

Jean-François Balaudé
Le savoir-vivre philosophique

Empédocle, Socrate, Platon



LE COLLEGE DE PHILOSOPHIE

G R A S S E T

Jean-François Balaudé
Le savoir-vivre philosophique

Empédocle, Socrate, Platon



LE COLLEGE DE PHILOSOPHIE

G R A S S E T

Table des Matières

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[Du même auteur](#)

[Dédicace](#)

[INTRODUCTION](#)

[I - Philosopher avant Socrate – Histoire de mots et de pratiques](#)

[1 - MERVEILLE ET ÉTONNEMENT \(THAUMA-THAUMAZEIN\) : LE MONDE, L'HOMME, LA CONNAISSANCE](#)

[Le thaumazein philosophique, d'Empédocle à Platon et Aristote](#)

[L'homme-marionnette : le thauma divin](#)

[2 - CE QUE PHILOSOPHER VEUT DIRE \(À PROPOS DE PHILOSOPHOS-PHILOSOPHEIN-PHILOSOPHIA\)](#)

[Socrate et le questionnement philosophique](#)

[3 - L'ÉCRITURE COMME EXERCICE PHILOSOPHIQUE ET PARADIGME : QUELQUES REMARQUES À PROPOS D'HÉRACLITE, EMPÉDOCLE, DÉMOCRITE ET PLATON](#)

[I. L'écriture comme réflexivité](#)

[II. L'écriture comme formalisation, adresse et persuasion, en lien avec une pratique](#)

[III. L'écriture comme recherche ; l'écriture comme modèle](#)

[4 - LA RÉFLEXION ÉTHIQUE AVANT SOCRATE : LES CATHARMES D'EMPÉDOCLE](#)

[I. Socrate, père de l'éthique : un topos aristotélicien](#)

[2. Vérification du topos aristotélicien touchant Socrate : vrai et faux à la fois](#)

[3. Une insuffisance des présocratiques en matière éthique ?](#)

[4. Conditions et critères de la réflexion éthique](#)

[III. Empédocle](#)

[Conclusion](#)

[5 - REFONDER LA COMMUNAUTÉ HUMAINE : LE VÉGÉTARISME RADICAL D'EMPÉDOCLE](#)

[I. De la vie et de la parenté selon Empédocle](#)

[Parenté](#)

[II. Le démon dans les Catharmes](#)

[III. La justice dans le respect absolu du vivant](#)

[IV. Postérité de l'éthique empédocléenne](#)

[II - Le moment socratique – l'examen de soi et la mise à l'épreuve d'autrui comme acheminement](#)

1 - POURQUOI DES DIALOGUES ? L'OBJET ET LA NÉCESSITÉ DU LOGOS SÔKRATIKOS

Socrate et l'elenchos

Les sôkratikoï logoi comme forme littéraire : imitation et comédie

L'effet des dialogues socratiques de Platon : l'ironie socratique comme comique inversé

2 - SOCRATE FACE À SES PRÉDÉCESSEURS – CLARIFICATION OU SIMPLIFICATION DU QUESTIONNEMENT ÉTHIQUE ?

I. Les mutations antérieures à Socrate : pensée du Tout, pensée du sujet, pensée politique.

II. Socrate

1. La légende de Socrate initiateur

2. Le questionnement socratique : le simple, le trivial et le redoublement novateur

Conclusion : simplicité et clarification

3 - PHILOSOPHER SELON SOCRATE : LA MISE À L'ÉPREUVE DE SOI ET DES AUTRES

I. Mettre à l'épreuve

II. L'elenchos personnel et la vérité

4 - COMMENT SAVOIR AVEC SOCRATE ? VÉRITÉ ET PLAISIR D'APRÈS LE PROTAGORAS

I. Socrate et la vérité

II. Le problème du Protagoras

III. L'hédonisme dans le Protagoras

IV. Du courage au plaisir

IV. De la faiblesse de la science, ou de la force du plaisir (351b-358d)

« Succomber au(x) plaisir(s) »

Sur l'« hédonisme » de Socrate et la vérité

5 - SOCRATE SOPHISTE ? DES TOURS VERTUEUX DU PHILOSOPHE

Le renversement

La dunamis

L'intention de Socrate

Achille, Nestor, Ulysse

Dunamis et epistèmè

La validité de l'argumentation

Les tromperies socratiques

III - Avec Socrate, par-delà Socrate : Platon, la philosophie et la politique

1 - VERS LA MISE À L'ÉPREUVE DU VRAI – LES MUTATIONS DE L'ELENCHOS DE SOCRATE À PLATON

I. Le Gorgias, ou l'elenchos socratique radicalisé

II. Sortir de l'elenchos, par hypothèse

III. L'elenchos entre politique et philosophie

2 - L'INVENTIVITÉ PHILOSOPHIQUE : FORMES ET MODÈLES, MESURE ET PENSÉE

3 - DIT ET NON-DIT – LE SAVOIR AUX LIMITES DU DIALOGUE

I. L'arrêt du questionnement et les apories dans les dialogues socratiques – Platon ne dit-il pas tout ?

II. Réserves, doutes, allusions

III. La connaissance au-delà du dicible

Conclusion

4 - LA PHILOSOPHIE RÉFORMATRICE : L'ENJEU DE LA POLIS (LE TRIPTYQUE RÉPUBLIQUE POLITIQUE-LOIS)

I – La politique entre paradigme et image

II – La politique à l'œuvre : l'Un et le multiple

Dernières réflexions :

ORIGINE DES TEXTES

© *Editions Grasset & Fasquelle*, 2010.
978-2-246-78400-5

Du même auteur

Les Théories de la justice dans l'Antiquité, Paris, Nathan, 1996, rééd. Armand Colin, 2005.

Épicure. Lettres, maximes, sentences, introduction, traduction et commentaires, Paris, L.G.F.-Livres de Poche, 1994, 2^e édition 1999.

Aristote. Éthique à Nicomaque VIII-IX, trad. R. A. Gauthier (rééd.), introduction, commentaire et notes, Paris, L.G.F.-Livres de Poche, 2001.

Le Vocabulaire d'Épicure, Paris, éd. Ellipses, 2002.

Le Vocabulaire des Présocratiques, Paris, éd. Ellipses, 2002.

Platon. Hippias mineur, Hippias majeur, introduction, traduction, notes et index, Paris, L.G.F.-Livres de Poche, 2004.

(éd.) *D'une cité possible. Autour des Lois de Platon*, coll. « Le temps philosophique » n° 1, Nanterre, 1995.

(éd. en collab. avec P. Wotling), *Lectures de Nietzsche*, Paris, L.G.F.-Livres de Poche, coll. « Références », 2000.

(éd. en collab. avec F. Wolff), *Aristote et la pensée du temps*, coll. « Le temps philosophique », n° 11, Nanterre, 2005.

(éd.) *Les Philosophes. Histoire et portraits*, rééd. augmentée de M. Merleau-Ponty (éd.), *Les Philosophes célèbres*, coll. « La Pochothèque », Paris, L.G.F.-Livres de Poche, 2006.

PARIS

Tous droits de traduction, de reproduction, et d'adaptation, réservés pour tous pays.

INTRODUCTION

LA QUÊTE PHILOSOPHIQUE DU SAVOIR-VIVRE

« Ils me suivent par milliers, me demandant où est la voie du salut. »

EMPÉDOCLE, B 112, 14-15 DK

« Pour un homme, une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue. »

PLATON,

Apologie de Socrate, 38a

« Notre propos ne concerne pas n'importe quel sujet, mais la manière dont il faut vivre. »

PLATON,

République I, 352d

L'ambition du présent essai est de dégager quelques aspects remarquables du projet philosophique, tel qu'il s'est forgé en Grèce ancienne à la charnière des v^e et iv^e siècles av. J.-C. Il défend résolument une thèse touchant la nature fondamentale de ce projet philosophique, et soutient que la recherche de savoir, dont on fait classiquement le trait définitionnel de la philosophie, est en réalité totalement indissociable de la recherche d'un bien agir et d'un bien vivre – ce que je désigne comme la quête d'un *savoir-vivre*. Ce *savoir-vivre* ne renvoie pas à un ensemble de règles existantes, pré-établies : il se constitue dans et par l'activité philosophique, comme un *savoir-vivre* singulier, distinct des modes de vie installés, qui voit le vivre constamment redéfini par le savoir, ou plus exactement par le mouvement indéfini vers le savoir.

Dès le départ, c'est à la fusion du bien vivre et du bien penser que le projet philosophique a tendu, et la philosophie s'est présentée à la fois comme une réflexion sur les conditions générales de possibilité d'une vie humaine accomplie, dans le cadre d'une investigation large de la nature des choses, et comme la plus haute forme de vie, en tant qu'elle permet l'épanouissement de nos capacités de questionnement et de connaissance. En parlant de *savoir-vivre*, je renvoie ainsi à l'implication existentielle que suppose la pratique de la philosophie, et dont le plus proche correspondant est le concept d'*épistrophè*, c'est-à-dire de « conversion ». Ainsi que l'écrit Pierre Hadot : « Plus et mieux qu'une théorie sur la conversion, la philosophie est toujours restée elle-même essentiellement un acte de conversion¹. »

La philosophie, qui s'est affirmée progressivement comme une activité méthodiquement réglée de recherche de savoir, donne en effet à ceux qui la pratiquent la conviction que cette activité même constitue le bien vivre, ou en tout cas fournit les moyens de le mettre en œuvre, et elle aide ainsi à résoudre de la façon la plus satisfaisante à ses yeux la question pratique la plus générale que chacun, plus ou moins explicitement, ne cesse de se poser : « Comment vivre ? », c'est-à-dire : « Comment doit-on vivre, en suivant quelles règles, et en poursuivant quelle fin ? » En effet, que l'activité philosophique consiste sur le plan de la connaissance à dogmatiser ou seulement à interroger, qui la pratique met en œuvre ce que l'on pourrait décrire comme un complexe de pensée-action, réalisant le meilleur dont l'homme soit capable. En d'autres termes, la pensée s'éprouve

comme la forme la plus haute de l'activité et de la vie humaines, une forme de vie englobante, dès lors que la pensée embrasse, et se trouve même en mesure de coordonner, ce qui est elle et n'est pas elle. Aussi la philosophie, en tant que mise en œuvre de la pensée, est-elle à la fois vie philosophique, comme l'a magistralement montré et exploré Pierre Hadot en divers ouvrages², et philosophie de la vie humaine dans la totalité de ses dimensions, autrement dit simultanément réflexion sur les conditions du connaître et du bien agir, et mise en œuvre de cette connaissance et de ce bien agir. Dans cette perspective, la réflexion et l'action ne peuvent se dissocier, non plus que la quête de savoir et la recherche du meilleur mode de vie : la philosophie est bien en ce sens *en quête d'un savoir-vivre fondamental*.

Pour examiner les diverses dimensions du projet philosophique, le travail a trouvé naturellement son axe autour de Socrate. L'idée traditionnelle, mise en scène par Platon dans ses *Dialogues*, confirmée par Aristote dans le schéma historiographique qu'il construit, et largement admise ensuite, l'idée selon laquelle Socrate constitue le moment décisif dans l'avènement de la philosophie, focalise inévitablement l'investigation sur sa personne. Aristote, à partir de l'interprétation platonicienne de Socrate, retient pour sa part que Socrate s'est le premier sérieusement mis en quête de l'essence et des définitions, en s'attachant à des questions éthiques.

Cette présentation est-elle pertinente et éclairante ? Y répondre implique en particulier de confronter Socrate à ses prédécesseurs, mais aussi à son élève Platon. Toute la gageure pour l'interprète est en effet de parvenir à dégager le noyau du message socratique, alors que Socrate n'a rien écrit, qu'il se déclare sans doctrine, et que l'on n'accède à lui que par des témoignages, pas toujours accordés, loin s'en faut. J'espère être parvenu à un résultat plausible et cohérent concernant la description de ce noyau, qui n'est de fait guère éloignée de celle proposée par P. Hadot³. Or, cela conduit en réalité à inverser l'ordre de priorité des deux traits socratiques distingués par Aristote : c'est en effet dans le cadre du souci de soi que la recherche de définition d'essence vient s'inscrire, et non l'inverse. En d'autres termes, la percée socratique n'est pas d'ordre strictement théorique, comme l'estime Aristote (qui tient les positions éthiques de Socrate pour totalement fausses), mais bien pratique, comme l'*Apologie de Socrate* de Platon ne cesse de le faire voir.

Corrélativement, le bénéfice de l'enquête sur Socrate est aussi de mieux discerner ce qui caractérise les inflexions platoniciennes du message socratique, et qui fait toute l'originalité de la philosophie platonicienne, tandis que l'exploration du corpus présocratique, affranchie de la grille de lecture platonico-aristotélicienne, permet de mettre en évidence certaines percées théoriques antérieures à Socrate qui ont été sous-évaluées, en particulier celle d'Empédocle. Ce grand physicien du ^v^e siècle, auteur d'un poème *Sur la nature* maintes fois discuté par Aristote, dégage également, avec ses *Catharmes*, un espace propre de réflexion éthique, qui se consacre à penser notre rapport à la pratique, et l'incidence de notre savoir (ou notre ignorance) sur nos vies. Ainsi, l'enquête sur l'émergence du projet de vie philosophique m'a conduit à mettre en relief une triade philosophique d'une importance décisive, celle constituée par Empédocle, Socrate et son héraut et émule, Platon.

Pour ces trois penseurs en effet, l'activité philosophique se déploie en un projet de vie, et la réflexion sur ce qui fonde et règle nos actions y occupe une place déterminante. Commune à ces philosophes, mais également à la plupart des écoles philosophiques qui ont suivi, est l'idée que

l'action est, ou devrait être, guidée par un savoir, de sorte que la recherche de ce savoir (quelle qu'en soit la nature, quel qu'en soit l'objet) revient à la philosophie.

Sa recherche, mais aussi sa mise en œuvre. J'ai parlé préalablement d'un complexe de pensée-action ; celui-ci présente de fait, je l'ai suggéré rapidement, deux versants : l'exercice de la pensée détermine un certain mode d'être et d'agir ; et cette détermination de la pensée à agir la conduit aussi à analyser les conditions générales d'effectuation de l'action (rôle du savoir, de l'affectivité ; types d'action...). La pensée constitue un agir, et l'agir constitue pour partie l'objet de la pensée. Qu'est-ce que penser, et comment se constitue le mieux ce penser ? Appréhender la pensée comme l'usage plein et complet de nos sens (Empédocle), comme une confrontation d'arguments (Socrate), ou comme un élan vers ce qui, non sensible, est en soi et par soi (Platon), conduit à des formes d'action et de vie correspondantes : respectivement un rapport harmonieux et accueillant à tout ce qui est et vit, et une vie pacifique et aimante ; un rapport dialogique et bienveillant aux autres, et une vie d'échange et d'exhortation mutuelle au bien ; un mouvement de pensée tendu vers les réalités vraies, et une vie de recherche visant à atteindre le savoir, à théoriser et réaliser les meilleures formes de vie et d'organisation collective. Cela conduit aussi, corrélativement et par contraste, à analyser les raisons de l'incapacité des hommes à agir convenablement, c'est-à-dire à bien penser : domination de la force de discorde qui aveugle (Empédocle) ; ignorance (Socrate) ; désordre de l'âme (Platon).

Les pages qui suivent voudraient en somme contribuer à éclairer un certain nombre d'aspects de ces compréhensions présocratiques, socratiques et platoniciennes de « l'être-philosophe », et de la vie philosophique, de ces investigations du *savoir-vivre*, en les confrontant entre elles, afin d'en mesurer les enjeux, pour eux, mais aussi pour nous⁴.

¹ P. Hadot, « Conversion », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1993, rééd. Albin Michel, 2002, p. 233.

² Voir entre autres les références données dans la note suivante.

³ Dans son essai *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (Paris, 1995), P. Hadot écrit à propos de Socrate : « Le savoir n'est pas une série de propositions, une théorie abstraite, mais la certitude d'un choix, d'une décision, d'une initiative ; le savoir n'est pas un savoir tout court, mais un savoir-ce-qu'il-faut-préférer, donc un savoir-vivre. Et c'est ce savoir de la valeur qui le guidera dans les discussions menées avec ses interlocuteurs » (p. 62). Après avoir fixé la formule de « savoir-vivre » dans le sens fondamental que j'ai présenté, j'ai constaté, reprenant ce développement sur Socrate, que P. Hadot l'avait employé ici dans un sens très proche. Elle aura ainsi cheminé de façon subliminale... Sur Socrate, on lira aussi et avant tout de P. Hadot sa superbe étude « La figure de Socrate », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, rééd., Paris, Albin Michel, 2002, p. 101-141.

⁴ Je tiens à remercier Jean-Paul Enthoven pour la confiance qu'il m'a témoignée, et la patience dont il a fait preuve dans l'attente de ce travail...

Philosopher avant Socrate – Histoire de mots et de pratiques

A se demander *qui* a commencé à philosopher, il se pourrait que l'on perde la possibilité même de répondre à la question. Il faudrait désigner un inventeur de la philosophie, qui serait Socrate, ou précisément pas Socrate, mais un prédécesseur, comme Pythagore, Thalès, Anaximandre ou Héraclite, ou encore celui qui a fait passer Socrate pour l'inventeur, et qui serait le véritable instigateur du projet philosophique, Platon. Mais pourquoi Socrate ne serait-il qu'un prête-nom ? Ou à l'inverse, pourquoi n'aurait-il pas de prédécesseurs ? Socrate n'était donc pas qu'un prête-nom, et il a eu des prédécesseurs – ou, pour le dire plus prudemment, il s'est trouvé précédé par des penseurs qui, ayant vécu autrement que lui et ayant posé d'autres questions que les siennes, se sont néanmoins attachés à penser, comme lui, la possibilité et la consistance d'un savoir du vrai et du bien.

La question : « qui a commencé ? » n'est donc peut-être pas la bonne, et il faudrait plutôt engager la réflexion en se demandant par quoi cela a commencé, et comment, ou encore : « qu'est-ce qui a commencé ? ». Se demander par quoi cela a commencé, ou ce qui a commencé, est tout sauf secondaire, car il est possible que l'équivoque vienne de ce que, en essayant de répondre à la question, « qui a commencé ? », l'on mène une enquête guidée par tel critère au détriment de tel autre. Si la question porte sur « la philosophie », Platon est un bon candidat, parce qu'il s'efforce de définir la discipline ainsi désignée, d'en faire la théorie, de déterminer les règles de sa mise en œuvre. Si la demande porte sur la disposition à « philosopher », en un sens qui ne dérive pas du genre « philosophie », mais qui manifeste un « être-philosophe », alors Socrate redevient candidat, mais également plusieurs de ses prédécesseurs. Cela étant, la querelle qui conduirait à opposer des tenants d'une datation haute de l'origine de la philosophie, ou d'une datation basse, est peut-être vaine, dans la mesure où chacun trouve précisément à s'appuyer sur les critères qu'il s'est préalablement donnés.

Il semble ainsi plus raisonnable de renoncer à trancher une question mal posée, et plus fécond de faire varier les critères en prenant plutôt pour fil conducteur une question qui se destinerait à penser « comment cela a commencé », ou « qu'est-ce qui a commencé ? », en admettant que les commencements ont pu être multiples, et les amorces diverses.

Il resterait alors à déterminer ce qui caractérise la catégorie du « philosophique », entendue comme qualité distinctive du philosophe et du philosopher. Or, cette nouvelle question semble reconduire au même cercle déjà entrevu à propos du premier philosophe : si je me donne tel critère, je repérerai à tel moment l'émergence du philosophique plutôt qu'à tel autre ; c'est moi qui délimite cette émergence, et l'on peut considérer cette délimitation comme arbitraire, guère plus légitime qu'une autre, conforme à tel autre critère. La solution la plus simple, on y a fait allusion, consisterait à soutenir que cela commence quand l'activité est reconduite expressément à ce dont elle est la manifestation, cette forme que l'agent désigne et définit comme telle : l'activité

philosophique serait la mise en œuvre de la Philosophie, caractérisée comme recherche du savoir-sagesse, par différence avec d'autres types de recherche, ou de pseudo-recherches. Platon est alors l'élus, lui qui, tout au long de ses dialogues, s'attache précisément à définir et assurer les conditions de déploiement de la Philosophie, qu'il n'hésite d'ailleurs pas à personnifier dans le *Phédon*. Mais cette solution n'est pas entièrement satisfaisante, car il paraît peu crédible que Socrate, ou avant lui des auteurs tels qu'Héraclite, Parménide, Empédocle, doivent être, par ce simple critère lexical, exclus du champ du philosophique. Il faut par conséquent revenir avec des critères moins restrictifs sur la question de savoir ce qu'est « philosopher », sur ce qui constitue le « philosophique », pour pouvoir prendre en compte ceux mêmes qui ne se sont pas proposé de pratiquer « la philosophie », nommée comme telle. Deux critères sont envisageables.

Le premier est le critère de la *theôria* : le « philosophique » se manifeste là où des jugements réflexifs et critiques sont mis en œuvre, visant explicitement ce qui est désigné comme « vérité », qu'on la tienne pour entièrement, ou seulement partiellement, accessible : que connaît l'homme ? De quelle façon peut-il le mieux connaître ? L'homme connaît-il de la façon dont le dieu, par hypothèse, connaît, et cela même qu'il connaît ? Comment se transmet ce savoir, s'il est d'abord l'apanage du dieu ? Et en quoi consiste ce savoir ? Est-il déposé dans des paroles ordonnées en un discours qui est révélation de la vérité, s'accomplit-il dans un au-delà de la parole, si d'aventure la vérité ne pouvait être enserrée, mais seulement pointée, désignée, « vue » ? A moins qu'il ne faille distinguer divers types de paroles, vraies, fausses, vraisemblables. Avec ce critère gnoséologique, la mise en route du philosophique apparaît bien antérieure à Platon, et l'on peut même repérer son esquisse très haut, jusque dans les poèmes d'Hésiode. Un tel critère n'est pas sans validité, et il doit être conservé, dans la mesure où il permet de saisir les relations d'échange pouvant exister entre des œuvres à visée exclusivement philosophique, et des œuvres artistiques (poèmes didactiques, tragédies, voire comédies...) où la réflexion philosophique peut intervenir latéralement (dans le cas de la tragédie : ce que l'intrigue déploie, les réflexions des personnages, les commentaires du chœur). En ce sens, Eschyle ne fut pas moins philosophe qu'Empédocle.

Cependant ce critère n'est peut-être pas suffisant, en tout cas pas le seul possible. Il y aurait en effet une gradation dans les degrés de la *theôria* produite, sans réelle rupture, de sorte qu'une œuvre présenterait des traits plus ou moins philosophiques. Mais en prenant la question à partir des réalisations ultimes que sont les œuvres écrites, on passe à côté du point décisif. Il est en effet indispensable de considérer de quoi ces œuvres écrites sont la concrétisation ou l'aboutissement, et ce qu'elles visent.

Intervient alors un second critère. En effet, même s'ils ne se réclament pas encore nommément de la « philosophie », divers types d'enseignement dès le début du v^e siècle s'élaborent, auxquels vont correspondre des œuvres centrées sur la question du savoir et du vrai, se proposant non seulement d'y apporter des réponses explicites, mais mieux encore et plus précisément de *convertir l'auditeur, le lecteur, aux dispositions d'esprit permettant d'appréhender le vrai et de mettre en œuvre les pratiques réalisant ce qui est tenu pour le meilleur*. Ce deuxième critère conduirait ainsi à voir dans le « philosophique » un projet de savoir réflexif constitué en projet de vie, un projet de savoir organisant une vie, et s'attachant à rendre sa réalisation possible. Dès lors, Hésiode ou Eschyle ne relèvent plus du philosophique pris *stricto sensu*, en ce que la réflexion critique qu'ils engagent, insérée au sein d'un projet artistique, ne se destine pas à modifier radicalement les vies de celui qui entend les vers et assiste au spectacle – le spectacle n'ambitionne pas de convertir les spectateurs à la mise en œuvre de types de vie et d'activité déterminés. En revanche, les penseurs

ditions présocratiques peuvent prétendre entrer dans la catégorie du philosophique ainsi compris, dans la mesure où leur projet serait bien de l'ordre d'un engagement existentiel fondé sur la mise en œuvre d'un savoir rationnel critique.

Est-ce le cas ? La question est de savoir si « les premiers qui ont philosophé », comme les nomme Aristote, ont cherché à fonder un savoir pur, qui vaudrait pour lui-même, sans avoir d'incidence particulière sur nos vies, ou non. S'agissait-il pour eux de connaître pour connaître, comme semblerait le laisser entendre Aristote au début du livre A de la *Métaphysique* ? On doit y prendre garde : dans ces fameux développements (A 1, 981b 20-25, sur la naissance des mathématiques en Egypte, et A 2, 982b 11-983a 11, sur la naissance de la philosophie) Aristote parle d'un savoir qui n'est pas lié aux nécessités de la vie, qui n'a pas de visée technique, et qui ferait le fond du savoir philosophique. Mais ce que veut dire Aristote ici, ce n'est pas que ce savoir recherché est un savoir désormais sans rapport avec la vie et ses nécessités, donnant à celui qui s'y adonne d'évoluer dans une sphère pure, au-delà de l'utile : l'éclosion de ce savoir désintéressé fait au contraire accéder l'homme à un plan d'existence supérieur, à un autre type de vie que la vie nécessiteuse et utilitaire, en lui permettant d'accomplir ce qu'il a de meilleur (l'intellect et la connaissance). C'est alors une autre nécessité vitale qui se révèle, celle qui permet à l'homme de réaliser son essence. La mise en œuvre de ce savoir met ainsi sur la voie de la vie la meilleure, assimilée ici à la vie (vraiment) libre : « Il est donc clair que nous ne recherchons pas le savoir (*epistèmè*) en vue d'aucun autre besoin, mais nous disons qu'il en va comme d'un homme libre qui est à lui-même sa fin et qui n'existe pas pour un autre – c'est ainsi qu'il constitue le seul savoir qui soit libre ; seul en effet ce savoir est à lui-même sa propre fin » (*Mét.* A 2, 982b 24-28). De fait, la destination de l'homme que laisse entrevoir le début du livre A de la *Métaphysique* a pour strict correspondant le projet éthique supérieur qu'esquisse Aristote à la fin de l'*Ethique à Nicomaque* (livre X, 6-9). La perspective aristotélicienne ainsi comprise permet alors d'aborder sous un angle adéquat la question du sens du projet de connaissance développé par ces penseurs : *la question du savoir est aussi, ou n'est rien d'autre que la question du meilleur mode de vie.*

La réflexion héraclitéenne, qui illustre par excellence la forme critique, vise à penser ce qui est, en son devenir contradictoire, et à hisser celui qui lit ses aphorismes au niveau de cette pensée souveraine confondue avec le *Logos* : « je me suis cherché moi-même » (*edizèsamèn emeôuton*, B 101 DK) a pour point d'aboutissement le devenir-Logos du sujet. En déployant dans son *Poème* l'initiation divine qui fait accéder à la voie de vérité, Parménide élève son lecteur au plan de perfection qui est celui de la pensée : « Ce n'est pas un mauvais destin qui t'a fait prendre/ cette voie, mais la règle et la justice. Et il faut que tu sois instruit de tout,/ du cœur sans tremblement de la vérité bien persuasive/ et de ce qui semble aux mortels, en quoi ne se trouve pas de croyance vraie » (B 1, 26-30 DK) ; celui qui pense ce qui est dépasse les visions doubles, partielles, mortelles. Empédocle, quant à lui, promet à son disciple, par la connaissance, l'élévation à un plan de connaissance et d'existence inégalables : « pensée d'homme ne s'éleva plus haut » (*ou pleon èè broteiè mètis orôren*, B 2, 9 DK), écrit-il à Pausanias, le destinataire du poème physique. En d'autres termes, la visée de savoir est également aussi la visée d'un état de perfection qui élève celui qui sait bien au-dessus de la condition humaine ordinaire.

Ainsi, l'homme vit le mieux lorsqu'il pense bien, lorsqu'il s'approche ou s'empare d'un savoir – dont acte. Mais cette corrélation entre pensée et vie suffit-elle ? La réflexion philosophique n'implique-t-elle pas de prendre en compte, voire problématiser, l'écart entre ce que nous sommes

et ce que nous pourrions être ? Pourquoi ce meilleur n'est-il pas d'emblée donné ? Quelles résistances, quels obstacles, se présentent à nous, et comment les surmonter ? Une analyse lucide se doit de thématiser cet écart, de penser ce qui nous éloigne du meilleur, et de penser les médiations pour permettre de concevoir l'acheminement effectif vers ce meilleur. Et s'il existe des médiations, cela signifie que l'on s'achemine *progressivement* vers ce meilleur, et que le savoir produit diverses inflexions dans nos vies. Par ce critère affiné, le philosophique supposerait la mise en œuvre d'une continuelle autoréflexion, conduisant à mettre en perspective le philosophique lui-même, à penser le projet dont il est le porteur, la façon dont il se met en œuvre, sa relation avec ce qu'on pourrait appeler le commun, avec ce qui résiste à cet accomplissement, de fait ou de droit. Ce questionnement supplémentaire, redoublé, qui fait du projet de vie fondé sur le savoir une fin, un problème et un processus, et qui pointe donc du côté d'une réflexion éthique, on le trouve évidemment chez Socrate, répercuté et amplifié par Platon, mais on le rencontre sans doute déjà chez un Empédocle, dont le poème *Catharmes* met en scène cette problématisation de l'humain.

A cet égard, l'écriture apparaît ici comme une pratique cruciale, qui semble étroitement intriquée au projet philosophique lui-même. En effet, en tant que mode de vie fondé sur une continuelle réflexivité, la philosophie se réalise concrètement dans l'acte même de l'écriture. Ecrire est bien moins ici ce qui nous éloigne de la vie que ce qui concrétise et potentialise le mode de vie réflexif que le philosophe cultive. Le texte ne se destine pas tant à fixer des connaissances qu'à tracer les mouvements qui conduisent vers elles. L'effet spéculaire du texte est sa vérité. Il amène ainsi à s'interroger sur ce que c'est que connaître ; sur le type d'acheminement vers la connaissance que l'écriture dessine ; sur ce que signifie s'approprier un texte de cette nature ; sur ce que le savoir projeté suppose pour être mis en œuvre.

Mais, Platon le souligne particulièrement, on ne peut, dans le temps même où l'on écrit et où l'on parle, faire l'expérience pure du vrai. La parole, et l'écriture plus encore, sont comme décalées par rapport à l'accès à la vérité : Empédocle ne peut conduire dans ses vers qu'au seuil de la vision d'Aphrodite en toutes choses ; quand il ne dialogue pas, Socrate médite, silencieux ; Platon ne voit dans l'échange d'arguments qu'un frottement de pierres cherchant à produire l'étincelle (*Lettre VII*, 344b). Pour lui, l'épreuve de l'autre est essentielle, mais elle se dépasse finalement dans l'expérience de la connaissance à laquelle elle conduit, ce que l'écriture réfléchit et aide à comprendre, même si elle ne doit pas être prise trop au sérieux (*Lettre VII*, 344c-d).

Il n'y a donc pas un, mais des commencements, non pas un usage du savoir, mais des usages. Cela dit, le savoir philosophique se donne pour objectif de faire accéder à un plan de vie supérieur, et c'est cette corrélation entre investigation rationnelle et mode de vie qui s'est mise en place au cours du ^ve siècle av. J.-C. Il y a donc une seule fin visée, celle d'une vie permettant de réaliser le meilleur pour l'homme, une vie guidée par le savoir, et définie par lui. Est philosophe celui qui s'inscrit dans cette démarche. On conviendra qu'il est ensuite des accentuations plus spéculatives, ou radicalement critiques et pratiques, de la compréhension de l'être-philosophe et du *savoir-vivre* philosophique ; la confrontation entre Socrate et ses prédécesseurs, mais aussi et surtout celle entre Socrate et son élève Platon, l'illustrent déjà largement.

MERVEILLE ET ÉTONNEMENT (*THAUMA-THAUMAZEIN*) : LE MONDE, L'HOMME, LA CONNAISSANCE

C'est peut-être d'une quête de légitimité que procède le rapprochement de l'étonnement et de la philosophie, proposé par Platon dans le dialogue le *Théétète*¹. La justification d'une telle hypothèse est en tout cas facile à fournir, s'agissant d'une discipline qui, au début du IV^e siècle av. J.-C., est seulement émergente. Distinguer la philosophie de toute autre activité, dénoncer ses adversaires ou imitateurs, délimiter ses objets, ou définir sa méthode, voilà qui s'imposait à un auteur comme Platon, promoteur de la discipline, fondateur et chef d'école. Et dans cette perspective, il s'imposait aussi de pouvoir mettre en évidence ce qui opérait comme son ressort intime : un point de départ incontestable, universel, ou en tout cas universalisable. La philosophie, pour soutenir ses prétentions, se devait évidemment de ne pas reposer sur un choix particulier et arbitraire ; il fallait que ce qu'elle déploie eût sa nécessité, et que ce qui constituait son amorce, en droit, fût partageable. Que l'on se souvienne de la figure par excellence du philosophe, magnifiée par Platon : Socrate, ici et là dans les rues d'Athènes, questionne ses interlocuteurs, et finit par installer le doute en eux ; ce qu'ils croyaient savoir, ils ne le savent pas, leurs certitudes volent en éclats, et il reste la perplexité, l'étonnement, autant d'incitations à poursuivre les insinuantes réflexions engagées par Socrate. C'est précisément cela que Platon a placé au cœur des dialogues socratiques, et il a, en passant mais avec netteté, suggéré dans le *Théétète*, ce dialogue de la maturité qui était une sorte de retour aux sources, que la philosophie procédait initialement de ce sentiment, universel mais finalement propre à elle (car elle repose tout entière sur lui), à savoir le *thaumazein*, l'étonnement. Par celui-ci se révèle une certaine étrangeté de ce qui est perçu, pensé ou dit, qui apparaît, à l'instant où on le perçoit, comme incompréhensible. Le *thaumazein* se révèle l'amorce même de la philosophie, parce que l'étonnement comporte en lui l'exigence d'aller au-delà de lui-même, de surmonter le doute, en somme de se surmonter comme tel, par le dénouement du nœud problématique, source d'aporie, qui s'est présenté. Mais, comme on le verra, de ce *thaumazein* l'on ne sort sans doute pas, car ce sentiment a peut-être avant tout valeur réflexive : l'objet d'étonnement, le *thauma* par excellence, est en effet l'homme lui-même. C'est en tout cas sur cette voie que nous conduit le recoupement de quelques textes platoniciens notamment.

Le *thaumazein* philosophique, d'Empédocle à Platon et Aristote

L'étonnement, selon Platon, serait donc la source de la philosophie :

« Il est au plus haut point la marque d'un philosophe, ce sentiment-là, s'étonner [*to thaumazein*]. Car il n'y a pas d'autre principe à la philosophie que celui-ci, et celui qui a dit qu'Iris était enfant de Thaumas n'a pas établi une mauvaise généalogie². »

L'affirmation, placée dans la bouche de Socrate à l'adresse de Théétète, jeune homme supérieurement doué en proie à la perplexité, est d'une absolue netteté : elle identifie la capacité

philosophique au moyen de l'étonnement, sentiment primordial, qui ouvre véritablement à la philosophie. Et cette identification est soulignée par une allusion à la *Théogonie* d'Hésiode (v. 265), dont la clé est fournie par l'étymologie, fantaisiste, contenue dans le *Cratyle* : Iris, en tant que déesse messagère des dieux, viendrait de *eirein*, autrement dit d'un verbe signifiant « dire », « parler »³. Il faut ainsi comprendre que la philosophie dialectique, personnifiée par Iris, est fille de Thaumás, c'est-à-dire de l'étonnement (Thaumás dérivant de *thauma*). L'allégorie des noms divins tient lieu ici de confirmation⁴.

A cette remarque faite en passant, mais certes pas par hasard, Aristote donne dans le premier livre de la *Métaphysique* une très solide confirmation, qui en est un évident prolongement, et comme un commentaire :

« Qu'elle [la science recherchée] n'est pas productive, cela est clair d'après les premiers hommes qui ont philosophé ; c'est en effet en raison de l'étonnement [*to thaumazein*] que les hommes d'aujourd'hui et de jadis ont commencé à philosopher, parce qu'au départ ils s'étonnaient des choses étranges qui se présentaient [*ta procheira tôn atopôn thaumasantes*], puis peu à peu ils en vinrent à examiner des difficultés touchant des questions plus importantes, comme les propriétés de la lune, et celles du soleil et des astres, et enfin la naissance du Tout. Or, celui qui est face à une difficulté et qui s'étonne [*ho d'aporôn kai thaumazôn*], estime qu'il est dans l'ignorance (c'est pourquoi l'amateur de mythes, en un sens, est philosophe ; car le mythe consiste dans la réunion d'éléments étonnants) ; en conséquence de quoi, s'il est vrai qu'ils se sont mis à philosopher pour fuir l'ignorance, ils ont très clairement poursuivi le savoir en vue de la connaissance, et non en vue d'une utilité quelconque. » (*Mét. A 2*, 982b 11-21)

De l'étonnement à la philosophie, il n'y a qu'un pas, pourvu que l'étonnement soit reconnu comme tel, et que le désir de le surmonter (de savoir, donc : c'est vers le commencement même du livre A – « Tous les hommes désirent naturellement savoir » – que le présent passage fait retour) se manifeste : le savoir auquel l'étonnement conduit est recherché non pas en vue d'une utilité quelconque, mais pour surmonter l'ignorance, ni plus ni moins. Et c'est cela qui constitue le philosopher.

Maintenant, en prenant un peu de recul par rapport à ce que nous disent Platon et Aristote, il serait utile de se demander ce qu'est exactement le *thaumazein*. Cela consiste littéralement à ressentir la surprise d'un *thauma* face auquel on se trouve mis en présence : d'un *thauma*, c'est-à-dire d'un prodige, d'une merveille – soit donc quelque chose de déroutant, de surprenant. Il n'est pas du tout indifférent à ce propos de noter que le terme en vient également à désigner en propre la marionnette ; et que le terme *thaumatopoiós* désigne le montreur de marionnettes, et plus généralement celui qui accomplit des tours.

L'étonnement serait donc ce sentiment de surprise et d'émerveillement à la fois, ressenti face à un événement, un être prodigieux tel notamment qu'une marionnette, contrefaçon de l'animé, et spécialement de l'homme. Bien sûr, le *thaumazein* dans la perspective philosophique, selon son sens le plus large, générique, ne porte pas sur des objets fabriqués, ou pas seulement, il porte sur ce qui se présente comme donné à percevoir, déjà là, et entraînant, avec ou après la surprise, le désir de comprendre la raison, la cause de ce qui se manifeste ainsi. L'étonnement premier doit venir de ce qui est, cet « être » que le concept de « nature », *phusis*, élaboré progressivement dans le cours du v^e siècle av. J.-C., aide à penser. L'arc-en-ciel par exemple est un phénomène naturel remarquable,

mais il ne l'est au fond pas plus que n'importe quel autre. Chaque manifestation de la *phusis* réclame une explication ; tout ce qui est, est en réalité source d'étonnement, et ouvre à un questionnement insistant : « J'aimerais mieux trouver une seule explication donnant la cause que de devenir roi des Perses », dit Démocrite (B 118 DK).

Il faut donc rétablir la priorité : si le *thauma* désigne couramment la marionnette, objet fabriqué destiné précisément à produire l'admiration, et si, plus largement, il qualifie des objets artificiels étonnants ou des phénomènes naturels extraordinaires, le *thauma* premier, fondamental, proviendra de ce qui est, et qui, considéré avec la plus grande attention, provoque l'admiration. C'est en ce sens qu'Empédocle peut s'exclamer, évoquant la formation des corps vivants :

« Aussitôt surgissait, mortel, ce qui d'abord avait appris l'immortalité, mêlé, ce qui d'abord était pur, échangeant leur chemin,

Et comme ils se mélangeaient, se répandaient les myriades de tribus mortelles,

Ajustées à toute forme, merveille à voir [*thauma idesthai*]. » (201 Bol. = B 35 DK, trad. J. Bollack)

J. Bollack commente ainsi la formule : « L'admiration se porte, chez Empédocle, sur tout ce qui est et qui foisonne en formes et en espèces. La merveille n'est pas dans l'extraordinaire » (*Empédocle*, III, 1, p. 211). Le syntagme *thauma idesthai*, du reste, est repris à Homère, chez qui il désigne les productions d'Héphaïstos, en l'espèce des trépieds de bronze montés sur des roulettes d'or :

« Il [Héphaïstos] est en train de fabriquer des trépieds – vingt en tout – qui doivent se dresser tout autour de la grande salle, le long de ses beaux murs bien droits. A la base de chacun d'eux il a mis des roulettes en or, afin qu'ils puissent, d'eux-mêmes, entrer dans l'Assemblée des dieux, puis s'en revenir au logis – une merveille à voir [*thauma idesthai*] ! » (*Iliade*, XVIII, 373-377, trad. P. Mazon),

et à Hésiode, qui ponctue de la sorte le récit de la fabrication de Pandora :

« Le très illustre artisan, le Boiteux, façonna dans la terre – Zeus le voulait – un être semblable à la vierge pudique,

Et Athéna aux yeux de chouette noua sur sa taille

Une robe d'argent. Sur son front, ses mains relâchèrent

Les diaprures splendides d'un voile, vision merveilleuse [*thauma idesthai*] ! » (*Théogonie*, 571-575, trad. Ph. Brunet⁵.)

