voit ici se dessiner la figure du philosophe honnête-homme à l'image de celle de Socrate : si la sagesse du philosophe grec est louée par Plutarque pour sa bienséance et ses railleries légères, celui du XVII^e siècle doit également abandonner le ton dogmatique et se montrer poli et piquant. À nouveau, le nom de Socrate s'efface devant la figure : cette

¹⁸ *Ibid.*, livre I, chap. 1, § 3, p. 17.

¹⁹ Cela est d'autant plus difficile que, comme le donne à voir La Bruyère, ces « sociétés » sont nombreuses, et possèdent chacune leurs « codes », et notamment en ce qui concerne le rire : « La ville est partagée en diverses sociétés, qui sont comme autant de petites républiques, qui ont leurs lois, leurs usages, leur jargon, et leurs mots pour rire. Tant que cet assemblage est dans sa force, et que l'entêtement subsiste, l'on ne trouve rien de bien dit ou de bien fait que ce qui part des siens, et l'on est incapable de goûter ce qui vient d'ailleurs : cela va jusques au mépris pour les gens qui ne sont pas initiés dans leurs mystères. [...] Si quelquefois une femme survient qui n'est point de leurs plaisirs, la bande joyeuse ne peut comprendre qu'elle ne sache point rire des choses qu'elle n'entend point, et paraisse insensible à des fadaises qu'ils n'entendent eux-mêmes que parce qu'ils les ont faites [...] » (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la ville », 4, p. 302-303).

²⁰ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 76, p. 269-270.

dernière n'épaissit que les éléments qui plaisent à ceux qui la façonnent, ne retient que des traits caractéristiques passibles d'être systématisés et élargis à des situations auxquelles le modèle initial n'a jamais été confronté. Ici, l'idéal de conversation porté par la figure de Socrate ne s'avère attesté historiquement et philologiquement que par une certaine fraction des sources, celle-ci ayant contribué à l'élaboration de la figure, mais ne permettant pas pour autant d'en charger le nom, comme le fait remarquer Emmanuel Bury :

Rappelons simplement que la philologie, par son attention aux doxographes et aux rhéteurs, a favorisé cette réception « mondaine » de la philosophie athénienne, devenue si séduisante par rapport au jargon de l'École que symbolisait – à son corps défendant, il est vrai – Aristote et son austère dialectique. Le Socrate mondain [...] est beaucoup plus proche du portrait légué par Diogène Laërce²¹ et étoffé par ses commentateurs que du dialecticien retors à l'œuvre dans les dialogues les plus ardues de Platon. À la rigueur retient-on le *Banquet* ou l'*Apologie*, qui mettent en scène un Socrate mondain, pour le premier, ou qui esquissent une autobiographie, pour le second²².

La figure de Socrate, et puisqu'elle peut légitimement porter son nom, ne se forge évidemment pas à partir de rien ; cependant, les choix qui sont faits, les traits qui sont retenus, relèvent d'une sélection bien particulière, affirmée ou infléchie au cours du temps par ses différents artisans, eux-mêmes constituant autant de relais successifs dans cette composition toujours en devenir. Au siècle de La Bruyère, le Socrate dialoguant légèrement, badinant naturellement avec ses contemporains, plaît tout particulièrement. Nous l'avons vu, il se prête parfaitement à une adaptation au modèle canonique de la conversation classique, et partant, à une incarnation de l'idéal d'honnête-homme. Il

²¹ Il est notamment significatif que, dans la lettre déjà citée de La Bruyère répondant à Ménage, Diogène Laërce soit l'unique source invoquée et débattue pour statuer sur l'effectivité du caractère « fou et tout plein d'esprit » de Socrate (en exceptant les *Nuées* d'Aristophane qui n'est pas considéré ici comme un témoignage véridique) : « ayant lu l'endroit de Diogène que vous citez [...] j'ai inféré de là que Socrate [...] » (LA BRUYÈRE, *Oeuvres complètes, op. cit.*, p. 655). C'est également le cas dans le « Discours sur Théophraste », où La Bruyère s'appuie fortement sur le témoignage de Diogène Laërce (quitte à le discuter) pour broser le portrait du philosophe grec : c'est le cas à propos de l'âge de sa mort (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Discours sur Théophraste », p. 86) ou à propos du nombre et du titre de ses traités (*Ibid.*, p. 91 et p. 97).

²² Emmanuel BURY, « Aspects de la philologie socratique au XVII^e siècle : l'élaboration d'une figure philosophique », in *Socrate in Occidente*, E. Lojacono (éd.), Firenze, Le Monnier, 2004, p. 10-32, 21. Voir également : « La recherche même des sources directement platoniciennes, que l'on traduit peu à peu au fil du siècle, témoigne d'un regain d'intérêt "mondain" pour Platon. [...] André Dacier traduira *Les Oeuvres de Platon* en 1699, en choisissant dix dialogues seulement, qui concernent tous l'homme, et particulièrement le sage, dans la vie de la cité. [...] On va même jusqu'à le "découper" en sentences et en maximes, pour un usage mondain, comme le fait Joseph de Beaufort en 1698 dans son *Extrait de Platon* : il explique qu'il met "à notre mode" le philosophe en le présentant par "pensées détachées, qui remplissent l'esprit sans fatiguer l'attention" » (Emmanuel BURY, *Littérature et politesse, op. cit.*, p. 170-171).

symbolise en effet une certaine pratique de la philosophie qui se présente sur le mode de la discussion cordiale.

Le plaisir de la société entre les amis se cultive par une ressemblance de goût sur ce qui regarde les mœurs, et par quelques différences d'opinions sur les sciences : par là ou l'on s'affermirait dans ses sentiments, ou l'on s'exerce et l'on s'instruit par la dispute²³.

Ce mélange nécessaire à une conversation agréable, toujours placé sous le signe du *placere* et *docere*, rappelle, comme le note Emmanuel Bury « l'idéal philosophique incarné par Socrate, et qui renvoie à l'hellénisme en général, où le plaisir de la compagnie est constamment mêlé à celui du débat d'idées »²⁴. Et en effet, au-delà des remarques dans lesquelles La Bruyère théorise cet idéal de la conversation, il adopte, contre la forme traditionnelle du traité, « un patron plus souple et fluide », selon l'expression de Louis Van Delft²⁵, plus proche du dialogue – comme nous l'avons déjà vu – et plus en adéquation avec cet idéal, celle de l'écriture en pièces détachées. Il s'agit bien, en opérant ce choix, de mettre en pratique, à travers la forme littéraire, un modèle de conduite loué par les exigences classiques et cela toujours dans la même optique : allier l'utile à l'agréable, imprégner son interlocuteur de sujets sérieux en le laissant croire qu'il n'en est rien et que l'on se contente de badiner inconsidérément. Comme l'écrit Jean Dagen, « le moraliste est un philosophe qui feint de ne pas l'être : et sa ruse est tout son art »²⁶.

2) Maintenir la philosophie à hauteur d'homme

C'est l'affaire du pédant, antagoniste radical du philosophe honnête-homme, que de s'appliquer à un savoir « qui ne tombe point dans la conversation » :

Il y a des esprits, si je l'ose dire, inférieurs et subalternes, qui ne semblent faits que pour être le recueil, le registre, ou le magasin de toutes les productions des autres génies [...] et comme le choix des pensées est invention, ils l'ont mauvais, peu juste, et qui les détermine plutôt à rapporter beaucoup de choses, que d'excellentes choses ;

²³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 61, p. 262.

²⁴ LA BRUYÈRE, *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle* (1688-1696), E. Bury (éd.), Paris, Le Livre de poche, 1995, note 1 p. 248.

²⁵ Louis VAN DELFT, *Le Moraliste classique*, *op. cit.*, p. 237. Commentant l'évolution historique de ces préférences formelles, l'auteur fait remarquer qu'« au-delà de la fortune des *Essais*, il faut, à ce sujet, observer une fois de plus l'influence d'Érasme », relais non innocent dans l'élaboration de la figure socratique et sur lequel il nous faudra revenir.

²⁶ Jean DAGEN, « Ce qui s'appelle penser pour La Bruyère », *op. cit.*, p. 64.

[...] ils n'apprennent que ce que tout le monde veut bien ignorer, une science aride, dénuée d'agrément et d'utilité, qui ne tombe point dans la conversation, qui est hors de commerce [...]. Ce sont ceux que les grands et le vulgaire confondent avec les savants, et que les sages renvoient au pédantisme²⁷.

À l'instar d'Euthydème qui, chez Xénophon, croyait s'avancer sur la voie de la sagesse en accumulant des livres « jusqu'à ce [qu'il en ait] amassé le plus possible », ces « esprits inférieurs et subalternes » décrits par La Bruyère s'imaginent rejoindre le rang des savants en rapportant leurs paroles, tandis que ceux qui le sont effectivement – et ce sera le cas de Socrate vis-à-vis d'Euthydème – les renverront au pédantisme, condamnant leur savoir livresque et stérile. Ainsi, on comprend qu'en filigrane se laisse deviner la figure authentique du philosophe honnête-homme : le philosophe peut prétendre être tout à la fois honnête-homme s'il n'embarrasse pas la conversation de considérations théoriques trop abstraites, requérant une compétence particulière pour les entendre et enfermant la discussion dans « les nuées ».

a. « Ramen[er] du ciel où elle perdait son temps la sagesse humaine pour la rendre à l'homme »²⁸ : s'ancrer dans la pratique et viser l'utilité.

Le philosophe honnête-homme renoue avec l'idéal socratique dans la mesure où, comme l'écrit Montaigne, il tourne son regard vers le commerce des hommes, il s'intéresse avant tout à la science du monde, et en somme, sa sagesse entretient un rapport privilégié avec la pratique.

S'étant rendu compte que l'observation de la nature n'est pour nous d'aucune importance, c'est des questions éthiques qu'il recherchait la connaissance, aussi bien dans les ateliers que sur la place publique ; voilà, disait-il, l'objet de sa recherche : « parce que c'est bien dans les maisons qu'il se fait du bien et du mal »²⁹.

²⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 62, p. 186-187.

²⁸ « C'est [Socrate] qui ramena du ciel où elle perdait son temps la sagesse humaine pour la rendre à l'homme : où est sa plus juste et plus laborieuse besogne et plus utile » (MONTAIGNE, *Essais* (1580-1588), *op. cit.*, livre III, chap. 12 « De la physionomie », p. 365). On trouve la même idée chez Cicéron : « Ce fut Socrate, me semble-t-il – et l'on en convient unanimement – qui, le premier, détourna la philosophie des questions obscures et voilées par la nature elle-même, auxquelles, avant lui, tous les philosophes se consacraient, et la dirigea vers la vie en commun. Ainsi, il enquêtait sur les vertus et les vices, le bien et le mal en général, mais il considérait que les choses célestes étaient loin de notre connaissance ; d'ailleurs, même si nous les connaissions parfaitement, elles ne nous aideraient nullement à bien vivre » (CICÉRON, *Académiques*, trad. fr. J. Kany-Turpin, préface de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2010, livre I, § 15, p. 85).