Empédocle transfère ainsi l'étonnant et le merveilleux du domaine de la technologie divine, capable de prouesses extraordinaires, comme de rendre mobile l'inerte (les lampadaires roulants), ou d'animer la boue (la femme Pandora), ou encore de forger un bouclier pareil au monde⁶, à celui de la technologie naturelle, autrement dit de la nature artisanale, qui pour lui est Amour (*Philotès*). L'émerveillement passe d'Héphaïstos à Aphrodite, de la forge divine à l'atelier naturel⁷. C'est en cela que tout ce qui provient de l'action de l'Amour est admirable, et suscite le *thauma*.

Par là, la boucle est comme bouclée, du *thumazein* platonicien au *thauma* empédocléen, qui en est, par anticipation, comme le corrélat – certes, Empédocle s'émerveille quand le philosophe platonicien ou aristotélicien s'étonne, mais dans une large mesure l'émerveillement de la

perception conduit ou ramène à l'étonnement, et *vice versa*. Aussi bien ne sont-ce là que des accentuations différentes d'un même terme. En effet, l'admiration des œuvres d'Aphrodite n'est possible que parce que, pour s'être interrogé sur ce qui rendait possibles les corps, on a reconnu dans leur articulation et mobilité la puissance active qui les traversait. Inversement, l'étonnement platonicien a pour corrélat l'admiration pour les raisonnements bien persuasifs qui lui feront suite.

Cela étant, la réflexion sur le *thaumazein* et le *thauma* amène à faire un pas de plus, qui offre l'occasion de sonder plus profondément le thème. En effet, c'est l'homme lui-même, comme nous allons le voir, qui va se trouver assimilé à un *thauma*, avec toute l'ambiguïté dont le terme est porteur.

L'homme-marionnette : le *thauma* divin

Il faut pour cela repartir à nouveau de Platon, mais des *Lois* cette fois. L'Athénien raconte en effet au livre I, à propos de la question de l'éducation et de l'obéissance à la loi, une sorte de fable, qui conduit à une véritable mise en abîme du *thaumazein*. Il explique en effet :

« Chacun des êtres vivants que nous sommes est une marionnette divine [*thauma... theion*], que les dieux ont fabriquée soit comme un objet d'amusement, soit dans un but sérieux – c'est un point que nous ne pouvons pas déterminer ; ce que nous savons en revanche, c'est que ces états sont en nous comme des cordons ou des fils intérieurs qui nous tirent et qui, opposés les uns aux autres, nous entraînent de part et d'autre vers des actions opposées, sur la ligne de partage entre la vertu et le vice. Disons-le, car notre propos l'exige : chacun de nous doit n'obéir constamment qu'à une seule traction, et ne s'en dégager en aucune circonstance, par une résistance à la traction des autres cordons ; cette traction est celle qu'exerce le fil d'or et sacré de l'évaluation rationnelle, et on l'appelle loi commune de la cité, tandis que les autres sont dures et de fer ; elle est souple parce qu'elle est d'or, tandis que les autres sont semblables à une multitude de formes différentes. Il faut donc toujours prêter assistance à la traction la plus belle, celle qu'exerce la loi, car, si belle soit la raison, elle n'est que douceur et ignore la violence, et, de ce fait, la traction qu'elle exerce a besoin d'auxiliaires pour qu'en chacun de nous la race d'or triomphe des autres races. » [644d-645a, trad. A. Castel-Bouchouchi]

L'homme est, ainsi, telle une marionnette fabriquée par les dieux : l'assimilation au *thauma* semble marquer d'abord la dépendance de l'homme, qui est présenté comme une sorte d'artefact comparé aux dieux (lui et *a fortiori* les autres vivants) – une façon de souligner son infériorité ontologique. Proprement hétéronome, l'homme est animé d'en haut⁸ : la nécessité le meut, avec une grande rigidité ; toutefois, parmi les fils qui le tractent, il en est un d'une autre nature – d'or –, constituant de fait un principe supérieur, lequel échappe à l'ordre de la nécessité : le *noûs*, l'intelligence, est ce principe divin échu à l'homme, comme un don faible et fragile, ni plus ni moins qu'un « fil ». La marionnette-homme est donc un jouet pour les dieux⁹, et elle présente cette particularité de ne pas être dirigée par un montreur de marionnettes : car l'homme, cette monstrueuse marionnette vivante, est tirée par des fils irrationnels, rigides, mais elle est aussi susceptible de résister à la traction désordonnée de ses propres fils. Par le fil d'or, elle peut prétendre à une véritable auto-animation : ce fil d'or, souple, est une matière vivante et intelligente, ductile, qui peut s'imposer face aux fils de fer (les affects) comme le fil maître, avec douceur et persuasion, et harmoniser ainsi l'ensemble de nos mouvements.

C'est finalement cela qui fait de l'homme lui-même le plus grand *thauma*, le plus grand prodige

et mystère tout à la fois. Car l'homme apparaît d'abord comme une marionnette mal dirigée : il est tiré par des fils qu'il ne maîtrise pas initialement, et que la plupart des hommes-marionnettes ne maîtriseront jamais. Toutefois, qu'il parvienne aussi à se tracter par ce fil d'or rationnel conduisant à la modération et à l'harmonisation des autres tractions, que dans certains cas il atteigne finalement à une pleine auto-traction maîtrisée, cela fait de l'homme un spectacle merveilleux pour les dieux, plus merveilleux et extraordinaire que tout autre, tant il comporte d'imprévisibilité et suppose de travail sur soi¹⁰.

Cette ambivalence de la marionnette-homme n'est pas sans rappeler un célèbre passage de l'*Antigone* de Sophocle, dans lequel le chœur présente l'homme comme le plus grand *deinon* :

« Nombreux sont les prodiges [*deina*], mais rien n'est plus prodigieux que l'homme. » [*Antigone*, 332-333]

Le terme de *deinon* est presque intraduisible en raison de sa polysémie : c'est à la fois l'idée du terrible et de l'admirable qui se télescopent ici, pour dire cette puissance des contraires, imprévisible, qu'est l'homme :

« disposant de ressources dont l'ingénieuse habileté dépasse toute espérance, il s'avance tantôt vers le mal tantôt vers le bien » (*Antigone*, 364-366).

En un sens, le *thauma* de Platon et le *deinon* de Sophocle se rejoignent, pour nous faire appréhender ce caractère spéculaire et superlatif de l'homme : l'homme plus grand prodige de tous les prodiges qu'il perçoit, et ambivalent : agi et agissant, déterminé et indéterminé, puissance des contraires.

Il est donc tout sauf fortuit que le sentiment du *thaumazein* naisse en l'homme, car ce dernier est lui-même par excellence le *thauma*, l'objet d'étonnement, c'est-à-dire d'admiration et d'inquiétude mêlées – une merveille qui tient à son fil d'or, à son intelligence divine donc. S'étonner revient à l'homme, et si la compréhension de la cause fait suite à l'étonnement, supprimant ainsi le sentiment initial de surprise et de perplexité (mais cette compréhension est-elle jamais complète ?), il reste, perpétuellement, l'étonnement sur cet être étonnant, véritablement prodigieux, qu'est l'homme. Et cet étonnement ne signifie pas tant plaisir et satisfaction d'être cet être supérieur, que retour perpétuel sur soi, inquiétude féconde, active – ce qui justifie bien sûr la coïncidence de l'étonnement et de la philosophie prise en son sens natif et essentiel de questionnement. Et pour qui l'oublierait, le philosophe est là, se destinant à faire sauter les couches de certitude, et faire voler en éclats l'état de benoîte satisfaction, s'efforçant d'animer et faire vibrer le fil d'or de l'intelligence, à côté et au-dessus des fils de fer. Et le meilleur moyen pour cela est de produire une commotion sur l'interlocuteur, par ce fameux effet-torpille de Socrate (cf. *Ménon*, 79d-80d) qui paralyse, stupéfie, et ainsi enraye la mécanique des pseudo-certitudes. Dans cette métamorphose animale de l'homme en poisson, sous l'inspiration de l'intelligence, se vérifie du reste l'incroyable plasticité de l'homme, et affirme son caractère d'insurpassable prodige : un prodige unique qui s'étonne, et s'en étonne. Mais cela n'est pas un donné, et il faut gagner à l'étonnement les endormis et les aveugles, tâche infinie, et la plus prodigieuse sans doute :

« Elle, regarde-la avec ta pensée, ne reste pas là, les yeux éblouis,

Elle qu'honorent les hommes, plantée dans leurs jointures ;

Par elle, ils méditent l'amour, ils accomplissent les œuvres qui joignent,

L'appelant de son nom de Joyeuse et d'Aphrodite.

Personne ne l'a reconnue, comme elle tournoie dans les yeux,

Pas un mortel... »,

écrit Empédocle à propos de l'Amour¹¹. A portée de main, sous la main, sous les yeux, se trouve le merveilleux, que les hommes ne perçoivent pas, ou plus. Ainsi, la paralysie produite par la décharge du poisson-torpille n'est qu'une manière de traiter le mal par le mal, d'augmenter, intensifier brutalement, radicalement, la rigidité des esprits, l'inertie de la marionnette, pour provoquer la prise de conscience, et commencer à faire voir, et penser, avec le fil d'or, le fil vivant de l'intelligence...

Jouant avec les représentations mythiques, Platon suggère donc de voir dans l'homme une marionnette jouet des dieux. Si l'on met entre parenthèses la question du rôle précis des dieux, et de leur implication réelle (le silence de Platon à ce sujet n'y invite-t-il pas ?), il reste l'image de l'homme-marionnette, de l'homme jouet, et de la vie comme jeu. La vie de l'homme consistera donc à bien jouer, une métaphore qui connaîtra une grande fortune par la suite, dans le stoïcisme (le monde comme scène de théâtre) et jusque dans le néoplatonisme¹². Or, bien jouer, dans la perspective de Platon, passe par le désir d'apprendre les règles – l'étonnement – qui donne accès à l'exercice assidu, inépuisable, de ce « jeu sérieux » qu'est le *logos* philosophique¹³. Un jeu verbal, où l'enjeu est la vérité, un jeu toujours recommencé... car les hommes sont « marionnettes le plus souvent, qui, parfois, ont part à des bribes de vérité » (*Lois*, VII, 804b).

¹ *Théétète*, 155d, cf. *infra*.

² *Théétète*, 155d ; je traduis, ainsi que les autres textes grecs, sauf indication contraire.

³ *Cratyle*, 408b. Malgré l'option massivement adoptée par un grand nombre d'éditeurs du *Cratyle*, il n'y a guère de raison de suspecter l'authenticité de ce bref développement sur Iris, présent dans toute la tradition manuscrite, et connu de Proclus.

⁴ Il faut toutefois noter qu'Iris est d'abord et avant tout la personnification divine de l'arc-en-ciel (comme nom commun, *iris* désigne l'arc-en-ciel, et plus largement divers phénomènes de halo lumineux) : au rebours de l'étymologie platonicienne, on pourrait aussi bien dire que l'extraordinaire visible est enfant du prodigieux.

⁵ *Thauma idesthai* revient au v. 581, et *thauma* au v. 588.

⁶ Celui que fabrique Héphaïstos pour Achille, cf. *Iliade*, XVIII, 478-605 ; à propos de ce bouclier et des armes qu'il s'apprête à forger, Héphaïstos promet qu'ils provoqueront l'admiration (*thamassetai*, *ibid.*, 407).

⁷ Le transfert est d'autant plus aisé que dans la mythologie Aphrodite est l'épouse d'Héphaïstos... En faisant de la seule Aphrodite la force d'union (amour, assemblage), Empédocle unifie par rapport au langage mythologique, mais aussi bien il démythologise, en faisant voir dans cette force unitive qu'est Aphrodite une puissance impersonnelle et universelle.

⁸ Par qui ? Il n'est pas dit que les dieux manipulent, et de fait ce sont bien plutôt nos affects qui nous tirent d'eux-mêmes, sans que nous les maîtrisons. Les dieux sont les créateurs de ces marionnettes, et les spectateurs du spectacle divertissant qu'elles offrent.

⁹ L'intention, sérieuse ou ludique, nous reste inaccessible.

¹⁰ Les affects ne sauraient être annihilés : l'objectif est bien de parvenir à une harmonie, que rendent notamment possible danse et musique ; cf. à ce propos A. Laks, « Prodiges et médiation », in J.-F. Balaudé (éd.), *D'une cité possible. Sur les « Lois » de Platon, Le Temps philosophique*, n° 1, Nanterre, 1996, p. 26, et A. Castel-Bouchouchi, « La finalité religieuse de l'éducation dans les *Lois* de Platon », in J. Laurent (éd.), *Les Dieux de Platon*, Caen, 2003, p. 196-198.

¹¹ B 17 DK, 20-25 = 31, 20-25 Bol., trad. J. Bollack.

¹² Pour une vision d'ensemble de cette métaphore, voir J.-F. Balaudé, « *Theatrum mundi* : les sources antiques d'une métaphore

baroque », in *Le Théâtre dans le théâtre. L'illusion comique Pierre Corneille*, C. Treilhou-Balaudé dir., Paris, CNDP, 2009, p. 6-13.

[13](#) Ce n'est pas seulement le mythe qui participe du jeu sérieux selon Platon, mais l'exercice du *logos* dialectique tout entier, pour les raisons fondamentales que j'ai suggérées dans les pages qui précèdent ; ce point, que les commentateurs laissent généralement dans l'ombre, a été nettement souligné par R. Muller, *La Doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, p. 170-171, et p. 290-307.

CE QUE PHILOSOPHER VEUT DIRE (À PROPOS DE *PHILOSOPHOS-PHILOSOPHEIN-PHILOSOPHIA*)

Selon une tradition qui remonte à Héraclide du Pont (auteur du ^{iv}^e siècle av. J.-C., contemporain d'Aristote), c'est Pythagore qui serait l'inventeur des termes de « philosophie » et de « philosophe », se qualifiant lui-même de *philosophos* de préférence à *sophos* : « Le premier à avoir utilisé le nom de philosophie et, pour lui-même, celui de philosophe, fut Pythagore, alors qu'il discutait à Sicyone avec Léon, le tyran de Sicyone – ou bien de Phlonte, comme le dit Héraclide le Pontique dans son traité *Sur l'inanimée* ; car [il considérait que] nul [homme] n'est sage, si ce n'est Dieu. La philosophie était trop facilement appelée “sagesse”, et “sage” celui qui en fait profession – celui qui aurait atteint la perfection dans la pointe extrême de son âme –, alors qu'il n'est que “philosophe” celui qui chérit la sagesse¹. » Mais Héraclide du Pont, platonicien pythagorisant, a pu rétrospectivement attribuer à Pythagore (^{vi}^e siècle av. J.-C.), par-delà Platon, l'invention de termes correspondant à la mise en œuvre d'un savoir et d'une pratique inédits, interprétés sur le mode platonicien². Admettant même que l'anecdote soit vraie, et que Pythagore se soit véritablement dit *philosophos*, il se pourrait que le terme ait été employé dans un sens sensiblement différent du sens platonicien.

Est-ce à dire que Platon, voire Socrate, sont les premiers à s'être réellement réclamés de la « philosophie » ? Il faut être prudent, et distinguer en particulier avec soin les emplois de l'adjectif, substantivé ou non, *philosophos*, le verbe correspondant, *philosophhein*, et le substantif abstrait, *philosophia*. Il apparaît en effet que l'usage des deux premiers précède nettement l'apparition du troisième, qui, une fois forgé, modifie en retour, et très profondément, le sens d'ensemble de cette famille de mots.

On note qu'Aristote par exemple, dans le traité ouvrant le recueil de la *Métaphysique* (livre A), où il livre l'esquisse d'une véritable histoire de la pensée, évoque les physiciens ioniens qui se sont lancés dans une enquête touchant les causes, parlant d'eux à ce titre comme d'individus qui ont « philosophé » (*hoi philosophèntes*, A 3, 983b 2, 6, et déjà A 2, 982b 11). Mais c'est Aristote qui les décrit ainsi, et l'on peut penser que Platon est plus proche de leur propre formulation, lorsqu'il souligne qu'ils entendaient mener à bien une « enquête sur la nature » (*peri phuseôs historian*) (*Phédon*, 96a 8). Aristote les présente d'ailleurs lui-même volontiers comme des « physiologues » (*phusiologoi*). Il convient donc d'être prudent, avant de donner crédit à l'anecdote d'Héraclide, et de prêter l'usage des catégories de philosophe et de philosophie à Pythagore ou plus généralement aux penseurs présocratiques.

Toutefois, le terme de « philosophe » apparaît à coup sûr avant Platon, employé par Héraclite (540-480 av. J.C.), qui visait peut-être en particulier les pythagoriciens :

« Il faut que les hommes qui ont la pratique du savoir [*philosophous andras*] aient enquêté sur bien des choses ! » (B 35 DK)

A ce fragment, qui lie de manière intéressante le *philosophos* à l'enquête, on peut en associer un second d'Héraclite, même si la notion, cette fois, n'intervient pas expressément :

« Pythagore fils de Mnésarque s'exerçait plus que tout à enquêter ; ayant fait son choix, il composa ces ouvrages : un savoir [*sophia*] qui lui était propre, des connaissances nombreuses, des pratiques frauduleuses » (B 129 DK).

Prise dans la formulation d'une critique manifeste de Pythagore par Héraclite, on repère une liaison entre « philosophe » et enquête, et l'idée de la constitution d'une *sophia*, qui serait liée à ce que met en œuvre l'homme *philosophos*. Cela suggère que l'anecdote relatée par Héraclide n'est peut-être pas entièrement fantaisiste.

On peut par ailleurs mentionner Hérodote, qui, dans un passage des *Histoires* (I, 30), fait s'exprimer de la façon suivante Crésus admiratif du savoir de Solon : « Etranger d'Athènes, tu as chez nous une immense renommée à cause de ta sagesse [*sophiè*] et de tes voyages, car c'est en quête de sagesse [*hôs philosophêôn*] que tu as parcouru tant de pays en vue d'acquérir la connaissance. » On note ici le passage sans opposition de la *sophia* (= *sophiè*) au verbe *philosophein* (*hôs philosophêôn*)³.

Que tire-t-on de ces contextes, outre l'attestation d'un usage pré-platonicien de *philosophos* et *philosophein* ? Que le fait d'être « philosophe », ou encore l'acte de philosopher – *philosophein* – ne sont pas conçus en opposition avec la sagesse, la *sophia*, contrairement à ce que Platon lui-même indiquera plus tard, et au mot qu'Héraclide prête à Pythagore.

De fait, l'idée du « philosopher » semble s'être répandue au v^e siècle av. J.-C. avec cette valeur large, comme dans l'oraison funèbre prononcée par Périclès (dans Thucydide, II, 40) : « nous aimons le beau avec simplicité, et nous aimons savoir sans faiblesse » (*philokaloûmen te gar met'euteleias kai philosophoûmen aneu malakias*), où le verbe n'a manifestement pas de valeur technique. On voit Aristophane le comique (445-385 av. J.C.) essayer de tourner en dérision le terme dans l'*Assemblée des femmes* (datant de 392 ; cf. le v. 571). La notion est alors associée à celle de *paideia*, autrement dit d'éducation : c'est ainsi que l'emploient les sophistes (Gorgias par exemple, dans son *Eloge d'Hélène*, évoque les controverses éristiques « qui opposent des argumentations savantes [*philosophoi logoi*], lesquelles servent à montrer la rapidité de la pensée [*gnômè*], c'est-à-dire la facilité avec laquelle elle peut faire varier toute conviction qui s'attache à l'opinion [*doxa*] »), et, semble-t-il, Socrate lui-même tel que Platon, du moins, le fait s'exprimer dans les premiers dialogues (cf. *Charmide*, 153d 3, *Protagoras*, 335d 6, et *Ménexène*, 234a 5, passage où Ménexène associe *paideia* et *philosophia* comme deux choses acquises par Socrate, qui dès lors est à même de passer à d'autres choses, c'est-à-dire à des activités politiques⁴). Isocrate, grand maître de rhétorique, fondateur en 393 av. J.-C. d'une école avec laquelle l'Académie de Platon, établie en 387, sera en concurrence, prétend ainsi faire l'éducation des jeunes gens « philosophes » pour qu'ils deviennent des hommes accomplis grâce au savoir acquis. Dans son esprit, la vraie philosophie est ce qu'il enseigne, à savoir une éducation politique et rhétorique, et non les mathématiques et la dialectique, comme le voudrait Platon (*Sur l'échange*, 261-266⁵).

Quelque chose de ce sens demeure dans certains passages du Platon de la maturité, lorsque la notion de philosophie se trouve associée à la géométrie (*Théétète*, 143d), à la musique (*Timée*, 88c), ou encore à l'astronomie (cf. *Amatores*, 132b-c, dialogue platonicien apocryphe, dont la formulation est proche de ce qu'écrivit Isocrate dans *Sur l'échange*, 264). Et, pour en terminer sur cette valeur, on peut encore rappeler la réponse faite à Socrate par un de ses compagnons, dans les *Mémoires* de

Xénophon (IV, 2, 23) : l'apprentissage philosophique (l'expression est littéralement : « pratiquer philosophiquement la philosophie » – *philosophein tèn philosophian*) doit permettre de devenir un homme accompli, par l'acquisition de la *kalokagathia*, la vertu complète dans l'ordre moral et politique.

C'est enfin un goût immodéré pour la *philosophia*, entendue comme pratique éducative de la jeunesse, que Calliclès reproche à Socrate dans le *Gorgias* (484c-d). Pour Calliclès, il est ridicule et honteux de jouer au jeune homme quand on a passé l'âge : « La philosophie en effet a certainement, Socrate, son agrément, à condition qu'on s'y applique avec modération, dans la jeunesse ; mais, si l'on y passe plus de temps qu'il ne faut, cela est ruineux pour un homme » (484c). Cette idée qu'il y a un temps pour la philosophie implique bien que la philosophie est ici comprise comme éducation.

Walter Burkert a contribué voici quelques années⁶ à dégager le sens premier de *philosophos*, qui aide à mieux comprendre les exemples précédents : dans ce mot composé, *philo-sophos* que l'on rend littéralement le plus souvent par « ami de la sagesse », la racine *phil-* ne signifie pas originellement le désir de quelque chose d'absent, mais indique un rapport de fréquentation avec quelque chose de présent. C'est pourquoi *sophos* et *philosophos* ne sont pas au départ opposés ; ce dernier terme exprime un rapport positif, la fréquentation habituelle, la pratique, de ce que l'on appelle *sophia*, savoir ou art. Et la *sophia*, c'est donc tout type de savoir, par lequel on manie une technique, on domine une matière.

Le fait est que l'opposition, décisive pour le destin de la notion, de *philosophia* et de *sophia*, apparaît thématifiée pour la première fois dans le *Phèdre*, 278c-d, un dialogue de la maturité. Socrate achevant de dialoguer avec Phèdre, dit en effet :

« Si l'on a fait ces compositions [littéraires] sachant en quoi consiste la vérité, étant en outre en mesure de leur porter secours quand on devra en venir à justifier ce qu'on a écrit sur le sujet dont on traite ; capable enfin, par la façon dont on use de la parole, de mettre en évidence l'infériorité des écrits : de l'homme qui est tel, on doit dire que les objets d'ici-bas ne fondent en quoi que ce soit la dénomination qu'il possède, mais bien les objets supérieurs auxquels s'est attaché son zèle !

Phèdre : Quelles sont alors les dénominations que tu lui attribues ?

Socrate : L'appeler « sage » [*sophos*], c'est, selon moi du moins, employer une expression ambitieuse et qui ne convient qu'à la Divinité. Mais l'appeler « ami de la sagesse » [*philosophos*], ou d'un nom analogue, à la fois lui irait davantage et serait mieux dans la note. »

Exactement dans cette ligne s'inscrit le développement célèbre du *Banquet*, 204a-b, où les philosophes sont situés entre savoir et ignorance ; en revanche, aucun dieu n'a à philosopher, puisqu'il est sage⁷.

Cela étant posé, il convient de se demander si le terme a déjà un sens spécifique pour le Socrate historique, s'il s'est le premier déclaré philosophe par différence avec le détenteur de la sagesse, comme le lui fait dire Platon dans le *Phèdre* (dans ce dialogue, il ne fait guère de doute que le

Socrate qui s'exprime est désormais le porte-parole de Platon).

De fait, la recherche évoquée par Socrate dans l'*Apologie de Socrate* (21a et suiv.), à partir de l'oracle prononcé par le dieu à son propos : nul n'est plus sage que Socrate, et la conclusion à laquelle il parvient ensuite : personne ne sait réellement, mais tous croient savoir, installés dans leurs certitudes, sauf moi-même, tout cela nous conduit à la philosophie comprise dans le sens du *Phèdre*, même si dans l'*Apologie*, Socrate parle pour sa part, à la suite de l'oracle, de « sagesse humaine » (*anthrôpinè sophia*), par différence avec la sagesse divine. Ne dit-il pas quelquefois qu'il faut « philosopher » (*philosophein*) ? Or, à supposer que cet emploi du verbe « philosopher » puisse être attribué au Socrate historique⁸, en quel sens le prenait-il ? Dans celui que dégage W. Burkert : s'exercer au savoir, pratiquer la *sophia*, ou bien dans un sens qui se rapprocherait, ou annoncerait celui que l'on rencontre dans le *Phèdre* ?

Socrate et le questionnement philosophique

Au-delà de la querelle terminologique et de la question relative à la paternité du terme entendu en un sens distinctif, c'est le contenu de ce savoir ou de cette démarche dite « philosophique » qui est directement en jeu. Ce que l'on appelle philosophie, ce que nous-mêmes entendons lorsque nous parlons de philosophie, est-ce d'abord une démarche critique, une manière d'interroger, ou bien plutôt un savoir, spécifique ou universel ? Est-ce une manière de conduire sa pensée, ou de conduire sa vie ? C'est à ces questionnements que nous sommes appelés, lorsque nous suivons la trace des réflexions socratico-platoniciennes.

A cet égard, il me paraît capital d'observer que dans l'*Apologie de Socrate*, il n'est question de rien d'autre que de « philosopher » : c'est le philosopher comme acte et comme engagement qui est mis en relief. De fait, Socrate a pu étayer la dissociation de la *sophia* considérée comme un savoir parfait, ne pouvant appartenir en propre qu'aux dieux, d'une recherche critique, humaine, portant précisément sur les prétentions à la *sophia*. Mais il semble que, tout en parlant de *philosophein*, il n'ait pas proprement caractérisé cette recherche critique comme *philosophia*. Par cette insistance sur l'écart séparant le savoir divin et la recherche humaine, Socrate pourrait en tout cas être replacé dans la tradition de penseurs tels qu'Alcméon de Croton (début du v^e siècle), qui écrit au début de son discours sur la nature :

« Alcméon de Croton, fils de Pirithos, a dit ceci à Brotinos, Léon, et Bathyllos : sur ce qui n'apparaît pas, sur ce qui est mortel, les dieux disposent de toute la clarté, mais aux hommes il revient d'en chercher des indices » (B 1 DK, cité par Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 83).

Platon a pu, pour sa part, chercher à arracher les termes de *philosophos* et *philosophein* au contexte culturel et aux usages linguistiques évoqués précédemment, en forgeant de façon décisive la notion de *philosophia* pour désigner un type de recherche spécifique, correspondant au *philosophein* socratique, le couronnant en somme. Au point qu'il n'hésitera pas dans le *Phédon* à personnifier la philosophie, et à la figurer comme s'emparant de l'âme de certains hommes, les possédant et les délivrant à la fois de l'emprise du corps et des passions (82d-83b).

Du verbe *philosophein* au substantif *philosophia* le passage est décisif. Il ne me semble pas, comme je m'efforcerais de le faire ressortir dans la deuxième section de l'ouvrage⁹, que le *philosophein* socratique ait eu d'autre ambition que de conduire, sur soi d'abord et sur les autres

ensuite, un examen critique visant à l'amélioration de soi. Le projet platonicien est en revanche d'une autre nature : tout en reprenant le programme éthique de Socrate, il le reformule dans les termes d'un programme de connaissance, et c'est ce que, rétrospectivement, il voit anticipé, voire inauguré par Socrate (recherche de l'essence, de la vérité). Mais, tandis que Socrate soulignait très fortement les limites indépassables de la connaissance humaine (cf. l'*Apologie de Socrate*), du pouvoir de connaître humain, ce qui le conduisait à distinguer de façon non tendue une *sophia* divine d'une *sophia* humaine (l'une ne communiquant pas avec l'autre), Platon fixe comme référence au savoir humain (visée *et* inaccessible) le savoir divin (qui conduit à la différenciation-corrélation entre *philosophia* et *sophia*).

Incontestablement, Socrate met en œuvre quelque chose de radicalement nouveau par rapport aux savoirs (*sophiai*) existants, qui est l'acte philosophique compris comme un exercice critique engageant conjointement le connaître et l'agir. Mais c'est Platon qui fera de cette démarche une discipline, la lesterait d'un contenu, en prolongeant l'enseignement socratique et en modifiant les prétentions affichées par Socrate : du philosopher comme exercice critique indépassable, d'examen de soi et de ses actes, entraînant à la sagesse seulement humaine, à la philosophie comprise comme voie d'accès au savoir, tentative de constituer un savoir fondé et abouti : « non pas celui qui est sujet au devenir, ni celui qui change selon les objets qu'à présent nous trouvons réels, mais celui qui est vraiment savoir de ce qui est réellement être » (*Phèdre*, 247d-e). De la même façon, le livre V de la *République* se termine par la définition du philosophe comme « celui qui recherche ce que chaque étant est en lui-même » (480a).

Toutefois, de Socrate à Platon, ce qui est en jeu reste la réalisation du meilleur en l'homme, accomplissement pratique qui gravite autour de la recherche d'un savoir : de soi et de ce qui vaut, pour Socrate ; du vrai total, pour Platon. Un savoir qui, pour tous deux, ne peut être qu'approché.

¹ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 12, trad. R. Goulet. Le prolongement de ce témoignage se trouve au livre VIII, dans la vie consacrée à Pythagore : ce dernier aurait comparé la vie humaine à une panégyrie, et dégagé l'éminence de la vie du spectateur, c'est-à-dire de celui qui contemple, se tenant en retrait, sans chercher ni gloire ni argent. Semblable au spectateur serait dans la vie le philosophe : « Et il disait que la vie ressemble à une panégyrie : de même que certains s'y rendent pour concourir, d'autres pour faire du commerce, alors que les meilleurs sont ceux qui viennent en spectateurs, de même dans la vie, les uns naissent esclaves et chassent gloire et richesses, les autres naissent philosophes et chassent la vérité » (VIII, 8 ; cf. aussi Jamblique, *Vie de Pythagore*, 58, et Cicéron, *Tusculanes*, V, 3, qui offre la version la plus développée de ce témoignage).

² Cf. *infra* p. 41-42 ce que pose Platon dans le *Phèdre*.

³ Je traduis par « sagesse » et « en quête de sagesse », mais aurais pu adopter « savoir » et « en quête de savoir ». Le sens de *sophia* semble ici osciller entre les deux nuances, sans que l'on puisse nettement trancher.

⁴ Cette remarque rappelle la position adoptée par Calliclès dans le *Gorgias*, concernant la valeur simplement formatrice de la *philosophia*, qu'il n'est pas bon de poursuivre trop longtemps (484c-485b), cf. *infra*.

⁵ « Je ne crois pas qu'il y ait lieu d'appeler philosophie une étude qui pour le présent ne sert ni à la vérité ni à l'action, cependant, je nomme gymnastique intellectuelle et préparation à la philosophie cette occupation, plus digne d'un homme que celle des enfants dans les écoles, mais qui leur ressemble sur bien des points » (*Sur l'échange*, 266).

⁶ Dans « Platon oder Pythagoras », *Hermes*, 88 (1969), p. 159-177, en partic. p. 172 s. Consulter également J. Bollack, « Une histoire de *sophiè* » (compte rendu de B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim, 1965), *REG*, t. 81 (1968), p. 551, et P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 35-45.

⁷ Et voir encore *Lysis*, 218a.

⁸ Si l'on admet que l'*Apologie* restitue assez fidèlement la position exprimée par Socrate, les occurrences du verbe dans l'*Apologie* autorisent à le penser.

⁹ Cf. *infra* II. Le moment socratique, p. 129-230.

L'ÉCRITURE COMME EXERCICE PHILOSOPHIQUE ET PARADIGME : QUELQUES REMARQUES À PROPOS D'HÉRACLITE, EMPÉDOCLE, DÉMOCRITE ET PLATON

Socrate, c'est un fait, n'a rien écrit, et il n'est pas le seul philosophe antique à se présenter comme un pur maître de paroles : de Pyrrhon à Epictète, plusieurs figures de renom rentrent dans cette catégorie. Malgré tout, rares ont été ceux qui n'ont pas du tout lié la pratique de la philosophie à l'exercice de l'écriture. C'est pourquoi, dans une certaine mesure, on a de sérieuses raisons de penser que la genèse de la philosophie comme projet pratique *et* projet de savoir a été portée, ou au moins soutenue, par l'écriture. Reste à tenter de déterminer la nature de cette contribution : a-t-elle eu une fonction d'amorce, d'accélérateur, de simple accompagnement, d'exercice... ? C'est ce qu'il s'agit ici d'envisager.

Mon propos serait en somme d'esquisser une réflexion sur le rôle de l'écriture dans la constitution, en Grèce ancienne, de la philosophie, considérée tout autant comme une pratique que comme une discipline intellectuelle. Etant donné qu'une telle question est susceptible de recevoir deux formes de réponse, anthropologique et philosophique, j'évoquerai la première avant de me concentrer sur la seconde.

La première réponse, anthropologique, consisterait à resituer l'écriture dans son contexte historique et culturel d'émergence. Il s'agirait donc de partir du paradigme de l'oralité pour appréhender ensuite ce moment de rupture où apparaissent les écrits, et tenter d'apprécier son incidence sur la philosophie. De fait, la tradition poético-religieuse du savoir dans la Grèce archaïque s'organise autour de l'oralité ; elle commande une transmission vive, qui peut jouer sur la polarité secret-divulgation ; des schèmes d'initiation peuvent en résulter, ce dont on trouve les traces aussi bien dans les traditions orphique que pythagoricienne. Lorsque l'écriture apparaît, elle a une fonction essentiellement hypomnématisque, autrement dit d'aide à la mémorisation : elle semble permettre la poursuite de la pratique orale en fixant de façon nouvelle la mémoire, mais le procédé qu'elle constitue ne s'acculture que très progressivement. Telle est l'approche générale de la question, applicable à peu près telle quelle aux auteurs présocratiques, que l'on doit à E. Havelock¹, lequel réinscrit le cas de la civilisation grecque dans une perspective anthropologique large. Mais il faut également souligner le fait que le même auteur a beaucoup insisté sur les mérites proprement spéculatifs de l'écriture alphabétique, que toutefois n'exploitent pas encore les présocratiques, encore imprégnés du modèle de la poésie orale. Pour m'en tenir pour l'instant à la perspective du primat de l'oralité, je soulignerai le fait que celle-ci peut conduire à favoriser l'idée, assez répandue, de l'écrit comme aide-mémoire, support inerte, dont Platon semble avoir fait tout à la fois la théorie et la critique. Cela peut être rapproché également d'une perspective comme celle que développe l'école de Tübingen à propos de Platon, pour laquelle le dialogue platonicien repose sur l'articulation exotérique-ésotérique, l'essentiel de la doctrine faisant seulement l'objet d'une présentation allusive, cryptée, dans le dialogue écrit². Je n'évoque à vrai dire ces approches aux traits accusés que pour m'en affranchir. Elles ont bien sûr le mérite de chercher à tirer parti de la

contextualisation historique de la philosophie, et mettent à raison en évidence l'importance de l'oralité. Mais elles sont assurément réductrices lorsqu'elles condamnent l'écriture à n'être qu'un simple support, par définition inférieur à la parole vive de l'enseignement oral. Platon a pu donner l'impression de défendre une telle perspective, mais il fallait une solide naïveté pour ne pas s'étonner de l'importance du nombre de dialogues écrits par lui, du soin extrême mis à leur composition, et de l'inventivité dont témoigne leur écriture. Les analyses de Leo Strauss (comme par exemple dans *L'Art d'écrire*) me paraissent à cet égard bien plus intéressantes et nuancées.

La position d'un auteur comme Havelock³ est plus subtile que celle des représentants de l'École de Tübingen : c'est pour les seuls présocratiques que l'écriture est considérée comme adventice. En revanche, une fois acculturée et répandue, l'écriture devient selon lui le moteur de la science, et notamment du développement des procédures logiques, d'inférence et de déduction, ce que souligne également J. Goody⁴. Les travaux de ces deux auteurs sont séduisants et stimulants, mais à nuancer : face aux thèses du premier, on a du mal à se persuader que l'écriture soit restée secondaire pour les premiers philosophes, qu'ils aient ou non composé en vers, et surtout s'ils ont commencé par écrire en prose⁵ ; et il est également problématique de faire de l'écriture alphabétique le principal moteur de l'avancée scientifique, dans le cas de Goody. Même si la position de ce dernier ne se réduit pas à cette thèse schématique, elle présente néanmoins le défaut de tendre vers un monocalisme, en tant que tel sensiblement réducteur.

Quoi qu'il en soit, ces approches ne me semblent pas parvenir à cerner la signification proprement philosophique de l'acte d'écriture. Pour y parvenir, il convient de s'installer dans une perspective délibérément philosophique, autrement dit interne à la philosophie. Evidemment, il ne s'agit pas de négliger les perspectives qu'ouvre l'approche anthropologique de la question, mais, tout en tenant compte du cadre qu'elles offrent, de rechercher les légitimations proprement philosophiques de l'écriture. Cela étant, une telle démarche semble pouvoir conduire dans des directions divergentes, selon la compréhension fondamentale de la philosophie que l'on adopte. Que l'on privilégie l'axe caractérisé par la recherche de connaissance (théorique, pour le dire vite), ou l'axe caractérisé par la recherche du bien et de l'accomplissement de soi (pratique), la réponse donnée sera sensiblement différente. Pour des raisons déjà avancées en introduction, je suis pour ma part convaincu que dans le projet philosophique antique ces deux axes ne sont pas réellement dissociables, mais feignons de considérer quelques instants que c'est le cas.

Cela offrirait d'abord l'avantage d'isoler en particulier dans la perspective de l'axe théorique ce que l'on désignerait comme la logique propre de la connaissance, qui semble trans-individuelle, et présente des contraintes certaines, notamment celle d'un enchaînement irréversible : la logique de la recherche conduit à toujours avancer, à partir des acquis antérieurs. Les reculs ne méritent pas d'être pris en compte, à moins qu'ils ne soient apparents, c'est-à-dire qu'ils ne constituent en réalité une forme de réaction critique déterminée (par exemple, lorsque Epicure reprend l'hypothèse atomiste, en principe réfutée par Aristote, il le fait sur de nouvelles bases). On peut prêter à ce mouvement un certain caractère cumulatif : ce qui a été vu, examiné, n'a plus à l'être. Une réfutation admise peut être considérée comme acquise, etc. Ainsi, les écrits sont les relevés de moments du savoir en cours de constitution, situables aussi bien dans l'itinéraire d'un penseur, d'une école, que dans celui du devenir même du savoir philosophique. Le prototype d'écrits régis par la visée et la logique de la connaissance serait le traité aristotélien. Ajoutons encore que la considération du contenu prime, bien que les questions de forme ne soient pas non plus

complètement extérieures. Ainsi, on est fondé à accorder un sens fort, théoriquement fondé, au choix d'une écriture en prose de la part de Phérécyde et d'Anaximandre (parole en sécession par rapport à celle du rhapsode ; rejet de l'autorité divine)⁶, mais également au retour au vers de Parménide et d'Empédocle (la parole disant l'être, se faisant monde, et image du monde), etc.

Comparée à l'interprétation du fait de l'écriture selon ce premier axe, celle qui s'appuie sur le critère de la formation et l'accomplissement de soi conduit à reconnaître une plus grande stabilité de contenu. Si les inflexions survenues selon le premier axe ont une résonance, fondamentalement toutefois la visée de l'écriture reste stable : la visée du bien et de la vertu, donc de l'accomplissement, individuel et collectif, n'est pas susceptible de révision. En revanche, la considération de la forme, et du genre, paraît primordiale, et l'on peut supposer que l'écriture philosophique, dans cette perspective, est bien plus sensible à l'environnement historique et aux contraintes que les structures sociales et les institutions politiques font peser. La recherche du bien est la recherche de la réalisation et expansion du bien, et l'écriture est non seulement la trace de cette recherche, mais aussi son moteur, puisque écrire constitue à la fois un acte de réflexion et un acte de communication, visant à transmettre un message et à produire un effet.

Acceptons alors l'idée que l'écriture philosophique est, selon une perspective proprement philosophique, le lieu d'une tension plus ou moins importante, entre sa vocation à constituer l'instrument du relevé des mouvements de la connaissance, et sa vocation à servir un projet de formation. Si la connaissance est vue comme stable, la tension sera faible ; si elle consiste dans une perpétuelle relance de la recherche, la tension au contraire sera forte. Un point extrême serait ainsi représenté par les philosophes sans œuvre écrite, en conformité avec l'absence de doctrine. On peut penser évidemment à Socrate (pour lui, dès lors qu'aucun énoncé visant un savoir vrai et absolu ne peut être atteint, aucun énoncé ne pourra prétendre être fixé), mais aussi à Pyrrhon (le fait même de se prononcer étant vain, comme le suggère l'injonction à l'*aphasia*, écrire est encore moins imaginable pour le sage – une parfaite vanité).

Mais on est en fait amené à rapprocher l'un et l'autre points de vue, car il est facile de se rendre compte que l'écriture interprétée théoriquement ne se laisse pas appréhender en dehors de toute perspective pratique – l'écriture en prose d'un Anaximandre, qui véhicule des contenus sécularisés, n'y serait-il question que de cosmologie, sert par là même une visée pratique –, tandis que l'écriture interprétée dans une perspective pratique ne trouve d'autre point d'appui fondamental que théorétique : la visée du bien implique que l'on sache répondre à la question de la connaissance du bien, et donc à la question de la connaissance tout court. Ainsi, lors même que l'on pose le primat de l'axe pratique, on convient sans peine que le tour théorétique détermine en grande partie l'orientation pratique spécifique. On peut donc dès maintenant dépasser cette apparente antinomie, considérant que l'écriture philosophique dans l'Antiquité sert constamment, mais avec des intensités variables, une visée théorétique et une visée pratique. La raison essentielle conduisant à soutenir cela est que connaître est tenu par tous les philosophes pour ce qui donne accès au meilleur mode de vie, ou même pour ce qui tend à le constituer. Pour le dire en un mot, l'écriture devrait être considérée comme réflexive, ou spéculaire, avec les deux sens – pratique et théorétique – que l'on peut conférer à ces qualificatifs.

Après cette première approche générale, on peut maintenant tâcher d'examiner certains aspects

plus particuliers de l'écriture philosophique, touchant la question du statut même de l'écrit et de sa fonction, celle du rapport à soi, celle du rapport au lecteur. Cela autorisera ensuite quelques considérations sur la façon dont l'écriture a pu servir de modèle ontologique. Ce dernier point éclaire en retour, et de façon décisive, la mise en œuvre de l'écriture comme *theôria*.

I. L'écriture comme réflexivité

Si l'écriture semble nécessaire à la pratique philosophique, c'est d'abord qu'elle s'offre comme un exceptionnel opérateur de réflexivité, ainsi que j'ai commencé à le suggérer. La poésie qui se transmet oralement est à la fois fondée sur la répétition et la variation. Elle assoit son autorité en se répétant indéfiniment, dans la performance qui la refonde à chaque fois, tandis qu'elle est couverte par la « garantie » qu'offre la conviction d'une inspiration divine. L'aède, ensuite le rhapsode, peuvent varier sur les séquences narratives du récit, l'enrichir, mais pas le réviser à proprement parler, puisqu'il n'y a pas de texte fixé (si révision il y a, elle n'apparaît pas comme telle, en vertu de la procédure de « ratification sémantique directe », pour reprendre la formule de Goody et Watt²). De ce point de vue, la fixer par écrit revient à la pétrifier, à en faire une chose morte. Ma thèse serait que l'activité philosophique se pense, elle, d'emblée dans l'horizon de l'écriture, que ce soit pour se fonder en elle, ou pour la contester – et quand bien même elle adopte la forme poétique. Je donnerai tout à l'heure d'autres raisons en faveur d'une compréhension des vertus théorétiques de l'écriture, mais je voudrais pour l'instant insister sur cette première idée que l'écriture conduit à une activité réflexive forte, en vertu de cette propriété littéralement spéculative qui est la sienne. L'écrit se présente comme un miroir produit par une activité proprement humaine. L'écriture est ainsi un procédé technique permettant de réfléchir, par la transcription de toutes ses articulations vocales, la pensée proférée, autrement dit la parole. Mais ce procédé n'est pas de pure reproduction (enregistrement), car l'intention serait-elle seulement de reproduire, le résultat serait de toute façon une création, étant donné que l'écriture suppose de fixer un état de la parole, et donc de sélectionner, et sans doute aussi de réorganiser, le dit. Ainsi, la décision de réfléchir scripturairement un énoncé ou une série d'énoncés, et sa réalisation, loin de lancer un procédé mécanique, supposent une décision sur ce qui fait sens. La propriété sans équivalent de ce miroir qu'est l'écriture est de préciser et de fixer le sens, et c'est à ce titre que sa pratique apparaît décisive pour la philosophie. Le critère de l'écriture serait ainsi un marqueur du passage à la philosophie, comprise au sens de la chose elle-même et de sa pratique, et laissant de côté la question de l'émergence du nom proprement dit.

Une brève et saisissante formule d'Héraclite peut apparaître à cet égard très significative : « Je me suis cherché moi-même » (*edizèsamèn emeôuton*, B 101 DK).

L'exemple pris peut surprendre, et il paraîtra à première vue douteux que cet aphorisme illustre exactement la propriété réflexive de l'écriture. Ne serait-ce pas plutôt que l'écriture est ici simplement ce *medium* qui permet de conserver la trace d'un mouvement réflexif sur soi ? L'aphorisme n'est-il pas à peu près analogue au « connais-toi toi-même » delphico-socratique ? Ce dernier est un précepte-maxime, qui renvoie à l'idée de limite ; de ce précepte Socrate fera un *leitmotiv*, le programme d'un examen indéfini, contenu dans le champ de la pure pratique. Le « connais-toi toi-même » est une invite permanente, un précepte qui est d'abord une maxime orale⁸. En revanche, l'aphorisme d'Héraclite se présente comme un texte narratif (minimal), qui énonce le principe d'une auto-réflexivité, et sans doute la fonde, comme vérité permanente et indépassable.

C'est en réalité un énoncé qui ne prend vraiment son sens qu'en tant qu'*écrit* : sa force vient de ce que la réflexion sur soi-même se construit dans l'espace de cet énoncé spéculatif, dans cette tension entre soi et soi : le sens naît de la tension permanente qu'instaure la proposition réfléchie. Loin d'un énoncé trivial : je me suis cherché et je me suis trouvé, comme « j'ai cherché mon manteau, et je l'ai trouvé », l'aphorisme nous dit que le « je » n'est que dans cette recherche, il n'est autre que l'origine et l'effet de cette recherche, contenue dans la tension de l'énoncé. En ce sens, la formule tire toute sa force du fait d'être écrite, elle acquiert ce caractère proprement spéculatif dont je parlais tout à l'heure. Seulement prononcée, sa signification aurait été tout autre⁹.

Commentant ainsi le fragment d'Héraclite, je tranche en passant (rapidement, je l'avoue) une question débattue, celle du statut des aphorismes héraclitéens en général et celle de la composition ou non d'un livre par Héraclite. J'ai pour ma part peu de doutes à ce sujet, mais ne peux y insister, pour éviter de trop longuement dévier¹⁰. Je me contenterai d'ajouter que G. F. Nieddu, de son côté (reprenant une remarque de Kirk, pourtant hostile à l'idée d'un livre héraclitéen), a souligné avec pertinence qu'un fragment tel que le 48, fondé sur un jeu de mots, entre *bios*, nom épique de l'« arc », et *bios*, « vie » (« Le nom de l'arc est vie, son œuvre est mort »), ne se justifiait pleinement que s'il était écrit. Il a enfin à raison souligné à quel point le fragment 1, clairement issu du poème du livre d'Héraclite, manifestait les caractéristiques d'un texte écrit, en même temps qu'il annonçait une exposition suivie.

Cela étant dit, le fait que l'écriture philosophique soit réflexive doit également conduire à reconnaître qu'elle est aussi, et pour cette raison, adressée. Ou peut-être faudrait-il dire : qu'elle n'en est pas moins adressée.

II. L'écriture comme formalisation, adresse et persuasion, en lien avec une pratique

Il s'agit maintenant pour moi de réinscrire cette réflexivité scripturaire dans une perspective plus large, permettant de comprendre que l'écriture est à la fois le prolongement et l'amplification d'une démarche pratique, qu'elle doit donc se comprendre dans un mouvement de va-et-vient entre l'oral et l'écrit. Si l'écrit produit quelque chose de nouveau, dans sa dimension de formalisation, il n'en est pas moins la reprise et l'élévation-fixation de ce qui s'est vécu, dit et pensé. La conscience de ce statut de l'écrit, prolongement sous une autre forme de la parole proférée, me semble aussi bien présente dès les premiers auteurs philosophes.

L'adresse : du je au tu/vous

Comme formule de référence, je retiendrai les trois vers qui constituent le fragment B 114 DK d'Empédocle :

« Amis, je sais que la vérité accompagne les paroles

Que je vais, moi, développer ; mais elle est à l'évidence très difficile à atteindre

Pour les hommes, et contrarié est dans leur esprit l'élan de la conviction. »¹¹

La parole proférée est très généralement adressée ; c'est en tout cas le cas de la parole poétique. La parole écrite l'est plus ou plus explicitement, mais le fait même de la fixer signifie l'intention au minimum virtuelle de la diffuser, en même temps qu'elle renvoie à une adresse antérieure, et même

à un complexe d'investigations, de discussions, de pratiques. La citation d'Empédocle est ici comme l'illustration éclatante et complexe de cette idée. Eclatante avec l'adresse aux amis et l'annonce d'une vérité, et complexe en raison de l'évocation de la difficile persuasion de tous les hommes, qui fait signe en direction d'une nécessaire mais incertaine universalisation du message.

La thèse ici serait donc que l'écriture philosophique se veut mise en œuvre d'une parole de persuasion, qui serait tout à la fois consécutive à une vérité observée ou visée, mise en forme de cette vérité, et production d'un effet de vérité sur les autres.

Cela pourrait se soutenir même à partir du fragment B 101 d'Héraclite, précédemment commenté : l'aphorisme met en perspective une vérité réfléchie, et en s'écrivant, il s'adresse. Dirigé vers soi, il fait encore signe vers l'autre. Il est clair que même dans ce cas, l'aphorisme est un enseignement destiné (cf. ainsi le fr. B 116). Cette adresse se fait donc avec une visée de persuasion.

La persuasion

La recherche de l'effet semble devoir être pensée en relation avec la notion de genre littéraire. Or, s'il est vrai que certains genres d'écrits semblent spécifiquement viser l'effet de persuasion (les genres d'écrits à visée persuasive : le protreptique poussant à la conversion à la philosophie, plus tard la parénèse exhortative), il me semble possible de soutenir que l'écrit philosophique antique cherche invariablement soit à gagner le lecteur à la philosophie, soit à fonder ou affermir la démarche philosophique, que ce soit du point de vue de la méthodologie ou des objets. Et cela reste certes profondément lié, enchaîné, à la pratique orale : à cet égard, la présentation générale de la technique dialectique que donne Aristote au début des *Topiques* (I, 1-2) aide à penser le statut et la fonction de l'écrit philosophique.

La prise en compte de la diversité des écrits philosophiques permettrait certainement d'illustrer, selon des intensités variables, le fait que l'écrit peut être conçu comme *un nœud, qui renvoie d'abord à une recherche et à une pratique antérieures, qui configure ensuite un espace réflexif original, et ouvre enfin à des effets possibles.*

Il faudrait en ce sens envisager tous les types d'écrits, des plus brefs aux plus développés :

- la formule-aphorisme, la chrie (parole proférée, action vécue, que l'écrit fixe comme un moment de vérité, une sorte d'« épiphanie »), dont les *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce regorgent ;
- le poème (ensemble ordonné, forme consistante, belle, qui conduit à voir comme elle, à travers elle) ;
- le traité (une recherche antérieure se met en forme, expose sa démarche et ses résultats) ;
- la lettre-résumé (qui adresse l'essentiel de la doctrine, pour la rendre efficiente, utilisable) ;
- le dialogue (mise en forme épurée, dont chaque moment a sa nécessité : son effet recherché est de conduire à penser avec, ou comme, et donc de poursuivre ce dont on a reçu l'exemple)¹².

L'écrit est en tout cas une pierre de touche permettant de tester les tempéraments philosophes, qui réagissent ou non à ce qui est là mis en forme, et il opère sur les esprits de ceux qui réagissent positivement, tel un levier au moyen duquel la philosophie, faisant jouer la force de sa pensée, la transmet à son lecteur et en démultiplie l'effet grâce à la persuasion. C'est le cas du poème

d'Empédocle *Sur la nature*, cette œuvre-monde reconstituant la genèse du monde, des vivants et de l'homme, dont les structures formulaires récurrentes et l'inventivité verbale produisent des effets puissants de sens et de persuasion – il s'agit bien de faire saisir (la vérité pénètre par les sens – penser est s'ouvrir à ce qui est) le jeu des forces contraires, Amour et Haine, et la direction du devenir (l'unification), et d'indiquer l'orientation que l'on doit donner à sa vie : une habitation pacifique, harmonieuse du monde, rendue effective par la connaissance, qui est amour. C'est tout autant le cas des dialogues platoniciens, ces œuvres artistes, ciselées, artefacts à la structure complexe, qui ne miment le dialogue réel que pour le perfectionner, et l'élever au niveau de paradigme : se révèlent ainsi le mouvement de la pensée, et la nécessité de l'accompagner...

L'ensemble de ces pratiques scripturaires est évidemment en parfaite consonance avec le souci philosophique du bien, dont la poursuite et la réalisation passent par l'élévation à l'universel, quelle qu'en soit la modalité. Les formes sont singulières, désormais, mais le même mouvement est récurrent et structurant, qui fait passer d'un sujet locuteur-scripteur à un récepteur unique ou collectif, dans tous les cas universalisable, susceptible en droit d'occuper la même place, de savoir-action, que le scripteur.

III. L'écriture comme recherche ; l'écriture comme modèle

Que l'écriture serve une visée de connaissance semble enfin un dernier élément commun aux usages philosophiques de l'écriture, et qui, pour beaucoup, constitue même sa dimension essentielle. Je préférerais pour ma part dire qu'il s'agit là de l'élément structurant. Comme je l'avais indiqué pour commencer, il n'est pas vraiment pertinent de prétendre isoler une forme d'écrit philosophique à visée purement théorique, de même qu'inversement la visée pratique de la philosophie serait vaine sans le soubassement théorique qu'elle se donne. A cet égard, c'est sur la dimension de *recherche* qu'il me paraît important de faire porter l'accent, pour commencer.

On peut être en effet frappé de constater qu'en dépit de certaines déclarations d'intention, le savoir philosophique ne se fige jamais en un énoncé définitif. Il s'expose bien plutôt soit comme une recherche toujours inchoative (Platon, Aristote), soit comme l'indéfinie discussion des énoncés quels qu'ils soient (jeu de la discussion interne aux écoles, et entre écoles, incluant le jeu destructeur de l'écriture sceptique), ou encore comme la capacité à appliquer indéfiniment des énoncés majeurs (distinctif de l'épicurisme). Cela signifie l'implication constante de l'auteur et de son lecteur dans le mouvement de l'écriture : l'auteur dans la position de celui qui propose, met en forme, réfléchit, et le lecteur dans la position de celui qui discute, accorde ou n'accorde pas, point par point. Car le dénominateur commun aux différentes écritures, aux différents genres, issus des différentes écoles, en dehors des manuels et des recueils doxographiques présentés expressément comme des outils, est bien cette idée d'une co-implication du scripteur et du lecteur dans le mouvement de recherche déployé tout au long de l'écrit, dont les énoncés sont autant de propositions réfléchies, à discuter ou à partager. La vérité ne se donne jamais comme un objet figé, dont on se saisirait à la manière d'un bâton ou d'une pièce de monnaie, mais elle doit faire l'objet d'une visée, d'un acheminement par apprentissage. En somme, la vérité du texte est de se déborder lui-même.

Parcourir les divers aspects de cette dimension de recherche de l'écriture est évidemment

irréalisable, et je me contenterai de traiter ce point en dégageant une sorte de mise en abîme, que manifestent deux œuvres littéraires au moins, par laquelle est mis en jeu un véritable modèle cognitif et ontologique de l'écriture et de la lecture. Nous finirons ainsi sur une réponse suggestive et profonde de la philosophie antique elle-même, à la question des rapports entre écriture et philosophie.

Il est à première vue étrange que le rapprochement concerne l'« atomiste » Démocrite, et l'« idéaliste » Platon. Leurs affinités intellectuelles sont plus grandes qu'il n'y paraît, et l'on a d'ailleurs souvent spéculé sur le « silence de Platon », à l'endroit d'un auteur auquel il doit vraisemblablement beaucoup. Je m'en tiendrai ici au relevé des principaux éléments qui intéressent directement notre propos.

De quoi s'agit-il ? On trouve chez l'un et chez l'autre la mise en place d'un paradigme de l'écriture et de la lecture, destiné à penser la structure de l'être, et la possibilité d'en prendre connaissance. C'est Aristote qui nous en informe à propos de Démocrite par deux fois (*Métaphysique*, A 4, 985b 17ss. et *De la génération et de la corruption*, A 2, 315b 14), tandis que Platon thématise la chose à plusieurs reprises, dans *le Sophiste* (252e-253c) et *le Politique* (277e-278b) notamment, mais encore dans quelques autres dialogues, le *Cratyle* et le *Théétète* notamment (*Théétète*, 202e-203d, et *Cratyle*, 393d, 424c-426d, *Rép.*, II, 368d, *Philèbe*, 17a-18e).

Démocrite, d'après Aristote

Métaphysique, A 4, 985b 4-20

« En ce qui concerne Leucippe et son compagnon Démocrite, ils disent que le plein et le vide sont les éléments (ils appellent le premier étant et le second non-étant), et aussi que le plein et le solide sont l'étant, alors que le vide est le non-étant (c'est pourquoi, disent-ils, l'étant n'est pas plus que le non-étant parce que le vide n'est <pas moins> que le corps) ; ce sont là les causes des étants, en tant que matière. Et à la manière de ceux qui, une fois qu'ils ont unifié la substance qui sert de substrat, engendrent tout le reste en expliquant que cette dernière subit des affections (ils posent le rare et le dense comme les principes de ces affections), de la même façon ces deux aussi disent que les différences sont les causes de tout le reste. Cela étant, selon eux, les différences sont au nombre de trois : figure, ordre et position. Ils disent en effet que l'étant diffère seulement par le rythme, la distribution et la tournure. Car pour ces termes, le rythme c'est la figure, la distribution c'est l'ordre, et la tournure c'est la position. En effet le A diffère du N par la figure, le AN du NA par l'ordre et le Z du N par la position. Mais pour ce qui est du mouvement, d'où il vient ou comment il advient aux étants, ceux-là aussi, à peu près comme les autres, l'ont laissé négligemment de côté. »

Pour aller à l'essentiel, les points suivants méritent d'être relevés :

- 1) Les atomes-éléments sont comparés à des lettres.
- 2) De leur assemblage résultent les corps composés.

3) Leur figure (c'est-à-dire leur forme extérieure) est, selon Aristote, désignée par le terme de *rhusmos*, autrement dit de rythme¹³. On a beaucoup glosé le sens de ce mot : qu'est-ce que cela signifie, et implique ? Retenons ce que E. Benvéniste a fait apparaître à son propos : le *rhusmos* est forme *et* mouvement. Du reste, ce même terme peut aussi désigner le mouvement même de l'écriture. On voit alors le lien entre la comparaison qu'Aristote présente, et cette notion de

rhusmos : les atomes sont comme des lettres écrites, ou qui s'écrivent. Significativement, le terme de *stoicheion* qu'emploie Aristote, et qui est aussi d'emploi attesté chez Démocrite, désigne couramment les lettres de l'alphabet.

4) Qu'est-ce qui est précisément en mouvement ? H. Wismann¹⁴ a soutenu que c'était l'atome lui-même, désigné par ailleurs comme *idea*, qui était en perpétuel mouvement de composition, comme une lettre qui s'écrit. Interprétation audacieuse et forte, qui tend à dématérialiser l'atome. A quoi P.-M. Morel¹⁵ a pu objecter que l'atome présentait des caractéristiques matérielles de résistance, etc., qui font qu'il n'est pas susceptible de changer, que sa forme n'est pas modifiable. C'est plutôt en tant qu'élément d'assemblage qu'il est en mouvement, qu'il a une rythmique. Selon P.-M. Morel, par *schèma*, Aristote aurait d'ailleurs plutôt traduit *idea* (un terme qu'Aristote ne mentionne pas toutefois). Cette dernière compréhension paraît plus raisonnable. Reste toutefois qu'Aristote fait bien correspondre *schèma* à *rhusmos*, et *thesis* et *taxis* respectivement à *tropè* et *diathigè*. Ces deux dernières notions, clairement démocritéennes, renvoient explicitement à la composition des atomes entre eux. On ne peut donc facilement écarter l'hypothèse, pour audacieuse qu'elle semble, de H. Wismann.

De la génération et de la corruption, I, 2, 315b 6-14

« Démocrite et Leucippe, au contraire, après avoir forgé les figures, forgent à partir d'elles l'altération et la génération : par leur séparation et par leur union la génération et la corruption, par leur ordre et leur position l'altération. Et comme ils estimaient que la vérité réside dans ce qui apparaît, et que ce qui apparaît est contraire et illimité, ils ont forgé un nombre illimité de figures, de telle sorte qu'en raison des changements du composé la même chose paraisse contraire à tel ou tel : qu'elle soit changée si un seul élément vient s'ajouter au mélange, et qu'elle apparaisse tout autre si un seul vient à être changé. Car c'est à partir des mêmes lettres que l'on compose une comédie et une tragédie. »

Ce deuxième texte confirme celui de *Métaphysique A 4*, mais s'y ajoute l'idée d'un nombre illimité de formes-figures (*ta schèmata apeira poièsan*). Cela semble une hypothèse non économique, contraire au sens même du paradigme, que le passage de la *Métaphysique* ne mentionne pas. Pourtant, cette idée d'un nombre illimité de formes est confirmée par la doxographie. On peut se demander – cela dit seulement en passant – si cette idée d'un nombre illimité de formes ne serait pas la conséquence du caractère rythmique de l'atome (ne faut-il pas une certaine plasticité des atomes pour réaliser cette illimitation ?), ce qui pourrait constituer un argument en faveur de la thèse de H. Wismann. Retenons en tout cas cette double idée que la modification d'un seul élément constitutif modifie la structure de l'ensemble (*kai holôs heteron phainesthai henos metakinèthentos*), tandis qu'inversement, selon l'exemple utilisé, une tragédie et une comédie sont composées à partir des mêmes lettres. Autrement dit c'est, au total, la combinaison des atomes qui va expliquer la forme extérieure du composé.

Platon

L'étrangeté de l'usage démocritéen du modèle de l'écriture tient à ce qu'il tend à dématérialiser l'être. De fait, ce paradigme présentera une grande attractivité pour Platon, qui l'utilise et le met en perspective à de nombreuses reprises. Le passage majeur est celui du *Sophiste*, 252e-253c :

« *L'Etranger* : Puis donc qu'ils consentent tantôt à s'unir et tantôt non, ils ont à peu près les mêmes

propriétés que les lettres. En effet, certaines d'entre elles ne s'ajustent pas entre elles, tandis que d'autres s'ajustent ensemble.

Théétète : Cela va de soi.

L'Etranger : Mais les voyelles, assurément, diffèrent des autres lettres en ce qu'elles circulent comme un lien à travers toutes, si bien que sans l'une d'elles, il est impossible d'ajuster entre elles les autres.

Théétète : C'est tout à fait exact.

L'Etranger : Et donc, est-ce que n'importe qui sait lesquelles sont capables d'entrer en communauté avec lesquelles, ou bien est-il besoin d'un art pour celui qui doit réaliser cela convenablement ?

Théétète : Il lui faut un art.

L'Etranger : Lequel ?

Théétète : L'art grammatical.

L'Etranger : Et pour les tons aigus et graves, est-ce qu'il n'en va pas de même ? Celui qui possède l'art de connaître ceux qui se mélangent et ceux qui ne se mélangent pas, celui-là est musicien, tandis que celui qui ne le sait pas est inculte.

Théétète : Parfaitement.

L'Etranger : Et pour tous les arts et ignorances des arts, nous trouverons des différences de même sorte.

Théétète : Cela va de soi.

L'Etranger : Et alors ? Puisque les genres aussi sont capables de semblables mélanges mutuels – nous nous sommes accordés là-dessus –, est-ce qu'il n'est pas nécessaire qu'il avance dans les discours avec l'aide d'une science celui qui se destine à montrer de façon correcte quels genres s'accordent avec quels genres, et quels genres n'admettent pas d'accord entre eux ? Mieux même, s'il en est certains qui opèrent un rassemblement en passant à travers tous, si bien qu'ils les rendent capables de se mélanger, et à l'inverse dans les divisions, s'il en est d'autres qui sont responsables de la division, en les traversant tous ?

Théétète : Comment ne faut-il pas une science et peut-être même la science que l'on qualifiera pour ainsi dire de suprême ? »

Les lettres sont un modèle-paradigme, qui sert d'*analogon* pour penser l'ontologie articulée. Cette analogie est parfaitement maîtrisée : Platon ne prétend nullement que les formes sont des lettres, il suggère que l'être est structuré et articulé à la façon de mots, de phrases, de textes (et tout aussi bien à la façon d'harmonies musicales, autre paradigme porteur).

Le paradigme de l'écriture-lecture resurgit dans le *Politique*, pris cette fois sous l'angle épistémologique de la découverte et de la connaissance. Il vaut la peine de reproduire cet autre passage, qui présente les lettres et la lecture comme le paradigme permettant de comprendre ce qu'est un paradigme, bref, qui en fait le paradigme par excellence : en effet, la lecture d'un texte est un acte qui fait connaître, et il constitue comme le modèle général permettant de penser et comprendre ce que c'est que connaître. Connaître une essence, comme celle du politique, pourra être pensé à la façon du déchiffrement de la séquence textuelle qui le constitue.

L'Etranger : Il est difficile, merveilleux ami, d'exposer de façon suffisante un sujet d'importance sans se servir de paradigmes. Car il est à craindre que chacun de nous connaisse toutes choses comme dans un rêve, mais qu'à l'inverse il ignore tout, en revenant, pour ainsi dire, à l'état de veille.

Socrate le jeune : En quel sens dis-tu cela ?

L'Etranger : De façon tout à fait extraordinaire, j'ai bien l'impression qu'à l'instant se lève en moi le sentiment de ce qu'est la science.

Socrate le jeune : En quoi consiste-t-il alors ?

L'Etranger : C'est un paradigme, bienheureux Socrate, que nécessite à son tour le paradigme pris en lui-même !

Socrate le jeune : Eh bien, parle, sans ressentir d'hésitation à cause de moi !

L'Etranger : Il me faut parler, puisque tu es manifestement prêt à me suivre ! Nous savons, en effet, que les enfants, quand ils viennent juste de faire l'apprentissage des lettres...

Socrate le jeune : Quoi donc ?

L'Etranger : ... discernent assez bien chacun des éléments dans les syllabes les plus courtes, c'est-à-dire les plus faciles, et sont aptes à répondre exactement.

Socrate le jeune : Comment ne pas l'être, en effet ?

L'Etranger : Mais, à l'inverse, ces mêmes lettres déroutent les enfants s'ils les rencontrent dans d'autres syllabes et gênent tant leur compréhension que leur élocution.

Socrate le jeune : Tout à fait vrai.

L'Etranger : Or le procédé que voici n'est-il pas le plus facile et le plus adéquat pour les conduire à connaître ce qu'ils ignorent encore ?

Socrate le jeune : Quel est-il ?

L'Etranger : Il consiste à les ramener tout d'abord aux syllabes dans lesquelles ils ont identifié ces mêmes lettres avec exactitude ; puis, une fois qu'on les y a ramenés, placer ces syllabes à côté de celles qu'ils ne connaissent pas encore ; enfin, leur faire voir, par ce rapprochement, la ressemblance des lettres et leur nature identique dans chacun de ces entrelacements, jusqu'à ce que les lettres qu'ils identifient exactement soient montrées à côté de toutes celles qu'ils ne reconnaissent pas, et, une fois montrées en parallèle, deviennent ainsi des paradigmes, pour leur apprendre à nommer chaque élément dans toutes les syllabes : ils désigneront comme différente des autres la lettre qui est différente, et comme toujours identique à elle-même de manière immuable, celle qui est identique.

Socrate le jeune : C'est tout à fait vrai.

L'Etranger : Voilà donc un point correctement compris : un « paradigme » a pour origine l'opération qui consiste à juger correctement de l'identité d'un élément identique dans des contextes séparés, et, après l'avoir considéré comme un, à s'en servir pour parvenir à un jugement unique, vrai dans chacun des deux contextes en tant qu'ils forment désormais un ensemble.

Socrate le jeune : Selon toute apparence.

L'Etranger : Serait-il étonnant, dès lors, de voir notre âme passer par les mêmes états que l'enfant qui apprend à déchiffrer, quand il s'agit des lettres qui sont éléments de toutes choses ? Qu'elle ait tantôt une compréhension ferme, guidée par la vérité, au sujet de chaque élément dans certains

contextes, tantôt, au contraire, qu'elle vacille dans son jugement sur tous les éléments d'autres contextes ? Elle parvient à se former une opinion droite sur certains éléments quand elle les rencontre au hasard des combinaisons, mais, quand ils sont transposés dans ces syllabes de la réalité, qui sont longues et complexes, à l'opposé elle ne parvient pas à les identifier. »

Grâce à cette longue analogie remarquablement conduite, Platon veut nous aider à penser la façon dont nous pourrions parvenir à connaître les êtres par la dialectique, et il instaure pour cela un jeu de miroir : comme l'élève apprend à identifier les syllabes, les composer et les décomposer, en passant du plus simple au plus complexe, de même nous devons, en vue de la connaissance des réalités, partir de modèles simples afin de nous acheminer vers le plus complexe. Ainsi, même si en principe la grammaire n'est qu'un exemple parmi d'autres, on peut dire qu'en réalité la grammaire constitue le modèle par excellence de la dialectique, mieux peut-être que les mathématiques.

Précisons-le pourtant une dernière fois : le réel n'est pas littéralement un texte, mais il est analysable à *la manière d'un texte*, et nul doute par conséquent que la pratique de l'écriture et celle de la lecture ne constituent les vecteurs heuristiques du questionnement ontologique. Mais, afin d'écartier toute méprise à ce sujet, il faut pour terminer rappeler les analyses du *Cratyle*, qui délimitait strictement la frontière entre les mots et les choses. Dans ce dialogue, on voit en effet poussée jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'absurde, l'idée d'une parfaite imitation des êtres (et de leur *ousia*) par les noms, les lettres étant comme, ou correspondant à, des constituants ontologiques (cf. à partir de 423e). En fait, cette idée ne tient pas, parce que le nom n'est pas une peinture : il y a donc à choisir entre le modèle pictural, qui sous-tend la thèse de la rectitude des noms, et le modèle grammatical de la connaissance, et renoncer à l'idée déraisonnable que les mots puissent constituer une peinture des choses. La ressemblance entre les mots et le réel n'est pas d'ordre sensible, mais bien strictement de nature intelligible.

Il faudrait, pour rendre complet ce parcours des usages du paradigme de l'écriture dans Platon, envisager également d'autres passages, extraits du *Théétète* (202e-203d), de la *République* (368d) ou encore du *Philèbe* (17a-18e). Cette dernière section en particulier, qui met une nouvelle fois en relation musique et écriture, permet de comprendre, sous les auspices de la référence au dieu égyptien Teuth, que l'usage des caractères d'écriture suppose la maîtrise du nombre et signifie l'imposition de la limite dans l'infini quantitatif du son vocal. Cela confirme l'essentiel qui nous est déjà apparu, et achève de l'éclairer : Platon, dans le prolongement de Démocrite, se sert du modèle de l'écriture afin de penser la structure rationnellement articulée du réel, et, dans une fascinante mise en abîme, conduit à voir dans la pratique philosophique de l'écriture une exploration de l'être et de sa structure, toujours réitérée, car l'écriture est le revers d'une pratique intellectuelle dont l'avvers est le déchiffrement de ce qui est.

Si la vie de l'homme tire sa valeur de la raison qu'il possède, si cette vie atteint sa perfection dans la capacité à déchiffrer les œuvres de l'art de la mesure qui opère en toutes choses¹⁶, et dans la capacité à l'exercer soi-même, alors, quand l'écriture semble nous éloigner de la vie, elle nous y reconduit directement. En tant que pratique théorique, écrire soutient la quête de perfection par laquelle le philosophe forge sa vie.

[1](#) Cf. le recueil d'études *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, 1982, mais aussi sa *Preface to Plato*, Oxford, 1963.

[2](#) Cf., pour une présentation en français du dossier, le livre de M.-D. Richard, *L'Enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, 2^e éd. revue 2006. Je reviens plus loin sur la question du non-dit (cf. *infra*, « Dit et non-dit – le savoir aux limites du dialogue », p. 279-297).

[3](#) Cf. spécialement « Pre-Literacy and the Pre-Socratics » (1966), repris dans *The Literate Revolution in Greece and its cultural consequences*, Princeton, 1982.

[4](#) Cf. en particulier « The consequences of literacy », co-signé avec I. Watt, in J. Goody (éd.), *The Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968, p. 27-68.

[5](#) Cf. à ce propos G. F. Nieddu « Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica : Note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica », *Scrittura e civiltà*, 8, 1984, p. 213-261, et A. Laks, « Ecriture, prose, et les débuts de la philosophie grecque », *Methodos*, 1, 2001, p. 131-151.

[6](#) Cf. à ce propos la très bonne discussion dans Laks, art. cit.

[7](#) « The consequences of literacy », art. cit.

[8](#) Si elle devient un programme philosophique, c'est précisément dans et à travers sa reprise littéraire, celle des *logoi sôkratikoï* et des dialogues platoniciens.

[9](#) Pour une prise de position opposée, cf. E. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), 1963.

[10](#) Je renverrai à ce propos à l'étude de G. F. Nieddu déjà mentionnée. Cf., pour les témoignages, Diogène Laërce, *Vies*, IX, 6. La précision que certains sont devenus héraclitéens en lisant le livre d'Héraclite est évidemment très importante.

[11](#) Je traduis, ainsi que les autres citations du chapitre.

[12](#) Sur le genre du dialogue, voir *infra*, II. 1 « Pourquoi des dialogues ? », p. 133-145.

[13](#) Aristote retraduit donc dans sa conceptualité propre : il comprend que *rhusmos* renvoie à *schèma*, *diathigè* à *taxis*, et *tropè* à *thesis*.

[14](#) H. Wismann, « Réalité et matière dans l'atomisme démocritéen », in *Democrito e l'atomismo antico*, Catane, 1980, p. 61-74, et spécialement p. 70-71.

[15](#) P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, 1996, p. 53-58.

[16](#) Cf. *infra*, III. 2, « L'inventivité philosophique : Formes et modèles, mesure et pensée », p. 263-277.

LA RÉFLEXION ÉTHIQUE AVANT SOCRATE : LES *CATHARMES* D'EMPÉDOCLE

Poser la question de l'éthique à propos d'auteurs du v^e siècle av. J.-C. revient à tenter une projection arrière, rétrospective, qui constitue un exercice périlleux par définition. C'est pourtant à cela que l'on est condamné dans le cas des auteurs pré-platoniciens ou présocratiques, dans la mesure où ils précèdent ce moment où s'instaure, en se revendiquant comme telle, la philosophie et son discours normé. Tous les concepts et catégories qui s'élaborent dans les œuvres de Platon et d'Aristote, puis dans l'Académie et le Lycée, constituent autant de grilles neuves de lecture et d'interprétation du réel – ainsi, de ce qu'Aristote désigne comme les *èthika* et qui donnera naissance à la catégorie d'éthique. Utiliser des concepts nouveaux selon ce mouvement rétrospectif, pour interroger ce qui a précédé, n'est sans doute pas sans risque, mais pas non plus sans intérêt. Que l'on vienne à poser la question de ce que les Grecs pensent comme correspondant à, ou s'approchant de, ce que nous nommons « personne » ou « volonté » : le jeu, risqué, peut se révéler fécond, si la rétrospection ne va pas jusqu'à la projection forcée de la grille de lecture dans l'objet d'étude. Car il est de fait que ce qui se formule ensuite a pu être préparé, voire approché, par ce qui précède, sans qu'il se vérifie à l'inverse que les catégories et les schèmes conceptuels élaborés ultérieurement soient toujours transposables *tels quels*, ou même *tout court*.

S'agissant de l'éthique, le point consisterait à se demander, à propos des auteurs présocratiques, si et dans quelle mesure il y a eu anticipation de ce qu'Aristote ramassera sous le terme de *ta èthika*, c'est-à-dire non pas exactement l'éthique, mais « les questions ou études relatives au caractère », et qui portent non seulement sur l'*èthos*, mais aussi, et sans doute non moins fondamentalement, sur le bien et le bonheur, sur la vertu et les vertus, etc. Or, la difficulté posée par cette question rétrospective est particulièrement épineuse. Partons du cas plus limpide de la physique : Platon esquisse ce qu'elle pourrait être dans le *Timée*, Aristote tente de l'instaurer véritablement dans sa *Physique*. Tour à tour, l'un et l'autre se mesurent à des prédécesseurs qu'ils qualifient de *phusiologoi*, dénomination générique sans doute répandue (Aristote parle aussi de *phusikoi*), mais dont on peut se demander si elle n'est pas déjà l'effet d'une lecture rétrospective et synthétique. Prenons encore le cas de la théologie : là encore, Platon et Aristote rencontrent dans leur enquête les poèmes anciens des *theologoi*, dans lesquels ils peuvent trouver comme des anticipations de leur propre discours théologique. Il y a donc bien à leurs yeux une *theologia* et une *phusiologia* proto-philosophiques, certes confuses et approximatives, mais bien réelles. Le cas de l'éthique est en revanche nettement différent. Comme je l'ai dit, le terme n'a pas cours avant d'être forgé par Aristote, et encore Aristote ne parle-t-il pas d'*èthikè* en une dénomination générique, mais plutôt d'*èthika*, si bien que les *Ethiques* d'Aristote se donnent littéralement, selon leur titre, comme des « traités touchant le caractère »¹. En s'interrogeant sur l'éthique à propos des pré-platoniciens, on a ainsi l'impression de s'interroger sur un domaine de recherche assurément vierge avant l'instauration platonicienne de la discipline philosophique, ou tout au moins avant la genèse du questionnement socratique dans l'environnement sophistique, peut-être même avant Aristote lui-même². Reste à savoir si l'étude de ce domaine n'était pas anticipée d'une manière ou d'une autre,

comment, en quel sens et à quelles conditions. Là-dessus, Aristote semble trancher sans hésiter, en reconnaissant à Socrate, et à nul autre, le mérite de s'être penché le premier sur les *èthika* précisément. Mais si c'est le cas, il est clair que la chose aurait été appréhendée avant que le concept ne soit forgé ; et même si pour sa part Aristote ne remonte pas au-delà de Socrate³, il nous encourage à approfondir la question.

De fait, dans une perspective historiographique, on observe que deux types de réponse sont aujourd'hui donnés lorsqu'on s'interroge sur les origines de la réflexion éthique en Grèce ancienne. Le plus souvent, on s'accorde à voir dans Socrate le père de l'éthique (suivant la présentation qu'en donnent Aristote mais aussi Xénophon), mais il n'est pas rare de soutenir aussi que la réflexion éthique a pris corps avec les œuvres des poètes qui furent, selon l'expression consacrée, les éducateurs de la Grèce, Homère et Hésiode, avant de se prolonger dans l'œuvre des Tragiques, et de passer dans l'enseignement des sophistes⁴ ; de sorte que sous cet angle de vue Socrate constituerait davantage une étape qu'un point de départ. Evidemment, il faut choisir, puisqu'une position tend à exclure l'autre, la deuxième position ne voyant plus dans Socrate une origine, mais seulement un moment. Je voudrais donc tenter d'approfondir cette question de l'origine de la réflexion éthique, et ce sera là l'occasion de clarifier peut-être certains critères de démarcation entre les présocratiques et Socrate, entre *philosophia* et *phusiologia*. Il est alors possible que ni l'une ni l'autre versions de l'origine – socratique ou poétique – n'apparaissent satisfaisantes, et je m'appuierai sur l'œuvre d'Empédocle pour préciser le point.

La question des critères me paraît en tout cas cruciale pour définir le cadre de l'enquête, et elle se trouve corrélée à celle de la délimitation de l'objet visé. De fait, si l'on prend « éthique » au sens le plus strict et le plus étroit, en s'en tenant à la valeur originaire que le terme reçoit chez Aristote, comme touchant le « caractère », alors Aristote est le premier véritablement à entreprendre une telle étude⁵. Mais on est également fondé à élargir l'acception du terme : en effet, il ressort clairement des deux traités éthiques d'Aristote que l'objet le plus essentiel de l'enquête consiste dans la détermination du bien proprement humain, et sur ce point Aristote rencontre manifestement un certain nombre de prédécesseurs. Si l'on s'autorise de cette remarque et que l'on comprend qu'« éthique » renvoie à toute espèce de réflexion sur l'agir humain et sur les valeurs qui le régissent, on peut alors dire qu'en un sens l'éthique est toujours d'emblée présente, et n'a pas eu à attendre la philosophie pour advenir. Cette compréhension n'est pas illégitime, à condition pourtant de ne pas prétendre trouver dans Homère ou Hésiode plus que la mise en scène de certaines valeurs ou conflits de valeur⁶.