²⁹ Diogène LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, livre II, § 21, p. 230.

Nous pouvons également, pour illustrer cette idée, citer à nouveau Montaigne, qui écrit à propos de Socrate :

Cettui-ci ne se propose point des vaines fantaisies : sa fin fut, nous fournir de choses et de préceptes, qui réellement et plus jointement servent à la vie. [...] Cettui-ci ralle à terre, et d'un pas mol et ordinaire, traite les plus utiles discours³⁰.

Socrate cherche avant tout à se rendre utile à ses contemporains, à leur apporter une sagesse pratique, tournée vers l'action, et qui contribuera à améliorer leur existence morale. Cette sagesse ne doit pas « perdre son temps » dans des efforts vains parce que « sans importance » pour l'homme, inapplicable à soi. Comme la citation de Montaigne le montre bien, la postérité a retenu ce trait brossé par Diogène Laërce de la figure de Socrate, « incarn[ant] toujours la vraie philosophie, face à la vanité des savoirs sophistiques. Tout le XVII^e siècle, qui n'est pas attaché autant que nous au seul portrait dessiné par Platon – qui tire Socrate vers la métaphysique –, voit en lui avant tout l'inventeur de la philosophie morale », comme l'écrit Emmanuel Bury³¹. Et de citer, pour appuyer son propos, la *Vie de Socrate* de François Charpentier :

[Socrate] a laissé le superflu, pour prendre le nécessaire ; il a quitté la philosophie curieuse, pour embrasser une philosophie solide & pleine de fruit, qui cultive les deux parties de l'homme, qui agit en mesme temps qu'elle raisonne, & qui met en pratique toutes les vertus qu'elle contemple³².

La figure de Socrate, telle qu'elle se cristallise aux XVI^e et XVII^e siècles – puisque ce n'est plus à cette même figure que l'on a affaire aujourd'hui, indice supplémentaire de son essence protéiforme, de ses métamorphoses constantes – incarne l'éternel idéal de la pensée morale : une concordance parfaite entre les principes normatifs généraux et les agissements effectifs de l'individu. Souvent les premiers demeurent étrangers aux seconds, comme le regrette La Bruyère :

Quelle mésintelligence entre l'esprit et le cœur ! Le philosophe vit mal avec tous ses préceptes, et le politique rempli de vues et de réflexions ne sait pas se gouverner³³.

Cette « mésintelligence » fondamentale est précisément ce que le philosophe honnête-homme tente de combattre : s'il est philosophe, et se place donc du côté de la théorie morale, il n'est pas pour autant pédant et déconnecté de la vie pratique ; il se soucie, en tant qu'honnête-homme, bien plutôt de ne pas rendre sa sagesse inutile et de

³⁰ MONTAIGNE, *Essais* (1580-1588), *op. cit.*, livre III, chap. 12 « De la physionomie », p. 364.

³¹ Emmanuel BURY, « Rhétorique et philosophie morale : du prescriptif au descriptif », *op. cit.*, p. 420.

³² François CHARPENTIER, *La Vie de Socrate* (1650), Amsterdam, Étienne Roger, 1699, p. 42-43.

³³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 91, p. 428.

veiller, autant que faire se peut, à son application. C'est pour ces raisons que le rapport singulier à la sagesse véhiculé par la figure de Socrate plaît tant aux penseurs classiques de la civilité. Le caractère d'Hermagoras prône, en creux, cette conception, en montrant positivement l'absurdité de celui qui se concentre sur des connaissances lointaines et spéculatives alors même qu'il ignore ce qui se passe sous ses yeux :

Hermagoras ne sait pas qui est roi de Hongrie ; il s'étonne de n'entendre faire aucune mention du roi de Bohême [...] Il n'a jamais vu Versailles, il ne le verra point : il a presque vu la tour de Babel, il en compte les degrés, il sait combien d'architectes ont présidé à cet ouvrage, il sait le nom des architectes. [...] Il vous révélera que Nembrot était gaucher, et Sésostris ambidextre ; que c'est une erreur de s'imaginer qu'un Artaxerxe ait été appelé Longuemain parce que les bras lui tombaient jusqu'aux genoux, et non à cause qu'il avait une main plus longue que l'autre ; et il ajoute qu'il y a des auteurs graves qui affirment que c'était la droite, qu'il croit néanmoins être bien fondé à soutenir que c'est la gauche³⁴.

Hermagoras recherche une connaissance pure, se suffisant à elle-même : aucune implication secondaire n'est attendue d'elle puisque elle seule a motivé son acquisition. Or, si l'ardeur d'Hermagoras pour son objet est sincère, elle se destine à n'être jamais partagée par la communauté mondaine : « on est tout à la fois étonné de leur lecture et ennuyé de leur entretien ou de leurs ouvrages », comme l'écrivait La Bruyère au sujet des « esprits inférieurs et subalternes »³⁵. Nous avons en effet montré l'importance, dans la conversation, de la façon dont le philosophe amène et communique sa sagesse ; nous voyons ici que tout objet n'est pas non plus admis à la table des honnêtes gens. Mais les deux ne sont pas sans rapport : l'emprise de la matière sur la manière est patente, et s'il s'agit de parler *de* l'homme, il convient également de parler *à* l'homme, comme en témoigne l'une des premières remarques du chapitre de beaucoup le plus long des *Caractères*, justement intitulé « De l'homme » :

Le stoïcisme est un jeu d'esprit et une idée semblable à la *République* de Platon. Les stoïques ont feint qu'on pouvait [...] regarder froidement la mort, et comme une chose indifférente qui ne devait ni réjouir ni rendre triste ; n'être vaincu ni par le plaisir ni par la douleur [...] ; et ce fantôme de vertu et de constance ainsi imaginé, il leur a plu de l'appeler un sage. Ils ont laissé à l'homme tous les défauts qu'ils lui ont trouvés, et n'ont presque relevé aucun de ses faibles ; au lieu de faire de ses vices *des peintures affreuses ou ridicules qui servissent à l'en corriger*, ils lui ont tracé *l'idée d'une perfection et d'un héroïsme dont il n'est point capable*, et l'on exhorté à l'impossible. Ainsi le sage qui n'est pas ou qui n'est qu'imaginaire se trouve naturellement et par lui-même au-dessus de tous les événements et de tous les maux : [...] le ciel et la terre peuvent être renversés sans l'entraîner dans leur chute, et il demeurerait ferme sur les

³⁴ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 74, p. 266-268.

³⁵ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 62, p. 186.

ruines de l'univers : pendant que l'homme qui est en effet sort de son sens, crie, se désespère, étincelle des yeux, et perd la respiration pour un chien perdu ou pour une porcelaine qui est en pièces³⁶.

Le reproche principal qui est formulé à l'égard des stoïciens tient à l'impossibilité dans laquelle se trouve l'individu de mettre à exécution leurs préceptes, et ce parce qu'ils surestiment l'homme. Cependant, et c'est la raison de nos italiques, la question de la forme, de la manière, est intriquée à la précédente. On reconnaît dans la première description l'approche dont La Bruyère lui-même se réclame et qui consiste à composer, à partir du vice humain, des « peintures affreuses ou ridicules » contribuant à son perfectionnement. L'art de la peinture morale est donc ici directement revendiqué comme étant la forme stylistique adéquate correspondant à cet objet singulier qu'est l'homme et ses moeurs. Or, ceux que nous pourrions qualifier de manière très générale d'idéalistes, « trac[ent] l'idée d'une perfection et d'un héroïsme dont il n'est point capable ». Si leur manière est elle aussi ajustée à leur matière, leur objectif leur échappe cependant absolument puisque les prémisses, la conception de l'homme qui détermine ensuite la forme à adopter, sont elles-mêmes erronées. Comme le signale Christine Noille-Clauzade au sujet de cette remarque, le double idéalisme (« à la fois doctrinal et rhétorique ») des stoïciens et de Platon est donc délaissé au profit inévitable de la figure de Socrate : « [avec Socrate] s'oppose en effet [...] l'exemple conjoint d'une morale et d'une rhétorique accordée à l'actualité des moeurs. C'est ainsi [...] [qu'est réfuté] pour son absence de prise sur la *praxis* tel ou tel idéalisme moral présenté dans une forme épideictique [...], plaidant *a contrario* pour les vertus pratiques du style socratique »³⁷. Ainsi, la philosophie ne peut véritablement être « rendue à l'homme » que si le philosophe s'efforce de « parler humainement »³⁸ et de prendre en considération le caractère perfectible de l'homme, ses capacités, mais aussi et surtout ses défauts indéniables et ses limites afin de littéralement se mettre « à sa hauteur ». Le philosophe honnête-homme est, comme l'écrit Emmanuel Bury, « le parfait achèvement de l'homme en tant qu'homme, délivré des illusions et des faux-semblants du monde, non

³⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 3, p. 397-398. Nous soulignons. Il est, par ailleurs, significatif que les deux remarques qui précèdent celle-ci et qui ouvrent le chapitre « De l'homme », insistent sur l'imperfection foncière de l'être humain et suggèrent une sorte de fatalité à leur endroit : « Ne nous emportons point contre les hommes en voyant leur dureté, leur ingratitude, leur injustice, leur fierté, l'amour d'eux-mêmes, et l'oubli des autres : ils sont ainsi faits, c'est leur nature, c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe ou que le feu s'élève », pour ne citer que la première.

³⁷ Christine NOILLE-CLAUZADE, *L'éloquence du sage*, *op. cit.*, p. 172-173.

³⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 45, p. 415.

pas pour lui tourner le dos, mais au contraire pour y jouer son rôle en pleine conscience »³⁹. C'est à cette seule condition que l'idéal moral d'harmonie complète entre les convictions théoriques et la vie pratique du sage, et partant, l'utilité initialement constitutive des philosophies morales, pourront être atteints.

b. « C'est ma métaphysique, c'est ma physique »⁴⁰ ou la révocation du ciel des Idées

Il s'ensuit de ces considérations que le philosophe ne peut ni ne doit trouver dans un au-delà métaphysique les valeurs et les principes qui gouverneront ses théories morales, mais bien directement dans la physique, dans le monde « d'ici-bas », l'univers imparfait mais effectif des hommes. Comme le suggère bien l'expression de Montaigne, un rapport d'identité s'institue donc entre sa « métaphysique » et sa « physique ». D'ailleurs, si les travaux de Pierre Hadot ont contribué à montrer que les philosophies antiques étaient avant tout conçues comme des philosophies « existentielles », des manières de vivre, Emmanuel Bury soutient que cette conception concorde particulièrement bien avec celle des Classiques qui retiendront l'idée du « *bios sokratikos* », « la philosophie [n'ayant] de sens que si elle est, en dernière analyse, morale »⁴¹.