Il me semble de fait impossible de soutenir qu'une réflexion éthique, au sens d'une réflexion autonome et spécifique sur l'agir humain et les valeurs, soit apparue dès Homère : on ne retrouve ni dans Homère et Hésiode, ni chez les Tragiques, les éléments suffisants (tenant à la forme de l'exposition et de la réflexion) pour conclure cela. Evidemment, Aristote lui-même cite très souvent les poètes dans ses *Ethiques*, mais c'est à Socrate qu'il semble reconnaître le mérite d'une première tentative de théorisation dans le domaine éthique. En même temps – ce fait n'est pas indifférent et constitue même un paradoxe – ce n'est pas dans les *Ethiques* (à l'exception des *Magna moralia*, si l'ouvrage est d'Aristote) qu'il en fait crédit à Socrate⁷. Plus largement, il faut insister sur le fait qu'Aristote ne procède pas à un passage en revue préliminaire des opinions savantes en matière éthique, du moins à un passage en revue général – comme lorsque, dans la *Physique*, il se demande dans quelle mesure les penseurs qui l'ont précédé ont pensé l'objet *phusis*, et sont parvenus à le déterminer⁸. Cela mérite réflexion, d'autant qu'il se sert ensuite, dans l'examen de questions

particulières, internes à l'éthique, d'opinions d'origines diverses, populaire, poétique, savante : des auteurs comme Platon, Speusippe, Eudoxe, seront alors convoqués, et Socrate aussi se trouvera discuté. La perspective d'Aristote est donc assurément complexe : tout se passe comme si la réflexion éthique, en tant que partie préliminaire de la science politique, n'avait pas été fondée en tant que telle avant la propre entreprise d'Aristote, bien que dans le détail certains problèmes éthiques, peut-être de façon un peu désordonnée, se soient trouvés abordés par divers prédécesseurs, et que, en dehors des *Ethiques*, Socrate soit reconnu comme l'ancêtre de ce type de réflexion. Il faudrait en vérité, pour aller jusqu'au bout de ces remarques, s'interroger sur le véritable point focal de l'éthique aristotélicienne : est-ce le caractère (l'*èthos*), est-ce la vertu, est-ce le bien ? Abordée dans le détail, cette question nous emmènerait trop loin, mais en tout état de cause, une investigation sur les éléments unificateurs de l'éthique selon Aristote doit se tenir à l'arrière-plan de l'enquête sur la naissance de la réflexion éthique⁹. Cela noté, on commencera par l'examen des propos d'Aristote sur le sujet.

Cette étude va donc tout d'abord esquisser un parcours critique de la doxographie aristotélicienne en matière éthique. Je m'attacherai pour commencer à l'examen des raisons qui ont conduit Aristote, en dehors des *Ethiques* et en dépit de la façon dont les *Ethiques* sont élaborées, ainsi que de leur contenu, à désigner Socrate comme l'authentique fondateur des recherches éthiques, avant de problématiser son point de vue. Il me semble en effet que l'idée d'une « invention » de l'éthique par Socrate est un produit d'une démarche doxo-historiographique plus large, engageant le savoir philosophique tout entier, et intelligible dans le cadre de la reconstruction d'une histoire intellectuelle, qui est livrée en *Métaphysique A*. Or, le fait qu'*en réalité* la démarche socratique, indépendamment de sa reprise platonicienne, n'ait pas exactement la visée théorique qui lui est conférée dans cette reconstruction aristotélicienne, ce qui est mon point de vue, constitue une incitation supplémentaire à poser à nouveaux frais la question de l'origine de cette réflexion¹⁰.

Mon intention, par cette double défiance envers la thèse d'une origine poétique ou socratique de l'éthique, n'est pas de repousser ces prétendants, pour attribuer la fondation véritable de l'éthique à Platon ou Aristote. Au contraire, je suis tout prêt à suggérer que l'autonomisation de la réflexion morale est advenue avant Socrate, comme l'atteste spécialement à mes yeux l'œuvre d'Empédocle, que j'évoquerai dans la dernière section de cette étude. Et en réalité, par-delà cette thèse, importante mais spécifique, c'est une autre, plus large et globale, qui l'accompagne : qu'en réalité, la genèse de l'éthique en tant que réflexion théorique autonome et individualisée par son objet, s'est préparée tout au long du v^e siècle, en Grèce et en Grande-Grèce, par apports successifs. Cette genèse comporte plusieurs acteurs et plusieurs milieux, plusieurs types de savoirs et compétences, et se trouve étroitement liée à un contexte historique, politique et culturel déterminé. Avec des contributions de nature différente, les poètes y jouent un rôle, les sophistes bien sûr aussi, tout comme ceux que l'on rassemble sous la dénomination de physiologues. Et précisément, pour décider à partir de quand il pourrait être légitime de parler d'une théorie éthique, ou à tout le moins d'une amorce de théorie éthique, quelques critères doivent être recherchés et mis en place.

I. Socrate, père de l'éthique : un *topos aristotélicien*

1. Les raisons d'Aristote

Rappelons ces passages clés qui semblent lier la naissance de l'éthique à Socrate :

Métaphysique, A, 6, 987b 1-4 : « Socrate se consacra aux questions éthiques [= relatives au caractère], et absolument pas à la nature dans son ensemble ; toutefois, c'est en abordant ces questions qu'il rechercha l'universel et que le premier il exerça sa réflexion sur les définitions¹¹. »

Métaphysique, M, 4, 1078b 17-32 (cf. aussi M 9, 1086a 37-b 5) : « Socrate se consacra aux vertus éthiques [= du caractère], et le premier chercha à en donner une définition universelle (car parmi les physiciens, Démocrite ne fit qu'y toucher bien peu, et il ne donna qu'une sorte de définition du chaud et du froid. Les pythagoriciens auparavant s'essayèrent à la définition pour un petit nombre de réalités, dont ils rattachaient les notions aux nombres, ainsi de l'essence du moment opportun, du juste ou du mariage). Mais lui recherchait à raison l'essence [...] il y a en effet deux choses que l'on peut à juste titre attribuer à Socrate, les raisonnements inductifs et la définition universelle. Ces deux choses sont en effet en rapport avec le principe de la science. Mais Socrate n'a pas séparé les universels ni les définitions ; ce sont eux [les platoniciens] qui les ont séparés, etc. »

Parties des animaux, 642a 24-31 : « La raison pour laquelle nos prédécesseurs n'en sont pas arrivés au mode explicatif dont nous venons de parler [par le *logos*], c'est qu'ils ne disposaient ni de la quiddité ni de la définition de l'essence ; et c'est Démocrite qui y a touché le premier, non pas parce que cela lui aurait paru nécessaire pour la connaissance naturelle, mais parce qu'il était poussé par la chose elle-même, et à l'époque de Socrate il y a eu d'un côté progrès en la matière, mais d'un autre côté les recherches sur les réalités naturelles ont cessé, et ceux qui philosophaient se sont tournés vers la vertu utile et la politique. »

Avec constance, Aristote semble ainsi reconnaître une triple innovation de la part de Socrate : un souci de la définition, de l'universel (l'essence en particulier), et un intérêt pour le domaine éthique, ou encore le domaine de la vertu utile et de la politique. La définition énonce de fait le réquisit premier d'une méthode scientifique fondée, et l'essence constitue l'objet principal que doit viser la philosophie, la philosophie première comme la philosophie seconde. Vient enfin l'éthique, présentée comme le domaine investi par Socrate. Or, à cet égard, les choses apparaissent, en y regardant de plus près, sensiblement moins nettes : c'est dans *Métaphysique* A, 6 seulement qu'Aristote parle des *èthika* comme du domaine d'investigation ; dans *Métaphysique* M, 4 il parle de façon moins globale de la « vertu du caractère » (*èthikè aretè*), et ne met l'accent que sur la scientificité de la démarche, pas du tout sur le domaine, et dans le passage de *Parties des animaux*, il emploie une formule encore plus vague, qui semble embrasser plus que Socrate, sans que l'on puisse dire si Socrate est ou non l'initiateur de la recherche éthique. Il semblerait plutôt constituer le point de repère, et de référence, d'une époque où le souci politique s'est affirmé comme une priorité. Et en fait, à bien considérer le témoignage, *Métaphysique* A, 6 n'affirme même pas que Socrate a été le premier à se consacrer aux *èthika* ; il dit plutôt qu'en se consacrant aux *èthika*, Socrate a innové par la recherche stricte de l'universel, et l'exigence de définition. Or, d'une certaine manière, cette avancée socratique a pour corrélat, aux yeux d'Aristote, une sorte d'égarement. Non que l'éthique représente un domaine d'investigation illégitime, mais l'orientation philosophique exclusive en direction de l'éthique fait perdre le bénéfice de l'innovation socratique dans le domaine de la physique, et donc en fait aussi dans celui de la philosophie première. Cette malheureuse réorientation a également eu pour conséquence, aux yeux d'Aristote, d'entraîner la cascade d'erreurs platoniciennes : la séparation des universels rend ceux-ci inutiles, voire

trompeurs, et ruine en grande partie les solutions théoriques développées par Platon dans le domaine de la philosophie première, de la physique, mais aussi bien de l'éthique. D'ailleurs, *last but not least*, les positions défendues par Socrate en matière éthique sont, aux yeux d'Aristote, fausses d'un bout à l'autre.

Je retiens donc de ce rapide parcours qu'Aristote n'affirme pas que Socrate a été le premier penseur de l'éthique, mais qu'il a innové décisivement, en recherchant définition et essence dans le domaine des mœurs. Et paradoxalement, ce qui constitue un progrès en soi – la conception de l'essence – s'est historiquement accompagné d'un recul dans le domaine de la recherche physique, et a même conduit à de profonds fourvoiements dans la réflexion éthique¹².

2. Vérification du *topos* aristotélicien touchant Socrate : vrai et faux à la fois

Les éléments bio-doxographiques multiples que l'on tire de Platon et Xénophon permettent d'affirmer qu'indubitablement Socrate s'est intéressé avant tout à ce qu'Aristote désigne comme les *èthika*, le domaine éthique. Il n'y a pas lieu de s'étendre longuement sur ce point, et je me contenterai de renvoyer à quelques passages qui, dans les premiers dialogues de Platon ou les *Mémorables* de Xénophon, témoignent de cette recherche perpétuelle de Socrate en matière de valeurs. Ainsi des affirmations réitérées dans l'*Apologie de Socrate*, concernant la recherche d'une amélioration de soi et des autres, qui convergent vers la célèbre formule finale, présentant cette recherche comme un devoir sacré : « une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue » (38a). Ou encore la description qui est faite de lui par Nicias dans le *Lachès*, 187e-188a, et de sa manière de solliciter son interlocuteur, qui « ne va cesser d'être retourné par la parole de Socrate, jusqu'à ce qu'il en vienne à rendre des comptes sur lui-même – sur la manière dont il vit actuellement, et sur la manière dont auparavant il a conduit sa vie ».

Dans Xénophon, deux passages des *Mémorables* méritent de même d'être rappelés :

« Il ne discutait certes pas de la nature de toutes choses, comme les autres, pour la plupart, le faisaient, examinant la façon dont ce que les sophistes nomment le *cosmos* a pu naître, et selon quelles nécessités se produisent les phénomènes célestes, mais il allait jusqu'à montrer que ceux qui se préoccupaient de tels problèmes sombraient dans la folie. » (I, 1, 10-12)

Et un peu plus loin :

« Pour sa part, il discutait toujours à propos de questions relatives à l'homme [*peri tôn anthrôpinôn*], examinant ce que sont le pieux, l'impie, le beau, le laid, le juste, l'injuste, la tempérance, la folie, le courage, la lâcheté, la cité, l'homme politique, le gouvernement des hommes, ce qui est de nature à gouverner chez les hommes, et le reste, dont la connaissance fait de ses possesseurs des hommes d'excellence, tandis que ceux qui les ignorent peuvent à juste titre être qualifiés de serviles. » (I, 1, 16)

Enfin, on ne peut omettre le fameux témoignage de Cicéron, très proche de la présentation historique que donne Aristote dans les *Parties des animaux* (cité *supra*) : « Socrate le premier ramena la philosophie du ciel, lui fit place dans les villes [...] et la réduisit à une recherche sur la vie et les mœurs, sur les biens et les maux » (*Tusculanes*, V, 4, 10-11), non plus que celui de Diogène Laërce (*Vies*, II, 21) : « 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. »

Or, en dépit de ces divers témoignages souvent invoqués, rien ne permet réellement d'affirmer que Socrate invente de toutes pièces une discipline, autrement dit qu'il isole un domaine du savoir, qu'il appellerait éthique ou autre. Il dit qu'il faut avoir le souci par-dessus tout de la justice, du bien et de la vertu en général : cela est considéré comme une évidence, et si une justification doit être donnée, c'est tout simplement que ces éléments sont la substance même d'une vie qui se prétend authentiquement heureuse. Donc, Socrate s'intéresse, et veut intéresser chacun, à ce qui, de son point de vue (et en fait, de l'avis de chacun pourvu que l'on fasse l'effort d'y réfléchir), représente le plus important dans une perspective pratique, ce qui réalise, ni plus ni moins, la vie la meilleure possible. La justification de l'intérêt pour les questions humaines est d'ordre pratique, elle ne procède pas principiellement d'une décision théorique. Nous aurions de fait des difficultés insurmontables à la justifier : pourquoi s'attacher, dans une perspective de connaissance pure, au seul domaine de l'éthique ? comment justifier une telle restriction de la visée théorique¹³ ? Cela serait d'autant plus incompréhensible que Socrate semble considérer qu'il existe sans conteste des savoirs techniques nombreux et très élaborés. La recherche d'un savoir éthique pour lui-même devrait s'inscrire dans le cadre plus large d'une recherche sur le savoir en général, ce que Platon précisément pour sa part entreprendra.

Du reste, il est nécessaire de replacer Socrate dans le contexte d'une tradition de réflexion morale depuis longtemps engagée par les poètes, et reprise par les sophistes, quoi que Platon et Aristote pensent de la valeur de leur contribution. Et s'il est vrai qu'un élément nouveau surgit avec Socrate, dès lors qu'il impose un examen personnel de l'intention morale de chacun, et montre par l'*elenchos* l'inconsistance de tout savoir moral au regard de ce test insurmontable qu'est l'exigence de définition de l'essence, il n'y a rien qui permette de voir en Socrate le fondateur absolu de l'éthique, ni même de la réflexion éthique, en un sens que l'on ne trouverait pas anticipé avant lui. Ce qui est nouveau de la part de Socrate est sans doute le mode d'approche de la question éthique, pas l'intérêt pour le domaine éthique.

Bref, s'il est bien des traits qui distinguent Socrate des sophistes, l'enseignement positif de la vertu de la part de ces derniers, le questionnement aporétique sur la vertu de la part du premier, apparentent néanmoins Socrate à ceux que Platon a présentés ultérieurement comme des adversaires et des faussaires de la philosophie.

L'effet de la reconstruction doxo-historiographique semble donc indéniable : Aristote adhère sans réserve à la façon dont Platon a présenté dans les premiers dialogues l'apport socratique, comme moment de sa propre formation¹⁴. Dès lors que l'œuvre de Platon apparaît comme la véritable amorce du savoir philosophique (parce que le naturalisme naïf se dépasse chez lui en recherche de l'essence), Socrate est reconnu comme l'élément déclencheur (recherche de l'essence), opérant (de façon contingente et, en réalité, malheureuse) dans le domaine de l'éthique (recherche de la définition de l'essence de la vertu). De la fiction autobiographique du *Phédon* à *Métaphysique A*, la conséquence est bonne. Présentant les choses de cette façon, Aristote ne pouvait certes oublier les œuvres de plusieurs sophistes¹⁵, et leur réflexion sur la vertu, mais il n'y voyait aucun savoir authentique mis en place, partageant ainsi le diagnostic général de Platon sur l'art sophistique comme art de la contrefaçon et de l'illusion. Quant aux physiologues présocratiques, ne faudrait-il pas admettre qu'Aristote les écarte à bon droit, lui qui s'est livré si constamment à des

discussions critiques d'Anaxagore, Empédocle ou Démocrite dans le cadre de ses recherches physiques ? Peut-être, à moins que la logique classificatoire à laquelle obéissait la mise en place de l'historiographie d'Aristote ne l'ait éventuellement conduit à quelques simplifications.

3. Une insuffisance des présocratiques en matière éthique ?

Les auteurs que nous qualifions de présocratiques sont-ils définitivement exclus de toute participation à une histoire ou préhistoire de l'éthique, du point de vue d'Aristote ? D'abord, il est un fait que cette histoire n'est pas véritablement écrite par Aristote, comme je l'ai dit, et la raison en est principalement que l'éthique n'a pas un réel statut de science, en tout cas pas d'une science théorétique au plein sens du terme. A supposer toutefois que l'on maintienne la question, on pourrait faire les observations suivantes, qui vont dans le sens d'une réponse négative, à quelques nuances près.

a. Les physiologues ne satisfont pas aux conditions posées par Aristote

L'évaluation générale des physiologues qu'offre Aristote n'est pas fondamentalement différente de celle que l'on trouve chez Platon : pensée confuse et balbutiante (cf. le *Sophiste*), incapable de dépasser un strict point de vue mécaniste (cf. le *Phédon*) – c'est précisément de cela que Socrate se serait affranchi. Nous pouvons mettre en avant deux critères auxquels devrait satisfaire la recherche éthique dans la perspective d'Aristote, et que l'on ne retrouve pas dans les écrits présocratiques :

- le discours philosophique doit viser l'universel, et user de concepts généraux¹⁶ ;
- le discours à visée éthique doit être exclusivement centré sur un questionnement éthique, compte tenu de sa spécificité.

Or, c'est cela qui semble pour la première fois réuni dans la personne de Socrate, et pas avant. Quant aux sophistes, leur cas est simple : ils n'ont pas en réalité de vrai souci théorique, mais n'ont d'autre but que de perfectionner l'art rhétorique. C'est dans la production technique d'effets de persuasion qu'ils excellent, mais quand ils se mêlent de tenir un discours sur l'être, l'homme et les valeurs, ils sont relativistes et entrent en contradiction avec eux-mêmes. Entre Platon et Aristote, la convergence de vues est sur ce point parfaite.

Cela étant, nous retombons rapidement sur le paradoxe du diagnostic d'Aristote : Socrate initie la réflexion éthique... à ceci près que la plupart de ses vues sont fausses, comme Aristote le souligne sans détour ! Ainsi, le vrai départ de la réflexion éthique devrait être repoussé à Platon, mais il s'agit là encore d'un départ raté, Platon ayant cru pouvoir traiter la question du bien en termes métaphysiques. La réflexion éthique ne trouve alors son plein épanouissement qu'avec Aristote. Tel est en somme l'implicite de la réflexion d'Aristote, et cela n'a rien d'étonnant, si l'on considère sa tendance marquée à ne voir chez ses prédécesseurs, Platon compris¹⁷, que des amorces d'une *theôria* fondée. En un sens, donc, personne n'a mis en œuvre une recherche en matière éthique convenable, avant Aristote lui-même. De ce point de vue, il ne serait alors pas illégitime de reconnaître, contemporains de Socrate ou antérieurs à lui, d'autres précurseurs de la réflexion éthique.

b. Pythagore, et peut-être d'autres ?

Précisément, les *Magna moralia* présentent, du point de vue qui nous occupe, un intérêt certain, en raison de la doxographie express qu'ils comportent touchant la recherche éthique. Socrate s'y trouve encore présenté comme le véridique précurseur, ce qui n'est guère étonnant compte tenu de ce que nous avons vu précédemment. Mais il est précédé cette fois par une autre figure, celle de Pythagore :

« Pythagore est donc celui qui, le premier, entreprit de parler de la vertu, mais il le fit de manière incorrecte. En ramenant les vertus aux nombres, il forgea une théorie qui leur était inadéquate : ainsi, la justice n'est pas "un nombre au carré". » (I, 1, § 6)

On retrouve ici l'idée d'un balbutiement, mais ce balbutiement amorce bien une réflexion dans le domaine de l'éthique, avec cette maladroite tentative de définir la justice. De là à penser qu'il existe finalement, et du point de vue même d'Aristote, une préhistoire présocratique de la théorie éthique, il n'y a qu'un pas, que le Stagirite, avec sa mention de Pythagore, nous autorise à tenter¹⁸. Reste à savoir comment procéder, avec quels critères, pour suivre une voie où Aristote ne s'est guère engagé. Je propose, en laissant donc de côté l'évaluation aristotélicienne de cette préhistoire, d'aller chercher ces critères dans l'œuvre d'Aristote lui-même, s'il est vrai que la vraie paternité de la théorie éthique, selon Aristote, lui revient, avec ses propres *Ethiques*, ou plus exactement avec ses *Traité relatifs au caractère*.

4. Conditions et critères de la réflexion éthique

a. Conditions externes

Comment la réflexion philosophique sur les valeurs s'est-elle amorcée ? On peut estimer qu'elle a commencé à s'exprimer à l'occasion de l'interrogation critique de l'ordre social, politique, culturel et des valeurs qui la soutiennent, dont les fondements sont venus à être examinés avec des exigences rationnelles¹⁹. Le déclencheur extérieur a été constitué par les évolutions et même les mutations sociales et politiques, toutes choses qui ont rendu précisément possible, et inéluctable, le questionnement critique²⁰. Comme l'a largement illustré J.-P. Vernant dans ses travaux maintenant classiques²¹, les mutations socio-politiques affectant les cités grecques aux VI^e-V^e siècles ont de fait conditionné les mutations intellectuelles²², qui ont rendu possible la philosophie²³. Et de celle-ci, on pourrait dire qu'elle a recherché un ordre rationnel, fondé absolument, que les concepts de *phusis* et de *cosmos* ont permis de désigner.

Le repère externe permettant de cerner l'émergence de la catégorie du philosophique se manifeste dans l'écart critique par rapport à un régime de pensée traditionnel et religieux, et au principe d'autorité sur lequel il se règle (procédant par transmission, révélation d'une vérité). L'écart critique a pu ensuite donner lieu au rejet, à l'intégration, à la réforme, etc. Mais c'est d'abord de lui-même que l'acte de pensée critique revendique et tire sa légitimité, et il a d'abord donné naissance à une pensée de la *phusis* créatrice et du *cosmos* ordonné. Ce qui vaut ici pour la catégorie du philosophique s'applique évidemment à celle de l'éthique. Les poèmes d'Homère, d'Hésiode légitiment un ordre politico-religieux en renvoyant à une autorité divine qui en reflète les principes – si l'on veut, l'ordre se donne une raison *ad hoc*, à son image. L'acte critique,

philosophique, cherche à déduire l'ordre humain d'une raison principielle, c'est-à-dire antérieure en droit : le principe structurant et organisateur que l'on recherche et découvre doit procéder d'une nécessité. Une éthique de style philosophique devrait procéder de même ; mais quand celle-ci s'ébauche-t-elle ? Était-il possible, à partir d'une pensée de la *phusis*, de produire les linéaments d'une éthique ?

Dans l'histoire intellectuelle qu'il reconstruit, Aristote nous montre la succession des *theologoï*, des *phusiologoï*, et enfin des philosophes proprement dits, Socrate en découvreur, suivi de Platon et des platoniciens. Au sein de cette succession, devons-nous déceler le premier écart critique, qui marque le début de la philosophie, dans l'émergence de la *phusiologia*, alors que l'écart critique portant sur les valeurs se situerait dans le moment socratique ?

Le discours naturaliste nouveau est d'abord un discours de connaissance, mais il est aussi porteur d'une éthique implicite, si l'on peut dire, en laissant entendre que l'accomplissement de soi doit désormais s'obtenir par la connaissance. Cette nouvelle pensée totalisante, fondée sur le paradigme cosmologique, conduit naturellement vers l'identification au principe d'ordre, rendue possible par la connaissance.

Mais, bien que cette attitude intellectuelle présente des implications éthiques, voire politiques (la géométrisation du *cosmos* consone avec la promotion d'une isonomie démocratique), on peut difficilement avancer que là se situe la naissance d'une réflexion éthique véritable et autonome, précisément pas : en effet, la réflexion sur l'agir et les valeurs semble diluée dans la recherche des fondements de la totalité. Tout se passe comme si le fait d'accéder à une conception générale de l'ordre avait conduit à résoudre *ipso facto* tous les autres problèmes d'ordre, à commencer par celui de l'ordre politique et de la rectitude morale. Réponse radicale qui serait en fait une non-réponse, parce qu'elle fait fond sur une occultation, celle de l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être. Aristote serait alors bien fondé à ne pas les considérer comme de vrais précurseurs en matière éthique. Qu'est-ce qui manque ?

b. Condition supplémentaire, interne

Pour y répondre, on peut reprendre la configuration théorique dans laquelle prend place la réflexion éthique chez Aristote lui-même, pour reconsidérer la question de son émergence. Quand il distingue Socrate, Aristote réagit comme le platonicien qu'il a été, et pourtant, l'essentiel manque à ses yeux, parce que Socrate a renoncé à considérer la *phusis*, tout en posant l'exigence d'un savoir haut, fondé dans une connaissance définitionnelle, et d'autre part parce qu'il s'est mépris sur le type de réponse à donner aux problèmes éthiques. En effet, le domaine des sciences théorétiques ne recoupe pas celui des sciences pratiques : si le premier vise à connaître ce qui est, le second se destine avant tout à produire des conduites bonnes, ou du moins à réunir les conditions pour des conduites bonnes. De ce seul fait, on peut inférer que l'étude du champ pratique suppose un régime de savoir spécifique, qui n'est pas directement transposable à partir du champ théorique pur. C'est cela qu'Aristote s'attache à mettre en œuvre dans ses traités éthiques et politiques : une science politique adéquate à son objet, orientée par l'enquête éthique²⁴. Or, c'est précisément ce que Socrate rate avec sa thèse de la vertu-science, qui tend à assimiler le domaine éthique à ce qu'il n'est pas – Aristote le lui reproche suffisamment. La théorie éthique n'est pas, aux yeux de ce dernier, une partie de la science théorétique, mais plutôt une réflexion sur soi du savoir pratique, dont l'élément architectonique est la politique. Pour Aristote, la théorie éthique est certes en relation avec le

domaine proprement théorique, mais elle ne peut en être déduite, dérivée, parce que son objet est tout à fait spécifique : il ne s'agit ni de connaître les dieux, ni les êtres naturels, ni d'explorer les propriétés du *logos* en tant que tel. En d'autres termes, l'homme et ses mouvements propres, liés à sa capacité de penser, requièrent une étude spécifique, non directement déductible de la connaissance générale des êtres. D'où la difficulté de situer le statut de la théorie éthique, cette *theôria* qui s'installe au sein de la *praxis* pour en comprendre les ressorts et conduire au bonheur, ainsi qu'Aristote la présente lui-même au livre I de l'*Ethique à Nicomaque*²⁵. Aristote renvoie ainsi à diverses reprises à la nature, ce qui n'aide qu'imparfaitement à cerner la *praxis* humaine : l'homme ne se comprend réellement que comme *èthos*, ce caractère acquis fruit de l'éducation dont le perfectionnement (par la vertu) n'est ni par nature, ni contre nature, mais se réalise *conformément à la nature*. L'éthique selon Aristote est liée à un ensemble de savoirs à visée universelle (le domaine de la science théorique), non au titre de partie intégrante, mais à la façon dont la pratique, en tant qu'elle se réfléchit, s'articule au savoir théorique.

Est-ce que certains des physiologues présocratiques, qui ont engagé le projet d'une connaissance de la *phusis*, réunissent à peu près les conditions que je tire ici des *Ethiques* d'Aristote ? Ce peut être, me semble-t-il, le cas d'Empédocle, par-delà ce qu'Aristote serait lui-même prêt à reconnaître à son sujet²⁶. Pour le montrer, il nous faut aborder succinctement quelques points d'exégèse empédocléenne, anciens et récents.

III. Empédocle

a. Les deux poèmes, *Sur la nature* et *Catharmes*, et le papyrus de Strasbourg

Les *Catharmes* ont été considérés depuis le XIX^e siècle comme un poème distinct du *Peri phuseôs*. Outre l'attestation des deux titres, *Sur la nature* et *Catharmes*, dans Diogène Laërce, on observait des discrédances insurmontables entre la doctrine physique et les éléments présents dans un certain nombre de fragments, qui semblent prendre place dans un récit dont les acteurs sont des démons, parmi lesquels le narrateur lui-même. Le fragment principal est à cet égard B 115 Diels-Kranz, que cite intégralement Hippolyte de Rome²⁷, et Plutarque partiellement. Outre ce fragment majeur qu'Empédocle aurait « donné en prélude, au point de départ de sa philosophie » (Plutarque, *De l'exil*, 17, 607C), d'autres fragments mentionnent ou mettent en scène des démons, comme les fragments B 122, 123, 125, 126...

Les *Catharmes* ont longtemps passé pour exposer une doctrine du salut articulée à un récit de la faute originelle ; le poème a ainsi été tenu pour un poème religieux. D'où le « mystère Empédocle », homme à la double doctrine, soutenant des choses inconciliables (matérialisme-spiritualisme ; science-religion, etc.), seulement intelligibles si l'on supposait en lui comme la coexistence contrariée d'un désir de science et d'un besoin de foi, que certains préféraient analyser cliniquement comme une véritable schizophrénie, quand on ne privilégiait pas, plus simplement, et paresseusement, une conversion (de la science vers la religion : l'homme finit par s'humilier devant le[s] Tout-Puissant[s], ou inversement de la religion vers la science : l'homme s'affranchit des croyances obscures).

Ces perspectives sont, à n'en pas douter, inadéquates, et les catégories longtemps appliquées à l'analyse de cette dualité apparaissent aujourd'hui clairement²⁸ comme des catégories anachroniques et importées.

Cela a conduit sur le plan interprétatif à de complètes « remises à plat ». Certains ont remis en question jusqu'à l'existence indépendante des *Catharmes* (C. Osborne et B. Inwood²⁹) ; d'autres ont massivement redistribué les fragments, soit dans le proème du poème physique (N. van der Ben³⁰), soit même dans le proème et le corps du poème physique (D. Sedley³¹), pour ne laisser qu'une poignée de fragments, touchant des rites religieux de purification, aux *Catharmes*. Cette dernière position a, de fait, été encouragée par la publication du papyrus de Strasbourg³², supposé constituer le vestige d'une copie complète du *Peri phuseôs*, dont un fragment (le « d ») semble reprendre un fragment jusque-là attribué aux *Catharmes* (B 139), tandis que la présence de trois pronoms personnels à la première personne du pluriel, dans des fragments dont la thématique est manifestement physique, a donné à penser aux éditeurs du papyrus que les démons étaient présents dans le poème physique. Je ne peux entreprendre ici l'examen détaillé de ces divers points, mais au moins signaler qu'aucun n'est en réalité indiscutable (et requerrait assurément d'être plus longuement soupesé et examiné avant d'être admis). On peut ainsi faire remarquer que : 1) ces pronoms sont peut-être des erreurs de copie (c'est vraisemblable pour deux d'entre eux)³³, et peuvent en tout cas être expliqués autrement que comme des désignations des démons³⁴ ; 2) le fragment d n'est peut-être pas issu du poème physique³⁵, car il n'est pas démontré que le papyrus de Strasbourg n'ait contenu que la seule copie du *Peri phuseôs* (que le papyrus ait pu abriter et les *Catharmes* et le poème physique, copiés en continu, l'un précédant l'autre, ou l'inverse – cette hypothèse n'est pas impossible matériellement³⁶, et elle a en sa faveur des arguments herméneutiques et philosophiques substantiels ; il est pour le moins surprenant que les éditeurs l'écartent, sans avoir établi son impossibilité)³⁷.

De fait, lorsque le papyrus a été découvert, un grand optimisme a prévalu, et l'on a pu penser que ce précieux vestige d'une vraisemblable transmission directe résoudrait la plupart des difficultés traditionnelles de l'interprétation (y compris en matière cosmologique). Les plus récentes contributions à l'exégèse du papyrus et des fragments d'Empédocle montrent qu'en vérité les interprétations, supposées définitives, de la cosmologie, du statut des démons, doivent être révisées et rediscutées. En ce sens, les réflexions qui suivent se veulent une incitation à prendre à nouveau au sérieux les *Catharmes*, dont on a, en raison de l'effervescence suscitée par le papyrus, sinon nié l'existence, du moins rétréci les dimensions, et l'intérêt. C'est en effet de cette façon que concluaient les éditeurs du papyrus, mais aussi D. Sedley qui a pu soutenir que les *Catharmes* ne contenaient que des prescriptions religieuses³⁸. Une éclatante exception est en revanche constituée par la récente édition française des fragments des *Catharmes* par Jean Bollack³⁹, dont la ligne d'interprétation, proche de celle ici défendue, conduit à une compréhension propre du projet littéraire et philosophique des *Catharmes*. On peut également mentionner le travail éclairé de R. Laurenti, achevé avant la découverte du papyrus, et publié à titre posthume⁴⁰.

Pour en finir provisoirement avec la question philologique de ce qui peut être considéré comme appartenant ou non aux *Catharmes*, je retiens en tout cas comme principe de travail que les évidences fortes fournies par l'interprétation des fragments connus et attribués (à raison selon moi) aux *Catharmes*, considérés *dans leur contexte*⁴¹, doivent fournir une règle de lecture *supplémentaire* (l'autre étant fournie par les pièces de l'épais dossier physique), dont nous nous munissons pour lire le papyrus, et non l'inverse. Dans cette dernière hypothèse, en effet, l'on érige en référence

principale le rassemblement fortuit de quelques fragments⁴², contre l'ensemble de la tradition indirecte (fragments et témoignages) qui, dans un certain nombre de cas, s'appuyait sur des copies complètes des poèmes d'Empédocle.

b. Les démons, et leur signification

« Il est un oracle de la Nécessité, antique décret des dieux,
Éternel, scellé par de larges serments :
Que l'un dans son égarement vienne à souiller d'un meurtre les chers membres,
Qu'après cette faute il prête de surcroît un serment parjure,
Et il faudra aux démons qui ont obtenu longue vie
Errer trente mille ans loin des bienheureux,
Naissant à travers le temps en toutes sortes de formes mortelles,
Qui échangent les pénibles chemins de l'existence.
Et la force de l'Ether le pousse vers la mer,
La mer le rejette sur les rivages de la terre, la terre vers les rayons
Du soleil éclatant, qui le relance dans les tourbillons de l'Ether ;
L'un le reçoit de l'autre, et tous le détestent.
De ceux-là moi je suis l'un, exilé loin du dieu et errant,
Pour m'être fait le vassal de la Haine en furie. » (B 115 DK)

Dans ce fragment, extrait du prélude qui ouvre au récit démonique, la possibilité d'une faute est énoncée dans une formule solennelle qui en fixe le châtement : « que l'un dans son égarement vienne à souiller d'un meurtre ses chers membres... » (v. 3). La loi divine (v. 1-2) annonce la punition nécessaire de ce crime possible : cela est bien différent d'une nécessité absolue, telle qu'elle se manifeste dans le devenir physique. Aussi B 115 ne peut-il être intégré sans un véritable coup de force interprétatif dans un récit cosmogonique. Dans une étonnante lecture commandée par la reprise à la lettre de la lecture patristique, anti-païenne et anti-agnostique d'Hippolyte de Rome⁴³, C. Osborne, championne de l'interprétation unitarienne, avait supposé pour sa part comme un meurtre primordial à l'origine du *cosmos*, celui que relatait précisément B 115. L'hypothèse repose hélas sur une non-lecture du fragment et de son contexte. Il n'est pas même envisagé, en particulier, la possibilité d'un assemblage des données textuelles par Hippolyte, dont le parti pris en matière hérésiologique (c'est le moins que l'on puisse dire...) n'est pas à démontrer⁴⁴. Je viens de souligner le caractère de possibilité de la faute : ce n'est rien qui puisse nous faire comprendre la genèse du *cosmos*, qui advient, elle, selon une nécessité non hypothétique (le terme est fixé selon les cercles du temps, cf. B 30). D'autre part, le fragment montre sans aucune ambiguïté que les démons qui naissent de cette faute vont s'incarner dans des formes mortelles (v. 7), *qui leur préexistent* donc, de même que les quatre Eléments sont déjà constitués en masses différenciées (v. 9-11). Ainsi les démons, dans l'économie du fragment, sont présentés comme les exclus de la totalité physique, parce qu'ils se sont placés du côté de la Haine (v. 13-14). Bref, le contenu du récit de B 115 est tout sauf cosmogonique, et cette démonogonie est bien plus essentiellement, si l'on peut dire, une « égogonie » : tout converge en effet vers ce surgissement de l'*egô* aux vers 13 et 14 du fragment B

115, qui est comme un reste, une part exclue (cf. le mouvement de rejet décrit dans les vers 9 à 12), précisément ce que ne prend pas en compte (ou suppose résolu) le savoir sur la nature. Dit autrement, le problème rencontré ici semble bien celui de l'individualité en tant que telle et de sa destinée : constituée dans une rupture avec la totalité, elle ne peut prétendre à son accomplissement qu'en réintégrant cette totalité, par le savoir et par le type d'activité que celui-ci induit.

L'on retrouve dans cette perspective plusieurs questions, qui agitent toujours les spécialistes, notamment celle de la nature exacte du démon.

Le démon lui-même peut-il être compris comme un être physique ? C'est un point sur lequel je me trouve en complète divergence de vues avec ceux (D. O'Brien et les éditeurs du papyrus) pour qui les démons sont à interpréter comme des entités naturelles, en l'occurrence « des particules d'Amour, contaminées par la Haine »⁴⁵ : la lecture attentive de B 115 me semble pourtant exclure que le démon puisse être ramené à des constituants élémentaires (les *Eléments* le rejettent universellement, cf. les vers 9-12) ou à des puissances cosmiques : ni la Haine, puisque le démon subit son influence (= la faute), puis ses effets (la punition), ni l'Amour, puisque l'Amour ne saurait obéir à la Haine, comme le démon est d'abord obligé de le faire⁴⁶. Le démon est bien, confronté aux constituants du monde et à ses Puissances, autre chose, un *reste* irréductible à l'analyse ontologique. Et si l'on ne veut pas spiritualiser le principe démonique, comme l'on a commencé à le faire dès les interprétations antiques d'inspiration platonicienne, en identifiant le démon à l'âme, la partie essentielle de l'homme et même du vivant, il faut s'en tenir à ceci : que le démon constitue la figure centrale d'un ensemble narratif dont certains éléments ont des correspondants physiques, et d'autres pas. Mais tandis que le discours du poème physique est clairement référentiel – il s'agit de dire le monde, en produisant un monde analogue fait de mots, qui est le poème même –, celui des *Catharmes* doit être compris comme fondamentalement autoréférentiel : il reprend à dessein une forme mythique, se déployant en vérité au fur et à mesure de son énonciation. Les démons sont donc d'abord à comprendre comme des êtres suscités par la narration, et même plus précisément par la parole fictionnelle d'un « je » narrateur. Le fragment B 115 fait d'ailleurs voir comment est garantie la vérité du récit : ce dernier se véri-fie performativement, parce que le locuteur-narrateur s'identifie lui-même à l'un de ces êtres individuels démoniques, qui est entré dans le devenir, et a éprouvé celui-ci, d'abord comme étranger – étranger à tout, parce que détaché de l'unité originelle, et meurtrier (les vies individuelles sont gagnées sur d'autres vies), avant de se reconnaître, à la suite d'une prise de conscience (B 136), comme membre de la communauté des vivants, et de gagner peu à peu la familiarité-harmonie avec les êtres, au moyen de la connaissance, qui est liante et aimante, et des pratiques accordées, non destructrices, productrices d'unité. En ce sens, le démon est, fondamentalement, le « je » objectivé dans une narration. La diversité typologique des démons procède ensuite de la logique même d'un récit qui se fait odyssée universelle : outre les démons exilés et errants, se rencontrent un démon féminin présidant aux migrations corporelles (cf. B 125 et 126), ainsi que des couples de démons allégoriques (B 122 et 123) ; les lieux et les temps prennent de même leur valeur au sein des épisodes de ce récit de formation et d'initiation. Faut-il en dire plus ? Faut-il se demander quelle est la consistance ontologique de ces figures narratives que sont les démons exilés de B 115 ? Alors, il serait nécessaire de la même façon que Croissance et Dépérissement, et les autres personnifications des fragments B 122 et 123, soient « faits » de quelque chose, que la grotte de B 120 soit quelque part, et ainsi de suite. Si le récit des *Catharmes* a une valeur *symbolique*, alors on tient une justification suffisante de la mise en scène de ces divers

démons en son sein : ces derniers permettent de mettre en scène quelque chose qui n'est peut-être pas figurable autrement, et qui n'a en tout cas pas à être retraduit en termes physiques. Reproche-t-on aux âmes platoniciennes de ne pas être des corps ? Il n'y a pas à s'étonner que les démons d'Empédocle ne soient pas composés. Et dire cela ne revient pas à identifier les démons aux âmes, mais plutôt à supposer qu'il y a quelque chose, peut-être seulement un point de vue, qui est irréductible à ce que le discours est capable de mettre en évidence ! Ce point de vue, je l'ai dit, est celui du « je » considéré en tant que tel, qui ne peut par ailleurs proférer la vérité sur toutes choses (ainsi, ce qui s'expose dans le poème *Sur la nature*, le poème de la connaissance, du devenir maîtrisé, parce que connu et embrassé), qu'ayant fait l'expérience de sa singularité et de l'extranéité de toutes choses, ayant éprouvé la violence (subie, donnée), et peu à peu reconquis l'unité par la connaissance.

Il est donc vraisemblable de supposer que la punition et l'errance endurées par le démon fautif relèvent d'une nécessité interne à la narration, cette narration qui s'efforce de réfléchir ce que nous sommes : être limités, en proie aux besoins, dans la nécessité d'y trouver remède. Et cette nécessité reste liée à une possibilité : elle déroule les conséquences d'un aveuglement qui n'était pas inéluctable.