Bien loin de s'effrayer ou de rougir même du nom de philosophe, il n'y a personne au monde qui ne dût avoir une forte teinture de philosophie. Elle convient à tout le monde ; la pratique en est utile à tous les âges, à tous les sexes et à toutes les conditions ; [...] elle nous fait vivre sans une femme, ou nous fait supporter celle avec qui nous vivons⁴².

Si son nom n'est pas ici explicitement mentionné, la figure de Socrate habite cette remarque. Le premier indice réside dans l'idée que la pratique de la philosophie n'est pas une affaire de spécialistes, ne nécessite aucun savoir ou compétence particulière, ni ne renvoie à une sagesse désincarnée : elle est avant tout louable pour son « utilité ». D'autre part, la fin de la remarque fait directement allusion à un lieu commun de la légende socratique : la sagesse du philosophe lui permet de

³⁹ Emmanuel BURY, *Littérature et politesse*, *op. cit.*, p. 202.

⁴⁰ MONTAIGNE, *Essais* (1580-1588), *op. cit.*, livre III, chap. 13 « De l'expérience », p. 414.

⁴¹ Emmanuel BURY, « Le Sourire de Socrate ou peut-on à la fois être philosophe et honnête-homme ? », *op. cit.*, p. 205.

⁴² LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 132, p. 442.

s'accommoder de sa femme, aussi intraitable soit-elle, comme c'était le cas de Xanthippe⁴³. Ainsi, la sphère propre de la philosophie n'est pas différente de celle de l'homme et de ses agissements :

Le moraliste revient toujours à la nature humaine, même quand il fait des incursions dans d'autres « lieux » que le sien. Son ordre est celui de l'homme ; le mouvement, la pente de sa curiosité le ramène toujours au vécu. Quand il s'interroge sur Dieu, c'est le rapport de la créature à son Créateur qui l'intéresse, non la nature et les attributs de la divinité ; [...]. La nature humaine n'est pas seulement le point de départ ou le point d'aboutissement de sa réflexion : cette réflexion est comme amarrée à l'homme. La pensée part de ce point d'ancrage pour y revenir toujours. C'est là sa source, sa destination, son assise⁴⁴.

On comprend dès lors que ce n'est pas lui-même que le moraliste « étudie plus qu'autre sujet », comme l'affirme la première partie de la citation de Montaigne, mais que sa métaphysique et sa physique se recoupent en un point : celui de l'homme et de la nature humaine en général. Si les deux domaines, d'ordinaire bien distincts, sont ici assimilables, c'est parce que, comme nous l'avons dit, nul principe supérieur ne vient informer de l'extérieur l'analyse du sensible, de la pratique. Le moraliste trouve les causes et les explications de toutes les activités humaines dans ces activités mêmes, comme le démontre Louis Van Delft :

Sa métaphysique, sa physique à lui, c'est le moindre geste, la moindre expression, le moindre son d'une voix. « Il n'y a rien de si délié, dit-il, de si simple et de si imperceptible où il n'entre des manières qui nous décèlent ». L'exemple qu'il donne aussitôt est éminemment représentatif [...] de la pente, du tour de son esprit. « Un sot, poursuit-il, ni n'entre, ni ne sort, ni ne s'assied, ni ne se lève, ni ne se tait, ni n'est sur ses jambes comme un homme d'esprit »⁴⁵. Surtout pas de développement sur la sottise, la fatuité, le ridicule en soi ! Qu'on compare cette « étude » du sot avec

⁴³ Voir Diogène Laërce : « À Alcibiade, qui disait que Xanthippe, quand elle l'injurait, n'était pas supportable, "pourtant moi, dit-il, j'y suis habitué, exactement comme si j'entendais continuellement des poulies" » (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., livre II, § 36, p. 241-242) ; et Xénophon « Il avait commerce, disait-il, avec une femme acariâtre, tout comme les cavaliers avec des chevaux fougueux. "Eh bien, dit-il, tout comme eux, une fois qu'ils les ont domptés, maîtrisent facilement les autres, moi, de même, qui ai affaire à Xanthippe, je saurai m'adapter aux autres humains" ». Voir également Xénophon : « Les gens qui veulent devenir d'habiles cavaliers se procurent, non pas les chevaux les plus dociles, mais des chevaux rétifs. Ils estiment, en effet, que s'ils sont capables de maîtriser de telles montures, il leur sera facile de manier les autres chevaux. C'est de la même façon que dans mon désir d'avoir commerce avec les êtres humains et de les fréquenter, j'ai pris cette épouse, sachant bien que si je parvenais à la supporter, mes relations seraient faciles avec tout le reste de l'humanité » (*Le Banquet*, op. cit., chap. II, § 10, p. 44).

⁴⁴ Louis VAN DELFT, *Le Moraliste classique*, op. cit., p. 106.

⁴⁵ LA BRUYÈRE, op. cit., « Du mérite personnel », 37, p. 199-200.

l'explication un peu plus courte qu'il propose ailleurs : « La sottise est dans le sot »⁴⁶ [...] ⁴⁷.

Dans la dernière remarque citée par Louis Van Delft, on voit bien que La Bruyère, dans sa volonté de ramener chaque expérience humaine à une cause elle aussi empiriquement constatable, renverse en quelque sorte l'ordre des raisons : le sot n'appartient pas à une entité transcendante qui serait la sottise et qui le caractériserait en tant que tel, mais bien au contraire, la sottise se définit *à partir* du sot, elle n'existe nul part ailleurs que dans son incarnation effective. D'où la formulation apparemment naïve et tautologique qui pose que la sottise est dans le sot, mais qui, à y regarder de plus près, suppose que la sottise n'est *que* dans le sot et que l'expérience du sot non seulement préexiste à sa théorisation mais encore conditionne sa définition et préside à son élaboration.

Le caractère non-systématique de cette pensée est ici réaffirmé : on avait vu précédemment qu'il tenait à la diversité, voire à la contradiction intrinsèque du réel dont le peintre-moraliste rendait une peinture fidèle. Ici, sa justification va plus loin : il ne s'agit pas seulement d'un effet involontaire résultant de l'adéquation entre le modèle et la représentation mais d'une résolution de la part du moraliste de ne pas outre-passer l'observation et donc de ne jamais soumettre de principe théorique permettant de fonder une métaphysique distincte de la physique, de généraliser dans un système cohérent et figé une pluralité d'expériences qui ne peut être saisie, pour demeurer indemne, qu'en tant que telle. Ce penseur aux apparences socratiques ne s'avise pas de tester une doctrine conçue préalablement par lui pour englober et rendre raison de toutes les actions individuelles qu'il pourrait observer par la suite. À l'inverse, il part de l'expérience, non pour la dépasser, mais simplement pour la saisir intacte, dans toute sa réalité, « car il n'y a rien à inventer, mais tout à appliquer », selon la formule de Jean-Baptiste Gourinat⁴⁸.

⁴⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 47, p. 469. Le paragraphe intégral dit « La sottise est dans le sot, la fatuité dans le fat, et l'impertinence dans l'impertinent ».

⁴⁷ Louis VAN DELFT, *La Bruyère ou Du spectateur*, Tübingen, Paris, Seattle, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1996, p. 25-26.

⁴⁸ Jean-Baptiste GOURINAT, « Socrate, dialecticien ou moraliste ? », *op. cit.*, p. 159.

3) Un philosophe dans la ville

Nous l'avons vu, l'idéal du philosophe honnête-homme qui se construit au cours du XVII^e siècle se situe aux antipodes de la figure fière et dogmatique du pédant. Son rapport à la sagesse n'est jamais purement intime et isolé. Bien au contraire, il nous présente une sagesse qui ne peut se réaliser pleinement que dans une perspective « sociale ». Pour accéder au statut d'honnête-homme, le philosophe doit faire preuve de politesse, de galanterie, de convenance, de raffinement (nous avons particulièrement évoqué l'art du badinage et de la conversation), en sommes, de tout ce que la pensée classique regroupera sous le terme de civilité⁴⁹. Or, cette pensée trouve son ancrage dans les deux Antiquités grecque et romaine et le « philhellénisme de la fin du siècle », qualifié ainsi par Emmanuel Bury⁵⁰ et dont La Bruyère est un tenant, en est notamment la marque.

a. Le mythe fondateur de l'Athènes antique

Au cours des siècles, la ville d'Athènes se voit progressivement parée d'une épaisseur presque mythique : avec la distance, les filtres successifs du regard scolastique, humaniste puis classique, elle devient l'emblème de la cité originelle, mère des plus grands hommes, fondatrice de tous les savoirs, porteuse de multiples qualités morales et creuset de cette civilité à la fois simple et délicate qui plaira tant aux mondains du XVII^e siècle. La Bruyère, en s'inscrivant dans le sillon ouvert par Théophraste, se rattache délibérément à ce mythe athénien au sujet duquel il ne cache pas son enthousiasme :

Quels hommes en général que les Athéniens, et quelle ville qu'Athènes ! quelles lois ! quelle police ! quelle valeur ! quelle discipline ! quelle perfection dans toutes les sciences et dans tous les arts ! mais quelle politesse dans le commerce ordinaire et dans le langage !⁵¹

Dans l'imaginaire classique, l'Athènes antique est chargée d'attributs passionnés et valorisants qui font d'elle un modèle dont il est honorable de s'inspirer.

⁴⁹ *Le Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière donne « manière honnête, douce et polie d'agir, de converser ensemble ».

⁵⁰ Emmanuel BURY, *Littérature et politesse*, *op. cit.*, p. 169.

⁵¹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Discours sur Théophraste », p. 95-96.

Ce « chronotope », comme l'appelle Emmanuel Bury, constitue une « sorte d'étalon pour évaluer les mœurs et apprécier la nature humaine dans une juste perspective »⁵². C'est à partir des mœurs athéniennes que l'on jugera convenablement de celles qui sont en vigueur dans d'autres lieux et dans d'autres temps. Or, un tel modèle insinue l'idée que les valeurs morales à l'aune desquelles les actions humaines sont évaluées étaient plus dignes, plus nobles deux mille ans auparavant, qu'aucune des pratiques développées par le temps ne pourra « suppléer [...] à cette véritable grandeur qui n'est plus »⁵³ et que la pente historique sur laquelle s'avance l'humanité n'est que régressive :

La nature se montrait en eux dans toute sa pureté et sa dignité, et n'était point encore souillée par la vanité, par le luxe, et par la sottise ambition⁵⁴.