On peut dans cette perspective poser encore une autre question, touchant le terme de l'errance démonique. Celui-ci est-il fixé avec nécessité ? C'est ce que semblent aussi considérer D. O'Brien et les auteurs du papyrus⁴⁷. Pourtant, il n'est pas facile de se convaincre que « 30 000 saisons » fixe une durée précise ; ce grand nombre signifie plus probablement la très longue durée, indéfinie⁴⁸. Les autres fragments dont nous disposons nous permettent en tout cas de poser que la fin de l'exil n'est pas atteinte mécaniquement, tout au contraire. Si donc la durée évoquée renvoie à l'idée d'un long cycle et d'une interminable série d'incarnations successives – comme si en 30 000 saisons pouvaient être expérimentées tous les types d'existence possible, ce qu'évoque de façon formulaire le fragment B 117 : « Car j'ai déjà été garçon et fille, / Buisson et oiseau, et poisson qui chemine hors de l'eau », le point clé pour mon propos est qu'il n'y a de toute façon pas d'expiation mécanique et « automatique » : le retour vers les Immortels est conditionné par une certaine attitude, ou conduite, destinée à rendre possible ce retour. Ne retrouve-t-on pas du reste une idée de ce genre dans l'eschatologie platonicienne ?

De fait, nous pouvons nous faire une assez bonne idée de la façon dont cette errance est susceptible de prendre fin. L'envisager nous place au cœur précisément de ce que l'on pourra convenir d'appeler l'éthique empédocléenne : c'est, après l'épreuve redoublée de la violence, la pratique ordinaire du meurtre (cf. le saisissant fragment B 137, qui fait voir dans tout sacrifice animal *comme* le sacrifice de son propre enfant), l'appel à une prise de conscience (individuelle d'abord, collective ensuite) par la mise en évidence de l'horreur (cf. B 136 et 139), c'est l'effort de conversion et de purification (cf. B 144, 145), passant par le respect absolu du vivant, et la proscription du meurtre érigée en loi (B 135), qui débouche « à la fin », *eis telos*, selon une gradation ayant fait passer par tous les ordres, du végétal, de l'animal (B 127), et de l'humain (B 146), sur une véritable apothéose (B 146 et 147), qui est alors comme le retour dans la communauté d'origine. Et la légitimité du poète-philosophe vient de ce qu'il a accompli lui-même ce cycle de l'errance et de la purification (de B 115 à B 112, dont l'annonce – celle de la parole salvatrice de l'homme devenu dieu – est justifiée par le « flash-back » du récit démonique, que B 115 entame⁴⁹).

Rien de tout cela n'est véritablement pris en compte par les interprètes qui naturalisent ces épisodes. Ainsi, A. Martin et O. Primavesi, reprenant les lignes générales de la reconstruction de la cosmologie proposée par D. O'Brien, pensent que la faute et l'errance du démon, en ce qu'ils procèdent de l'influence de la Haine, s'inscrivent dans un devenir nécessaire du monde sous l'empire croissant de cette dernière, qui est donc supposé durer 30 000 saisons, soit 10 000 ans (cela correspond à la supposée seconde zoogonie, celle qu'impulse la Haine). Et cette phase du cycle aboutit inéluctablement selon eux à la domination absolue de la Haine. Dans ce cas, il est facile de s'apercevoir que l'ensemble de la réflexion d'Empédocle touchant la possibilité du salut, la nécessité de la purification, se vide largement de son sens. En effet, la prise de conscience et la conversion sont projetées à partir d'un devoir-être dont la réalisation n'est *que possible, bien qu'elle le soit toujours* ; la série des fragments rappelée ci-dessus, pour peu qu'on s'efforce de lui trouver une cohérence, indique de fait la visée des *Catharmes* : placer sur la voie au terme de laquelle les hommes pourraient inverser la logique de la Haine, intégrant dans leurs actes, à la façon des processus vitaux créatifs, la dualité de l'Amour et de la Haine dans une unité supérieure, vivant de leur tension dominée. Nos interprètes, en revanche, supposent l'inexorable et nécessaire avancée d'un mouvement cosmique de décomposition et de dispersion, impulsé par la seule Haine, qui rend inexplicable la réflexion sur la conversion et la visée d'une vie pure. « Vous ne ferez pas cesser le meurtre discordant ? Vous ne voyez pas / Que, dans vos égarements d'esprit, vous vous entredévorez ? » (B 136) – cette puissante et dramatique apostrophe ne serait-elle qu'un vain mot⁵⁰ ?

Bref, les fragments du récit mettant en scène les démons ne deviennent intelligibles que si l'on admet qu'une possibilité donnée de salut est donnée, symétrique de la possibilité de la faute, dans un monde qui ne se précipite pas vers sa destruction intégrale.

Rapportées à la question de l'éthique, les conséquences que l'on peut tirer de ces remarques sont importantes : le récit des *Catharmes* et le récit cosmogonique se distinguent irrévocablement par leur objet et leur visée ; en même temps, un lien de l'ordre de l'homologie structurelle, en somme, est maintenu entre les deux récits, de sorte que le devenir réel du *cosmos* trouve un parallèle dans le devenir symbolique du démon. Homologie entre les deux récits, mais non identité : c'est la méconnaissance de ce point qui a amené certains interprètes à « écraser » un récit sur l'autre, le symbolique sur le physique. Car ce que le récit des *Catharmes* aide à penser, est très exactement ce que le poème physique exclut, par définition, de sa visée : le fini est envisagé comme fini, et non comme partie d'un processus total ; la violence et le mal, l'ignorance/aveuglement et la souffrance y deviennent des objets de pensée, à traiter comme tels, afin de parvenir à s'en affranchir ; la question générale de la communauté, des pratiques et des croyances est ici à l'horizon, et non celle de la nature du Tout.

Ainsi, du point de vue de la doctrine physique, la mort redoutée passe pour une illusion, un rien, un faux problème (cf. fr. B 8, 9) ; dans les *Catharmes*, liée à la faute, l'exil et la violence, elle constitue au contraire le problème à résoudre. Dans le fragment d du papyrus, le « destin » (*potmon*, d1) est redouté, au même titre que les « verdicts de mort » (*thanatoio palois*, d4), quand cela est renvoyé à l'inexistence dans le poème physique, et ne peut faire l'objet que d'un usage conventionnel : « lorsqu'il [Empédocle] enseigne de quelle manière se trompent les gens qui appellent cette réunion et cette séparation une "naissance" et "un affreux destin" et "une mort scélérate", il n'ôte pas la liberté d'employer pour ces choses les expressions usuelles », explique Plutarque dans le *Contre Colotès* après avoir cité le fragment B 9 (11, 1113 B ; trad. Bollack)⁵¹.

J'arrête ici mon esquisse, qui pourrait être encore précisée et étoffée. Empédocle, me semble-t-il, satisfait, dans le registre poético-narratif qui est le sien, aux conditions que j'ai tâché de dégager pour qu'il soit légitime de parler d'une théorisation éthique autonome : d'une part, un cadre théorique général visant à rendre compte de la nature-cosmos dans son unicité et sa globalité, d'autre part la focalisation distincte sur des questions que ne peut adéquatement résoudre le discours physique, parce que la perspective générale de ce dernier ne peut les prendre en charge (sauf à déclarer qu'elles doivent être dépassées). Telle est la question à surmonter, de l'homme comme être fini, souffrant, subissant et produisant la violence, telles sont les questions de l'agir, de la communauté vécue, et des valeurs susceptibles de l'orienter – en vue de ce que J. Bollack nomme un « projet de paix universelle ».

De là l'écart créateur du récit démonique, qui amène à penser l'individuel comme tel : né de la séparation avec le Tout-un (la communauté divine dont le démon est exilé), le « je » après s'être égaré s'efforce de le retrouver, et en réalité de le recréer, refondant sa vie sur le savoir aimant, qui lie et unit. Ce récit constitue ainsi, selon une modalité tout à fait singulière, une véritable éthique, une éthique du salut, exposée dans une narration, à qui fait sans doute défaut la conceptualisation, mais qui se révèle somme toute dans une position parente, *mutatis mutandis*, de la démarche aristotélicienne d'instauration d'une théorie éthique distincte du savoir physique, quoique liée à lui, qui conduit à reconnaître dans la vie selon l'intellect la perfection à viser (*Ethique à Nicomaque*, X, 6-9).

Pourquoi alors, si ce qui précède a quelque justesse, Aristote n'a-t-il pas reconnu Empédocle comme un des précurseurs de l'éthique ? J'en ai auparavant donné la raison principale : c'est que, dans le schéma historiographique tendanciel que dessine Aristote, Socrate, par son attachement exclusif aux questions éthiques, lié à son souci de l'essence, occupe une place d'exception. Il est le véritable inséminateur de la philosophie : sans lui, Platon serait resté cratylien. Les physiologues sont, en gros, restés rivés à une pensée du devenir et de la matière. Ce qui va au-delà, qu'Aristote repère chez les pythagoriciens (cause formelle), chez Empédocle (cause finale), chez Démocrite (essence), ce sont comme des pressentiments, des découvertes furtives et non assumées comme telles, qui se sont produites sous la pression des choses, de la vérité même. Voilà pourquoi la réflexion éthique qui a pu se mettre en place chez Démocrite ou chez Empédocle n'est pas identifiée ou reconnue comme telle : tous deux passent principalement pour des physiciens. Et de façon générale, comme le contre-exemple même de Socrate le confirme, on a davantage intérêt, en ce qui concerne les matières éthiques, à s'appuyer sur les opinions qui ont cours, et qui sont riches d'un savoir d'expérience⁵².

Un fragment d'une œuvre perdue d'Aristote, le *Sophiste*, attire toutefois l'attention. Aristote y avait crédité Empédocle du titre d'« inventeur de la rhétorique »⁵³. Comme on n'en sait pas plus, le sens qu'Aristote donnait à la formule reste quelque peu énigmatique. On peut bien sûr imaginer une justification technique⁵⁴ : il y a dans l'œuvre des procédés stylistiques, qui préfigurent ceux de Gorgias (cf. la liaison forte établie entre Empédocle et Gorgias dans le *Ménon* de Platon, 76c, à propos des définitions de la figure et de la couleur). Mais on peut aller plus loin, en formulant une hypothèse : du point de vue de Platon et d'Aristote (avec des évaluations quelque peu différentes, toutefois), la rhétorique n'est rien d'autre qu'un art de persuader, qui n'est productrice par elle-même d'aucune « vérité » théorique, que ce soit dans le domaine moral ou politique, quand bien

même elle s'exerce là⁵⁵. Pour qu'une rhétorique soit « vraie », il faudrait qu'elle soit informée, nourrie, par un savoir extérieur, philosophique en réalité. Cela étant, la compétence rhétorique manipule et met en forme argumentative une série de réflexions touchant les valeurs et les actions, de sorte que l'examen de la pratique rhétorique autoriserait à reconstruire une tradition de réflexion éthique et politique, que l'on pourrait dire pré-philosophique du point de vue d'Aristote. Le fait qu'Aristote désigne Empédocle comme l'inventeur de la rhétorique présente à cet égard un intérêt certain pour notre propos. Cela ne suffit évidemment pas à dire qu'Empédocle fonde la théorie éthique : il n'y a pas lieu de revenir là-dessus. Empédocle n'est d'ailleurs jamais discuté dans les *Ethiques*⁵⁶. En revanche, on le trouve bel et bien mentionné dans la *Rhétorique*, à propos de la question controversée, mais évidemment centrale pour une réflexion sur la justice, de la loi naturelle⁵⁷. De cette fameuse occurrence, je ne chercherai pas à tirer de conclusion hâtive. Elle atteste au moins la connaissance précise par Aristote du passage d'un poème d'Empédocle (par hypothèse, les *Catharmes*), où celui-ci argumentait en faveur de l'absolu respect des vivants, au nom d'une règle de justice naturelle. Elle suggère enfin, par le biais de l'usage rhétorique, la portée objectivement éthico-politique d'une partie de l'œuvre d'Empédocle, l'argument de la loi naturelle ayant pour fonction d'aider à délibérer sur ce qu'il convient de faire. La substantielle utilisation et discussion d'Empédocle (les *Catharmes* très vraisemblablement) à laquelle se livre Théophraste dans le *Peri eusebeias*⁵⁸ confirme finalement la place reconnue à Empédocle par les péripatéticiens dans le débat politico-religieux.

Conclusion

Bernard Williams voit dans la question : « Comment doit-on vivre ? » la question qui fonde l'éthique, et il en attribue la paternité à Socrate⁵⁹. Cette approche me paraît juste, en ce qu'elle relativise, à l'opposé d'Aristote, le poids de l'interrogation sur l'essence dans la démarche socratique. Mais si cette question est liminaire, alors l'éthique, comme je me suis efforcé de l'argumenter, est bien antérieure à Socrate : en effet, ce n'est pas à une autre question que tente de répondre Empédocle dans les *Catharmes*. Cela étant, je croirais pertinent de compléter la suggestion de Williams : la question « comment doit-on vivre ? » manifeste en effet un besoin, une demande d'éthique, que la démarche philosophique s'efforce de prendre en charge, en posant, elle, la question qui ouvre véritablement la réflexion éthique, et qui est encore davantage socratique : *par quel savoir accéder au bien-vivre ?* La recherche du bonheur ne fait de doute pour personne, mais il faut que soit acquise la conviction que le bien-vivre relève d'un savoir fondamental (tel est l'objet du discours protreptique de l'*Euthydème* de Platon), pour qu'une éthique de style philosophique soit mise en œuvre, en quête de ce *savoir-vivre* fondamental. C'est également le cas chez Empédocle, qui est peut-être le premier à s'être posé sérieusement le problème de la médiation entre l'existant particulier et la totalité, c'est-à-dire celui de l'accès au savoir du parfait à partir de l'état de non-savoir, et le premier à avoir considéré que ce problème crucial engageait solidairement l'individu et la collectivité. Ce problème est aussi celui de Socrate, qui ne cesse de le creuser, ne trouvant pas pour sa part d'assise à ce savoir éthique, pourtant requis, et menant ainsi une recherche dont les effets politiques sont patents, pour ne pas dire revendiqués. L'affirmation que, dans le *Gorgias*, Platon place dans sa bouche est sans doute bien, à cet égard, dans l'esprit du Socrate historique : « Je suis le seul à faire de la politique » (521d). Mais c'est un fait, cette interrogation commence avant Socrate, et le projet des *Catharmes* atteste, au milieu du v^e siècle av. J.-C., la tentative de

penser l'articulation décisive entre savoir et pratique, de dépasser la violence et l'injustice et d'atteindre le meilleur au moyen de la connaissance, en sorte de rendre les vies plus pures, c'est-à-dire, pour Empédocle, plus aimantes.

1 Aristote parle une fois d'*èthikè theôria* dans les *Seconds Analytiques*, I, 33. A propos du titre des traités éthiques d'Aristote, et du glissement vers le substantif « éthique », cf. P. Demont, « Note sur les premiers emplois de *èthikos* chez Aristote. Le sentiment d'amitié et les transactions de gré à gré », *Ktema*, n° 23, 1998, p. 81-90.

2 Qu'Aristote estime être le premier, sinon à s'intéresser, du moins à traiter correctement des *èthika*, ne fait pas de doute. L'accent mis sur le savoir par Socrate, pour résoudre les problèmes éthiques, est une totale fausse route, cf. plus loin p. 77.

3 On verra que ce point est un peu à nuancer.

4 Voir notamment en ce sens les travaux d'A. MacIntyre, B. Williams, ou encore C. Gill.

5 Le coup de force d'Aristote consiste à désigner un domaine d'étude par un adjectif dérivé du concept central qu'il met lui-même en œuvre pour penser ce domaine. Comme si Platon avait parlé de recherches « agathiques », ou Epicure d'« hédoniques ». Une désignation plus neutre et plus irréprochable aurait consisté à parler de (questions) « praxiques », ou « eupraxiques », s'il est vrai que ce qui est examiné dans les traités sur le caractère, c'est non seulement l'action et ses conditions, mais avant tout l'action bonne.

6 D'évidence, on a grandement intérêt à lire et interpréter leurs poèmes pour comprendre d'où est issue la réflexion éthique des v^e-iv^e siècles. Du reste, la référence aux œuvres homériques ou hésiodiques est à cette époque-là omniprésente (que ce soit chez les sophistes ou les philosophes).

7 Je reviens sur ce point dans les pages qui suivent.

8 Bien différent de *Physique* I est le ton d'*Ethique à Nicomaque*, I, 4, sur l'inutilité d'une doxographie savante concernant la nature du bien, et I, 6, où l'on voit que ceux qui ont voulu définir le bien en tant que tel sont passés à côté. Ce sont bien sûr les platoniciens qui sont visés (Socrate, à juste titre, n'est pas en question). Il note qu'en revanche les pythagoriciens étaient en un sens plus près de comprendre le bien, lorsqu'ils plaçaient l'un parmi les biens (1096b 5-7 ; cette remarque me semble essentiellement polémique, et vise surtout à suggérer que le bien ne doit pas être considéré comme un principe transcendant).

9 Encore une fois, la désignation des ouvrages traitant de ces questions comme d'*Ethika* rend imparable l'idée que la véritable fondation vient d'Aristote lui-même. Il y a ainsi une véritable stratégie sous-jacente à cette focalisation sur l'*èthos* ; définir le champ par rapport à la vertu ou au bien aurait en revanche fait la part belle à Socrate et Platon.

10 A cet égard, je prendrai à peu près le contre-pied de cette présentation de T. Irwin, qui me semble s'appuyer avec une excessive confiance sur l'interprétation que propose Aristote de Socrate : « *In Socrates, Aristotle sees the beginning of moral philosophy, succeeding the study of nature. [...] Socratic moral inquiry is philosophical, not rhetorical, because it is concerned with truth, not persuasion, and appeals to rational argument, not to custom, tradition, or authority. It is a discipline in its own right, because it does not rely on premisses derived from natural speculation but on moral principles that all of us can discover and examine for ourselves.* » (*Classical thought*, Oxford, 1989, p. 83-84.)

11 Je traduis, ainsi que pour les autres citations, sauf indication contraire.

12 On se reportera ainsi à la sévère critique que produit Aristote de l'*akrasia* dans le livre VII de l'*Ethique à Nicomaque*, qui ramène à l'aberrante thèse (selon lui) de la vertu-science. En fait, aux yeux d'Aristote, Socrate s'oppose abusivement à l'opinion commune, et verse dans le paradoxe ; il se détourne du naturalisme, et n'en retient rien. Le mouvement socratique est finalement un mouvement à vide. La seule justification du point de vue défendu sur Socrate est donc conceptuelle : en exigeant de se centrer sur des formes-concepts, Socrate fait le pas décisif en direction d'une démarche philosophique. Mais dans le même temps, sa démarche éthique n'est pas productive. L'atopie socratique fait que son discours n'a pas d'ancrage réel, et reste totalement abstrait. On comprend qu'il ne veuille pas alors faire de Socrate le passage obligé de ses *Ethiques*, et qu'il insiste là davantage sur ses méprises théoriques. En revanche, d'autres auteurs ont certainement manifesté une attitude théorique proche de celle d'Aristote lui-même, ainsi qu'on va le voir : l'éthique comme domaine de savoir propre articulé à un savoir fondamental ; mais leur discours est balbutiant, imagé, en un mot, insuffisamment conceptuel.

13 La formule employée par Xénophon à son propos est à cet égard significative, et donne un éclairage exact et précis : il s'intéresse aux questions relatives à l'homme, aux *anthrôpina*. Cette expression, que l'on retrouvera chez Aristote, peut-elle passer pour une formule socratique ? Elle doit en tout cas être comprise comme renvoyant au domaine pratique des actions et des valeurs humaines.

14 Il est à peine besoin de souligner qu'Aristote ne confond pas le Socrate des dialogues métaphysiques avec le Socrate historique dont il parle, et dont il retrouve des traces dans les premiers dialogues, comme l'*Hippias mineur*. Les thèses défendues par Socrate dans ce dernier dialogue lui sont bien attribuées ; en revanche, Aristote ne lui prête aucune des positions du *Phédon* ou de la *République* par exemple. Si c'était le cas, les jugements de la *Métaphysique* et des *Parties des animaux* (cf. *supra*) deviendraient inintelligibles.

15 Ils sont certainement visés dans le passage des *Parties des animaux* mentionné ci-dessus.

[16](#) Que leurs discours aient une forme narrative n'est pas absolument rédhibitoire, mais constitue un obstacle de plus.

[17](#) Il faudrait même dire « surtout Platon », car entre Aristote et les platoniciens se joue une guerre de légitimité. Aristote cherche à suggérer que Platon lui-même n'est qu'un avatar de traditions anciennes.

[18](#) Aristote, ou l'élève qui a rédigé le traité. Cela est également à rapprocher de la mention des pythagoriciens en *Ethique à Nicomaque*, I, 4, rappelée ci-dessus.

[19](#) Que cet examen conclue à la confirmation et justification des valeurs, ou à leur contestation, voire leur rejet, relève des options théoriques que chaque penseur fait jouer. Cela relève du détail des positions, et de l'application particulière du principe général de l'examen critique.

[20](#) A l'inverse, un ordre fixe ne peut susciter de remise en cause ou d'examen critique.

[21](#) Cf. *Les Origines de la pensée grecque* (Paris, PUF, 1962), pour ne mentionner que le plus célèbre.

[22](#) Avec du reste des effets en retour (on peut d'ailleurs reprocher à Vernant de ne pas avoir été suffisamment sensible à cette causalité inverse).

[23](#) Cela continue évidemment de valoir pour Platon et Aristote, sur la pensée desquels les contextes politiques hautement troublés ont directement pesé, donnant le sentiment de l'extrême urgence à penser, ou repenser, le politique, en même temps que celui de la nécessité d'étendre la perspective (en direction de questions principielles et essentielles).

[24](#) Aristote ne parle pas de science éthique. Sur le statut de l'éthique relativement aux sciences pratiques, dont parle Aristote en *Métaphysique* E, 1, je me permets de renvoyer également à mon étude « Aristote sur la "science pratique" et l'éthique », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 7 (1998), p. 169-194, qui propose de mettre analogiquement en rapport science de l'être en tant qu'être et éthique : chacune dans son domaine est sans lieu propre – l'une est rattachée à la théologie, l'autre à la politique, et en même temps chacune institue un savoir universel, l'une de l'être, l'autre de l'agir humain. Le discours éthique traite du bien proprement humain, qui intéresse les cités autant que les individus.

[25](#) D'une certaine manière, c'est aussi de cette façon que Socrate positionne son enquête sur les valeurs, bien qu'Aristote ne lui en fasse pas crédit.

[26](#) Empédocle est essentiellement pour lui un physiologue, peut-être même le physiologue par excellence, avec Démocrite : cette catégorie permet à peu près entièrement à ses yeux de l'identifier. Il ne lui reconnaît pas de mérite particulier dans le domaine éthique, et l'on imagine qu'il n'ait pas vraiment pris au sérieux un poème tel que les *Catharmes*. Du reste, il aurait fallu fonder correctement l'étude de la nature, pour aborder correctement l'enquête éthique (les mêmes remarques vaudraient à propos de Démocrite). C'est pourquoi, plus généralement, Aristote ne se reconnaît pas de véritable précurseur en la matière. Nous verrons pourtant un peu plus loin qu'Aristote reconnaît un autre domaine de compétence à Empédocle, qui ramène indirectement en direction des questions éthiques (cf. p. 101-103).

[27](#) Hippolyte de Rome, *Réfutation de toutes les hérésies*, VII, 29, 4-24. Sur les quatorze vers, il manque chez Hippolyte seulement le vers 3 (dans la reconstruction de Diels, adoptée par Bollack), que nous connaissons par Plutarque (*De exilio*, 17, 607C).

[28](#) Parce que ces catégories ne sont plus les nôtres, leur caractère de projection devient immédiatement frappant.

[29](#) C. Osborne, « Empedocles recycled », *Classical Quarterly*, 37 (1987), p. 24-50, et *Rethinking Early Greek Philosophy*, Londres, 1987, p. 24-31 et 108-132 ; B. Inwood, *The Poem of Empedocles*, Toronto, 1992.

[30](#) N. van der Ben, *The Proem of Empedocles « Peri phuseôs »*, Amsterdam, 1975.

[31](#) D. Sedley, *Lucretius and the Transformations of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998.

[32](#) A. Martin et O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*, Strasbourg, Berlin, New York, 1999.

[33](#) Cf. K. Algra et J. Mansfeld, « Three thêtas in the "Empédocle de Strasbourg" », *Mnemosyne*, vol. LIV, fasc. 1, Leyde, 2001, p. 78-84.

[34](#) Cf. à ce propos A. Laks, « Reading the readings : On the first persons plurals in the Strasburg Empedocles », in *Presocratic philosophy. Essays in honour of Alexander Mourelatos*, V. Caston et D. Graham éd., Aldershot, 2002. En effet, le point décisif est que dans les fragments du papyrus de Strasbourg, les démons ne sont jamais nommés, désignés. Ce sont les éditeurs du papyrus qui décident d'y voir une référence aux démons.

[35](#) La conviction que le fragment d doit être lu comme une pièce du poème physique vient avant tout de sa présence au milieu d'un ensemble de fragments, qui sont eux manifestement issus du poème physique. Par ailleurs, la prétendue forte évidence interne au fragment d, celle de la mention d'un « tourbillon » au vers d 8, le $\delta\nu\nu\upsilon\nu$, souvent commentée depuis la publication de l'édition du papyrus, n'est, faut-il rappeler, qu'une pure conjecture. A sa place, un $\chi\omega\rho\nu\nu$ peut tout aussi bien se loger. Si l'on met entre parenthèses cet opportun $\delta\nu\nu\upsilon\nu$, la conviction que nous avons affaire à un moment de l'analyse de la troisième étape zoogonique (selon Martin et Primavesi) devient beaucoup moins assurée...

[36](#) Aux dires mêmes des papyrologues que mentionnent Martin et Primavesi (*L'Empédocle de Strasbourg*, op. cit., p. 11, n. 2),

la longueur « normale » d'un rouleau est de 6-9 m (selon Cavallo), tandis que Schubart parle d'une longueur maximum de 7-10 m, et Blanchard de rouleaux de 3,50 m à 16,50 m. Or, ils arrêtent de leur côté l'hypothèse d'une longueur de 6 m (p. 11), simplement d'après leur conviction que le papyrus ne contient que le poème physique. Mais pourquoi le papyrus n'aurait-il pas mesuré 9 ou 10 m ? A. Martin et O. Primavesi se contentent ici d'une simple pétition de principe.

[37](#) Il est à noter que J. Bollack, de son côté (in « "Voir la haine". Sur les nouveaux fragments d'Empédocle », *Methodos* 1, Lille, 2001, p. 173-185), soutient que le fragment d, très proche mais néanmoins légèrement différent de B 139, est plutôt à appréhender comme un écho, dans le poème physique, des *Catharmes*. Signalons que les éditeurs du papyrus écartent également l'idée que les fragments puissent être issus de deux rouleaux de papyrus distincts, bien qu'ils notent le fait que l'écriture du fragment d semble légèrement moins soignée que celle des autres fragments (*L'Empédocle de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 7). Pour finir, je relève qu'ils mentionnent avec faveur cette remarque d'un spécialiste de la question, H. Cadell : « Les fabricants de cartonnages funéraires... travaillaient en commun dans un atelier. Ils puisaient au fur et à mesure à une même provision de papyrus, et chaque poignée déchirée par l'un des ouvriers se trouvait aussitôt répartie entre les autres » (cité p. 32). Si cette remarque permet de justifier la discontinuité entre les fragments supposés du seul poème physique (a, b, c viendraient du livre I, et d du livre II), que ne peut-elle justifier l'utilisation de morceaux de papyrus encore plus distants ! Tout cela plaide en faveur de la plus extrême prudence...

[38](#) A. Martin et O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, p. 119 ; D. Sedley, *Lucretius and the Transformations of Greek Wisdom*, *op. cit.*, p. 2-8. Cette dernière prise de position fait resurgir par la bande l'idée d'une dualité entre recherche scientifique et pratique religieuse, fort problématique. Il faudrait se demander si Empédocle répercute des prescriptions religieuses, ou s'il ne remodèle pas plutôt des contenus religieux, dans la perspective nouvelle de cette éthique de la *philia* que je cherche à cerner.

[39](#) *Empédocle. Les purifications. Un projet de paix universelle*, édité, traduit et commenté par J. Bollack, Paris, Seuil, 2003.

[40](#) R. Laurenti, *Empedocle*, Naples, 1999.

[41](#) Ce que je me suis efforcé de réaliser dans mon travail de thèse *Le démon et la communauté des vivants. Etude de la tradition d'interprétation antique des Catharmes d'Empédocle, de Platon à Porphyre* (1992). Pour un plaidoyer en faveur de la prise en compte première de la différence des projets développés dans les deux poèmes, cf. J. Bollack, « Remarques générales et particulières », in *Aevum antiquum*, N.S. 1 (2001), p. 69-77.

[42](#) Faut-il rappeler que les 52 morceaux de papyrus reconstitués en un ensemble de fragments a à k ont été dégagés de l'intérieur d'une couronne (ou collier), dans laquelle, repliés, ils servaient de support cartonné à des feuilles de cuivre collé (cf. *L'Empédocle de Strasbourg*, p. 28-30) ? Ils n'étaient donc plus qu'un matériau de réemploi, utilisé de façon aléatoire.

[43](#) Hippolyte interprète Empédocle dans la perspective hérésiologique : ce dernier doit manifester le dualisme, la méconnaissance complète du vrai et unique Dieu, de la vraie genèse, et de la doctrine du péché originel. Tout est fait pour rapprocher Empédocle et les autres auteurs païens d'un conglomérat gnostique dualiste (Marcion dans le cas de notre auteur).

[44](#) Il y a des raisons de penser que Marcion s'est servi d'Empédocle, contrairement à ce que l'on dit souvent (cf. à ce propos ma thèse, *Le démon et la communauté des vivants*, p. 691, n. 6), mais en aucun cas Empédocle ne constituait la référence principale de Marcion.

[45](#) *L'Empédocle de Strasbourg*, p. 86, où est reprise la position de D. O'Brien. Mais il faudrait ajouter une grande partie des interprètes, de Cornford (*From Religion to Philosophy*, Cambridge, 1912, p. 238-239), qui voit dans les démons un mélange de particules d'Amour et de Haine, à J. Barnes (*The Presocratic philosophers*, Londres, 1982, p. 499-500), pour qui le démon est fait de tous les Eléments. Il est toutefois à noter que la position d'O. Primavesi a ensuite évolué (cf. « Apollo and Other Gods in Empedocles », in *La Costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, M.M. Sassi (éd.), Pise, 2006, p. 51-77, et « Empedocles : Physical and Mythical Divinity », in P. Curd et D.W. Graham (éd.), *The Oxford Handbook of Presocratic philosophy*, Oxford, 2008, p. 250-283). Il propose désormais de voir dans les démons des êtres non plus physiques mais allégoriques. Cela constitue une réelle avancée dans la compréhension, toutefois limitée par le fait que cet allégorisme démonique serait selon lui interne au poème physique. La question se déplace alors : pourquoi allégoriser le devenir physique dans le cours même du poème physique ? Une réponse conséquente suggère de reconduire les démons aux *Catharmes*.

[46](#) Nul être, d'ailleurs, n'est « fait » d'Amour ou de Haine : le corps est composé dans des proportions variables d'éléments, que l'Amour réunit et que la Haine tend à disjoindre, mais les puissances d'Amour et de Haine ne se morcellent pas dans les êtres. L'idée de « particules » d'Amour et de Haine est tout simplement fautive.

[47](#) D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969, p. 88-92 en particulier, et A. Martin et O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, p. 90. La question a en effet été récemment compliquée par la découverte, due à Marwan Rashed, de scholies byzantines à la *Physique* et au *De la génération et de la corruption* d'Aristote (cf. « La chronographie du système d'Empédocle », in *Aevum antiquum*, N.S. 1 [2001], p. 237-259), autorisant à mettre en rapport durée du cycle cosmique et durée de l'exil des démons. M. Rashed a étudié avec virtuosité les implications des données chronographiques fournies par ces scholies, tout en convenant lui-même qu'il pouvait s'agir d'une « forgerie tardo-antique ou byzantine [...] bien plus conforme à la simple vraisemblance historique » (art. cit., p. 244). Cette réserve me semble bien fondée.

[48](#) Cf. à ce propos J. Bollack, *Les Purifications*, p. 67, qui souligne, à raison selon moi, que *hōra* ne doit pas renvoyer à une durée mesurable, mais « note plutôt la saison d'un épanouissement, végétal ou animal, avec un point culminant entre la naissance et la mort ».

[49](#) D. Sedley (*Lucretius*, p. 9-10) avance l'argument naïf que le fragment B 112, dans lequel Empédocle met en avant sa divinité, conduit à exclure B 115 des *Catharmes*, qui évoque au contraire la déchéance du démon Empédocle ; cela me paraît en réalité tout l'inverse (l'intégration de B 115 au poème physique résoudrait-elle d'ailleurs la question de fond, qui est qu'Empédocle considère à la fois que l'homme vit l'exil et peut expérimenter le salut ?).

[50](#) A. Martin et O. Primavesi tentent de trouver une échappatoire à la contrainte que fait peser leur interprétation mécanique du cycle, en avançant : « Il est possible que, dans l'esprit d'Empédocle, l'individu qui respecte ces préceptes ait des chances de voir son démon, au terme de sa présente incarnation, rejoindre immédiatement le cœur de l'Amour, sans avoir à atteindre le déchirement dramatique de la fin du "monde B". » (*L'Empédocle de Strasbourg*, p. 97 ; cela rejoint en gros la ligne d'interprétation que dessinait déjà D. O'Brien, dans son *Empedocles'cosmic cycle*, p. 90.) Cette sortie miraculeuse hors du mouvement inexorable de la Haine, et du monde lui-même dans son devenir nécessaire, n'est pas autrement justifiée, et revient, je le crains, à expliquer *obscurum per obscurius*.

[51](#) *A contrario*, faire du fr. d un fragment physique le rend difficilement compréhensible. La seule argumentation plausible en ce sens a toutefois été soutenue par J. Bollack, dans « "Voir la haine" ». Il propose en effet d'appréhender le passage conservé par le fragment d comme une sorte de commentaire interne à l'œuvre d'Empédocle : celui-ci réfléchirait, dans le cours de l'analyse physique du devenir, le moment et le point de vue de la singularité, que la connaissance permet de dépasser (cela suppose l'antériorité en droit des *Catharmes*). La proposition est séduisante, mais suppose une forme de réflexivité scripturaire très sophistiquée, face à laquelle je reste d'autant plus réservé que, je l'ai indiqué, la preuve n'est pas faite que le fragment d est issu du poème physique.

[52](#) Le présupposé est que l'opinion commune (*endoxon*) est le produit de l'expérience de la nature et de la pratique. Sa vérité s'ancre au moins dans l'observation et l'expérience de cas singuliers. Le philosophe (Aristote, donc) sait montrer où la vérité affleure dans les *endoxa*.

[53](#) D'après Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 57 (= fr. 70 Rose).

[54](#) Cf. J. Bollack, *Empédocle. Les purifications*, p. 43-45 ; R. Laurenti, *Empedocle*, p. 72-82.

[55](#) La rhétorique sert en effet soit à délibérer (en direction du futur), soit à juger (en direction du passé), soit à évaluer (au présent), et dans tous les cas concerne la valeur des paroles et des actions.

[56](#) Pour être exact, Empédocle est mentionné en termes généraux (« pour lui [Empédocle], c'est le semblable qui aspire au semblable », 1155b 7) au début de la doxographie sur l'amitié dans l'*Ethique à Nicomaque*, VIII, 2, et il entre dans un couple oppositif avec Héraclite. Mais ces références présocratiques, qui font écho au début du *Lysis* de Platon, sont aussitôt évacuées, avec la justification suivante, qui mérite d'être rappelée : « Mais ce sont là problèmes physiques, laissons-les de côté, – ce n'est pas l'objet de la présente discipline ; – les problèmes humains, c'est-à-dire ceux qui concernent les caractères et les passions, voilà les problèmes qui retiendront notre attention » (1155b 8-9, trad. R. Gauthier, in *Ethique à Nicomaque, VIII-IX*, Paris, Livre de Poche, 2001). Cela montre qu'à cet endroit Aristote n'a en vue que l'ontologie empédocléenne de l'amitié, et non son éthique. On peut bien s'étonner qu'il ne pense pas aux *Catharmes* ; mais ne serait-il pas beaucoup plus étonnant qu'il omette entièrement les considérations éthiques d'Empédocle, si celles-ci s'étaient trouvées entrelardées dans le cours du poème physique, comme le suggère O. Primavesi ?

[57](#) *Rhétorique*, A 13, 373b 1-18, où est cité le distique du fragment B 135, à la suite des vers 456-457 de l'*Antigone* de Sophocle. J'aborde ce passage dans le chapitre suivant, consacré au végétarisme d'Empédocle, cf. p. 118-119.

[58](#) Une section de la thèse que j'ai consacrée à la tradition d'interprétation antique des *Catharmes* d'Empédocle, étudie la place et la fonction de la référence empédocléenne dans le traité *Sur la piété* de Théophraste (*Le démon et la communauté des vivants*, p. 381-426).

[59](#) B. Williams, *L'Ethique et les limites de la philosophie*, trad. fr. A.-M. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 7, d'après la formule de la *République*, I, 352d.

REFONDER LA COMMUNAUTÉ HUMAINE : LE VÉGÉTARISME RADICAL D'EMPÉDOCLE

Plusieurs fragments d'Empédocle d'Agrigente expriment une condamnation sans équivoque de la consommation de chair. Cette prise de position que l'on pourra qualifier par commodité de « végétarienne¹ », la plus ancienne directement attestée en Grèce, est bien connue et souvent mentionnée ; on la justifie à peu près systématiquement par la croyance d'Empédocle en une métempsycose. L'attribution à Empédocle de cette dernière doctrine est néanmoins très discutable, à tel point qu'en mettant l'accent sur cet argument, on passe, je crois, à côté de ce qui structure véritablement son éthique. En effet, Empédocle a lié la pratique végétarienne à une théorie de la parenté du vivant, et il est peut-être le seul à avoir tiré de cette parenté *toutes* les conséquences². Je m'efforcerai de donner corps à cette thèse par la suite.

On ne fait en général pas de différence entre le végétarisme d'Empédocle et celui des pythagoriciens, que l'on estime fondé sur le dogme de la métempsycose³. Or, l'éthique végétarienne d'Empédocle se déduit directement de sa physique, que l'on ne saurait annexer, elle, au pythagorisme. Elle repose donc sur des principes et des arguments sans équivalent dans les témoignages relatifs au mouvement pythagoricien, qui se partagent du reste en deux grandes séries : l'une paraît leur faire crédit d'un végétarisme sans faille⁴ tandis que l'autre évoque une pratique très modérée du sacrifice, et de la consommation de viande⁵.

Qu'Empédocle ait emprunté à la thématique pythagoricienne ou orphique, en défendant, tout comme ces mouvements, un régime alimentaire non carné, est fort possible. Mais rien ne permet de considérer qu'il a par là même repris purement et simplement leurs dogmes et leurs croyances. Sa réflexion ne peut être saisie que dans l'écart qui l'éloigne philosophiquement aussi bien de la structure de la secte que d'une recherche proprement religieuse du salut. Ce végétarisme en quelque sorte radical d'Empédocle me paraît donc exprimer une position singulière, fortement méditée et argumentée, défendue dans une œuvre écrite, par un penseur sicilien du ^v^e siècle av. J.-C. L'esquisse de la configuration doctrinale *singulière* qui conduit à cet engagement éthique doit permettre de le distinguer de positions contemporaines, et de positions postérieures. Partant du *Peri phuseôs*⁶, je rassemblerai brièvement les éléments qui permettent de penser la vie, pour indiquer de quelle façon la prescription végétarienne se déduit ; j'évaluerai ensuite la portée de cette introduction du végétarisme dans la théorie éthique, avant d'esquisser pour terminer la façon dont la position d'Empédocle a pu resurgir dans les éthiques anciennes, aussi intenable dans sa radicalité qu'incontournable dans son exigence, ramenant obstinément à la question de l'identité propre de l'homme et de son statut de vivant, confrontée à celle du fondement et de la fin de la justice.

I. De la vie et de la parenté selon Empédocle

Le refus d'Empédocle de tuer et de consommer le vivant découle de sa conception de la « parenté du vivant ». L'expression, reprise à des commentateurs anciens d'Empédocle, doit être justifiée

dans l'horizon du poème physique⁷.

Quand Théophraste évoque cette « parenté »⁸, il pense à la relation entre l'homme et l'animal, mais Empédocle, lui, a en vue une parenté plus large, qui concerne tous les vivants. Qu'est-ce qu'un vivant pour Empédocle ? Un être qui a part à la vie, et la vie est, d'une part, *l'aiôn*, la Vie même des Eléments qui, dans une certaine mesure, peut se communiquer ou se transmettre aux êtres composés :

« Car elle fut et elle était déjà, elle sera, et jamais, pour moi,

La Vie ne sera vide d'Elles deux, la Vie indicible⁹. »

Cet *aiôn* est comme perdu par les Eléments quand ils entrent dans le devenir :

« C'est comme cela qu'ils deviennent, et la Vie ne leur est pas donnée pour toujours¹⁰. »

Et d'autre part, lié à *l'aiôn* est le *bios* :

« Pauvre dans leurs vies est la part de Vie¹¹ : à peine ils l'assemblent,

Voués à un rapide destin, ils s'envolent, emportés comme fumée,

Ne croyant qu'en ce sur quoi le hasard les fit chacun tomber,

Chassés de tout côté¹². »

Ainsi que ce fragment l'indique, les êtres composés gagnent dans le fait de se composer ce que l'on appelle communément la vie – *zôè*. Cette vie transitoire naît de la composition, du mélange des Eléments sous l'impulsion de l'Amour (*Philotès* ou *Philia*) en lutte avec la Haine (*Neikos*). Empédocle nomme aussi l'Amour Aphrodite, et la qualifie de *zeidôron*, « donneuse de vie »¹³ selon la traduction de J. Bollack qui souligne l'hypallage par lequel on entend dans l'adjectif formé sur le nom *zeiai*, nom d'une céréale, le thème – *zè*, signifiant la vie¹⁴.

L'Amour opposé à la Haine provoque le mélange du même et de l'autre, et c'est ce mélange réussi qui produit le vivant. Le vivant doit ainsi être compris selon cette valeur large de la notion de Vie : le vivant, c'est le végétal, c'est aussi l'animal qui se distingue par le degré d'organisation atteint. Est vivant ce qui, agencé en une forme une, capable de croître, résiste au *Neikos*, à la dissociation. Le vivant, autonome, instaure un échange permanent avec ce qui l'entoure. Ainsi, une des propriétés les plus remarquables du vivant est la pensée, comme le dit ce fragment célèbre :

« Là, par le vouloir de Fortune, toute chose pense¹⁵ »,

formulant une position qui sera fortement critiquée par Aristote¹⁶.

Parenté

Dès que des unités autonomes se composent, apparaissent vie et pensée. Cela rend assez aisée la justification de la parenté du vivant : avant même d'envisager le sentiment de parenté des vivants entre eux, on doit comprendre que les vivants sont de fait parents entre eux, fruits d'un même principe combinatoire des Eléments, Eau, Air, Terre, Feu, mis en rapport par *Philia*, sur fond de *Neikos*. Il existe une affinité naturelle du vivant pour le vivant, parce que le vivant naît de la *Philia*, et il est dans sa nature de prolonger l'action de la *Philia* qui l'a fait être.

Quant au *Neikos*, son action apparaît nécessaire, car il n'y aurait pas de corps sans différence : en ce sens le vivant a besoin du *Neikos*, pour être soi – le *Neikos* est principe de distinction. Mais c'est aussi lui qui finit par dissocier le corps, provoquant ce que les hommes appellent « mort

scélérate »¹⁷. Le seul fragment physique approchant l'idée de parenté (avec le verbe *sugginesthai*) est d'ailleurs tourné négativement, car il évoque l'œuvre négative de *Neikos*¹⁸.

Le poème donne à voir la constitution des formes de vivants, décrite au moyen d'analogies qui font communiquer les règnes animal et végétal, et dont la validité tient à l'unité du principe organisateur, l'Amour (ou encore l'Harmonie). S'il y a une identité spécifique, elle repose sur une sorte de correspondance réciproque des parties composant en propre telle sorte de vivant. Ainsi, la zoogonie commence par un premier moment au cours duquel apparaissent des membres errants, puis ces membres s'assemblent au hasard, formant des ensembles monstrueux qui n'étaient pas viables¹⁹, jusqu'à ce que d'autres rencontres, aboutissant à une forme achevée²⁰, rendent possible la reproduction, et donc l'autonomie de l'espèce.

Telle est l'*Anankê* selon Empédocle²¹ : loi du monde, la Nécessité impose à la fois l'opposition et la complémentarité des éléments du monde, et se révèle être au total une loi de composition, voire d'unification. Le devenir est fait de violence, et cette violence est désormais nécessaire à l'accomplissement d'une harmonie, d'un état de paix. Ainsi, lorsque la zoogonie s'achève, l'unité atteinte n'est que relative : l'unité de la Sphère est perdue, et elle est encore à reconquérir. Mais Empédocle fait gloire à la *Philia* d'avoir composé autant d'êtres, capables de se reproduire, et dont la beauté donne à voir la perfection. Chaque être est une merveille ; quoiqu'éphémère, il est une reconstitution de l'unité.

En fait, les vivants subissent la pression du *Neikos* sur eux-mêmes ; il leur revient, autant qu'ils le peuvent, de ne pas y céder, et au contraire de lui faire servir la cause de la *Philia*, qui se confond en somme avec l'être même du vivant. C'est pourquoi, d'un côté, la mort peut apparaître comme le plus banal des phénomènes – ni bien ni mal –, nécessaire, au point que les vivants sont en fait désignés par Empédocle comme des « mortels²² », tandis que, d'un autre côté, elle peut être considérée comme abominable, si elle est causée par un vivant à l'encontre d'un autre vivant, et s'achève par la consommation de ce dernier ; l'acte apparaît alors parfaitement contradictoire :

« Malheur à moi, quand le jour impitoyable ne m'a pas détruit avant d'avoir totalement médité par mes lèvres l'œuvre abominable de dévoration²³ ! »

Toute la différence est évidemment entre la violence subie et la violence voulue.

L'homme donc : entre tous les vivants, le plus parfait, que sa pensée rend capable de connaître la loi qui gouverne le monde, cette opposition de *Philia* et *Neikos*, et l'action prévalente de *Philia*. Dès lors, sur le plan éthique, se présente cette alternative : accepter la violence du devenir et se soumettre à elle (violence injuste, mais nécessaire, pour parler comme Plutarque)²⁴, ou chercher soi-même à orienter le devenir vers l'unité. Entre la considération de ce que le monde est, et la perspective de ce qu'il pourrait être, se déploie l'éthique d'Empédocle présentée dans les *Catharmes*.

II. Le démon dans les Catharmes

Empédocle sans métempsycose

L'étude attentive des fragments d'Empédocle et des témoignages anciens le concernant fait ressortir l'inadéquation totale de la doctrine de la métempsycose généreusement attribuée par les

Anciens à Empédocle. Elle est l'effet d'un décalque platonisant sur le poème d'Empédocle : les démons qu'Empédocle met en scène dans son poème ont été interprétés comme des âmes²⁵, le récit de leur bannissement et de leur errance assimilé au mythe du *Phèdre*. Les incarnations du démon ont été comprises à partir des mythes eschatologiques platoniciens.

S'il importe d'évoquer ici la métempsychose (ou si l'on préfère, la métensomatose), c'est que, je le signalais dans les réflexions liminaires, elle est presque systématiquement utilisée par les interprètes pour justifier l'interdit de la consommation de viande prononcé par Empédocle. Telle serait la raison essentielle que ce dernier aurait à faire valoir. Or, la métempsychose prêtée à Empédocle apparaît comme une platonisation rétrospective. La place manque ici pour l'établir ; aussi n'avancerai-je que deux arguments indirects pour écarter la justification du végétarisme par la métempsychose. Je m'appuierai pour cela sur Platon.

1. Si la métempsychose conduisait au végétarisme, Platon n'aurait pas manqué, me semble-t-il, de tirer cette conséquence du dogme des incarnations de l'âme ; certes, il arrive à Platon de lier le végétarisme à un état d'origine, ou peut-être faudrait-il dire un état divin²⁶, mais cela est bel et bien révolu : nous ne sommes plus dans le temps de Cronos, pour parler comme dans *le Politique*. On pourrait rajouter à cela l'évocation des premiers moments de la Cité dans *la République* (II, 372b)²⁷, mais là encore il s'agit d'un état idéalement considéré, qui n'est pas et n'a jamais été (à moins de conférer aux développements touchant l'ancienne Athènes, au début du *Timée*, la valeur de reconstruction historique). Cette pureté originaire est-elle à restaurer ? On peut estimer que Platon semble avoir des arguments en faveur du végétarisme, du moins ne lie-t-il jamais explicitement végétarisme et réincarnation²⁸. Si cet argument vaut, il vaut donc contre ceux qui croient que le végétarisme d'Empédocle est fondé sur une théorie de la métempsychose.

2. Si l'on supposait, pour justifier cette absence de liaison du végétarisme et de la réincarnation chez Platon, que l'on peut tuer l'animal et en consommer le corps sans porter atteinte à l'âme (le *noûs* qui migre), alors le même argument devrait valoir en faveur d'Empédocle : manger l'animal n'est pas porter atteinte à l'âme (le démon pour Empédocle) qui l'incarne²⁹.

La question de l'affection de l'âme en cas de mort violente a d'ailleurs donné lieu, après Platon, à un débat passionné : par Porphyre, nous sont connus certains arguments anti-végétariens attribués à un certain Clodius de Naples, qui peuvent remonter jusqu'à Héraclide du Pont : l'objection consiste à montrer, à celui qui refuse le sacrifice en raison de la métempsychose, que le cas des animaux n'est pourtant pas différent de celui des plantes, si elles aussi ont une âme (ce qui est admis) ; or, nous mangeons les plantes, donc nous les faisons souffrir. Porphyre rapporte aussi un argument péripatéticien similaire ; un autre, stoïcien et très approchant, suscite la réaction suivante de Porphyre : « mettre sur le même pied plantes et animaux, voilà qui est tout à fait forcé. La nature des uns est en effet de sentir, de souffrir, de craindre, de subir un dommage et donc aussi l'injustice³⁰ ».

Inversement, on verra Plutarque appliquer un argument qui est d'ailleurs pour lui accessoire, selon lequel la possibilité qu'il y ait transmigratioin des âmes humaines dans les animaux devrait inciter à ne pas tuer d'animal, ce qui laisse supposer qu'en cas de mort de l'animal l'âme ne reste pas indemne³¹ : Porphyre va le plus loin dans ce sens, reprenant à son compte l'idée religieuse (qu'il dit formulée par un mystérieux Egyptien) que l'âme mauvaise et irrationnelle qui a été arrachée violemment au corps continue à rôder autour de lui³².

Certains arguments attribués à Pythagore pourraient passer pour une objection à mon

argumentation : en effet, métempsycose et parenté des vivants y apparaissent liés ; ce serait même cette parenté qui pourrait expliquer qu'une âme passe dans divers corps³³. En fait, cette addition d'arguments trouve un écho frappant dans le passage du *Ménon* où Platon associe l'idée de la transmigration des âmes à l'idée d'un apparentement des parties de la nature entre elles (81a-d), pour convaincre Ménon que chercher et apprendre sont un ressouvenir. De ce fait, la liaison transmigration-apparement pourrait bien être platonicienne.

Pour Empédocle en tout cas, il est aisé de répondre que l'implication n'est pas réciproque : l'idée d'une parenté entre vivants n'implique pas celle d'une métempsycose ; cette dernière est une possibilité que l'on a déduite de l'existence reconnue d'une réalité telle que l'âme, définie comme indépendante du corps (Platon ou peu avant lui). La position d'Empédocle est simple : le respect du vivant doit être sans faille, parce que tuer un vivant, c'est tuer un parent. A cette idée de la parenté reconnue du vivant, le dogme de la métempsycose peut ensuite venir se superposer : ce qui s'est exactement produit dans l'interprétation ultérieure d'Empédocle³⁴.

Notons au passage que l'on devrait procéder tout aussi prudemment avec le pythagorisme ancien. Le célèbre témoignage de Xénophane (B 7), faisant dire à Pythagore :

« Cesse de frapper ! car c'est l'âme d'un homme cher³⁵,
que j'ai reconnue en entendant sa voix »,

n'est pas indiscutable : il s'agit probablement d'une déformation de Xénophane, se moquant en particulier de la bienveillance envers les animaux – ce serait comme une figuration comique de ce thème bien attesté dans les témoignages pythagoriciens, du respect des animaux par « philanthropie », c'est-à-dire pour s'entraîner à l'humanité³⁶. Par ailleurs, même si l'on acceptait d'y voir quelque chose comme un témoignage sur un dogme pythagoricien en faveur de la métempsycose, il est à noter que l'incarnation supposée de la *psuchè* d'un homme singulier dans un animal singulier ne suffit pas à justifier le rejet de la consommation carnée. Il n'est ici question que de la violence faite à un chien, animal familier, non consommé par les hommes, et il n'est pas question de transmigration³⁷.

On doit enfin se garder de confondre ce qu'évoque le fragment B 129 d'Empédocle, qui semble relever d'un exercice de concentration mentale, en vue de la connaissance la plus vaste, avec le dogme de la métempsycose. Comment comprendre autrement la proximité avec les plantes, telle qu'elle est évoquée dans le fragment B 117 :

« Car j'ai déjà été garçon et fille,

Buisson et oiseau, et poisson qui chemine hors de l'eau » ?

De même que Platon n'a pu être tenté par le végétarisme qu'en fonction d'une certaine idée de la *suggeneia*, ainsi déjà Empédocle en sa position radicale.

Le démon et « la condition d'Empédocle »

Qu'est-ce que le récit et ses figures sont destinés à montrer ? Quel en est le sens ? Le démon, qui semble se confondre avec l'instance narrative³⁸, *figure* dans l'univers symbolique du poème, l'identité personnelle. Sans réalité physique, il ne doit pas être réduit à un corps³⁹, et pas davantage être assimilé à une âme⁴⁰. Par conséquent, le démon n'est pas attaché à un corps, à la façon d'une âme ; figuration symbolique d'un sujet qui dit « je » et se reconnaît identique à lui-même à travers

la série de ses actes, ce démon se constitue dans la transgression et la punition, brisant l'unité avant de se remettre en quête d'elle, errant et s'animant dans la violence, jusqu'à ce qu'une conversion transforme le mouvement anémique en mouvement réglé, d'incarnation pacifique, aimante, qui n'est autre que le mouvement même de la connaissance. Ainsi comprend-on le fragment B 117 déjà cité.

Voilà pourquoi l'on ne trouvera pas la justification des prescriptions végétariennes du côté d'une démono-psychologie. Les incarnations du démon apparaissent dans ce récit qui supporte et accompagne la réflexion éthique. Dans une intention que l'on pourrait dire protreptique, Empédocle use d'un *muthos* pour convaincre les hommes⁴¹ : le fondement théorique du végétarisme ne peut être saisi qu'en lien avec sa physique.

Empédocle s'efforce donc de penser le vivant en son unité, unité des fonctions, des formes, de la pensée ; les différenciations se font par *mélange*, elles sont pensées sur un mode intensif : la parenté du vivant est la vérité du monde.

S'offrent alors deux aspects complémentaires : d'une part l'idée de la parenté des vivants entre eux, d'autre part une exigence éthique de portée universelle. Cette dernière s'impose à qui est capable de choix, d'autodétermination. Que *Philia* et *Neikos* se partagent le devenir est un fait qui n'est pourtant pas déterminant pour celui qui sait. Chacun agit certes en fonction de ses représentations, de son savoir, mais précisément, loin de conclure au perpétuel déchirement du monde, Empédocle lit dans le devenir la loi de l'harmonie. C'est même cela qui place le sage en décalage par rapport à ce que pensent et font la majorité des hommes : la vision de l'unité et de l'harmonie pousse à rechercher par tous les moyens disponibles l'accroissement de l'harmonie, sans restriction, et la sagesse consistera en une recherche de la beauté, du savoir, du lien en toute occasion.

Le discours de celui qui sait s'adresse évidemment aux hommes, dont il dénonce les comportements et les croyances. Les esprits et les pratiques sont à réformer, la véritable éthique est à venir, ce qui n'est possible qu'à une condition, que l'on pourrait appeler, faute de l'avoir vue illustrée aussi pleinement par un autre que lui, « condition d'Empédocle ». On pourrait la formuler ainsi :

Il ne peut y avoir de communauté humaine juste et harmonieuse qu'à la condition que ses membres se pensent et se comportent aussi comme des membres de la communauté plus large des vivants.

Cette condition est la solution envisagée à la contradiction offerte par la vie collective des hommes, dont l'unité n'est due qu'au meurtre, au sacrifice et à la consommation de chair :

« Vous ne ferez pas cesser le meurtre discordant ? Vous ne voyez pas

Que vous vous entre-dévorez par vos égarements d'esprit⁴² ? »

Elle s'enracine dans une conviction : l'homme ne peut vivre en paix avec lui-même que s'il assume jusqu'au bout sa parenté avec les animaux, et même avec l'ensemble des vivants.

III. La justice dans le respect absolu du vivant

Aristote évoque dans la *Rhétorique* la « loi de toutes choses » (*to pantôn nomimon*) d'Empédocle :

« Car il y a une justice et une injustice dont tous les hommes ont comme une divination et dont le sentiment leur est naturel et commun, même quand il n'existe entre eux aucune communauté ni aucun contrat ; c'est évidemment, par exemple, ce dont parle l'*Antigone* de Sophocle, quand elle affirme qu'il était juste d'enfreindre la défense et d'ensevelir Polynice ; car c'était là un droit naturel :

Ni d'aujourd'hui ni d'hier, mais éternellement

Ce droit vit, et personne ne sait d'où cela a paru.

C'est aussi celle dont Empédocle s'autorise pour interdire de tuer un être animé ; car on ne peut pas prétendre que cet acte soit juste pour certains, et ne le soit pas pour d'autres :

Mais la loi de toutes choses s'étend continûment à travers

L'éther qui porte loin et à travers l'intense éclat lumineux⁴³. »

La « loi » se confond avec le Tout (*to pantôn nomimon*). Tout ce qui est, tout ce qui est vivant, se trouve uni en une totalité : c'est cela que nous signifie Empédocle, en montrant à travers son *muthos* que l'homme a un devoir de justice à l'égard de tous les vivants, puisque nous leur sommes apparentés.

Dès lors, le critère permettant de penser la justice n'est pas ici la raison, ou la responsabilité morale. Le seul critère retenu est celui de la vie, qui doit conduire par conséquent l'homme à agir envers un être vivant sans attendre une réciprocité de même niveau, qui trouverait en particulier à se manifester verbalement. En fait, on peut penser que l'état de paix imaginé par Empédocle repose sur une relation réciproque, d'amitié :

« Tout était doux et docile aux hommes,

bêtes et oiseaux, et le lien de l'amour flamboyait⁴⁴ »,

et suppose un langage commun, non verbal, affectif (gestuel, non agressif).

On songe ici au mythe du *Politique*, si plein de réminiscences empédocléennes, qui évoque, lui, non sans quelque ironie, un temps de Cronos où les animaux conversaient avec les hommes :

« Suppose les nourrissons de Cronos, ainsi pourvus d'un copieux loisir et de la faculté de pouvoir nouer un commerce de conversation, non point seulement avec les hommes, mais encore avec les bêtes ; suppose-les utilisant l'ensemble de ces avantages en vue de la pratique de la philosophie, s'y adonnant aussi bien avec le concours des bêtes qu'avec le concours les uns des autres⁴⁵... »

L'objection contre les végétariens déjà évoquée, qui dit que la plante est vivante, et que la manger suppose aussi de la détruire, ne vaut pas : non seulement il est exclu de manger de la chair, parce que cela revient à devenir le vassal de la Haine, en détruisant la vie, et en imposant aux êtres les plus beaux la souffrance, mais sans doute aussi de détruire des végétaux pour les manger. On mangera ce que produisent les végétaux, quand ils viennent à maturité : fruits, céréales, qui sont la surabondance même de la nature, tout comme le lait des animaux, ou le miel que produisent les abeilles⁴⁶. En ce sens, Empédocle va jusqu'aux limites d'une logique végétarienne, ce que l'on peut appeler un « végétarisme radical ».

Cette réforme profonde des comportements à laquelle exhorte Empédocle est d'une grande portée religieuse, puisqu'elle implique de renoncer à l'une des pratiques rituelles les plus essentielles sans doute pour les Grecs, qui est le sacrifice animal. En un sens, il tourne le dos à la religion, la religion civique traditionnelle ; mais c'est pour proposer dans le même temps une alternative, celle d'une

religion philosophique, que l'on pourrait dire cosmique, qui conduirait à substituer la déesse Cypris, soit encore l'Amour, aux dieux de la guerre (B 128, 1-3 DK). Ainsi, le sacrifice ne peut plus être que symbolique : aux animaux réels, on doit substituer des animaux de farine et de miel⁴⁷. Quant au fragment B 128, qui peint cette société pacifique vouée au culte de Cypris, il évoque en l'honneur de celle-ci l'offrande, entre autres, d'images peintes :

« Ils se la rendaient favorable par des offrandes pieuses,
Par des animaux peints et des parfums finement odorants,
Par des sacrifices de myrrhe pure et d'encens odoriférant,
Et ils répandaient au sol des libations de miel blond. » (B 128, 4-7 DK)

Du reste, ces dons symboliques suggèrent moins une sublimation du geste sacrificiel qu'un renversement de son sens⁴⁸ : l'offrande au dieu d'un être que l'on sacrifie n'est pas le paiement d'une dette, mais le geste aimant qui va à l'Amour, parce qu'il est le don de cette forme créée dans la matière, qui mime l'acte même de la *Philotès*. Le don n'abaisse pas, mais élève au plan divin celui qui a su produire par ce qui est divin une forme une et belle.

A la manière des peintres, l'homme de la parole aimante compose une œuvre, comme *Philotès* a composé les êtres. Le poème déploie ainsi en lui-même les éléments du monde, sa texture : il se fait le lieu même de la révélation de l'Amour.

Ainsi, par trois aspects complémentaires, la position d'Empédocle ne peut, me semble-t-il, être assimilée à celle d'un mouvement sectaire, comme l'orphisme ou le pythagorisme. Et c'est ce qui fait d'elle un défi philosophique durable pour la postérité.

a) Le devoir de justice envers le vivant ne souffre aucune exception, il a *valeur universelle*, et cela signifie qu'il vaut *dans tous les cas*, inconditionnellement ; par cet aspect, la position d'Empédocle peut prétendre s'inscrire au cœur du débat éthique : occultée par Platon et Aristote, elle sera ravivée par Théophraste.

b) L'éthique des *Catharmes* a ensuite une *destination universelle* : elle vaut pour tous, hommes et femmes. Loin de l'élitisme sectaire des cultes à mystère avec leur règle du silence, loin aussi des considérations sur les différences de naturels entre les hommes, Empédocle n'envisage que des différences d'accomplissement (certains, qui parviennent à une perfection, en pensée et en acte, doivent se faire les guides pour les autres sur le même chemin).

c) Ce que vise enfin cette éthique, c'est une *communauté universelle*, qui ne se restreindrait pas au seul groupe des hommes et des femmes, mais inclurait tout ce qui vit. C'est sans doute en cette extension de la communauté éthique qu'Empédocle se place d'emblée plus loin que toute la postérité philosophique.

Le poème s'attache ainsi à montrer que l'état de paix n'est pas dans le passé de l'homme, mais qu'il constitue une virtualité de son devenir. En faisant sortir le régime d'alimentation non carnée hors du mythe d'origine, Empédocle en fait aux yeux de tous l'enjeu majeur, le lieu d'un risque absolu pour l'homme, qui y joue rien de moins que son avenir et sa destination.

IV. Postérité de l'éthique empédocléenne

Empédocle n'est donc pas un partisan parmi d'autres du végétarisme, et l'empreinte qu'il a laissée sur le débat éthique naissant, par-delà cette stricte question, est forte. On en trouve notamment une très belle illustration avec Théophraste qui, dans le cadre d'une enquête anthropologique centrée sur la question de la piété, a peut-être été poussé à se démarquer d'Aristote par la méditation d'Empédocle.

La position de ce dernier se retrouve dans le champ de trois questions philosophiques fondamentales, celle d'abord du partage entre l'homme et l'animal (comment s'établit-il ? avec à terme cette question : y a-t-il une intelligence animale ?) ; celle ensuite du critère de la justice : la raison seule, ou un autre critère ? (si ce n'est pas la raison, quelle est alors la validité du critère, en quoi peut-il faire loi ?) ; celle enfin, sur le plan pratique, du domaine d'application de la justice : aux êtres capables de parler, de raisonner, de sentir ?

Si la position empédocléenne a pu fasciner, c'est qu'elle exprimait dans toute sa radicalité ce que le déni d'un partage net entre homme et animal engageait sur le plan éthique. Et c'est bien ainsi qu'il a été compris par Théophraste et plus tard par Plutarque, considérant que le végétarisme est la conséquence logique d'une position qui reconnaît aux animaux le sentiment, l'*aisthanesthai*. Ainsi, Théophraste, évoquant le premier stade de la vie humaine :

« Parce que l'amour, je pense, et aussi la perception de la parenté⁴⁹ régnaient alors, nul ne commettait aucun meurtre, car l'homme estimait que les animaux lui étaient apparentés⁵⁰. »

La *philia* est traduite comme *oikeiotès*, « apparemment ». Ce concept, qui joue un rôle central dans le traité de Théophraste⁵¹ ne se constitue pas de la même manière que l'*oikeiôsis* stoïcienne : cette dernière, que l'on pourrait rendre par « appropriation », repose sur l'amour de soi, et lie le même au même, de telle sorte que le rationnel ne communique pas avec l'irrationnel ; en revanche, l'*oikeiotès* repose sur des similitudes biologiques entre êtres vivants, et sur des propriétés communes (sentir, souffrir) : ainsi, cet apparemment est ressenti conjointement par les hommes et les animaux, et les pousse à se comporter pacifiquement. Les premiers hommes étaient donc pacifiques, ils avaient une alimentation non carnée⁵² ; l'histoire de la piété et des pratiques religieuses qui s'esquisse conduit à conjecturer l'apparition des sacrifices végétaux, d'abord l'herbe ramassée, puis plus tard au moment des récoltes, des fruits et des céréales : on offre ce que l'on mange.

Mais à un certain moment se produit une rupture de ce pacifisme, par l'effet de la famine : les hommes, contraints de pratiquer l'anthropophagie, en viennent à offrir aux dieux des sacrifices humains⁵³. C'est le moment historique où l'*oikeiotès* est presque détruite, ne subsistant peut-être (mais le texte ne le précise pas) qu'entre parents génétiques. Progressivement se substitue le sacrifice animal au sacrifice humain – Théophraste évoque à cet endroit comme motif la glotonnerie⁵⁴. Or, cette glotonnerie devrait conduire à consommer indifféremment hommes et animaux ; c'est pourquoi, me semble-t-il, ce passage de l'anthropophagie à la zoophagie suppose la redécouverte de la parenté entre hommes : c'est le raisonnement qui conduit à restaurer une relation affective entre êtres raisonnants capables de parler. Placé dans la perspective historique, cet état de fait révèle d'autant mieux son caractère injuste : de fait, Théophraste cherche à produire une prise de conscience de la part de ses lecteurs-philosophes, pour faire reconnaître d'une part la parenté entre hommes et animaux que les premiers hommes ressentaient spontanément, pour renforcer d'autre part, par le pacifisme à l'égard des animaux, le pacifisme entre hommes. L'argumentation contre le sacrifice est transparente : en montrant que les hommes ont sacrifié aux dieux ce qu'ils mangeaient, il peut montrer que la référence au fait sacrificiel, pour justifier ce que l'on mange, ne

tient pas. Et l'argument général pour une éthique à venir s'énonce ainsi :

« Celui qui s'abstient de tout être animé, même s'ils n'entrent pas avec lui en communauté, s'abstiendra bien davantage de nuire à son congénère [*to homogenes*]. Car celui qui est lié au genre par l'amitié [*to genos philôn*] ne haïra pas l'espèce, mais d'autant plus grand sera son lien d'amitié avec le genre des animaux, d'autant plus préservera-t-il l'amitié envers la partie [du genre] qui lui est [le plus] apparentée⁵⁵. »

Plus loin est donné l'argument qui conduit précisément à cette position :

« Ceux du moins dont la sensibilité (*aisthêsis*) a conduit à éviter de toucher aux animaux des autres espèces (*tôn allophulôn zôn*), pour ceux-là il est bien évident que leur raison s'abstiendra des animaux de la même espèce (*homophulôn*)⁵⁶. »

Ces analyses apparaissent d'autant plus proches de la position d'Empédocle que Théophraste a le désir manifeste de proposer une réforme possible des pratiques religieuses et des comportements moraux. Ce dernier est pourtant conduit à apporter des restrictions à la radicalité empédocléenne : ainsi, distinguant entre animaux nuisibles et pacifiques, il montre que ni les uns ni les autres ne sont à sacrifier (II, 23). Il peut être en revanche salutaire de supprimer les animaux nuisibles, comme il est salutaire de tuer les hommes qui nous sont hostiles⁵⁷.

Ainsi, Théophraste⁵⁸ s'approche d'aussi près que possible de la position d'Empédocle, par sa critique du sacrifice sanglant et la promotion du végétarisme ; mais en assumant la nécessité de tuer les animaux nuisibles, il révèle qu'en dernier ressort le végétarisme n'est à ses yeux qu'un moyen pour l'homme de bâtir une vie plus juste. Il plaide d'un côté pour le souci de l'animal, la conscience de la souffrance animale, d'un autre côté il réinscrit ce souci dans une perspective philanthropique : douceur envers les animaux et végétarisme sont des entraînements. La pratique végétarienne devient, à l'époque du sacrifice sanglant, un moyen de l'accomplissement de soi, un élément constitutif de l'excellence du soi.

Porphyre et la pureté

L'éthique d'Empédocle se révèle en excès par rapport à cette fonction assignée au végétarisme, car elle fait du respect du vivant le moyen nécessaire d'un accomplissement ou d'un dépassement, avec lequel il tend même à se confondre : ce qui est recherché (ou imaginé, si l'on veut) c'est la constitution de la communauté universelle des vivants, monde non hiérarchique mais comportant des accomplissements différents, monde d'harmonie. C'est ce que nous fait comprendre le *muthos* démonique : le démon n'est pas le démon d'un individu ; il traverse les vivants, s'éprouvant dans la différence, il se connaît comme autre et même. Et c'est ce qui explique aussi les déplacements d'Empédocle de cité en cité, et la diffusion publique des *Catharmes* : Empédocle cherche à promouvoir en tout lieu sa révolution des mœurs.

Cette position ne relève pas du souci sotériologique, qui est bien celui des sectes pythagoriciennes et orphiques, dans lesquelles le végétarisme contribue à une forme de purification, de la personne ou de l'instance qui en tient lieu, et précisément pas de la cité⁵⁹. Et Empédocle est encore plus éloigné d'une préoccupation d'ordre strictement thérapeutique, pour laquelle le végétarisme, en tant qu'élément de la restriction des besoins, contribue à la modération des désirs, et donc à l'obtention d'un équilibre intérieur, comme c'est le cas pour les épicuriens⁶⁰.

En fait, à grande distance historique d'Empédocle et de Théophraste, il s'impose, pour terminer,

d'évoquer Porphyre, le néoplatonicien du III^e siècle apr. J.-C., auteur du précieux traité *De l'abstinence*, dont la position est fort subtile. L'abstinence de viande est pour lui un moyen de fuir ce qui souille, car ce qui est recherché est la pureté de l'âme, et même plus précisément, de l'intellect seul. La préservation de l'animal semble alors n'être qu'un moyen. De surcroît, parce que les contraintes sociales et religieuses sont fortes, Porphyre ne peut qu'exhorter à éviter la pratique sacrificielle sanglante : il est donc des cas où l'on doit s'y plier. A cette fin, il dissocie sacrifice et consommation de viande :

« Nous allons maintenant démontrer qu'il est nécessaire de ne pas les manger [les animaux], même s'il est parfois nécessaire d'en sacrifier⁶¹. »

Et en réalité, il semble difficile de concevoir un fondement solide au végétarisme lorsque est établie, en dépit d'atténuations (l'insistance sur le *logos* animal), une hiérarchie des êtres, selon que l'on possède ou non un intellect, un *noûs*. Alors, les véritables arguments que peut fournir Porphyre en faveur du végétarisme sont paradoxalement appuyés non pas sur la considération de l'animal, mais sur celle du végétarien lui-même : il importe que l'homme évite de souiller son propre *noûs* (ou, en termes moins religieux, qu'il ne se laisse pas envahir par les passions, que favorise le régime carné). De surcroît, cet aspect fait apparaître que le végétarisme n'est pas un régime pour tous, mais qu'il est destiné au philosophe :

« Le philosophe, prêtre du dieu suprême, s'abstient de toute pâture animée, car il s'efforce de parvenir seul à seul et de son propre fait auprès de Dieu, sans être gêné par aucune escorte⁶². »

Quant à la multitude, impure, Porphyre recommande de ne pas se soucier d'elle, enjoignant seulement de s'en isoler le plus possible :

« Vraiment, l'indignation serait grande dans le divin chœur formé par les dieux et les hommes divins, s'ils nous voyaient bérer de respect devant l'opinion des mauvais et vivre dans la terreur de ce qu'ils peuvent penser de nous, nous qui, dans notre vie présente, nous exerçons quotidiennement à mourir aux autres⁶³. »

Avec cette dernière formule, empruntée aux Ecritures⁶⁴, on saisit que le végétarisme de Porphyre n'a pas la destination universelle que l'on repérait chez Empédocle ; cela confirme que son végétarisme est avant tout une technique ascétique, visant au salut personnel.

Pourtant, se dégage chez Porphyre une perspective presque inverse, qui fait apparaître le respect du vivant et le végétarisme comme le moyen même de l'identification à Dieu : l'homme pur se comporte dans sa vie même comme le Principe. Rien n'illustre mieux cela que les propos de Porphyre lui-même :

« Celui qui ne se contente pas d'installer l'innocence parmi les hommes, mais l'étend aussi aux autres animaux, est bien plus semblable à Dieu, et s'il est capable d'aller jusqu'aux plantes, il préserve plus encore son statut d'image [de Dieu]. Et si l'on n'en est pas capable, cela vient assurément de l'infériorité de notre nature, ce qui explique la lamentation des Anciens, disant

de quelles querelles et de quelles discordes nous sommes issus !

parce que nous ne sommes pas capables de sauver le principe divin, pur, de l'innocence envers tous les êtres⁶⁵. »

Le coryphée des Anciens que cite Porphyre, c'est encore Empédocle.

Empédocle esquisse ainsi une tentative unique pour penser un autre mode de vie, une autre communauté, qui ne s'enferme pas dans le secret de l'initiation, et lie indéfectiblement le sort de soi au sort de l'autre. Le végétarisme accompagne ce mode pacifique d'habitation du monde, il est au centre de ce projet sans équivalent, qui dessine ce que pourrait être une communauté universelle. J'ai suggéré qu'en deux occasions au moins il a été suivi, diversement, par Théophraste et Porphyre (et il faudrait leur joindre Plutarque). Ces occurrences historiques attestent que le platonisme aussi bien que l'aristotélisme contenaient en eux la possibilité de faire courir à l'homme et à la pensée le beau risque du vivant. C'est sans doute une des échappées qui attestent la résistance de ces philosophies à toute clôture, et nous invitent aujourd'hui encore à penser après elles, et après Empédocle, qui avait cru possible de diviniser l'homme à partir de sa communauté avec l'animal.

1 En fait, Empédocle semble à certains égards excéder ce que l'on entend communément par « végétarisme », comme il apparaîtra plus loin.

2 Je reviens plus loin sur la question de la métempsychose.

3 Empédocle a été accusé dans l'Antiquité d'avoir trahi les pythagoriciens (Diogène Laërce [désormais DL], VIII, 54 : « Timée raconte au neuvième livre qu'il a suivi l'enseignement de Pythagore, ajoutant que convaincu de vol de doctrine, dès lors (tel fut aussi le cas de Platon) on lui interdit de prendre part aux conférences. »). Ce fait biographique livré par Diogène Laërce est, comme souvent, à interpréter : il atteste à la fois une proximité et une différence. En effet, un certain nombre de thèmes rapprochent Empédocle des pythagoriciens, et en même temps rien ne permet de conclure à un pythagorisme réel d'Empédocle, sauf par une pétition de principe (cela est à peu près similaire au problème du pythagorisme de Platon, d'ailleurs rapproché dans ce témoignage de Diogène Laërce).

4 *Empsuchôn apechesthai* : cf. Porphyre, *Vie de Pythagore (V.P.)*, 36 et Jamblique, *Vie de Pythagore*, 54. Cette tradition aurait pour origine Timée ; rien ne prouve en tout cas qu'elle soit la plus ancienne et la plus authentique. Loin d'avoir déterminé la position d'Empédocle, elle me semble au contraire pouvoir résulter de l'influence exercée par la pensée empédocléenne sur le mouvement pythagoricien.

5 Pour le sacrifice, voir Porphyre, *V.P.*, 34 et 36 ; Jamblique, *V.P.*, 82 ; 100 ; D.L., VIII, 12. *Anthol. Pal.*, VII, 119 ; pour la consommation de viande, cf. D.L., VIII, 19 (= Aristoxène, fr. 194) et Aristoxène, fr. 25, 28, 29 (les viandes exclues par Pythagore seraient le bœuf et le mouton). Porphyre évoque les parties sacrificielles prohibées (*V.P.*, 42-43). Notons encore ce témoignage de Théophraste, repris par Porphyre dans le *De abstinentia (Abst.)*, II, 28, 2, qui n'est pas le moins ambigu : « Les pythagoriciens, qui avaient adopté ce type de sacrifice [non sanglant], s'abstenaient toute leur vie de la consommation d'animaux ; et lorsqu'ils faisaient le partage d'un animal au lieu d'eux-mêmes pour offrir leur part aux dieux, ils ne faisaient que le goûter, et vivaient en vérité sans toucher aux autres animaux. » Porphyre avait cité juste auparavant, toujours d'après Théophraste, les vers 8-10 du fragment B 128 d'Empédocle (« du sang pur des taureaux l'autel n'était point souillé, mais c'était le plus grand forfait chez ces hommes que de leur arracher la vie et d'en manger leurs beaux membres »), dont la radicalité ressort ainsi d'autant mieux.

6 Je distingue de ce poème les *Catharmes*, constatant qu'il existe, *du point de vue du sens*, deux séries de fragments. A cet égard, poser l'existence d'un seul poème, apparaît comme une certaine facilité, qui ne résout aucun des problèmes d'interprétation. J'ai déjà évoqué ces questions dans le chapitre précédent (cf. p. 87-92) ; sur la relation entre les deux poèmes, cf. aussi J.-F. Balaudé et J. Bollack, « Empédocle », dans *l'Encyclopédie philosophique*, t. III, *Les Œuvres philosophiques* (dir. J.-F. Mattéi), Paris, P.U.F., 1992, p. 124-127.

7 La place me manque pour justifier mon rejet (implicite ici) de l'interprétation traditionnelle de la cosmogonie à quatre stades, qui conserve un certain nombre de défenseurs (outre D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge 1969 ; B. Inwood, *The Poem of Empedocles*, Toronto, 1992, le dernier éditeur des fragments d'Empédocle, et enfin A. Martin et O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666)*. *Introduction, édition et commentaire*, Strasbourg, Berlin, New York, 1999. Aux arguments proprement cosmogoniques, pour lesquels il faut évidemment renvoyer à J. Bollack, *Empédocle*, I : *Introduction à l'ancienne physique* ; II : *Les Origines. Edition critique et traduction des fragments et des témoignages* ; III : *Les Origines. Commentaire*, 1 et 2, Paris, Ed. de Minuit, 1965 et 1969 (rééd. Paris, Gallimard, coll. Tel, 1992), qui a rompu avec cette interprétation, j'ajouterai une considération éthique, la plus appropriée ici : si Empédocle révélait un tel cycle, se déroulant nécessairement ainsi, il serait conduit vers une sorte de position fataliste, et les fragments des *Catharmes*, ceux qui m'intéressent ici, deviendraient pour la plupart incompréhensibles. Si la Haine s'accroît inéluctablement, nous sommes poussés, quoi que nous en ayons, par une logique de la destruction. Si à l'inverse l'Amour croît, le ton des *Catharmes* ne s'entend plus. Or, B. Inwood est bien contraint de reconnaître que la cosmogonie qui nous est relatée est une cosmogonie d'Amour. La faiblesse théorique de l'hypothèse des quatre stades, tant du point de vue physique qu'éthique, invite à la rejeter (voir plus précisément *supra*, p. 87-100).

8 « Parce que l'amour, je pense, et aussi la perception de la parenté [*tès peri to suggenes aisthèsèôs*] régnaient alors, nul ne commettait aucun meurtre, car l'homme estimait que les animaux lui étaient apparentés » (dans Porphyre, *Abst.*, II, 22, 1).

9 *Aspetos aiôn*, 118 Bol. = 31 B 16 DK ; trad. Bollack (dans Bollack, *Empédocle*, II), ainsi que les autres citations du poème

physique.

[10](#) 31,10 Bol. = 31 B 17 DK ; cf. aussi 68,10 Bol.

[11](#) *Pauron zôèisi biou meros*.

[12](#) 10, 3-6 Bol. = 31 B 2, 3-6 DK ; cf. aussi 60 Bol. = B 20 DK.

[13](#) *zeidôron* (400 Bol. = B 151 DK).

[14](#) On traduirait donc littéralement cet adjectif, qui qualifie la terre dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode (v. 116), lorsqu'est évoquée la race d'or, par « donneuse de céréales ». « Féconde » pourrait à mon sens assez bien rendre l'ambivalence sémantique.

[15](#) *pephronèken hapanta*, 529 Bol. = B 103 DK ; cf. aussi 699, 10 Bol. = B 110, 10 DK.

[16](#) Cf. par exemple *De anima* (désormais *De an.*), III, 3, 427a 21-23 : Empédocle confond sensation et pensée. Il est clair qu'Empédocle n'aurait pas pu, pour sa part, être embarrassé par les controverses hellénistiques sur l'intelligence animale : il n'est jusqu'aux plantes qui ne pensent.

[17](#) *Thanaton [...] aloitèn* (59 Bol. = B 10 DK) ; cf. aussi 57 Bol. = B 11 DK :

« Enfants, leur souci ne pèse pas long !