Cependant, quelques lignes plus loin, La Bruyère souligne à quel point les caractères décrits par Théophraste font échos à ceux du XVII^e siècle et à quel point il est étonnant – tout autant qu'admirable – qu'un homme puisse y reconnaître ses défauts deux millénaires plus tard :

Nous admirerons de nous y reconnaître nous-mêmes, nos amis, nos ennemis, ceux avec qui nous vivons, et que cette ressemblance avec des hommes séparés par tant de siècles soit si entière. En effet, les hommes n'ont point changé selon le cœur et selon les passions ; ils sont encore tels qu'ils étaient alors et qu'ils sont marqués dans Théophraste : vains, dissimulés, flatteurs, intéressés, effrontés, importuns, défiants, médisants, querelleux, superstitieux⁵⁵.

Cette apparente contradiction entre une conception de l'histoire comme décadence et l'assertion d'un certain fixisme anthropologique trouve sa résolution dans la notion de modèle : « aussi fictive que paraisse cette Athènes, il est indéniable que la fiction a une fonction morale », écrit Emmanuel Bury⁵⁶. Il s'agit en effet d'instaurer une distance critique nécessaire entre la société (jugée supérieure) que l'on entend poser comme modèle et celle que l'on souhaite réformer. Cependant, un modèle ne peut fonctionner comme tel que si les deux termes qu'il s'agit de confronter « conviennent » en certains points, partagent un minimum d'éléments de comparaison. C'est donc seulement dans cette tension entre éloignement et ressemblance qu'un modèle peut correctement remplir sa « fonction morale ».

⁵² Emmanuel BURY, « Rhétorique et philosophie morale : du prescriptif au descriptif », *op. cit.*, p. 416.

⁵³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Discours sur Théophraste », p. 94.

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁶ Emmanuel BURY, « Rhétorique et philosophie morale : du prescriptif au descriptif », *op. cit.*, p. 417.

La ville d'Athènes, aussi idéalisée soit-elle, offre donc aux XVI^e et XVII^e siècles un exemple de vertu pour qui une existence excellente n'est pas incompatible avec une vie simple et naturelle⁵⁷ et dans lequel la pratique de la philosophie est une activité libre, courante et populaire⁵⁸. Le philosophe occupe dans la société athénienne une place déterminée mais se situe toujours en son coeur, sa philosophie ne pouvant s'exercer que dans l'espace public, dialoguant avec ses concitoyens sur l'agora et se confrontant à la réalité brute observée. La figure de Socrate n'est pas innocente dans cette représentation du philosophe dans la cité : celui-ci symbolise en effet « un modèle de vie, le *bios philosophikos* qui dit que philosopher, c'est vivre au milieu des hommes et les observer ; et ce modèle de vie s'enracine dans le cadre de la ville mythique d'Athènes », comme l'écrit Emmanuel Bury⁵⁹. Le « cadre », l'espace spatio-temporel dans lequel se déploie la figure de Socrate conditionne en effet ses attributs : si la figure de Socrate peut exhaler tout ce dont nous avons vu qu'elle enveloppait, c'est parce qu'elle prend racine dans un terreau particulièrement fertile, la cité idéale d'Athènes, qui en consolide la constitution. Idéal du philosophe dans une cité idéale, Socrate se prédispose ainsi à constituer le socle d'une figure toujours « idéalisée », réappropriée et réagencée selon les époques et les auteurs, pour ainsi coller invariablement aux valeurs recouvertes par leurs différents « idéaux ». Or, ce qui plaît aux Classiques dans l'Athènes antique et qui va donc être retenu dans la figure de Socrate, c'est ce que l'on nommera le « sel attique », cette manière subtile et délicate de penser, de parler et de railler : « la notion même d'atticisme qui correspond si bien aux attentes de l'âge classique tant en matière de style que dans le domaine de l'esprit et des rapports mondains, est étroitement liée à Athènes, qui lui donne son nom », souligne Emmanuel Bury⁶⁰. Dans la langue grecque, déjà, cette notion d'atticisme ne renvoyait pas uniquement au dialecte spécifiquement athénien. Le mot ἀττικισμός porte en effet la trace d'une dimension subjective, ajoutant à la localisation neutre la « délicatesse » typique « de la langue attique », comme le note le *Dictionnaire Grec-Français* d'Anatole Bailly. Ainsi, les notions classiques de civilité, d'honnêteté et de mondanité s'ancrent dans la

⁵⁷ « L'émulation d'une cour ne les faisait point sortir d'une vie commune ; [...] ils passaient une partie de leur vie dans les places, dans les temples, aux amphithéâtres, sur un port, sous des portiques » (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Discours sur Théophraste », p. 95).

⁵⁸ « Là le peuple s'assemblait pour délibérer des affaires publiques ; ici il s'entretenait avec les étrangers ; ailleurs les philosophes tantôt enseignaient leur doctrine, tantôt conféraient avec leurs disciples. Ces lieux étaient tout à la fois la scène des plaisirs et des affaires » (*Id.*).

⁵⁹ Emmanuel BURY, « Rhétorique et philosophie morale : du prescriptif au descriptif », *op. cit.*, p. 421.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 418.

tradition athénienne antique qui leur fournit un modèle sublimé pour l'élaboration de la figure du philosophe honnête-homme.

b. Urbanité antique et mondanité classique

Ces notions font en effet directement échos à des termes du vocabulaire antique qui liaient eux aussi l'espace « géographique » de la ville à une manière élégante et fine de s'exprimer ou de penser. Il s'agissait, en attique, du terme ἀστεῖος, littéralement « de la ville », composé à partir du substantif ἄστυ (« la ville »), et au sujet duquel le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* note qu'il s'emploie toujours au figuré, signifiant ainsi « digne de la ville, élégant, raffiné, distingué »⁶¹ et qui finit par équivaloir à « de bonne qualité ». Le dictionnaire de Pierre Chantraine ajoute que des dérivés tardifs apparaissent alors, parmi lesquels on trouve le verbe dénomiatif ἀστείζομαι signifiant « écrire ou parler avec esprit ». On trouve d'autres termes issus de cette racine dans le *Dictionnaire Grec-Français* d'Anatole Bailly, tels que ἀστείζομαι (« parler habilement, adroitement »), ἀστειολογία (« langage fin, spirituel »), ἀστειολόγος (« qui parle finement, avec esprit »), ou encore ἀστειορρημονέω (« s'exprimer avec grâce, avec esprit »).

Cet « atticisme » caractéristique des Anciens grecs trouve son équivalent dans l'*urbanitas* romaine, définie par le *Dictionnaire Latin-français* de Félix Gaffiot, comme « bon ton, politesse de moeurs ; langage spirituel, esprit ; plaisanterie, farce plaisante ». La parenté entre ces deux notions est attestée par Cicéron, lorsqu'il écrit :

Ses discours ont tant de traits piquants [...], tant d'urbanité [*urbanitatis*], qu'ils semblent presque avoir été écrits par une main attique [*Attico stilo*]⁶².

Ainsi que par Guez de Balzac :

C'était une connaissance dont les Grecs ont abusé, que les autres peuples ont ignorée, et de qui les seuls Romains ont su le vrai et le légitime usage⁶³.

⁶¹ Voir Aristote : « Il faut dire à présent où le discours puise ses finesses [τὰ ἀστεῖα] » (*Rhétorique*, trad. fr. J. Lauxerois, Paris, Pocket, 2007, livre III, chap. 10, 1410 b, p. 250) et Platon : « une naïveté toute affectée [ἡ εὐήθεια αὐτοῖν πάνυ ἀστεία] » (*Phèdre*, trad. fr. L. Brisson modifiée par nous, suivi de « La Pharmacie de Platon » de J. Derrida, Paris, Flammarion, 2001, 242 e, p. 111).

⁶² CICÉRON, *Brutus*, trad. fr. J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1923, chap. XLV, § 167, p. 58.

⁶³ Jean-Louis GUEZ DE BALZAC, « De la conversation des Romains » in *Oeuvres diverses* (1644), R. Zuber (éd.), Paris, Champion, 1995, p. 73-96, 82.

Ce double héritage, grec et romain, intéresse fortement les Classiques, comme en témoigne l'analyse de Ferdinand Bruno, cité par Jean Lafond : « Pour le bon historien de la langue qu'était Ferdinand Bruno, le mot "urbanité" appartient aux "deux cents mots environ qui ont été créés au XVII^e siècle dans les milieux mondains et littéraires" »⁶⁴. La nécessité de former un mot pour désigner « un atticisme français » est révélateur de la prégnance qu'opérait déjà le concept dans ces milieux. Mais, comme le remarque Roger Zuber, « le mot ne s'est pas imposé. Les vocables qui s'imposeront en français, pour dire la même chose, sont "l'honnêteté" pour les moeurs et "le naturel" pour le style »⁶⁵. Quel que soit le terme retenu pour désigner cette idée, les règles de la conversation et plus généralement de la mondanité classique s'en inspirent fortement. Guez de Balzac circonscrira ainsi le champ de de l'urbanité « à la française » :

Soit qu'en [nôtre langue] ce mot [urbanité] [...] signifie une impression encore *moins perceptible*, qui n'est reconnaissable que par hasard, qui n'a rien qui ne soit noble et relevé, et rien qui paraisse ou *étudié ou appris*, qui se sent et ne se voit pas, et inspire un génie secret que l'on perd en le cherchant ; soit que, dans une signification plus étendue, il veuille dire la science de la conversation et le don de plaire dans les bonnes compagnies. Ou que, le mettant plus à l'étroit, on le prenne pour une adresse à toucher l'esprit par *je ne sais quoi de piquant*, mais dont la *piqûre est agréable* à celui qui la reçoit, parce qu'elle chatouille et n'entame pas, parce qu'elle laisse un aiguillon sans douleur et réveille la partie que la médisance blesse⁶⁶.

On retrouve dans ce développement ce qui caractérisait l'atticisme et l'*urbanitas* d'une part, et les exigences de civilité requises pour être qualifié d'honnête-homme dans le siècle de La Bruyère d'autre part. Il s'agit d'une élégance « imperceptible », d'autant plus discrète qu'elle tente de s'approcher du naturel et de dissimuler tout ce qui pourrait paraître « étudié ou appris ».

Entre toutes les différentes expressions qui peuvent rendre une seule de nos pensées, il n'y en a qu'une qui soit la bonne. On ne la rencontre pas toujours en parlant ou en écrivant [...]. Un bon auteur, et qui écrit avec soin, éprouve souvent que l'expression qu'il cherchait depuis longtemps sans la connaître, et qu'il a enfin trouvée, est celle qui était la plus simple, la plus naturelle, qui semblait devoir se présenter d'abord et sans effort⁶⁷.

Paradoxalement, l'idéal du naturel est présenté ici par La Bruyère comme le résultat « masqué » d'un travail préalablement fastidieux. Le métier du « bon auteur »

⁶⁴ Jean LAFOND, « Une vertu pour la ville : l'urbanité », in *Mélanges offerts à Bernard Chevalier. Villes, bonnes villes, cités et capitales*, Tours, 1989, p. 401-409, 401.

⁶⁵ Roger ZUBER, in Guez de Balzac, « De la conversation des Romains », *op. cit.*, Introduction, p. 69.

⁶⁶ GUEZ DE BALZAC, « De la conversation des Romains », *op. cit.*, p. 81-82. Nous soulignons.

⁶⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 17, p. 163.

consiste précisément à rejoindre la nature au terme de ses recherches, à « apprêter » la spontanéité. Dans le cadre de la conversation, le naturel permet, comme nous l'avons vu, de rendre le philosophe « traitable » et d'envelopper ses discours ardu dans un voile agréable. Cela lui permet également de « chatouiller » sans « entamer », de « réveiller » sans « blesser ». En effet, pour les Anciens comme pour les Classiques, l'urbanité se doit d'être piquante : pour les mêmes raisons que l'ironie subtile et la raillerie fine de Socrate étaient louées par Plutarque, il s'agit de recourir à « ce que les Latins appelaient "*salsum*", le sel, un assaisonnement propre à relever le goût du discours », comme l'écrit Claude Chantalat⁶⁸.

Il faudra même extraire, de toutes les variétés de plaisanterie, une certaine grâce spirituelle, sel piquant qui assaisonnera le discours [*urbanitatis facetiarum quidam lepos, quo tamquam sale perspergatur omnis oratio*]⁶⁹.

L'urbanité a donc à voir avec la dignité naturelle de l'homme de savoir tout autant qu'avec l'enjouement du bon plaisant. Cependant, elle ne se limite pas à les rendre compatibles : en les faisant fusionner, elle confère au discours une grâce en quelque sorte inégale – car supérieure – à la somme de ses parties. « Le savoir et l'esprit, la raison et le jugement ne sont à leur acmé que là où le raffinement et la subtilité ajoutent le sel de la raillerie à la solidité de la pensée », écrit Jean Laffond⁷⁰. Cicéron partage cette conception de la « perfection » en matière d'art oratoire qui allie rire et sérieux :

J'estime qu'il n'a pu y avoir dans le passé rien de plus parfait que Crassus. C'était une gravité [*grauitas*] souveraine et, avec cette gravité, un esprit d'enjouement et de plaisanterie [*facetiarum et urbanitatis*], de cette plaisanterie fine qui sied à l'orateur et n'a rien du bouffon ; [...] une élégance attentive mais sans affectation [*diligens elegantia sine molestia*]⁷¹.

L'esthétique à laquelle obéit cette notion d'urbanité est donc marquée par la recherche d'une certaine désinvolture, d'un apparent abandon du discours à une

⁶⁸ Claude CHANTALAT, *À la recherche du goût classique*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 172.

⁶⁹ CICÉRON, *De l'orateur*, E. Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1938, livre I, chap. 34, § 159, p. 57. Voir également : « Personne n'eut un langage plus assaisonné d'urbanité, de grâce et de charme [*nemo urbanitate, nemo lepore, nemo suavitate conditior*] » (CICÉRON, *Brutus*, *op. cit.*, chap. XLVIII, § 177, p. 62).

⁷⁰ Jean LAFOND, « Une vertu pour la ville : l'urbanité », *op. cit.*, p. 406.

⁷¹ CICÉRON, *Brutus*, *op. cit.*, chap. XXXVIII, § 143, p. 50. Au sujet d'un autre orateur, Cicéron aborde explicitement la qualité d'urbanité sous l'angle de l'enjouement : « L'enjouement et la finesse des plaisanteries [*festiuitate et facetiis*], voilà quelle fut sur ses devanciers et ses contemporains la supériorité de Caius Julius » (*Ibid.*, chap. XLVIII, § 177, p. 62), et ce, expliquera-t-il, pour sa capacité à utiliser le sel attique.

conversation débridée, au plus proche de sa pratique réelle et naturelle. On tente de masquer autant que possible les ressorts, les règles et les apprêts, de maîtriser et organiser une écriture fondamentalement tumultueuse et de reconstituer habilement la complexité du réel.

Pour servir cette exigence du naturel, les hommes, aussi illustres soient-ils, sont ramenés à échelle humaine, imaginés dans leur espace privé : on veut se figurer Auguste se reposant, Caton s'amusant, Cicéron n'étant « ni sophiste, ni rhétoricien, ni idolâtre de celui-ci, ni furieux contre celui-là »⁷², on veut, en somme, restituer à « l'histoire de Socrate qu'il ait dansé »⁷³.

La gloire et le triomphe de Rome ne suffisent pas à votre curiosité : [...] vous désireriez, Madame, que je vous montrasse les Romains quand ils se cachaient, et que je vous ouvrisse la porte de leur cabinet. Après les avoir vus en cérémonie, vous les voudriez voir en conversation, et savoir de moi si cette grandeur, si droite et si élevée, a pu se plier à l'usage de la vie commune, a pu descendre des affaires et de l'emploi jusqu'aux jeux et au divertissement. Je n'en fait point de doute, Madame. Toutes les heures de la vie des sages ne sont pas également sérieuses⁷⁴.

Ce qui plaît aux honnêtes gens du XVII^e siècle dans l'urbanité antique, c'est cette dimension « humaine » et familière du quotidien qui est retranchée de la réception conventionnelle des grands noms historiques. Or, contre les figures graves et impeccables léguées par la tradition, Socrate incarne certes l'indiscutable sagesse qui a fait son renom, mais une sagesse qui ne s'est malgré tout jamais dépourvue de son ancrage social et qui a su demeurer intacte dans la conversation, le badinage et l'intimité ; « il incarne idéalement la rencontre entre le modèle philosophique et les préceptes de la civilité »⁷⁵.

c. « Le philosophe est accessible » : la trivialité comme devise

Tel est le signe de la « véritable grandeur » : toujours sur le modèle du silène inversé, elle ne constitue pas qu'une enveloppe de surface au-delà de laquelle s'étendrait une profonde vacuité. Bien au contraire, l'analyse qui pénètre au cœur du sage le grandit et ne rend sa sagesse que plus épaisse, plus complète.

⁷² GUEZ DE BALZAC, « De la conversation des Romains », *op. cit.*, p. 83.

⁷³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Du mérite personnel », 34, p. 199.

⁷⁴ GUEZ DE BALZAC, « De la conversation des Romains », *op. cit.*, p. 75.

⁷⁵ Bernard ROUKHOMOVSKY, « La Bruyère, du caractère à l'épigramme (*Des biens de fortune*, 12) », *op. cit.*, p. 94.

La fausse grandeur est *farouche* et *inaccessible* : comme elle sent son faible, elle se cache, ou du moins ne se montre pas de front, et ne se fait voir qu'autant qu'il faut pour imposer et ne paraître point ce qu'elle est, je veux dire une vraie petitesse. La véritable grandeur est libre, douce, *familière*, *populaire* ; elle se laisse toucher et manier, elle ne perd rien à être vue de près ; plus on la connaît, plus on l'admire⁷⁶.

Si la fausse grandeur n'est pas libre, c'est parce qu'elle doit préparer ses interventions, prévoir les bonnes situations et veiller à ce que seule la partie qui « impose » soit perçue. De fait, elle est donc « farouche et inaccessible », la notion d'urbanité lui est radicalement étrangère et ceux qui tenteraient de la pénétrer dans ses moments intimes et quotidiens seraient conduits à la destituer *ipso facto* de ses fausses prétentions. À l'inverse, la véritable grandeur, qui n'a rien à cacher, résiste à l'inspection et peut se permettre d'être « familière et populaire ». Ainsi, cette urbanité du sage qui sait se montrer naturel, poli et délicat dans la conversation et les situations privées constitue une nouvelle ligne de partage entre les véritables et les fausses grandeurs, plus juste que la précédente (fondée, elle, sur l'apparence et favorisant le pédantisme au détriment de la sagesse silénique) et plus adaptée à la conception classique du philosophe honnête-homme.

Précisément, la figure de Socrate est emblématique de cette philosophie « selon le monde, qui dialogue et qui badine ; [...] d'une philosophie "triviale" »⁷⁷. Socrate est le philosophe par excellence qui n'exerce pas sa philosophie comme une profession (obéissant à des lieux, des temps ou même un salaire déterminé) mais comme un mode de vie, une activité qui l'occupe toujours et partout :

Il vécut sans cesse au grand jour : le matin, il allait aux promenades et aux gymnases, se montrait sur l'agora à l'heure où elle est pleine de monde, et se tenait le reste de la journée aux endroits où la foule était la plus nombreuse ; il y parlait souvent, et qui voulait pouvait l'entendre⁷⁸.

Bien loin de fuir la foule et les opportunités de se montrer, Socrate traque les moments d'affluence, arpente les lieux de passage où il aura l'occasion de rencontrer du monde, de dialoguer avec eux, de partager ses idées, et en un mot, de se rendre *utile*. Or,

⁷⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Du mérite personnel », 42, p. 202. Nous soulignons.

⁷⁷ Bernard ROUKHOMOVSKY, « L'atelier de Socrate : paradigme pictural et théorie du caractère en France (1688-1752) », in C. Barbaferi et C. Rauso (éds.) *Watteau au confluent des arts*, Valenciennes, Presses de l'Université de Valenciennes, 2009, p. 427-444, 442.

⁷⁸ XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, p. 25. Voir également Érasme : « Le philosophe Socrate [...] avait une préférence pour la vie citadine : les villes pouvaient en effet [...] satisfaire son désir de connaissance, tandis que la campagne lui offrait sans doute des arbres, des jardins [...] agréables à l'oeil, mais ne lui disait rien et par conséquent ne lui apprenait rien non plus » (*Colloques*, « Le Banquet religieux », trad. fr. E. Wolff (éd.), Imprimerie Nationale, 1992, t. I, p. 142-143, cité par B. Roukhomovsky in « La Bruyère, du caractère à l'épigramme (*Des biens de fortune*, 12) », *op. cit.*, note 17 p. 94).

c'est cette conception du philosophe « accessible » que prône La Bruyère dans une célèbre remarque qui semble, au regard de ce que nous avons vu, le peindre à l'image de Socrate :

Je vais, Clitiphon, à votre porte ; le besoin que j'ai de vous me chasse de mon lit et de ma chambre [...]. Vos esclaves me disent que vous êtes enfermé, et que vous ne pouvez m'écouter que d'une heure entière. Je reviens avant le temps qu'ils m'ont marqué, et ils me disent que vous êtes sorti. Que faites-vous, Clitiphon, dans cet endroit le plus reculé de votre appartement, de si laborieux, qui vous empêche de m'entendre ? [...] Je n'avais qu'une chose à vous demander, et vous n'aviez qu'un mot à me répondre, oui, ou non. *Voulez-vous être rare ? Rendez service* à ceux qui dépendent de vous : vous le serez davantage par cette conduite que par ne vous pas laisser voir. Ô homme important et chargé d'affaires, qui à votre tour avez besoin de mes offices, venez dans la solitude de mon cabinet : le philosophe est *accessible* ; je ne vous remettrai point à un autre jour. [...] Entrez, toutes les portes vous sont ouvertes ; mon antichambre n'est pas faite pour s'y ennuyer en m'attendant. [...] Parlez, que voulez-vous que je fasse pour vous ? Faut-il quitter mes livres, mes études, mon ouvrage, cette ligne qui est commencée ? Quelle interruption heureuse pour moi que celle qui vous est *utile* ! Le manieur d'argent, l'homme d'affaires est un ours qu'on ne saurait apprivoiser ; on ne le voit dans sa loge qu'avec peine : que dis-je ? on ne le voit point ; car d'abord on ne le voit pas encore, et bientôt on le voit plus. L'homme de lettres au contraire est *trivial comme une borne au coin des places* ; il est vu de tous, et à toute heure, et en tous états, à table, au lit, nu, habillé, sain ou malade : il ne peut être important, et *il ne le veut point être*⁷⁹.