Croire que naît ce qui d'abord ne fut pas,

Que meurt la chose, abolie en tout lieu. »

[18](#) *Pantèi suggignesthai aèthea kai mala lugra* – « Partout se fuyant, aliénées, et tristes affreusement » (231, 8 Bol. = B 22 DK).

[19](#) Cf. 503, 506, 508 Bol. (B 60 et *ad* B 61 DK).

[20](#) Cf. 510 Bol. (B 62 DK).

[21](#) 110 Bol. (cf. B 115, 1-2 DK) ; cf. pour le commentaire, Bollack, *Empédocle*, III, 1, p. 151-152.

[22](#) 201, 14 Bol. (B 35, 14 DK), mais aussi 231, 3 Bol. (B 22, 3 DK).

[23](#) B 139 DK.

[24](#) Cf. *De sollertia animalium* (désormais *Soll.*), 964 D-E.

[25](#) Après tant d'autres, voir encore B. Inwood, *op. cit.*

[26](#) Cf. *Politique* (désormais *Plt.*), 271e, et *Lois* (désormais *Lg.*), VI, 781e-783b ; cf. aussi *Epinomis* (désormais *Epin.*), 974d-975b.

[27](#) Cf. D. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, Toronto, 1984, p. 62.

[28](#) L. Brisson (in *Platon. Timée, Critias*, Paris, 1992, p. 63, p. 271, n. 676, et p. 273, n. 710) estime que Platon livre un argument en faveur du végétarisme dans le *Timée* (76e-77c) ; pourtant, il est remarquable que la justification n'en soit pas alors la métempsychose, mais uniquement une perspective téléologique : le végétal est fait pour être consommé par l'animal ; dès lors, on rejoint, me semble-t-il, la perspective mythique, en ce que *Timée* rend compte là d'une origine perdue, celle de notre alimentation naturelle, première.

[29](#) *Le nous* ne paraît pas affecté en lui-même par la destruction du corps dans lequel il se trouve ; s'il l'est, on ne comprend pas que dans ce cas Platon ne mette jamais en garde contre le meurtre animal, comme il le fait une fois dans le cas où un homme libre est tué involontairement par un autre homme libre (*Lg.*, IX, 865d-e, selon ce « vieux mythe », le défunt plein de trouble rend nécessaire une purification du meurtrier par un exil d'un an).

[30](#) Cf. respectivement *Abst.* 1, 18, 1 ; I, 6, 3 ; III, 19, 2.

[31](#) *De esu carnium* (désormais *Esu*), II, 5, 998 D-F. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, p. 96, le qualifie d'« argument analogique d'incertitude ».

[32](#) *Abst.*, II, 47. Porphyre étend ainsi au meurtre animal l'idée d'une action de l'âme après la mort de l'individu. L'accent mis sur cette âme mauvaise et irrationnelle est une importation religieuse : Platon ne parlait dans les *Lois* d'une revendication de l'âme défunte qu'en tant qu'elle manifestait de façon posthume quelque chose de juste (cf. *supra*, n. 2, p. 113) ; et les âmes errantes du *Phédon* (82e) sont des âmes mauvaises, attachées à la corporéité, qui n'ont pas subi la violence, mais bien plutôt la manifestent.

[33](#) Cf. Porphyre, *VP*, 19, qui reprend Dicéarque.

[34](#) Un processus exégétique que j'ai eu l'occasion d'étudier en détail dans ma thèse de doctorat, *Le Démon et la communauté des vivants : étude de la tradition d'interprétation antique des Catharmes d'Empédocle, de Platon à Porphyre*, Lille, 1992, *passim*.

[35](#) *Philou aneros [...] psuchè*.

[36](#) Plutarque, *Soll.*, 959 F (repris littéralement par Porphyre, *Abst.*, III, 20, 7) ; *Abst.*, III, 26, 6 et 9 ; Plutarque, *Esu*, II, 3, 997 E ; *Questions de table* (désormais *Quaest. conv.*), VIII, 8, 3, 729 E.

[37](#) Sur ce passage et la théorie pythagoricienne de l'âme, cf. C. Huffman, *Philolaos of Croton*, Cambridge, 1993, p. 330 s.

[38](#) Cf. B 115, 12.

[39](#) Contrairement à ce que pensent les tenants du poème unique (cf. Inwood, *op. cit.*).

[40](#) Pour *psuchè*, Empédocle ne connaît que le sens de « vie » (B 158). Le démon n'est donc pas ce qui donne vie : au contraire, le démon trouve refuge dans le vivant (B 115, 7-8).

[41](#) Beaucoup d'interprètes d'Empédocle se sont satisfaits de voir dans le fragment B 128 une sorte de variation sur l'âge d'or ; Empédocle se serait contenté de dépeindre sous les meilleurs auspices une origine perdue, il reproduirait en quelque sorte le tableau de la race d'or que l'on avait déjà dans *Les Travaux et les Jours*. Mais tout reste à penser lorsqu'on a noté cette référence : que veut montrer Empédocle à travers elle ? C'est, pour Empédocle déjà, le même type de problème que celui posé par le mythe du *Politique* de Platon.

[42](#) B 136 DK.

[43](#) *Rhétorique* (désormais *Rh.*), I, 13. C'est le fragment B 135 DK qui est cité.

[44](#) *Philophrosunè te dedèei* – B 130 DK.

[45](#) *Polit.*, 272b-c.

[46](#) Citons (bien que douteux) ce vers attribué par Diels-Kranz à Empédocle : « Aussitôt l'on voyait bien les plantes qui s'apprêtaient à porter des fruits » (B 154c).

[47](#) Cf. le témoignage biographique dans Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 53 : « Empédocle a offert en l'honneur des théores un bœuf fait de miel et de farine. »

[48](#) Le fragment s'achève en évoquant le refus absolu de verser le sang des taureaux, et de tuer un être quelconque (v. 8-10).

[49](#) *Tès philias kai tès peri to suggenes aisthèseôs*.

[50](#) Dans Porphyre, *Abst.*, II, 22, 1.

[51](#) Trois passages de Porphyre sont à rapprocher pour l'*oikeiotès* et l'*oikeion* : outre II, 22, 1-2 ; II, 27, 7 et III, 25.

[52](#) Comme cela est aussi évoqué par Dicéarque, cf. *Abst.*, IV, 2.

[53](#) *Abst.*, II, 27, 1-6.

[54](#) *Ibid.*, § 3 ; ce qui fait décidément du sacrifice animal une dégénérescence, comme le souligne D. Obbink, « The Origin of Greek Sacrifice : Theophrastus on Religion and Cultural History », in W.W. Fortenbaugh et R.W. Sharples (éd.), *Theophrastean Studies. Ethics, Rhetoric and Religion*, Rutgers University Studies in Classical Humanities 3, New Brunswick et Londres, 1988, p. 291, n. 49.

[55](#) *Abst.*, II, 22, 6.

[56](#) *Abst.*, II, 31, 3.

[57](#) *Abst.*, II, 22, 2-3. L'argumentation de Plutarque, dans le *De sollertia animalium*, procède exactement de même ; après avoir fait l'apologie de la rigueur absolue d'Empédocle, il reconnaît le caractère surhumain de cette ambition : « Mais il y a une autre exhortation harmonieuse, qui n'ôte pas la raison aux animaux et préserve la justice pour ceux qui se servent d'eux comme il convient ; c'est celle que les sages de l'ancien temps avaient introduite et que la glotonnerie associée à la mollesse ont rejetée et fait disparaître, jusqu'à ce que Pythagore à nouveau l'ait réintroduite, en enseignant que l'on pouvait trouver son profit sans être injuste ; en effet, ils ne se montrent certainement pas injustes ceux qui châtient et tuent les animaux insociables et nuisibles, tandis que les animaux doux et amis des hommes [*philanthrôpa*], ils les apprivoisaient et les faisaient servir dans leurs tâches, selon la nature de chacun » (*Soll.*, 964 F).

[58](#) On pourrait lui associer Plutarque.

[59](#) Ce souci proprement religieux n'est pas partagé par Empédocle, en dépit des apparences : le contenu qu'Empédocle donne aux *Catharmes* est essentiellement intellectuel, même s'il utilise des vecteurs religieux – ce que l'on a pris, notamment à cause de Meuli et Dodds, pour une survivance anachronique du chamanisme.

[60](#) Epicure ne fournit aucun argument pour ne pas consommer de viande, puisque selon lui il n'y en a pas, et demande essentiellement au sage d'éviter l'excès.

[61](#) *Abst.*, II, 44, 1, trad. Bouffartigue ainsi que les citations suivantes (dans J. Bouffartigue et M. Patillon, *Porphyre. De l'abstinence*, 2 vol., Paris, CUF, 1979).

[62](#) *Abst.*, II, 49, 1 ; cf. la suite.

[63](#) *Abst.*, II, 61, 8 ; cf. 1, 27-28.

[64](#) Cf. à ce propos la note de Bouffartigue, in *Porphyre. De l'abstinence*, t. II, p. 124, n. 6.

[65](#) *Abst.*, III, 27, 2-3. Le vers d'Empédocle cité est B 124, 2 DK.

Le moment socratique – l'examen de soi et la mise à l'épreuve d'autrui comme acheminement vers le bien

Homme simple, ou savant qui se dissimule ? Adversaire des sophistes, ou leur compagnon critique et ironique ? Citoyen apolitique ou engagé ? Des visions opposées de Socrate se multiplient, en fonction des traits multiples et variés que Platon, Xénophon et les autres témoins antiques dessinent de lui. Un seul nous livrerait-il Socrate tel qu'en lui-même, ou ne nous parlent-ils que de Socrate tel qu'eux-mêmes ont entendu sa démarche ? Qu'un aspect de Socrate se réfléchisse effectivement dans ces diverses images littéraires, ou que l'individu Socrate se trouve encore au-delà, on peut de toute façon supposer que chacune révèle, directement ou indirectement, un trait plus ou moins souligné, accentué, voire déformé, de Socrate. De sorte qu'elles devraient toutes être considérées, y compris, par exemple, l'image très négative que proposent de Socrate les *Nuées* d'Aristophane : la charge doit être lue dans la perspective propre à l'auteur comique, d'une dérision des savants habiles à argumenter, marquant leur différence avec le commun, et animés par l'esprit de lucre. Socrate devient dans cette comédie le parangon de cette tribu de savants, ce qui constitue à de nombreux égards un vrai contresens sur le sens de sa démarche. Cela indique pourtant que, vu de l'extérieur, un certain nombre de traits semblent avoir rapproché Socrate des sophistes, et cette caricature nous aide à comprendre qu'une partie de l'opinion athénienne ait pu voir dans Socrate un homme avant tout habile à discourir et à piéger ses interlocuteurs.

Sans méconnaître les difficultés à reconstituer ce que serait l'authentique Socrate, le parti adopté ici consiste à partir de l'hypothèse que les dialogues socratiques de Platon, ceux qu'il compose durant la première partie de son activité littéraire, à la suite de la mort de Socrate en 399, peuvent effectivement nous aider à reconstituer les traits principaux de la démarche philosophique de Socrate. L'entreprise est de fait très délicate, dans la mesure où aucun dialogue, fût-ce l'*Apologie de Socrate*, ne constitue une pure et simple transcription d'un entretien socratique – loin s'en faut ! La mise en forme littéraire suppose d'emblée une transformation ; elle vise à l'épure, elle stylise. Toutefois, par la comparaison entre des dialogues qui offrent des traits récurrents et concordants, par hypothèse socratiques, et d'autres, que l'on peut dire de « transition », qui font apparaître des modifications de ces traits, et d'autres enfin qui voient s'affirmer (toujours mises dans la bouche de Socrate) des thèses épistémologiques et métaphysiques inédites, on parvient à la délimitation de la position philosophique qui a pu vraisemblablement être celle de Socrate. Les chapitres qui suivent s'emploient à la mettre en évidence.

Pour commencer, il s'agira de comprendre la nécessité générale du dialogue, considéré comme pratique, dans la perspective de Socrate, et comme forme d'écriture, dans celle de Platon. Les deux chapitres suivants se confronteront à la question proprement dite de l'originalité de la démarche de Socrate, confrontée à ses prédécesseurs et prise en elle-même. Les deux derniers se pencheront sur deux positions étonnantes que Platon fait adopter à Socrate, l'une tirée du *Protagoras*, l'autre de

Hippias mineur. Dans le premier dialogue, Socrate, l'interrogateur sans dogme, semble défendre une position hédoniste, dans le second, il semble faire l'apologie d'une virtuosité immorale. Entre jeu littéraire et jeu de pensée, Platon met en scène l'art socratique du renversement et du contre-pied, et cherche à ébranler son lecteur, pour le gagner à l'exigence de penser et de bien vivre, autrement dit de vivre dans le souci du bien.

POURQUOI DES DIALOGUES ? L'OBJET ET LA NÉCESSITÉ DU *LOGOS SÔKRATIKOS*

Pourquoi des dialogues ? Qu'est-ce qui a conduit Platon à se tourner vers cette forme littéraire, plutôt que vers celle, sinon du poème, du moins du traité en prose qu'avaient déjà adopté plusieurs physiologues ? La forme dialogique, dont la nécessité semble s'être imposée à Platon pour exposer littérairement la démarche philosophique, requiert, par-delà sa célébrité, d'être sondée. Pour ce faire, je propose d'envisager ici les premiers dialogues écrits par Platon, ces dialogues souvent qualifiés de socratiques, et que les historiens réinscrivent dans le genre des *sôkratikoï logoi*, en prenant en compte leur dimension proprement dramatique. Les dialogues seront considérés ici comme des actions et des représentations d'action (*dramata*).

J'ai parlé de nécessité à propos de l'écriture dialogique. De quel ordre est-elle ? Concerne-t-elle la rencontre elle-même des interlocuteurs, ou l'objet de la rencontre, qui serait sa fin, ou encore le sujet de la discussion, qui serait sa matière, ou encore son issue, autrement dit son terme ? A moins que la nécessité ne soit celle de l'écriture elle-même : mais que s'agit-il alors pour l'auteur de montrer ? Cherche-t-il à produire une imitation ? Quelle fin poursuit-il ?

Il conviendrait de distinguer trois plans pour aborder ces questions :

- le plan du dialogue réel entre Socrate et ses interlocuteurs, auxquels nous n'avons pas, de fait, d'accès direct ;
- celui des dialogues tels qu'ils sont relatés et mis en scène ;
- enfin, celui de l'écriture même du dialogue, comprise comme acte philosophique.

Pour ressaisir le dialogue dans sa nécessité, il faut donc aborder ces divers niveaux. J'esquisserai d'abord une rapide reconstitution de la démarche socratique et de la signification de l'*elenchos*, en envisageant ensuite les *sôkratikoï logoi* comme forme littéraire et leur relation à la comédie, en réfléchissant enfin à la façon dont Platon a mis en scène l'ironie socratique pour produire un effet que l'on peut qualifier de protreptique.

Socrate et l'*elenchos*

Les éléments introduits ici trouveront une justification détaillée dans les chapitres suivants¹. Je me contenterai pour l'instant de présenter ce qui constitue le ressort d'emblée dramatique des dialogues qu'a noués Socrate avec ses contemporains.

Les dialogues menés par Socrate sont en effet de nature essentiellement « élenctique ». Je vais tâcher, concernant cette qualification, d'apporter quelques rapides éclaircissements.

L'*elenchos* signifie la « mise à l'épreuve », avant d'être la « réfutation ». Ce dernier sens a été imposé par Aristote, qui donne de l'*elenchos* une description purement logique. Or, c'est là une restriction considérable du sens, inadéquate à l'usage que fait Socrate de l'*elenchos*. Certes, la mise à l'épreuve s'assortit régulièrement, et en particulier dans la présentation platonicienne, de

réfutations (à savoir, la réfutation des thèses soutenues par les interlocuteurs de Socrate), mais le plus déterminant n'est sans doute pas là. Pour bien le comprendre, il convient de situer en deux mots l'arrière-plan contextuel. Le terme d'*elenchos* est en effet une importation du vocabulaire juridique. Dans le cadre d'un procès, l'*elenchos* consistait à éprouver la validité de la thèse adverse, à en montrer les faiblesses, voire la vacuité, au moyen de preuves. L'*elenchos* juridique revient donc à tester le parti adverse, et à ruiner sa position. Il est évident que la contestation pouvait conduire à réfuter, c'est-à-dire à démontrer la fausseté d'une allégation précise, mais fondamentalement l'*elenchos* vise, de la part de l'accusateur ou de l'accusé, à mettre en évidence, en produisant des preuves, la faiblesse, l'inconsistance ou l'inanité de la position adverse. Si l'on remonte encore plus en amont, on note aussi parmi les valeurs archaïques d'*elenchos* l'idée de honte et d'opprobre, ainsi que celle d'un *elenchos* se manifestant au terme du combat, des valeurs d'un intérêt certain, qui nous informent sur les connotations lointaines du terme.

Comment en arrive-t-on alors à l'*elenchos* pratiqué par Socrate ? Un interprète a justement parlé à son propos de « subversion de l'*elenchos* juridique » (L.-A. Dorion). De fait, lorsque Socrate a comparu au tribunal lors du procès de 399 qui devait lui coûter la vie, il s'est mis à pratiquer un *elenchos* de son accusateur Mélétos à sa manière, en l'*interrogeant* précisément sur les accusations dont il était l'objet, notamment celle de corruption de la jeunesse, et en faisant apparaître l'inconsistance de ses vues. Ainsi, au lieu de proposer un discours suivi et sans interrogatoire, de règle pour un *elenchos* juridique, Socrate interroge son accusateur et révèle son incohérence. La pratique de l'*elenchos* qu'élabore Socrate – et c'est bien par ce terme que ses échanges interrogatifs se trouvent constamment décrits – revient ainsi à mettre l'autre à l'épreuve (*elenchein*), au moyen d'un échange verbal consistant en questions et réponses. Ainsi, lorsque au quotidien Socrate propose à un interlocuteur de s'entretenir avec lui, il s'agit bien pour lui de le tester, non pas sur une cause particulière, mais sur *ce qu'il est*. Comment comprendre cela ? Socrate ne cherche pas en réalité (je veux dire, en dépit des apparences produites par le dialogue socratique) à savoir si l'autre sait – la position d'ignorance de Socrate repose sur la conviction toujours vérifiée que le savoir sur les « choses les plus importantes » (*ta megista*) est inaccessible ; plus fondamentalement, il s'agit d'éprouver son rapport au bien, et, partant, son rapport à lui-même, en l'amenant à reconnaître que ses certitudes n'étaient pas bien établies, et que le rapport au bien n'est en somme jamais stabilisé, pour personne. Retenant comme un axiome que tout homme recherche le bien, Socrate examine avec l'autre s'il conduit effectivement sa vie de façon à atteindre ce bien.

Cet examen est des plus concrets, et il est hautement vraisemblable que Socrate adoptait une forme d'enquête qui s'enracinait dans ce qu'il savait de la vie de l'autre, et dans ce que ce dernier acceptait d'en dire. Nous disposons d'un passage tiré du *Lachès* de Platon, qui explique définitivement cela :

« Tu ignores, me semble-t-il, que celui que la parole, à la manière d'un lien familial, va mettre en contact étroit avec Socrate, et qui le côtoie pour dialoguer, celui-là, nécessairement, même si auparavant le dialogue s'était engagé sur un autre sujet, ne va cesser d'être retourné par la parole de Socrate, jusqu'à ce qu'il en vienne à rendre des comptes sur lui-même – sur la manière dont il vit actuellement, et sur la manière dont auparavant il a conduit sa vie². »

On touche là au cœur du socratisme : avec la plus grande simplicité et la plus grande radicalité aussi, c'est la vie humaine, son principe organisateur, sa cohérence, qui se trouvent interrogés. A cet égard, on peut dire que Socrate ne s'occupe pas de la vérité, au sens métaphysique, mais de la valeur de l'existence, dans une perspective strictement éthique. C'est Platon qui, à un moment

correspondant au basculement vers ce que l'on appelle les dialogues de la maturité, introduira la problématique de la vérité absolue dans la recherche philosophique, redoublant ainsi le questionnement de Socrate, l'approfondissant et le trahissant tout à la fois.

L'*elenchos* est *ad hominem*³, il vise non pas à prouver, pour accuser ou s'innocenter, comme au tribunal, mais à éprouver, à remettre en question les évidences trop bien assises, les pseudo-certitudes. Et personne n'en sort indemne : selon l'*Apologie de Socrate*, Socrate avait entrepris une vaste enquête auprès des politiques, des poètes et des artisans. Dans les dialogues de Platon de la première période, il inter roge des jeunes gens, des hommes mûrs, des hommes de l'art, des généraux, un rhapsode, un devin, des sophistes... On peut donc tenir pour globalement éclairante l'idée de la mission divine de Socrate, se dévouant au bien à partir du constat de la carence des hommes. Il est l'homme du non-savoir, gagnant à ses vues, par la contrainte du discours, ses interlocuteurs.

C'est de cela que Platon s'est fait l'héritier. Et lorsqu'il a entrepris d'écrire, il a commencé par mettre en scène, dans ses dialogues, cette pratique socratique du dialogue. Toutefois, le dialogue écrit n'est pas le dialogue parlé. Si expert qu'ait été Socrate, il y a évidemment, entre les entretiens à bâtons rompus sur l'Agora et les dialogues réglés écrits par Platon, une différence de taille, qui est d'ordre formel et proprement littéraire.

Les *sôkratikoï logoi* comme forme littéraire : imitation et comédie

– Le dialogue, imitation ?

Aristote présente sans hésiter le dialogue socratique (*sôkratikos logos*) comme une imitation, ou représentation, c'est-à-dire une *mimèsis* :

« Nous ne saurions désigner par un terme commun les mimes de Sophron et de Xénarque, et les Dialogues socratiques, pas plus que les imitations que l'on peut faire à l'aide de trimètres, de mètres élégiaques ou d'autres mètres du même genre⁴. »

Il ne laisse aucun doute sur la possibilité de rattacher les *sôkratikoï logoi* au genre de la *mimèsis*, manifestement parce que les *sôkratikoï logoi* mettent en scène Socrate et un certain nombre d'interlocuteurs. Aristote n'en dit pas davantage, et l'on peut se demander dans quelle mesure il est loisible de le suivre. Dans un dialogue socratique, en effet, les actions, hormis la situation même du dialogue, sont très peu nombreuses, si bien que le contenu du *muthos* est très maigre : des personnages se parlent. Est-il alors adéquat de faire des *sôkratikoï logoi* des sortes de pièces dramatiques ? Aristote ne parlera plus des dialogues socratiques, ni des mimes, auxquels il les a associés. On peut supposer qu'ils constituent à ses yeux les formes minimales de la *mimèsis* : des rencontres de personnages, qui ne font rien d'autre que parler, se parler. On comprend dès lors qu'ils n'intéressent pas autrement la théorie de l'art de la *mimèsis* par le langage, du fait qu'ils ne déploient pas réellement un *muthos*.

Quoi qu'il en soit, Platon aurait sans doute peu apprécié de voir ramener ses dialogues au rang de simples imitations, lui qui n'a pas de mots trop durs précisément envers le genre des imitateurs, et en particulier des poètes. Il paraît pourtant difficile de nier que le dialogue platonicien constitue une sorte d'imitation, ou de représentation, des entretiens qu'a pu avoir Socrate tout au long de sa vie ; et Aristote ne paraît pas à mauvais droit inscrire les dialogues socratiques dans une filiation

– Rejet du tragique et inspiration comique

De fait, le dialogue socratique est une forme littéraire inédite. Elle a toutefois des modèles, dramatiques en particulier, et je voudrais ici esquisser l'hypothèse d'un lien privilégié entre le dialogue philosophique et la comédie (incluant le mime).

Mais pour commencer, il faut rappeler la défiance de Platon envers le genre de la tragédie, dont il ne s'occupe que pour le critiquer ou le parodier. Or, tandis que Platon condamne sans appel la tragédie, il tolère la comédie. Pas dans la *République* certes, d'après laquelle aucune forme de théâtre ne peut trouver place dans la cité parfaite (il s'agit d'éviter que des citoyens se comportent en bouffons, 395c-e et 606c), mais dans les *Lois* (VII, 816e), où l'Athénien accepte que les citoyens assistent à la comédie, même s'il faut réserver cette activité à des esclaves ou à des étrangers salariés – l'homme libre ne doit pas se livrer à des imitations de la sorte ; mais il lui est nécessaire de connaître le risible et le bouffon, en contrepartie de la connaissance du sérieux. En revanche, le poète tragique est de trop, même dans la cité des *Lois*, pour la simple raison, explique l'Athénien, que le vrai poème, le poème le plus beau, est celui que délivre le législateur créant la constitution la plus belle (817b-c).

Qu'est-ce qui explique cette différence de traitement ? Le poète tragique illustre tous les défauts du poète, ceux que l'on trouvait déjà chez Homère, et dont hérite le rhapsode : prétention usurpée à la vérité, par la revendication d'un lien privilégié avec le divin, emphase et savoir purement imitatif. A la relation près avec le divin, ce sont d'ailleurs aussi les défauts du rhéteur. Platon refuse lui-même le style tragique⁵, mais aussi fondamentalement l'abandon au jeu des passions et la soumission passive au destin qui caractérisent l'univers tragique. C'est ainsi que le *Phédon* peut être vu comme une anti-tragédie : le dialogue est empreint de sérénité ; la mort est approchée avec confiance, et la dernière réunion de Socrate et de ses proches est l'occasion d'un véritable hymne à la raison. De façon générale, donc, Platon refuse la vision d'un monde où l'homme pourrait ne pas parvenir à la maîtrise de soi, et où les prérogatives du savoir et de la raison sont méconnues.

A l'inverse, si l'on en juge d'après Aristophane, représentant abouti de la comédie ancienne, le poète comique⁶ présente des caractéristiques toutes différentes, pour ne pas dire opposées : il fait rire en dénonçant les faux-semblants, les passions aveugles, et n'hésite pas à s'en prendre nommément à des individus ridicules ou malfaisants ; il met à nu les travers et les vices, et comporte une dimension utopique non négligeable ; et significativement, il parodie le style tragique dont il ridiculise l'emphase et l'artifice, tout en rompant parfois l'illusion même de la *mimèsis*.

Nous savons hélas trop peu de choses sur la comédie ancienne, et ce ne sont pas les onze comédies d'Aristophane conservées qui peuvent véritablement compenser la disparition de centaines de comédies et de dizaines d'auteurs comiques (Cratinos, Cratès, etc.), qu'il faudrait pourtant connaître pour pouvoir avancer de manière sûre dans la voie d'un rapprochement.

On apprend en tout cas par Diogène Laërce, dans la *Vie de Platon* (III, 9-17), que Platon aurait emprunté à Epicharme, un représentant majeur de la comédie sicilienne (mentionné deux fois par Aristote dans la *Poétique*), dont les œuvres semblent avoir eu une incontestable dimension

philosophique (l'accusation, adressée par un certain Alcimos, va loin : elle suggère de nombreux emprunts, dont l'opposition du couple sensible-intelligible, mais aussi la théorie du Bien et des Idées, à Epicharme !). Si l'accusation de plagiat est exagérée, comme c'est souvent le cas dans ce type de contexte, l'anecdote n'en suggère pas moins un contact, peut-être une inspiration. A la suite de ce passage (en III, 18), une connaissance par Platon des mimes de Sophron, que déjà Aristote rapprochait des *sôkratikoï logoi*, est également suggérée (Platon les aurait gardés sous son oreiller...).

Que Platon n'ait pas été indifférent au mime et à la comédie est rendu manifeste par la façon dont il met en scène et utilise Aristophane dans le *Banquet*. Comique voire bouffon par son comportement et ses propos, Aristophane n'en est pas moins l'auteur d'un des éloges les plus profonds d'Eros, avec le mythe des êtres-boules, mono-sexués ou androgynes. Ici se résume, par-delà la grossièreté, tout le mérite du comique selon Platon : sans façon, mal élevé, le comique sait en même temps se dépouiller des apparences, et peut ainsi effleurer des vérités sublimes, loin de l'emphase tragique. Certaines des pièces d'Aristophane, comme les *Grenouilles*, illustrent d'ailleurs ce mélange surprenant de grotesque et d'élévation poétique.

Le comique a beau être brouillon, excessif, voire fallacieux (ainsi, de la méprise impardonnable d'Aristophane sur Socrate dans les *Nuées*), il soulève néanmoins des questions essentielles, et l'on n'a pas de mal à retrouver derrière les intrigues aristophanesques, le souci de la vertu, du bien public, la défense de la paix, la contestation des abus de pouvoir, des causes que ne désavouaient ni Socrate ni Platon.

Il y a donc en un sens une vraie contiguïté entre la comédie et la philosophie, d'ailleurs corroborée par certains tours comiques de la personnalité de Socrate, telle qu'elle est mise en scène par Platon : le registre bas, vulgaire, qui lui est quelquefois reproché (ainsi dans l'*Hippias majeur* ou le *Gorgias*) ; la dérision et la parodie, du *Protagoras* à l'*Hippias majeur* en passant par l'*Ion*, l'*Hippias mineur*, l'*Euthydème*. Cela me semble autoriser à parler d'une authentique inspiration comique de Platon⁷.

Il reste toutefois que le dialogue socratique ne saurait être confondu avec la comédie à proprement parler, qui vise malgré tout, *in fine*, le divertissement, alors que le dialogue, tel que le compose Platon, prétend se consacrer aux questions les plus sérieuses. J'en viens donc pour terminer à la question de la construction même du dialogue socratique et de sa visée propre.

L'effet des dialogues socratiques de Platon : l'ironie socratique comme comique inversé

– De la remémoration à la recherche

Il s'agit pour Platon de mettre en scène, de la façon la plus probante, ce que fut la pratique socratique du dialogue. Mais sa préoccupation est aussi de prolonger, par les moyens de l'écriture, l'effort socratique. C'est ainsi que le dialogue, tel que Platon l'élabore, en vient à illustrer une recherche commune du bien et du savoir. Je tiens donc que les premiers dialogues proposent une mise en forme réglée de l'*elenchos* tel qu'il a été mis en œuvre par Socrate, en même temps qu'ils manifestent presque aussitôt la focalisation platonicienne sur l'enjeu de la définition (seuls l'*Ion*, l'*Hippias mineur*, le *Ménexène*, et bien sûr l'*Apologie de Socrate*, ne mettent pas en jeu d'*elenchos* à visée définitionnelle). Peu à peu, cet enjeu deviendra prédominant, et conduira à un remaniement

du personnage de Socrate qui, ne se contentant plus d'interroger, commencera à soutenir des thèses, qu'il s'appliquera lui-même à remettre en question (dans ce que l'on appelle les dialogues de transition tels que le *Lysis* ou l'*Hippias majeur*)⁸.

On peut noter au passage que ce double aspect – remémoration, recherche – correspond à ce que Platon met en évidence à la fin du *Phèdre*, lorsqu'il expose des raisons acceptables d'écrire⁹. Et en ce qui nous concerne, il s'agit pour terminer de comprendre comment ce couple opère précisément dès les premiers dialogues.

– L'ironie et l'effet de conversion

Tout tourne autour de l'ironie, qui n'est pas un thème subsidiaire, mais qui constitue bien le point d'aboutissement de cette réflexion sur la composition des dialogues. En effet, l'ironie est certainement le trait distinctif de la personnalité de Socrate, qui sous-tend la pratique de l'*elenchos*, et il est aussi l'élément structurant des premiers dialogues, qui détermine l'effet global du dialogue socratique. Enfin, il permet de saisir comment le dialogue philosophique, dans ses rapports subtils avec la forme dramatique, met finalement en place une sorte de comédie inversée.

Il importe d'abord de souligner que l'ironie socratique inverse l'ironie courante, qu'il arrive d'ailleurs à la comédie de moquer (*Nuées*, v. 449 ; *Guêpes*, v. 174 ; *Oiseaux*, v. 1211). En effet, l'*eirôn* c'est, au sens ordinaire, le dissimulateur, le trompeur, et les adversaires de Socrate voudront significativement rabattre l'ironie de Socrate sur cette mauvaise ironie (cf. ainsi Thrasymaque, *République*, I, 337a). En fait, l'ironie de Socrate est ce que Vlastos a judicieusement suggéré de décrire comme une « ironie complexe »¹⁰, par laquelle « ce qui est dit correspond et ne correspond pas à ce qui est dit ». Par l'ironie, l'auteur produit une réserve de sens, qui n'est pas révélée en tant que telle, mais reste accessible au lecteur, parce qu'elle est le moteur de l'action : c'est l'ignorance affichée de Socrate qui ouvre l'espace au questionnement, de même que symétriquement son hommage aux savants autorise leur mise en cause et leur implication dans la discussion. De façon générale, l'ironie socratique fait entrer l'autre dans le jeu d'un dialogue qui tourne très vite en spirale, dès lors que Socrate reconnaît à l'interlocuteur une compétence remise en cause l'instant d'après, et qu'il s'attache sans relâche à sonder ses opinions et leur cohérence. L'ironie produit donc perpétuellement un effet de mise à distance critique, et c'est elle qui permet le réinvestissement d'un certain nombre de procédés comiques.

Or, le point important est là, car la relation acteur du dialogue-lecteur s'oppose en profondeur à la relation acteur-spectateur. La comédie produisait une critique qui s'épanouissait en dérision et bouffonnerie ; le dialogue socratique met à l'inverse la dérision au service d'une remise en question critique, et finalement d'un mouvement de conversion à la philosophie. C'est là sa dimension proprement protreptique. Ainsi, il est peu contestable que le dialogue vise à instaurer une réelle participation, fondée sur la compréhension intellectuelle du dialogue. Celui-ci montre à la fois la nécessité de l'interrogation sur la question du bien, et le caractère aporétique de cette interrogation. Bien compris, le dialogue doit ainsi conduire à poursuivre la réflexion dans sa propre vie, ce qui revient à établir la nécessité de se convertir (*protrepein*) à la philosophie.

Le dialogue élenctique tel qu'il est mis en forme par Platon est donc destiné à produire un effet de résonance indéfini. On pourrait décrire cet effet de la façon suivante : à partir de la compréhension de ce que l'interlocuteur a répondu à Socrate, et des raisons de son erreur, que met en évidence l'*elenchos*, le lecteur est conduit à imaginer ce qu'il aurait pu répondre, mais aussi ce que Socrate n'aurait pas manqué d'objecter, jusqu'à ce que la conviction de devoir soi-même s'interroger, de devoir répondre, et de ne pas pouvoir le faire, devienne une évidence incontournable. Alors, l'assimilation de l'exigence socratique est réalisée, l'effet protreptique acquis, et le dialogue justifié.

Telle est ainsi la raison d'être majeure du dialogue socratique : le dialogue présente *une vraie mise en jeu*, qui est cette *épreuve de vérité* que traverse celui qui s'expose aux questions de Socrate. Et le lecteur est amené à intérioriser cette vraie mise en jeu, comme ce qui donne sens à son existence.

Mais il faut, pour être complet, noter que l'on trouvera, à côté de ce premier modèle, un second, élaboré progressivement par Platon, celui du dialogue comme *mise en jeu du vrai*, qui signifie cette fois que le dialogue tend à devenir, non plus épreuve de vérité pour un individu, mais *l'épreuve de la vérité*. Alors, ce n'est plus tant l'interlocuteur qui est au centre de l'examen, que *ce dont on parle*. Ce second modèle tendra à prévaloir à partir de la période de la maturité¹¹, bien qu'il se produise encore quelques croisements ponctuels des deux modèles (comme dans le *Banquet* ou le *Théétète*).

Pour les raisons que l'on a vues, la justification de l'écriture dialogique est la plus forte lorsque l'on s'appuie sur le premier modèle, étant donné que le dialogue y révèle une réelle dimension dramatique, en montrant la confrontation verbale de personnes, autour d'un enjeu qui est le désir de bien, ou encore le désir de se rendre meilleur. Un désir que le dialogue élenctique relance toujours, indéfiniment.

¹ Cf. II, chap. 2 et 3, p. 147-190.

² *Lachès*, 187e-188a, je traduis.

³ Cf. *infra*, p. 177-182.

⁴ *Poétique*, 1, 1447b 9-12, trad. M. Magnien, Paris, Livre de Poche, 1990.

⁵ Cf. la formule ironique à l'encontre d'Empédocle dans le *Ménon* (76e).

⁶ Notons, pour creuser l'opposition, ce que dit Ion le rhapsode de l'effet produit sur ses auditeurs : « Il faut que je fasse attention à eux, et même très attention ! En effet, si je les fais pleurer, c'est moi qui serai content en recevant mon argent, mais si je les fais rire, c'est moi qui vais pleurer, en pensant à l'argent que j'aurai perdu ! » (*Ion*, 535e, trad. M. Canto, Paris, GF-Flammarion, 1989).

⁷ Cf. à ce propos mon introduction aux deux *Hippias* de Platon (*in* Platon, *Hippias mineur*, *Hippias majeur*, Paris, Livre de Poche, 2004).

⁸ Pour un examen plus approfondi de ces évolutions, voir *infra*, p. 237-261.

⁹ Tout d'abord : « Ces jardins en caractères écrits, ce n'est pas, semble-t-il, par manière de jeu qu'il les sèmera et les écrira. Mais, chaque fois qu'il écrira, c'est en amassant un trésor de remémorations pour lui-même "s'il atteint quelque jour l'oublieuse vieillesse", et pour quiconque suit la même piste, qu'il se plaira à voir pousser ces tendres cultures » (276d) ; puis : « Mais il est une façon encore plus belle de s'appliquer à cela, j'imagine. C'est quand, usant de la dialectique, et prenant l'âme qui est faite pour cela, on y plante et on y sème des discours qui transmettent la science, des discours qui peuvent se tirer d'affaire tout seuls et tirer d'affaire celui qui les a plantés, des discours qui ne sont pas stériles, mais qui ont en eux une semence d'où viendront d'autres discours [...] » (276e-277a). Comme je l'ai dit, l'évolution de l'écriture platonicienne va conduire à intensifier la question de la vérité, et les conditions d'accès positives à cette vérité. Néanmoins, le schème structurant de façon générale le dialogue platonicien se trouve défini à partir de la personnalité de Socrate, et il est élaboré dès les premiers dialogues.

¹⁰ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, trad. fr. C. Dalimier, *Socrate. Philosophe moral et ironiste*, Paris, Aubier, 1994, p. 50.

¹¹ Cf. *infra*, p. 240-243.

SOCRATE FACE À SES PRÉDÉCESSEURS – CLARIFICATION OU SIMPLIFICATION DU QUESTIONNEMENT ÉTHIQUE ?

Comment parler de Socrate ? Le Socrate historique, le constat a bien souvent été fait, n'est pas en tant que tel accessible ; mais est-il alors envisageable d'écrire sur « Socrate », et de s'en remettre à un Socrate de la tradition, fût-ce le Socrate que Platon met en scène dans la plupart des dialogues, sous prétexte que l'on ne peut remonter au-delà ? Si l'on procède ainsi, on évoque la figure de Socrate selon Platon¹, et pour le dire en raccourci on parle beaucoup de Platon, et (peut-être) très peu de Socrate. Ce problème constitue à l'évidence la croix des études socratiques. M'efforçant pour ma part de surmonter un certain scepticisme en la matière, je suis convaincu que les premiers dialogues de Platon nous rapprochent effectivement du Socrate historique ; mais il me paraît tout aussi patent qu'ils constituent par principe une reconstruction, voire déjà une réinterprétation du socratisme. En cela, le Socrate que présente Vlastos², purement décalqué des premiers dialogues platoniciens, me semble constituer une naïve et en partie fallacieuse reconstruction de Socrate – comme je m'efforcerai de le montrer plus loin³. Cela étant précisé, je prétendrai bien, avec tous les risques que cela comporte, parler ici de Socrate, et non pas simplement m'en tenir à ce que Platon a voulu nous dire de Socrate. Pour cela, Xénophon également est une aide, bien sûr, ainsi que les autres témoignages « exo-platoniciens ». Par ailleurs, en évoquant Socrate et ses *prédécesseurs*, je tente d'éviter cette simplification qui consisterait à opposer Socrate et les présocratiques et qui conduirait de fait à préjuger d'une certaine façon de la réponse à la question posée⁴ ; mais j'aurai à revenir là-dessus. Enfin, à titre de préliminaire, je dois encore ajouter que le couple clarification-simplification, que j'utilise dans mon titre, ne doit pas être vu comme une traduction atténuée du couple progrès-régression, ce qui ramènerait à des vues datées mais encore vivaces aujourd'hui. Il n'est pas question pour moi de me demander si Socrate constitue un tournant pour l'humanité (versant hégélien ou zellérien), ou à l'inverse un abâtardissement de l'esprit grec et un symptôme de décadence (versant nietzschéen). L'idée de progrès fait de toute façon problème, et n'aurait sans doute eu aucun sens pour Socrate et Platon, appliquée à la question du bien et du souci de soi. De manière plus sobre et adéquate, il pourrait s'agir de se demander s'il y a eu « percée » avec Socrate, à la façon dont A. Laks, reprenant la formulation de K. Jaspers, se posait la question à propos des présocratiques⁵. La question est alors plus précisément de savoir où se situe véritablement la percée, et si Socrate peut être crédité d'un apport radicalement neuf par rapport à ses prédécesseurs, s'il innove plus qu'eux, et en quoi⁶.