Ce tableau brosse clairement le portrait du philosophe accessible en négatif de celui de l'homme d'affaire rare, cet « ours » sauvage et indomptable que l'on ne peut jamais approcher. Mais la distinction la plus profonde entre ces deux hommes repose sur leurs intentions : la remarque se ferme sur la « volonté » de l'homme de lettres de ne pas être important. Cela suggère qu'à son inverse, l'homme d'affaire en a constitué son objectif premier, comme si ses absences répétées n'étaient pas le fait d'occupations envahissantes mais de sa volonté « d'être rare ». Or, pour servir cette fin, il lui faut réduire à néant l'intervalle temporel qui sépare le moment où « on ne le voit pas encore » et celui où « on ne le voit plus ». Le philosophe, lui, pour honorer son dessein de se rendre utile, allonge cet intervalle de façon à ce que sa disponibilité soit complète. Ainsi, il est familier, abordable, connu de tous, mais par dessus tout, il est « trivial comme une borne au coin des places », c'est-à-dire qu'on le « rencontre aux carrefours, et par extension, dans un lieu public et fréquenté », qu'il « [s'insert] dans l'espace de la place publique »⁸⁰. On retrouve alors le lien sémantique qui s'était établi dans les

⁷⁹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des biens de fortune », 12, p. 274-276. Nous soulignons.

⁸⁰ Bernard ROUKHOMOVSKY, « La Bruyère, du caractère à l'épigramme (*Des biens de fortune*, 12) », *op. cit.*, p. 94.

langues grecque et latine entre les notions d'ἀστεῖος, d'*urbanitas* qui désignaient le style raffiné et plaisant de l'homme mondain et d'ἄστυ, d'*urbs*, l'espace topographique de la ville. Si, comme l'écrit Bernard Roukhomovsky, « le philosophe trivial est un avatar exemplaire [du philosophe-honnête-homme dont La Bruyère esquisse en mainte page la figure] »⁸¹, c'est parce qu'il contient cette double idée, parce qu'il ménage une place spécifique au philosophe à *l'intérieur même* du paysage urbain, faisant de lui un homme « trivial », qui sait converser et badiner avec grâce et qui ne sépare pas son activité philosophique de son existence humaine.

⁸¹ *Ibid.*, p. 91.

Conclusion

Contrairement à son nom, qui ne peut désigner qu'un personnage unique, figé et dont la détermination historique nous éloigne toujours plus de lui, la figure de Socrate est porteuse d'une épaisseur conceptuelle complexe, qui s'est enrichie avec le temps et qui demeure malgré tout disponible, saisissable et remodelable à tout instant. Chaque état singulier de cette figure procède de l'oeuvre d'un « tailleur » dont la main habile a esquissé les contours, découpant un profil, sélectionnant des traits, sculptant un idéal selon sa volonté. La forme singulière dont La Bruyère est l'artisan se présente sous le signe du paradoxe : Socrate est cet individu hybride qui navigue entre laideur et beauté, entre illusion et réalité, entre folie et sagesse, entre ignorance et connaissance, entre rire et sérieux, entre divertissement et instruction, pour ne citer que les paires de contraires que nous avons développés. Fidèle à son image silénique conférée en premier lieu par Alcibiade, Socrate assume ce paradoxe, voire la contradiction, il cohabite avec lui et se l'approprie même : il ne cesse d'interroger l'opposition supposée de ces contraires, de les intervertir, de les mélanger, de brouiller leurs frontières.

Dans son rapport singulier au monde, le Socrate de La Bruyère se place comme un peintre clairvoyant, comme un spectateur en retrait qui observe attentivement les hommes qui le peuplent. Il opère un bouleversement des valeurs communes, des opinions préconçues, lorsqu'il remarque que le monde chimérique dans lequel vivent ses contemporains d'une part, et la réalité d'autre part, sont deux mondes bien séparés. Toutes ses tentatives de tirer les individus du premier vers le second constituent autant de « piqûres de taon », autant d'atteintes et d'affrontement contre leur jugement engourdi. Il s'attelle donc à la lourde charge de réveiller leur vision paralysée, de renouveler leur regard afin de les habituer à ne jamais se laisser séduire par les faux-semblants qui couvrent le réel et le dissimulent. Ajoutant à sa peinture une couleur morale, ce peintre-moraliste mobilise tous les moyens, tous les tours disponibles pour servir sa pensée. Ainsi, le saisissement de ses interlocuteurs face à ces peintures « que l'on croyait voir » est inévitable : celui qui était jugé fou dans le monde des apparences revêt désormais les atours du sage « tout plein d'esprit ».

Mais s'il déploie ces talents artistiques (de recul, de discernement, de création, de description), ce n'est pas par « vanité », ni même pour attirer l'admiration ou les louanges de son public. Le philosophe se veut utile : il attend que les vérités morales

qu'il a exposées au grand jour fassent leur impression et corrigent ceux qu'elles concernent. La connaissance de soi qu'il vise instaure un nouveau rapport entre les prétentions que l'homme formule à son endroit – et qu'il tient pour des connaissances – et la réalité désillusionnée à laquelle le porte une analyse attentive de ces préjugés. Socrate joue alors le rôle que lui a si bien rendu la postérité : celui de contradicteur, celui qui ruine les fausses connaissances. Son ironie, elle aussi lieu commun de sa figure, accueille le discours fallacieux comme un miroir impartial. Puis, en jouant de ses reflets et d'effets grossissants, déformants, le miroir qu'il tend innocemment à son interlocuteur se transforme en verdict moral incisif. Réduisant ainsi à néant les fausses prétentions, le contradicteur se mue en accoucheur d'esprit, s'effaçant de la scène pour favoriser une reconstruction personnelle de l'identité. Pour accompagner celui qu'il entend « accoucher » dans son cheminement intellectuel, Socrate questionne, réfute, insinue, afin de ne jamais affirmer absolument des idées que son interlocuteur n'aurait pas lui-même produites. Il s'agit au contraire de « trouver ensemble la vérité » pour éviter que les conclusions jaillissent d'un instructeur impérieux et pour qu'elles soient véritablement assimilées, digérées. Ainsi, la παιδεία est plus complète, plus profonde. Elle assure à l'homme qu'elle a installé sur le chemin de la raison le caractère vertueux de ses actions futures, sa volonté étant désormais déterminée à agir par une sagesse intériorisée, née de son propre esprit, et non imposée de l'extérieur.

Grâce à son subtil talent d'effacement qui lui permet d'éduquer sans le paraître, d'user d'une rhétorique si fine qu'on la qualifie bien plutôt d' « anti-rhétorique », Socrate est passé maître dans cet art qui plaira tant aux Classiques et qui assoira la figure idéale du philosophe honnête-homme, celui de la civilité. Contre le pédant qui ennue de ses discours pompeux et contre le sot qui fait rire de ses bouffonneries, le philosophe honnête-homme adopte une attitude qui s'approche du σπουδογέλιοις¹ grec ou de ce que Jean-Claude Margolin appelle les *jocoseria*². Il sait mêler habilement le badinage léger et le sérieux, il sait enrober sa sagesse de façon à ce qu'elle plaise et n'importune pas. Il invite ainsi ses interlocuteurs à faire un détour par le rire, à prendre part à une simple conversation, sans que ces derniers ne se sentent à aucun moment captifs d'une discussion grave et érudite qui les indisposerait. Si le philosophe, pour se rendre traitable dans les sociétés mondaines, se plie à leurs goûts, il concentre

¹ « Qui mélange le plaisant et le sérieux » selon le *Greek-English Lexicon* de Henry George LIDDELL et Robert SCOTT.

² Jean-Claude MARGOLIN, « Le Paradoxe, pierre de touche des “*jocoseria*” humanistes », *op. cit.*

également ses attentions sur des sujets concrets qui sauraient leur être utiles. Ainsi, sa sagesse s'ancre dans la pratique : l'homme étant le sujet qu'il s'agit de corriger, les valeurs et les principes qui seront mobilisés pour rendre raison de ses actions seront issues de ces actions elles-mêmes, afin de toujours se restreindre à la sphère propre de l'individu, de toujours demeurer en-deçà de ses limites. Cette philosophie peut donc se targuer de partir de l'homme tel qu'il est et d'ajuster ses exigences selon l'homme tel qu'il peut effectivement être. Cette « image de l'honnête-homme en posture de philosophe »³ s'enracine donc en plein cœur de la société mondaine classique, dépouillant la philosophie de ses atours pédants, de ses abstractions et de ses « philosophes-experts » en une discipline étrangère aux hommes du monde, déconnectée de la réalité pratique. Bien au contraire, et comme c'était le cas dans la ville antique d'Athènes, « le philosophe est accessible » : il exerce sa sagesse partout, tout le temps, avec n'importe qui, si bien que celle-ci l'imprègne dans chaque instant de son existence. Comme l'écrivait Plutarque, il n'est pas seulement philosophe lorsqu'il « philosophe », mais en toute circonstance, dans le silence et la plaisanterie y compris. L'idéal antique d'ἀστέϊος et d'*urbanitas* pénètre tout entier ce « philosophe honnête-homme » porteur du « je ne sais quoi de piquant » dont témoignait Guez de Balzac et du caractère éminemment et fondamentalement paradoxal dont la figure de Socrate est l'emblème.

Si La Bruyère élabore ainsi « son Socrate », c'est parce qu'il incarne, à travers les valeurs et les caractéristiques que nous venons de rappeler, un idéal philosophique⁴ exemplaire pour son projet. De manière générale, une constante demeure dans cet idéal, arrimée à la figure de Socrate tel son cœur indéfectible : il s'agit toujours de retrouver l'être véritable contre le paraître qui a envahi la société du XVII^e siècle et qui préoccupait déjà les Grecs⁵. « Il faut se réformer soi-même, en s'examinant, en décelant chez autrui ce qui est malhonnête, en comprenant ce qu'est la vertu et en y adhérant

³ Emmanuel BURY, *Littérature et politesse, op. cit.*, p. 170.

⁴ Ce terme n'est pas ici à entendre au sens que nous lui conférons aujourd'hui (une système de pensée théorique) mais bien au sens « antique » d'une conduite de la vie, d'un choix existentiel.

⁵ Voir Platon : « Qu'une chose apparaisse ou semble [φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν], sans cependant être [εἶναι δὲ μή] [...] tout cela est plein de difficultés, non seulement à l'heure actuelle et dans le passé, mais toujours » (*Le Sophiste, op. cit.*, 236 e, p. 123) ; « L'extrême injustice consiste à paraître juste tout en ne l'étant pas » (*La République, op. cit.*, livre II, 361 a, p. 110) ; « Tout homme doit s'appliquer, non pas à avoir l'air d'être bon [οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθόν], mais plutôt à l'être vraiment [τὸ εἶναι] » (*Gorgias, op. cit.*, 527 b, p. 309).

pleinement, [...] en agissant bien pour bien agir, et non pas pour plaire »⁶, écrit Emmanuel Bury. Socrate, pour La Bruyère comme pour tous les auteurs, est celui qui réconcilie l'être et le paraître, qui renoue avec une philosophie authentique, soucieuse de prêcher la vertu pour elle-même et non pour les effets socialement estimés qu'elle peut générer.

Mais comme nous le rappelions en introduction en citant la lettre de La Bruyère à Gilles Ménage, Socrate est mobilisé pour « servir son dessein ». Or, il ne va pas de soi que le nom d'un personnage historique soit à ce point invoqué, réapproprié, adapté aux « desseins » des auteurs ; il n'est pas à la portée de n'importe quel « nom » de subir et d'endosser la houle du temps sans en pâtir ainsi que le fait Socrate. Mais la formule « Socrate ici n'est pas Socrate » semble légitimer par avance ce geste : s'il paraît « normal » que Socrate puisse ici masquer La Bruyère, c'est parce que ce nom en a masqué bien d'autres avant lui. Et derrière ce nom, comme nous l'avons vu, c'est tout une figure, un modèle, un idéal qui se profile et dont s'autorisent les auteurs qui le partagent. Le personnage historique de Socrate est demeuré si mystérieux, il s'est tellement « caché à l'histoire » – pour paraphraser la formule de Pierre Hadot⁷ – que nous serions même tentés d'affirmer que « Socrate, où qu'il soit mentionné, n'est jamais *Socrate* ». Si Platon, déjà, avait pu se masquer derrière lui, et si La Bruyère, d'une toute autre façon pourtant, continue de le faire, la figure de Socrate se présente alors comme une forme souple, malléable à souhait et propre à accompagner la marche de l'histoire, à épouser la progression de la pensée à travers les siècles.

De nombreux relais sont donc à établir entre Socrate et La Bruyère. Dans le choix de l'épigraphe ouvrant le texte des *Caractères*, l'auteur en atteste un : il s'agit d'Érasme, dont la formule « J'ai voulu avertir et non mordre ; être utile, et non blesser ; servir la moralité et non lui faire obstacle »⁸ est issue d'une lettre rédigée pour défendre son *Éloge de la folie*, et rappelle les termes employés par La Bruyère pour décrire l'attitude de Socrate qui « épargnait les personnes, et blâmait les mœurs qui étaient mauvaises ». Ces phrases sont également à mettre en parallèle avec la volonté du peintre-moraliste dont nous avons parlé d'ébranler le jugement, avec celle de

⁶ Emmanuel BURY, *Littérature et politesse, op. cit.*, p. 188.

⁷ « Socrate a même si parfaitement réussi dans cette dissimulation qu'il s'était définitivement masqué à l'Histoire » (Pierre HADOT, *Éloge de Socrate, op. cit.*, p. 13).

⁸ « *Admonere volumus, non mordere ; prodesse, non laedere ; consulere moribus hominum, non officere* ».

l'accoucheur d'esprit d'opérer une réforme « en douceur », par la réception ironique et par une παιδεία déguisée, et enfin avec celle du philosophe honnête-homme de se rendre utile avant tout et d'assaisonner son discours de cette urbanité que Guez de Balzac décrivait avec des mots qui résonnent ici tout particulièrement : « toucher l'esprit par je ne sais quoi de *piquant*, mais dont la *piqûre est agréable* à celui qui la reçoit, parce qu'elle *chatouille* et n'*entame* pas, parce qu'elle laisse un *aiguillon sans douleur* et réveille la partie que la médisance *blesse* »⁹.

Au fil de notre travail, nous avons rencontré d'autres auteurs s'inscrivant dans cette filiation directe entre Socrate et La Bruyère, tels Rabelais, Montaigne, Graciàn, La Fontaine, ou d'autres l'ayant poursuivie tels Chamfort, Diderot ou Nietzsche. Se profile alors la possibilité d'appréhender la figure de Socrate comme un objet, un motif proprement littéraire et non plus seulement philosophique¹⁰, selon une approche d'ordre « archéologique ». Cette tentative de tracer une histoire de la figure de Socrate, telle qu'elle s'est façonnée, enrichie, complexifiée au fil du temps et de ses artisans, sera l'objet d'une étude future.

⁹ GUEZ DE BALZAC, « De la conversation des Romains », *op. cit.*, 81-82. Nous soulignons.

¹⁰ Cette distinction n'ayant, encore une fois, de sens que pour nous, qui avons tendance à considérer Socrate comme le père de ce que nous appelons « philosophie », cette discipline exclusive de la substance idéale, et non comme une figure plus large. Notre démarche tendra donc à mêler à nouveau ces sphères de connaissances et à retrouver la complexité de la « philosophie » socratique, tant en ce qu'elle a d'existentiel qu'en cela qu'elle est encore, pour les Classiques, l'enveloppe constitutive de tous les savoirs, ainsi que la définissait Descartes : « toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines font la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales : à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse » (DESCARTES, lettre-préface des *Principes de la philosophie* (1644), Paris, Vrin, 1963, p. 42).

Bibliographie

Bibliographie actuelle

Sources

Textes antiques

Auteurs grecs

- ARISTOPHANE, *Les Nuées*, in *Théâtre complet*, t. I, trad. fr. V-H. Debidour, Paris, Gallimard, 1965.
- HOMÈRE, *Iliade*, trad. fr. P. Mazon, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Gallimard, 1989.
- LAËRCE, Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M-O. Goulet-Cazé (éd.), Paris, Le Livre de poche, 1999.
- PLATON, *Alcibiade majeur*, trad. fr. C. Marboeuf et J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2000.
- *Apologie de Socrate*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997.
- *Le Banquet*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2007.
- *Cratyle*, trad. fr. C. Dalimier, Paris, Flammarion, 1998.
- *Euthyphron*, trad. fr. L-A. Dorion, Paris, Flammarion, 1998.
- *Gorgias*, trad. fr. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993.
- *Lachès*, trad. fr. L-A. Dorion, Paris, Flammarion, 1998.
- *Les Lois*, trad. fr. L. Brisson et J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2006.
- *Philèbe*, trad. fr. J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002.
- *Le Politique*, trad. fr. L. Brisson et J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2011.
- *Protagoras*, trad. fr. F. Ildefonse, Paris, Flammarion, 1997.
- *La République*, trad. fr. R. Baccou, Paris, Flammarion, 1966.
- *Le Sophiste*, trad. fr. N-L. Cordero, Paris, Flammarion, 1993.
- *Théétète*, trad. fr. M. Narcy, Paris, Flammarion, 1999.
- PLUTARQUE, *Propos de table*, in *Oeuvres morales*, t. IX, trad. fr. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, trad. fr. F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- *Le Banquet*, trad. fr. F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

— *Mémorables*, J-F. Mattéi (éd.), Paris, Manucius, 2012.

Auteurs latins

CICÉRON, *Académiques*, trad. fr. J. Kany-Turpin, préface de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2010.

— *Brutus*, trad. fr. J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

— *De l'orateur*, E. Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

HORACE, *Oeuvres complètes*, trad. fr. F. Richard (éd.), Paris, Garnier, 1950.

Textes humanistes

ÉRASME, *Éloge de la folie* (1509), C. Blum et al. (éds.), Paris, Laffont, 1992.

— *Les Silènes d'Alcibiade* (1515), trad. fr. J-C. Margolin, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

ESTIENNE, Charles, *Paradoxes* (1553), T. Peach (éd.), Genève, Droz, 1998.

MONTAIGNE, Michel (de), *Essais* (1580-1588), E. Naya, A. Tarrête et D. Reguig-Naya (éds.), Paris, Gallimard, 2009.

RABELAIS, François, *Gargantua* (1534), G. Demerson (éd.), Paris, Seuil, 1996.

Textes classiques

CHAMFORT, Nicolas (de), *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes* (1795), G. Renaux (éd.), préface d'A. Camus, Paris, Gallimard, 1982.

GRACIÁN, Baltasar, *L'homme de cour* (1647), S. Roubaud (éd.), trad. fr. N. Amelot de La Houssaie, Paris, Gallimard, 2010.

GUEZ DE BALZAC, Jean-Louis, *Oeuvres diverses* (1644), R. Zuber (éd.), Paris, Champion, 1995.

LA BRUYÈRE, Jean (de), *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle* (1688-1696), E. Bury (éd.), Paris, Le Livre de poche, 1995.

— *Oeuvres complètes*, J. Benda (éd.), Paris, Gallimard, 1998

— *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle* (1688-1696), M. Escola (éd.), Paris, Champion, 1999.

LA ROCHEFOUCAULD, François (de), *Maximes* (1665-1678), J. Lafond (éd.), Paris, Gallimard, 1976.

PASCAL, Blaise, *Pensées* (1670), P. Sellier (éd.), Paris, Le Livre de poche, 2000.

SOUVRÉ, Madeleine (de), *Maximes de Mme. de Sablé* (1678), in F. (de) La Rochefoucauld, *Maximes* (1665-1678), J. Lafond (éd.), Paris, Gallimard, 1976.

Études

Antiquité

COSSUTTA, Frédéric et NARCY, Michel (dir.), *La Forme dialogue chez Platon : évolution et réception* (actes du colloque au Collège International de philosophie, Paris, fév. 1997), Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

DESCLOS, Marie-Laurence (dir.), *Le Rire des Grecs : anthropologie du rire en Grèce ancienne* (actes du colloque international, Grenoble, déc. 1998), Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

— *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003.

HADOT, Pierre, *Éloge de Socrate*, Paris, Allia, 2007.

NARCY, Michel, *Le Philosophe et son double : un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin, 1984.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert (dir.) et GOURINAT, Jean-Baptiste (éd.), *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001.

TRÉDÉ, Monique et HOFFMANN, Philippe (eds.), *Le Rire des Anciens* (actes du colloque international, ENS Rouen, janv. 1995), Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1998.

Classicisme

Études générales sur La Bruyère et les moralistes

BRODY, Jules, *Du style à la pensée : trois études sur les Caractères de La Bruyère*, avant-propos de J. Lafond, Lexington (Ky.), French forum, 1980.

BURY, Emmanuel, « La Bruyère et la tradition des *Caractères* », *Littératures classiques*, supplément au n° 13, 1991, p. 7-24.

CUCHE, François-Xavier, « La Bruyère et le Petit Concile », in *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, n° 44, 1992, p. 322-340.

DAGEN, Jean, « Ce qui s'appelle penser pour La Bruyère », *Littératures*, automne 1990, n° 23, p. 55-67.

- KRUSE, Margot, « Sagesse et folie dans l'œuvre des moralistes », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 30, 1978, p. 121-137.
- MOURLET, Michel, *Célébration de La Bruyère*, Paris, Valmonde-Trédaniel, 1996.
- RICORD, Marine, *La Bruyère ou les exercices de l'esprit*, Paris, PUF, 2000.
- ROUKHOMOVSKY, Bernard, *L'Esthétique de La Bruyère*, Paris, SEDES, 1997.
- VAN DELFT, Louis, *Le Moraliste classique : essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1982.
- (éd.), « Sur la poétique de La Bruyère », in *L'Esprit et la lettre : mélanges offerts à Jules Brody*, Tübingue, Narr, 1991, p. 189-198.

Études sur les rapports à l'art pictural

- BURY, Emmanuel, « L'Optique de La Bruyère » in B. Roukhomovsky (dir.), *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort* (actes du colloque international, Grenoble, mars 2003), Paris, Champion, 2005, p. 249-267.
- DAGEN, Jean, « Le Clair-obscur de La Bruyère », *Littératures classiques*, supp. au n° 13, « La Bruyère, les *Caractères* », janv. 1991, p. 25-40.
- PAPÀSOGLI, Benedetta et PIQUÉ, Barbara (éds.), *Il Prisma dei moralisti per il tricentenario de La Bruyère* (actes du colloque international des universités de la Tuscia et Maria ss. Assunta, Rome-Viterbe, mars 1996), Rome, Salerno, 1997.
- ROUKHOMOVSKY, Bernard, « L'atelier de Socrate : paradigme pictural et théorie du caractère en France (1688-1752) », in C. Barbafieri et C. Rauso (éds.) *Watteau au confluent des arts*, Valenciennes, Presses de l'Université de Valenciennes, 2009, p. 427-444.
- VAN DELFT, Louis, *La Bruyère ou Du spectateur*, Tübingen, Paris, Seattle, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1996.

Études sur la réception de l'Antiquité

- BURY, Emmanuel, « Le Classicisme et le modèle philologique », *L'Information littéraire*, vol. 3, 1990, p. 20-24.
- « Le Moraliste classique et ses modèles antiques », *XVII^e siècle*, n° 202, janv.-mars 1999, p. 27-35.
- « Aspects de la philologie socratique au XVII^e siècle : l'élaboration d'une figure philosophique », in *Socrate in Occidente*, E. Lojacono (éd.), Florence, Le Monnier, 2004, p. 10-32.

NOILLE-CLAUZADE, Christine, *L'éloquence du sage : platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2004.

Études sur les notions d'urbanité et d'honnêteté

BURY, Emmanuel, *Littérature et politesse : l'invention de l'honnête homme 1580-1750*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

— « Le Sourire de Socrate ou peut-on à la fois être philosophe et honnête homme ? », in M. Fumaroli, P-J. Salazar et E. Bury (dir.), *Le Loisir lettré à l'âge classique*, Genève, Droz, 1996, p. 197-212.

CHANTALAT, Claude, *À la recherche du goût classique*, Paris, Klincksieck, 1992.

FUMAROLI, Marc, « *Otium, convivium, sermo* : la conversation comme lieu commun des lettrés », in M. Fumaroli, P-J. Salazar et E. Bury (dir.), *Le Loisir lettré à l'âge classique*, Genève, Librairie Droz, 1996, p. 29-52.

LAFOND, Jean, « Une vertu pour la ville : l'urbanité », in *Mélanges offerts à Bernard Chevalier. Villes, bonnes villes, cités et capitales*, Tours, 1989, p. 401-409.

ROUKHOMOVSKY, Bernard, « La Bruyère, du caractère à l'épigramme (*Des biens de fortune*, 12) », *Studi di Letteratura francese*, n° 27, 2002, p. 89-102.

ZUBER, Roger, « Atticisme et classicisme », in *Critique et création littéraires en France au XVIIe siècle* (actes du colloque international du Centre national de la recherche scientifique, Paris, juin 1974), Paris, CNRS, 1977, p. 375-387.

— « Littérature et urbanité », in M. Fumaroli (éd.), *Le Statut de la littérature*, Genève, Droz, 1982, p. 87-96.

— « L'Urbanité française au XVIIe siècle », in M-C. Banquart (éd.), *La Ville : histoire et mythes*, Paris X - Nanterre, 1983, p. 41-57.

Divers

DEFAUX, Gérard, « Sagesse et folie d'Érasme à Molière », *Modern language notes*, vol. XCI, 1976, p. 655-671.

JONES-DAVIES, Marie-Thérèse (dir.), *Le Paradoxe au temps de la Renaissance* (actes du 7^e colloque du centre de recherches sur la Renaissance, Paris-Sorbonne, 1981-1982), Paris, J. Touzot, 1982.

VAN DELFT, Louis et ROUKHOMOVSKY, Bernard, « Le Pouvoir des fragments », in H. Krauss (éd.), *Offene Gefüge, festschrift für Fritz Nies*, Tübingue, Narr, 1994, p. 29-38.

Outils de travail

Dictionnaires des langues grecque et latine

- BAILLY, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 2009.
- ERNOUT, Alfred et MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1979.
- GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 2000.
- LIDDELL, Henry George et SCOTT, Robert, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon press, 1996.

Dictionnaires de la langue française

- FURETIÈRE, Antoine, *Le Dictionnaire universel* (1690), A. Rey (éd.), préface de P. Bayle, illustrations de J. Callot et A. Bosse, Paris, Le Robert, 1978.
- LITTRÉ, Émile, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 2000.
- REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2010.
- RICHELET, Pierre, *Dictionnaire françois* (1680), Genève, Slatkine, 1994.
- S. N., *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), Lille, J.B. L. Danel, 1901.

Divers

- BRANDWOOD, Leonard, *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney and son, 1976.
- CANTO-SPERBER, Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004.
- MOLINIÉ, Georges, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie générale française, 1997.
- POUGEOISE, Michel, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Colin, 2001.

Bibliographie programmatique

Sources

- BARDIN, Pierre, *Le Lycée du Sr Bardin, où en plusieurs promenades il est traité des connoissances, des actions et des plaisirs d'un honneste homme* (1632-1634), 2 vol., Paris, Camusat, 1632-1634.
- BRANT, Sébastien, *La Nef des fous* (1494), trad. fr. N. Taubes, C. Gaignebet et M. Gouillet, Paris, Corti, 2004.
- CASTIGLIONE, Baldassare, *Le Livre du courtisan* (1528), trad. fr. G. Chappuis, Paris, Flammarion, 1991.
- CHARPENTIER, François, *La Vie de Socrate* (1650), Amsterdam, Étienne Roger, 1699.
- CHEVREAU, Urbain, *L'Escole du sage, ou le caractère des vertus, & des vices* (1646), Paris, Gabriel Quinet, 1664.
- FÉNELON, François (de Salignac de La Mothe), *Dialogues des morts* (1712), in *Oeuvres complètes*, t. I, J. Le Brun (éd.), Paris, Gallimard, 1983.
- GUEZ DE BALZAC, Jean-Louis, *Socrate chrestien* (1662), J. Jehasse (éd.), Paris, Champion, 2008.
- HIPPOCRATE, *Sur le rire et la folie*, Y. Hersant (éd.), Paris, Rivages, 1991.
- LA FONTAINE, Jean (de), *Fables* (1668-1678), J-C. Darmon et S. Gruffat (éds.), Paris, Le Livre de poche, 2002.
- LA MOTHE LE VAYER, François (de), *De la vertu des païens* (1642), Paris, Augustin Courbé, 1647.
- VIENNE, Philibert (de), *Le philosophe de court* (1547), P-M. Smith (éd.), Genève, Droz, 1990.
- S.N, *La Vie d'Ésope : livre du philosophe Xanthos et de son esclave Ésope*, trad. fr. C. Jouanno, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Études

Antiquité

- ARNOULD, Dominique, *Le Rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

- DESCLOS, Marie-Laurence, « "Le Renard dit au lion", ou Socrate à la manière d'Esopé », in *L'animal dans l'Antiquité*, B. Cassin et J-L. Labarrière, G. Romeyer Dherbey, 1997, pp. 395-422.
- « Icônes, idoles et phantasmes dans les Dialogues de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, 2000, p. 301-327.
- DORION, Louis-André, NARCY, Michel et TORDESILLAS, Alonso (dir.), *Xénophon et Socrate* (actes du colloque international, Aix-en-Provence, nov. 2003), Paris, Vrin, 2008.
- LAKS, André et NARCY, Michel (dir.), « Figures de Socrate », *Philosophie antique, problèmes, renaissances, usages*, n° 1, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2001.
- MAGALHÃES-VILHENA, Vasco Manuel (de), *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, PUF, 1952.
- *Le Problème de Socrate : le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 1952.
- TEISSERENC, Fulcran, *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*, Paris, Vrin, 2010.

Humanisme et Classicisme

- BEUGNOT, Bernard, *La Mémoire du texte : essais de poétique classique*, Paris, Champion, 1994.
- CHOMARAT, Jacques, GODIN, André et MARGOLIN, Jean-Claude (éds.), *Érasme* (actes du colloque international, Tours, juil. 1986), Genève, Droz, 1990.
- GONTIER, Thierry et MAYER, Suzel (éds.), *Le Socratisme de Montaigne* (actes du colloque international, Lyon, nov. 2008), Paris, Garnier, 2010.
- LICHTENSTEIN, Jacqueline, *La Couleur éloquente : rhétorique et peinture à l'âge classique*, Paris, Flammarion, 2003.
- MARGOLIN, Jean-Claude, *Érasme, précepteur de l'Europe*, Paris, Julliard, 1994.
- ZUBER, Roger, « L'Urbanité française », in *Les Émerveillements de la raison : classicismes littéraires du XVII^e siècle français*, Paris, Klincksieck, 1997.

Divers

- BERTRAM, Ernst, *Nietzsche : essai de mythologie*, trad. fr. R. Pitrou, préface de P. Hadot, Paris, Félin, 1990.
- ISER, Wolfgang, *L'Acte de lecture : théorie de l'effet esthétique*, trad. fr. E. Sznycer, Sprimont, Mardaga, 1997.