Quels sont donc les prédécesseurs en question ? Bien sûr, ceux que l'on peut désigner génériquement comme les physiologues, mais également l'ensemble des poètes, et les sophistes, dont en vérité quelques-uns le précèdent, mais beaucoup sont ses contemporains. Une mesure exacte de ce qu'a pu apporter Socrate ne devrait pas, de fait, se limiter à une catégorie donnée, découpée plus ou moins artificiellement et *a posteriori*. Cela amènerait aussi à revenir sur la question de la formation de Socrate, inculte ou cultivé, élève d'Archélaos ou pas, ami d'Anaxagore et d'Euripide, et d'en mesurer les possibles conséquences. Cette question-là serait au fond celle du

lien de Socrate avec la culture grecque de son temps.

Ce qui suit prendra une forme ramassée. Je proposerai quelques pistes, et tenterai de délimiter un cadre de réflexion.

I. Les mutations antérieures à Socrate : pensée du Tout, pensée du sujet, pensée politique.

1. Pensée du tout et politique.

A. La plus importante des mutations intellectuelles intervenues entre le VI^e et le V^e siècle av. J.-C. consiste dans ce qu'on peut appeler la rupture assumée avec le principe d'autorité, tant sur le plan poétique que religieux et politique.

On peut en effet voir l'avènement des premiers physiologues, avec leur exigence de rendre *raison* de ce qui est, comme signifiant *en lui-même* la subversion définitive, parce qu'ils bouleversent *ipso facto* le champ de la connaissance, d'une pensée de l'ordre fondée sur le principe d'autorité, ou encore comme l'accompagnement d'un mouvement de fond, plus large, de nature socio-politique. Doit-on pour autant dire que ces penseurs ne feraient que produire, en relation avec la nouvelle configuration sociale et politique, une image du monde correspondante ? Que les physiologues soient fils de leur temps est une évidence, mais ce constat a ses limites, et il me paraît difficile d'adhérer à la thèse générale de J.-P. Vernant, qui conduit à affirmer un véritable conditionnement politique des cosmologies. Parmi bien d'autres passages, on peut citer celui-ci, tiré des *Origines de la pensée grecque* : « Ils ont projeté sur le monde de la nature cette conception de l'ordre et de la loi qui, triomphant dans la cité, avait fait du monde humain un *cosmos*⁷. » On peut bien admettre que les cosmologies nouvelles ont *grosso modo* reflété un idéal démocratique, ou plus exactement isonomique ; il n'en reste pas moins qu'elles prennent des distances importantes – c'est un euphémisme – avec la religion civique, son panthéon, ses récits fondateurs, et donc avec le régime de pensée qui lui correspond⁸. Or, cette religion reste bien le lien continu qui unifie l'histoire des cités grecques, par-delà les mutations politiques et sociales considérables intervenues entre le VIII^e et le V^e siècle, et ce, pour une raison essentielle, proprement politique : c'est que les pratiques cultuelles sont indissociablement liées à l'organisation de l'espace civique, et à l'ensemble des pratiques sociales et politiques⁹. Et en un mot, la démocratie, qui émerge comme nouveau modèle politique dès la fin du VI^e siècle, ne s'est jamais affranchie de la religion traditionnelle, quand bien même celle-ci, considérée à partir des poèmes homérique et hésiodique, renvoyait à un ordre social et politique largement révolu¹⁰. La vie sociale et la vie politique restent saturées de pratiques cultuelles ; les très nombreuses fêtes religieuses rythment sans relâche les saisons. Il importe ici de souligner à quel point les physiologues sont à cet égard en décalage profond, pour ne pas dire en opposition, avec les représentations communes et la valorisation politique de la religion traditionnelle. On ne peut ainsi que se montrer réservé sur la portée du parallèle qu'établit Vernant entre la laïcisation de la vie publique (pourtant relative, il en convient lui-même) et la laïcisation de la pensée qui se marque chez les physiologues – cela n'apparaît pas de même niveau, car si la *phusis* des physiologues reste divine, il s'agit désormais d'une forme de divinité impersonnelle, non anthropomorphe – ou encore, on peut souligner que les noms des dieux seront réinterprétés selon une exigence de rationalité. Les dieux qu'honore la Cité sont donc bien évacués, de façon plus ou moins radicale (ainsi, Xénophane, Empédocle¹¹), du discours de vérité, et l'écart entre la religion

civique (croyances et pratiques) et les conceptions des physiologues paraît à peu près irréductible.

B. Qu'ils aient été démocrates ou hostiles à la démocratie, ils l'ont été pour des raisons de fond, pour des raisons spécifiquement philosophiques, *supra*-politiques, et cela les a placés, dans leur vie même, dans une situation somme toute exceptionnelle vis-à-vis du domaine politique.

Certains d'entre eux – en particulier ceux que l'on a appelés les « Sages », en raison pour la plupart de leur excellence politique – ont été amenés à gouverner ou à légiférer¹², ce dont Platon plus tard rêvera d'avoir l'opportunité. Le mouvement pythagoricien est certainement d'abord mû par un souci pratique, il vise à mettre en place les conditions du meilleur mode de vie possible, et débouche sur un programme de réforme politique. On pourrait multiplier les considérations en ce sens. Mais il suffit de souligner encore l'attitude d'opposition, ou plutôt de retranchement à l'égard de la sphère politique, adoptée par certains présocratiques, tels Empédocle et Héraclite. La question du bien est ici aussi à l'horizon, elle est une exigence, qui conduit à la remise en question des comportements aveugles et des mentalités étroites. Que l'on songe par exemple à l'attitude ultra-démocratique d'Empédocle¹³ et à son mot : « Les Agrigentins vivent dans la volupté comme s'ils devaient mourir demain, mais ils aménagent leurs maisons comme s'ils devaient vivre à tout jamais¹⁴ », toutes choses qui ne prennent véritablement leur sens qu'adossées au contenu du poème des *Catharmes*, dans lequel étaient prônés une réforme radicale des vies, le rejet du culte des dieux guerriers et de l'ensemble des pratiques sacrificielles, ainsi que de la consommation de viandes¹⁵.

Rien ne serait donc plus superficiel et caricatural que de se représenter ces proto-philosophes se réfugiant dans la spéculation, et reflétant presque à leur insu le nouvel idéal politique, dans une projection cosmologique (univers géométrisé où prévaut le centre) qui serait l'exact équivalent de l'ancienne projection théologique. Ils ont un rapport réfléchi à la politique, qui semble très défini (qu'ils se trouvent placés en position de législateur, ou qu'ils adoptent une attitude de critique radicale) : des témoignages, certains fragments de leurs œuvres permettent de repérer des évaluations précises des institutions politiques, des pratiques sociales, culturelles, dont ils constatent les défaillances ou insuffisances, dont ils peuvent proposer la réforme ou la refondation – un geste critique avec lequel Platon renouera.

Voilà donc ce qu'il me semble nécessaire de souligner tout d'abord : leur rapport à la politique est bien actif (l'attitude de plusieurs d'entre eux est clairement critique, et au moins réformiste) et non pas simplement passif (comme s'ils ne pouvaient offrir que des sortes de reflets idéologiques) ; c'est un rapport complexe, qui, s'il conduit généralement à une approbation de l'idéal démocratique, se traduit par une critique récurrente de certaines pratiques sociales (ainsi de la critique cruciale de la religion civique, et des pratiques culturelles), en raison de la perspective adoptée, celle de la totalité, ou encore de la « nature », *phusis*¹⁶.

Le point de vue de la nature, le plus englobant, autorise ainsi un regard critique sur la politique. L'aristocratie que Nietzsche célèbre chez les penseurs pré-platoniciens, comme il les désigne, qualifie l'attitude intellectuelle audacieuse qu'ils adoptent. Il s'agit pour lui d'un véritable aristocratie de l'esprit, ce qui constitue, sur le fond, une vision foncièrement juste.

2. Anthropologie et éthique

Y a-t-il une anthropologie et une éthique présocratiques ? J'ai longuement examiné la question de

savoir si l'on pouvait parler d'éthique au sens strict dans le chapitre « La réflexion éthique avant Socrate : les *Catharmes* d'Empédocle »¹⁷, auquel on peut se rapporter, et dont la présente enquête forme en somme le pendant et la suite. Il s'agissait alors, en utilisant des critères aristotéliens, de suggérer qu'une œuvre présocratique, les *Catharmes* d'Empédocle, adossée à une enquête physique, mais distincte d'elle, présentait effectivement les traits d'une réflexion spécifiquement éthique. Mon propos serait à présent, en vue d'aborder Socrate au regard de ses prédécesseurs, d'évoquer à grands traits les éléments plus diffus d'une réflexion anthropologique et éthique, telle qu'on pourrait la repérer dans le complexe intellectuel du siècle précédant Socrate.

Comment supposer que les penseurs en question n'auraient eu aucun intérêt pour la question du bien et des valeurs, ou encore des règles d'action et de comportement ? Ce que l'on tient pour caractéristique de Socrate se trouve certainement anticipé par eux. Au point qu'il y aurait un sens à parler de simplification socratique au regard de ce qui le précède.

Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les physiologues qui sont ici à considérer. Eux-mêmes ne font que se réapproprier des questions qui traversent l'ensemble des traditions poétiques, et qui sous-tendent la forme de pensée mythique, théogonique et généalogique. Cette dernière revenait à justifier de façon incontestable l'ordre politique et social existant, en le réinscrivant dans un ordre cosmo-théologique englobant ; mais aussi, plus avant, à justifier la séparation entre hommes et dieux, et à éclairer la condition de l'homme (et de ce qu'il lui est possible d'accomplir). Véhiculant et retravaillant ce cadre mythique, les représentants de la poésie épique, didactique, mais aussi lyrique et dramatique, explorent encore et toujours la question de l'homme et de sa relation aux dieux. Mais on doit également faire entrer dans ce sommaire tableau le développement des cultes à mystère et la recherche d'un salut individuel dont ils sont l'expression¹⁸. Si donc originalité il y a de la part des premiers philosophes, elle tient à ce qu'ils réintègrent dans leur réflexion, après avoir opéré un vaste déplacement théorique, consistant dans un changement de paradigme général (questionnement du Tout – redéfinition du divin – émergence d'une pensée de la nature – quête de principes fondés en raison), la question de l'homme et de la *praxis* humaine. Et cette réintégration, consécutive au bouleversement paradigmatique, conduit à une anthropologie toute nouvelle.

Pour la cerner, voici un certain nombre d'items, que je ne chercherai pas à développer en détail ici, mais que je décline sommairement en vue de la mise en perspective de la position socratique que je proposerai ensuite. Précisons que, dans la logique de la démarche de pensée des physiologues, ces items s'insèrent dans ce que l'on peut nommer leur « archo-logie » (recherche du ou des principes) et leur cosmologie (recherche de la nature du Tout), lesquelles organisent leur réflexion :

– Théologie. La nature des dieux, ou plus largement du divin, est reconsidérée. Le divin (*theion*), qui désigne une forme de perfection, se rattache à ce qui est Principe (*archè*). Le divin se détermine ainsi rationnellement, il est connu par l'homme qui, par sa capacité de connaître, manifeste ainsi la présence de ce divin en lui. Le corrélat de cela est la critique des croyances religieuses et des représentations anthropomorphiques, et la lecture critique d'Homère et Hésiode.

– Anthropologie. L'homme se découvre comme être à la fois fini et perfectible. Le corrélat est d'une part la critique de la représentation de l'homme, comme être assujetti aux dieux ; d'autre part l'esquisse d'une histoire naturelle de l'homme, se découvrant fini et dépassant sa finitude par le savoir, un savoir relatif, mais qu'il ne doit qu'à lui-même. L'homme mortel peut en effet atteindre

un savoir immortel, par l'immortel, ou encore le divin, qui est en lui.

– Ethique naturelle. L'homme se comprend comme être responsable : il est soumis à la nécessité, mais fondamentalement libre. Responsable de sa condition, s'il subit des maux, c'est d'abord de son fait. Se dessine ainsi chez plusieurs auteurs (Héraclite, Parménide, Empédocle...) un itinéraire menant de la souffrance et/ou l'ignorance, et à une possible transformation par la connaissance rationnelle (*logôî*). Le corrélat en est la critique de la foi aveugle et superstitieuse (et des pratiques cultuelles, sacrificielles en particulier).

– Dimension pratique. L'élan vers le savoir permet de donner corps au *bios* le plus parfait qui soit, une vie qui conduit l'homme aux limites du surhumain. De là une critique radicale de la manière ordinaire de vivre et de penser, et l'appel à la conversion, jusqu'à la réforme des mœurs.

– Dimension gnoséologique. La critique, la connaissance, la réforme ne sont possibles qu'à partir de soi. Ce qui est vrai doit être observé, découvert par soi-même ; cela est susceptible d'être justifié, voire vérifié. La vérité ne peut plus être reçue de l'extérieur, sans discussion.

Ces divers thèmes sont évidemment corrélés entre eux et se répondent. Ainsi, considérant cet ensemble problématique, on a quelque raison d'estimer que se rencontrent, chez nombre de ces penseurs « enquêteurs » antérieurs à Socrate, des esquisses de théorisation éthique, comportant une évidente dimension normative. Par ailleurs, comme je l'ai soutenu dans le chapitre « La réflexion éthique avant Socrate », on tient, avec le poème d'Empédocle intitulé les *Catharmes*, ou *Purifications*, la première œuvre littéraire entièrement dévolue à la question éthique, écrite en regard de son poème *Sur la nature*, et qui est porteuse d'un autre projet que celui de la connaissance du Tout, déposée dans ce dernier. Un projet précisément de réforme de la vie humaine, de ses pratiques et de ses croyances.

Insistons aussi et enfin sur le fait que d'une certaine façon, au cours du v^e siècle, la tragédie, d'une façon apparemment plus adhérente aux valeurs traditionnelles, traduit en parallèle une évolution semblable : l'interrogation sur le pouvoir et la nature des dieux, sur le statut de l'homme en général, de l'individu en particulier, et de la communauté humaine (réflexion sur la nature du lien familial, social, sur la justice, le destin, individuel et collectif), la traverse. Si l'on ajoutait à cela la poésie lyrique et élégiaque contemporaine de l'œuvre des physiologues, les contributions de la sophistique (Gorgias, Protagoras, Hippias, Prodicos...), on trouverait là autant de témoins et d'acteurs, à des titres divers, d'une crise des valeurs traditionnelles, d'une prise de conscience de la mutation politique sans précédent qui s'opère, d'une émergence inédite de la subjectivité, autant d'éléments qui doivent être pris en compte pour une juste évaluation de la position qu'occupe Socrate dans l'histoire de la culture et de la pensée grecques.

II. Socrate

Pourquoi alors envisager à propos de Socrate qu'il ait procédé à une « simplification » du questionnement éthique ? La formule est provocante, certes, mais au regard du rapide tableau dressé, Socrate donne l'impression d'une sorte d'appauvrissement de la réflexion, qui perd une grande partie de ses ambitions et de sa force : la recherche de la vérité était supposée conduire à une sorte de dépassement de la condition humaine (immortalisation par la pensée et la conduite), mais rien de tel chez lui : on n'observe de façon générale aucune prise de position politique (réformer la

cité), aucun extrémisme éthique (devenir dieu), et il apparaît parfaitement conservateur en matière religieuse. Il s'en tient à un questionnement touchant l'ordinaire des gens (comment vis-tu ? qu'est-ce pour toi qu'être courageux, pieux, juste, etc. ?), se contentant d'exhorter au souci du bien – ce que l'on pourrait juger comparativement très modeste –, et mettant à l'écart toute question spéculative et théologique, ainsi que tout questionnement politique (le mot d'ordre reste le respect inconditionnel des lois de la cité et l'invitation à s'abstenir de la politique). L'ensemble de sa réflexion se concentre exclusivement, sous une forme apparemment assez abstraite, sur ce que l'on pourrait rapidement décrire comme les motivations à agir du sujet pratique, son rapport aux normes et aux valeurs.

La simplification socratique se présente donc sous un aspect négatif, mais elle peut probablement réserver une contrepartie positive – j'essaierai d'envisager à quelles conditions.

1. La légende de Socrate initiateur

Socrate est le héros d'une légende, pieusement transmise par la tradition philosophique¹⁹, qui le présente comme son instaurateur et son premier martyr. Comme toute légende, celle-ci présente une certaine dose de fiction et un noyau de vérité, mais dégager ce dernier n'est pas toujours aisé, voire possible. Toujours est-il que la propriété la plus remarquable de la légende est sa capacité à se propager et se répandre, véhiculant des récits exemplaires mettant en scène un héros aux pouvoirs extraordinaires aux prises avec des personnages typifi s. Ce faisant, elle contribue à faire être, ou du moins à rendre efficace, ce dont elle parle. En l'occurrence, Socrate, homme-démon, médecin sorcier aux pouvoirs multiples, capable de passer sans transition du registre grotesque au sublime et inversement, se métamorphosant, sous la plume de Platon, en taon, poisson-torpille, accoucheur d'esprits, aurait donc mis en œuvre la philosophie. Qu'il soit ou non légitime de voir en lui l'instaurateur réel de la philosophie n' te rien à la dimension légendaire qui s'est propagée à partir des dialogues platoniciens, et qui l'élève définitivement au rang de figure tutélaire de la philosophie. Il serait utile, pour commencer, de repérer quelques éléments de la mise en place de la légende.

Socrate premier vrai philosophe selon Platon

Platon, parmi d'autres auteurs de *logoi s kratiko*i, a travaillé, avec pour sa part le succès que l'on sait, à faire de Socrate un tournant, un moment inaugural. On peut repérer en particulier cet effort dans la confrontation répétée que Platon construit et met en scène entre Socrate et les sophistes et les rhéteurs (cf. la série des *Hippias*, *Protagoras*, *Euthydème*, *Gorgias*, jusqu'au *Th t te* et au *Sophiste*), ainsi qu'avec les physiologues (*Phédon*).

Un certain nombre de données historiques conduisent à tenir pour forcée cette opposition historique entre Socrate et les sophistes. Elle s'inscrit dans une stratégie platonicienne visant à établir comme spécifique, et en réalité seule digne de ce nom, la discipline nouvelle qu'il nomme philosophie²⁰. De la même façon, le récit autobiographique du *Phédon* (95e-102a) intervient à point, dans l'argumentation platonicienne, pour illustrer de façon encore plus éclatante la rupture entre le philosophe qui, insatisfait de ses lectures, finit par élaborer l'hypothèse des Formes (= Socrate), et les physiologues, désespérément englués dans une spéculation vaine sur les causes mécaniques.

Or, comment ne pas soupçonner que ce récit, qui prête à Socrate un itinéraire intellectuel si différent de celui que laissent entrevoir les propres dialogues socratiques de Platon, constitue une fiction forgée *ad hoc* par ce dernier, destinée à montrer que lui-même est l'héritier parfait de son maître ? La « seconde navigation » dont il est alors question, permet en effet d'aller tout d'abord en direction des réalités vraies, autrement dit des « réalités mêmes qui sont par elles-mêmes » (*autakath'auta*), qui sont causes des réalités sensibles, et ensuite d'accréditer l'immortalité de l'âme ? Ce sont là autant de signatures platoniciennes.

Concernant ensuite les sophistes, le compagnonnage de Socrate avec eux est plus grand que Platon veut bien le laisser entendre (surtout à partir de l'entrée dans la période dite de la maturité). Que Socrate pratique sur eux l'*elenchos* n'a rien de spécifique ; il est, disons, particulièrement frappant, et instructif, dans la mesure où les sophistes se présentent comme des professeurs, et se font payer pour leur enseignement. Mais, s'il est vrai que l'ignorance est un trait distinctif de Socrate, il est également vrai que cette ignorance constitue une *posture* méditée. Non pas au sens où il s'agirait d'une attitude feinte ou forcée, mais bien plutôt en ce que cette ignorance se révèle être la seule attitude cohérente que l'on puisse adopter face à un ensemble de questions qui ne sont pas susceptibles de recevoir une réponse incontestable. L'ignorance est le revers invariant d'une posture examinatrice, qui ne préjuge de rien, mais évite de rien soutenir. Bref, on peut convenir que cette attitude d'ignorance distingue Socrate des sophistes, mais suffit-elle à les opposer comme deux espèces (philosophe-sophiste) inconciliables ? On peine à s'en convaincre, même si l'autre différence (gratuité de l'échange *versus* rémunération), souvent soulignée par Platon, paraît décisive. Mais il faut bien avouer qu'en un sens cette deuxième différence ne fait que découler de la première : convaincu de n'avoir rien à enseigner, Socrate ne pouvait prétendre à un paiement. L'amitié de Socrate pour certains sophistes, comme Prodicos, l'estime manifestée envers un certain nombre d'autres (celle qui s'exprime par exemple pour Protagoras dans le *Protagoras*), que les dialogues de la première période laissent entrevoir, oblige à nuancer quelque peu la dimension polémique de la relation Socrate-sophistes, exacerbée par les dialogues ultérieurs (de la *République* au *Théétète* et au *Sophiste*²¹). Platon aura alors définitivement fait des sophistes les adversaires radicaux des philosophes, entendus selon sa propre compréhension de l'être-philosophe.

Socrate, découvreur de la vérité

Platon leste la posture philosophique de Socrate d'un contenu méthodologique fort : il a mis sur la voie d'une *theôria* rigoureuse. Aristote reprend cette idée après Platon, et contribue largement à son tour à établir Socrate en position de pivot dans l'histoire de la pensée. Trois passages aristotéliens que j'ai cités précédemment à propos des origines de la réflexion éthique²² : *Métaphysique*, A, 6, 987b 1-4, *Métaphysique*, M, 4, 1078b 17-32 (cf. aussi 9, 1086a 37-b5), *Parties des animaux*, 642a 24-31, qui insistent tous sur la recherche de l'universel, de l'essence et de la définition, sont de ce point de vue significatifs.

Dans la perspective d'Aristote, les physiologues sont bien des proto-philosophes, et il faut s'efforcer d'entendre leur balbutiement dans ce statut de premiers qui est chronologiquement le leur ; en revanche, Socrate est l'homme décisif, puisqu'il est le premier à véritablement rechercher la définition de l'universel et l'essence, même si, d'un autre côté, il s'est détourné à tort de l'investigation de la *phusis*. La singularité de Socrate est ainsi parfaitement circonscrite, lorsqu'on note que cette quête de l'essence et de la définition s'applique à un domaine, qui est celui des

èthika. Que fait Aristote à travers cette présentation doxographique ? Il confirme Socrate dans la position de premier penseur de l'universel et précurseur de Platon, tandis que Platon (qui s'est fourvoyé dans sa théorie des Formes séparées) est toutefois celui qui a rendu possible Aristote lui-même. En d'autres termes, il valide très exactement la place que Platon a voulu conférer à Socrate, au nom de sa propre construction historiographique. Et quand Aristote insiste sur le fait que Socrate n'a pas séparé les universels, il isole de façon transparente au sein des dialogues platoniciens les dialogues que nous appelons souvent socratiques, ces dialogues où il n'est effectivement pas question de réalités existant en soi et par soi.

Que les premiers dialogues de Platon nous livrent davantage de traits caractéristiques du Socrate historique, à la différence des dialogues de la maturité, dans lesquels, à la suite d'un véritable mouvement de bascule, le cadre de questionnement socratique (plus purement pratique) est redéfini, cela paraît patent ; néanmoins, on ne doit pas pour autant négliger le fait que les premiers dialogues sont déjà une composition, ou une recomposition, de la figure socratique²³, ce dont Aristote n'avait cure. Et cela veut dire en particulier que la focalisation presque exclusive sur la question de l'essence (à quelques rares exceptions, néanmoins très significatives) est déjà l'effet d'une intervention-interprétation platonicienne.

Par conséquent, si la rupture socratique a, au moins en partie, été inventée après coup, jusqu'où faut-il aller dans la réévaluation de la position occupée par Socrate dans l'histoire de la genèse des théories éthiques ? J'ai déjà suggéré, dans le chapitre sur les origines de la réflexion éthique, qu'il y avait certainement, sur la question, un avant-Socrate ; doit-on aller jusqu'à soutenir qu'il ne revient rien de spécifique à Socrate ?

2. Le questionnement socratique : le simple, le trivial et le redoublement novateur

Je continuerai ici à procéder à grands traits, me contentant d'une esquisse qui présente l'avantage de fournir une vision d'ensemble de la position singulière qu'à mon sens Socrate a occupée face à ses prédécesseurs.

Socrate sans maître et sans savoir

Si l'on se donnait la liberté d'un anachronisme, on dirait que Socrate n'est pas un intellectuel, du moins pas au sens où ses références, sa propre démarche, seraient essentiellement redevables à la tradition désormais bien installée à son époque des physiologues, ces penseurs fondant un savoir de la nature déroulé en cosmologie, ou que, de manière plus indéterminée, il s'inscrirait de façon patente dans leur lignée. La filiation Anaxagore-Archélaos-Socrate que présente Diogène Laërce (*Vies*, II, 19) est très probablement déterminée par la nécessité de reconstruire une succession qui intègre Platon dans la tradition ionienne de la philosophie. C'est de la même façon que, symétriquement, une autre tradition évoque la formation de Socrate auprès de Damon, c'est-à-dire dans la lignée pythagoricienne, italique (*ibid.*). Que l'on considère à cet égard la présentation significative que donne d'Archélaos, Diogène Laërce. Ce dernier cherche à rendre manifeste une suture entre philosophie naturelle et éthique, qui rendrait plausible une continuité entre les ioniens et Socrate-Platon :

« C'est lui le premier qui, d'Ionie, transporta la philosophie naturelle à Athènes, et on l'appela le naturaliste. C'est ce qui fit que la philosophie naturelle s'arrêta à lui, Socrate ayant introduit l'éthique. Mais lui aussi semble avoir touché à l'éthique. (Et en effet il a philosophé à propos des lois, c'est-à-dire à propos de ce qui est beau et juste.) C'est de lui que Socrate le reçut, et comme il la porta jusqu'à son sommet, on pensa qu'il en était l'inventeur » (*Vies*, II, 16, trad. M. Narcy.).

Si Socrate tenait de son maître la *phusiologia*, et son articulation avec l'éthique, qu'il aurait perfectionnée, pourquoi aurait-il délaissé la *phusiologia* ? Il fallait que sa conception de l'éthique eût une consistance propre, sans relation spécifique avec la *phusiologia*. Comment serait intervenue sur ce point la rupture avec son maître ? Si l'on se rapporte à l'autobiographie du *Phédon* pour justifier cela²⁴, il faut alors le créditer de l'hypothèse des Formes, et d'une tentative de penser la *phusis* à nouveaux frais, ce que bien peu d'historiens seraient prêts à assumer aujourd'hui. Ou encore il faudrait supposer que l'influence pythagoricienne, *via* Damon, l'aurait détourné de l'influence conjuguée d'Anaxagore et Archélaos. L'échafaudage est plus que fragile... Il est donc en fait peu crédible que Socrate ait jamais été formé auprès d'un physiologue, et ce que la tradition a pu affirmer à ce sujet consiste très vraisemblablement en réélaborations de ce que, encore une fois, le passage autobiographique du *Phédon* met en scène (96a-99d, l'espoir constitué par l'ouvrage d'Anaxagore, puis la déception), outre la tonalité pythagoricienne générale du dialogue – autant d'éléments qui nous ramènent en réalité à Platon.

Ajoutons, pour nuancer le propos, que ces conclusions négatives n'interdisent pas toutefois d'admettre que Socrate a eu connaissance des ouvrages de physiologues ; mais il s'est fait un jugement radicalement critique à leur propos, bien mis en évidence par Xénophon (*Mémorables*, I, 1, 10-15). Dans l'*Apologie de Socrate* de Platon, Socrate conteste avoir compétence en la matière (19c), et s'être jamais exprimé sur ces sujets physiques (19d) ; il prend à témoin son auditoire, et on peut certainement le croire. Ayant au mieux lu certains ouvrages de physiologues, il n'est en aucune façon leur héritier.

Enfin, on ne saurait davantage dire que Socrate est un intellectuel, au sens où les sophistes pourraient être, eux, considérés comme tels. J'ai tout à l'heure noté que Platon avait beaucoup, voire excessivement, accentué l'opposition entre Socrate et les sophistes. Après tout, ces derniers ne se soucient-ils pas de vertu, n'ont-ils pas cherché à fonder un enseignement qui permette une éducation morale ? Cela est à prendre en compte si l'on ne veut pas se laisser trop entraîner dans la radicalisation platonicienne. Cela étant, la pratique d'un enseignement de diverses disciplines, mathématiques et physiques notamment, la reprise et le prolongement des physiologues, marquent la différence irréductible entre Socrate et eux²⁵. Il les fréquente, manie lui-même les arguments avec une certaine dextérité, comme eux, mais il reste à l'écart d'un enseignement de nature générale, dont il ne manque pas une occasion de moquer les prétentions. Son *logos* est interrogatif, quand les autres construisent ce qu'il tient, lui, pour des édifices purement verbaux.

Le trivial Socrate

On pourrait se demander s'il convient de prendre au sérieux ces traits parsemant ces *logoi sôkratikoï*, qui accusent le côté plébéien, voire rustre, de Socrate, tant ils paraissent dévalorisants. On appréhende souvent ces traits comme anecdotiques, mais l'originalité de Socrate se cache sans doute bien là.

– Simplicité et libre échange de la parole.

Socrate est assurément un homme simple, que ce soit par la condition sociale ou par l'extérieur, se vouant passionnément à la discussion, il mène celle-ci dans un style sans fard, pour ne pas dire trivial, qui est décrié par ses détracteurs. Appartenant à la classe moyenne, il se montre avant tout le fils de la cité démocratique d'Athènes (son attachement indéfectible aux lois de la Cité exprime cela). Il faudrait à ce propos ajouter que Socrate, même s'il semble se défier d'elle, n'a peut-être été possible que par la démocratie. Cela pour suggérer que l'innovation, cette « percée » de Socrate dans le domaine de la pensée sur laquelle je m'interroge, doit trouver sa condition de possibilité dans une situation historique nouvelle, dont il se sera approprié certaines innovations. Il y aurait à ce propos deux points à souligner en particulier :

a) Socrate opère comme une transposition de la règle démocratique de la délibération en commun, qui l'amène à mettre en évidence le caractère fondamental de l'échange pour toute recherche et réflexion (cela rompt avec la parole d'initiation ou la parole de maîtrise dont la contrepartie est l'écoute silencieuse du disciple), et, par différence avec l'usage sophistique de cette règle, il promeut cet échange en en faisant quelque chose d'absolument gratuit, portant sur des questions aussi cruciales que désintéressées (cette parole échangée ne rapporte rien, que ce soit politiquement ou économiquement ; le bénéfice est d'une autre nature). Si l'on considère que la promotion de l'échange lui est commune avec les sophistes (quelles que soient dans le détail les différences de pratique), la gratuité et le désintéressement lui sont propres (malgré ce que les *Nuées* d'Aristophane suggèrent, de façon partielle et tendancieuse, en conférant par amalgame au personnage de Socrate des traits de sophiste, nous n'avons guère de raison d'en douter).

b) Dès lors que toutes les activités humaines passent par la parole – ce que je fais doit pouvoir être dit, justifié et s'échanger –, il convient de s'interroger, et d'aider les autres à s'interroger, sur ce qu'engage la parole (l'homme privé comme l'homme public), s'agissant en particulier des valeurs ; et cela apparaît d'autant plus urgent que la cité d'Athènes est entrée dans une crise politique profonde. On reconnaît là le thème constant du souci du bien, et de l'amélioration de soi et des autres. Cette interrogation de chacun sur ses actes, et sur le sens donné aux valeurs, est appuyée, comme on le sait, par la référence fréquente de Socrate à l'expertise : pour des questions techniques, on s'adresse à des hommes de l'art, à des spécialistes, qui maîtrisent une *technè* ; ainsi, de façon générale, il faut rechercher dans l'échange un savoir, et non une expression de sentiments ou d'impressions.

Ces deux points se complètent : l'échange dialogique devient la règle que tend à imposer Socrate, mais il faut ajouter que l'échange désintéressé (point a) conduit nécessairement à une discussion sur le fond, c'est-à-dire la nature du bien humain (point b), et *vice versa*. Socrate invente bel et bien l'échange critique désintéressé, fondé non pas sur la simple persuasion, mais sur l'argumentation rationnelle, et centré sur le pur souci du bien.

Il y a ainsi comme une transposition des pratiques démocratiques, qui nous placent d'emblée à un niveau bien plus radical que le niveau de la parole politique en Assemblée. Et c'est à ce point que le simple Socrate se fait renversant, dangereux – et finalement, par un biais qui lui est propre, retrouve des accents radicaux, qui étaient ceux de voix plus anciennes, comme celles de Xénophane, Héraclite ou Empédocle. De fait, cet enfant de la démocratie est d'emblée critique à l'endroit des pratiques démocratiques instituées : elles tendent en effet à ignorer l'exigence de compétence et

d'expertise, s'agissant des questions les plus cruciales (le juste, le bien...), et elles ont conduit la cité à une démesure dont elle subit les conséquences ; le *Gorgias*, sur lequel on peut sans doute faire fond pour reconstituer la « politique » de Socrate, ne cesse de le marteler. Par voie de conséquence, Socrate se trouve inévitablement en décalage avec les pratiques sophistiques, qui tendent de fait à ramener toute compétence à la compétence rhétorique (et son effet persuasif), et tout bien, à ce que l'on a fait paraître tel.

– Clarification : le raffinement dans la simplicité.

Socrate a donc découvert l'effet dévastateur, et simultanément salvateur, purificateur, de la demande de justification, et il a systématiquement mis en œuvre cette dernière, sous la forme de l'*elenchos*.

La demande simple (comment bien agir, et qu'est-ce que bien agir ?) se révèle très puissante, et se trouve au cœur de ce dispositif réglé de mise à l'épreuve – l'*elenchos* – qu'institue Socrate.

Si clarification il y a, elle consiste à montrer que la question liminaire à poser est celle du sens même de ce qui guide nos pensées et nos actes, et que nous invoquons comme une évidence, en relation avec ce que nous faisons. Ou encore, elle tient à ce que la pratique systématique de l'échange dialogique désintéressé conduit à mettre à nu la question du sens même de ce que nous faisons et de ce que nous pensons, recouverte sous de prétendues évidences. Si l'on prend au sérieux cette démarche, et si l'on veut bien voir dans le questionnement socratique la mise en jeu d'une exigence radicale, grosse de conséquences, tant dans le domaine privé que public, on entrevoit les raisons de la haine ressentie par certains envers la pratique socratique.

Partant, il est essentiel de considérer que cette clarification, qui sera immédiatement interprétée par Platon et Aristote comme relevant de la *theôria*, alors qu'elle ne l'est qu'indirectement, procède d'abord et avant tout chez Socrate d'un souci pratique : c'est parce qu'il veut remettre en question les pseudo-évidences, les certitudes ancrées en chacun, les vanités et les fatuités, les abandons paresseux à la loi de la majorité, demandant sans relâche : qu'est-ce pour toi qu'agir justement, avec courage, piété, etc. ?, c'est parce qu'il veut produire un effet sur ses interlocuteurs, que Socrate débouche sur cette question de l'essence, qui est la question radicalisée. Pour cette raison, il n'est pas fortuit, évidemment, qu'il ne soit jamais question, dans ce dont il débat, *que de biens, de vertus, de valeurs* (loin de la fable déjà évoquée du *Phédon*, qui voudrait que Socrate se soit plus largement intéressé à la question de l'être et des principes).

Conclusion : simplicité et clarification

Pour terminer, l'on peut tenter de ramasser les divers points qui ont été successivement exposés à propos de Socrate. S'il me semble fondé de parler de simplification à propos de Socrate, c'est d'abord parce que :

1) Il simplifie les termes du débat éthique. Les présocratiques ont en commun avec les poètes tragiques une manière que l'on pourrait dire « épaisse » d'interroger le statut de l'individu et de la communauté humaine : pour la tragédie, c'est la réflexion sur la faiblesse de l'homme qui se découvre jusque dans la figure du héros ; sur la faute et sa transmission, sur la puissance du destin ; sur la possibilité de la purification ; pour les présocratiques, se méditent l'articulation humain-divin et la possibilité pour l'homme de s'élever au-dessus de sa condition, par le savoir, jusqu'au divin, en un renversement du destin tragique. On ne retrouve rien de semblable chez Socrate : l'homme

dont il s'occupe est l'homme ordinaire, simple, l'homme du *dèmos*, ou encore l'homme auquel est reconnue une compétence, ou encore le jeune homme à l'orée de sa vie d'adulte, et il ne leur annonce ni le pire ni l'exceptionnel.

2) D'où une simplicité cultivée, qu'il est tentant de mettre en parallèle avec la comédie, telle qu'elle s'est développée en tant que genre nouveau à Athènes, un genre populaire qui mêle le sérieux à la dérision²⁶. C'est en se montrant simple, voire trivial, dans son expression, qu'il met à nu les faux-semblants, et conduit chacun à revenir sur lui-même, sur ses présomptions de savoir, sur son ignorance.

3) De cette simplification et de cette simplicité naît la clarification, car en réduisant la réflexion éthique à ce questionnement têtu et insistant – comment vis-tu, et qu'est-ce qu'être un homme de bien, vertueux ? –, en mettant aussitôt en œuvre une mise à l'épreuve implacable fondée sur l'examen des croyances au moyen de l'échange des arguments, il touche au cœur du problème éthique, sans rien démontrer, mais en faisant de la recherche même de justification l'essentiel de la réflexion éthique. Si je veux le bien, je dois me soucier de mon rapport à lui, de ce que je fais pour l'atteindre, ou quand je prétends l'atteindre. Que je n'élucide pas cette nature ne signifie pas l'échec de ma recherche d'une vie bonne ; cet échec-là est inéluctable, et il est lié aux limitations mêmes des capacités humaines. Ainsi, en m'interrogeant sur mon rapport au bien, j'atteins l'essentiel : une vie réfléchie, en questionnement permanent sur ce qui la constitue et lui donne sens.

On peut donc dire que Socrate clarifie ce qui demeurait dans une certaine confusion chez ses prédécesseurs ; mais cette clarification a aussi eu pour occasion et condition la situation historique très singulière dans laquelle s'est trouvé Socrate. Elle n'est sans doute pas un développement de plus dans une évolution continue amorcée à partir de Thalès, et l'on ne peut pas davantage se satisfaire de dire que Socrate a fait redescendre la philosophie du ciel sur la terre, comme s'il avait reçu en héritage une discipline toute constituée nommée philosophie, dont il aurait entrepris de réorienter le cours. La rupture socratique vient donc de ce que la question de l'homme s'est trouvée par lui comprise comme une question parfaitement autonome, qui ne réclamait pas de fondement théorique plus large (épistémologique et ontologique), mais qui se légitimait du seul questionnement de soi – soi compris comme être agissant, visant son perfectionnement. C'est ce questionnement retourné sur soi, qui thématise et amplifie les difficultés mêmes déjà croisées par Héraclite et Empédocle, en leur donnant un tour aussi aporétique que fécond. Le paradoxe est que la question ainsi mise au jour est appelée à rester question, et la clarification débouche par là sur le constat qu'il n'y a pas de réponse, ou du moins pas de réponse définitive. Platon, pour sa part, rebrassera une grande partie de la matière éthique présente chez les présocratiques et dans la tragédie, reprenant et prolongeant la question de Socrate, et visant une nouvelle réponse, une réponse enrichie. Ainsi, Socrate constitue tout à la fois une rupture et une parenthèse ; véritable *hapax* de la pensée, placé au seuil de la philosophie instituée par Platon, il est cette voix singulière auquel on ne cesse, et ne cessera, de revenir, parce que sa pensée est tout entière question.

¹ Il faudrait même dire : les figures de Socrate dans Platon, tant elles sont diverses, lorsqu'on embrasse l'ensemble des dialogues où Socrate se trouve mis en scène.

² Vlastos, *Socrate*.

³ Cf. *infra*, « Philosophe selon Socrate : la mise à l'épreuve de soi et des autres », p. 171-190.

⁴ Parler de « prédécesseurs » n'implique pas que Socrate doive être considéré comme un *terminus* absolu, mais seulement relatif.

[5](#) A. Laks, « Comment s'écrit l'histoire des débuts ? A propos des présocratiques », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2001/2, p. 154 : « L'essentiel est que le complexe politico-spéculatif qui se développe en Grèce entre le VIII^e et le VI^e siècle avant J.-C. puisse être décrit non seulement comme une mutation, mais aussi, selon le terme de K. Jaspers, comme une "percée" [Durchbruch]. » Cf. aussi du même auteur *Introduction à la philosophie présocratique*, Paris, PUF, 2006, p. 107-108.

[6](#) Ce chapitre constitue ainsi le contrepoint du chapitre 4 de la partie I consacré à « la réflexion éthique avant Socrate » et aux *Catharmes* d'Empédocle (cf. *supra*, p. 69-104). Il s'agit bien de tenter d'apprécier la singularité ou originalité de Socrate.

[7](#) *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 106.

[8](#) Souvenons-nous qu'aux origines de la tradition présocratique un Xénophane de Colophon fonde toute sa réflexion théorique sur une critique de la théologie anthropomorphique qu'il voit répandue dans l'ensemble des cités qu'il traverse en tant que rhapsode – d'où une virulente critique d'Homère –, et il argumente pour sa part en faveur d'une identification de Dieu, de l'Un, et de la Nature. Par là, se trouve d'emblée marquée la distance prise par ces penseurs à l'endroit des récits, des croyances et des cultes communs. Un Héraclite, un Empédocle, à sa façon un Parménide, confirmeront et accroîtront cet écart.

[9](#) Voir notamment à ce propos F. de Polignac, *La Naissance de la cité grecque*, Paris, 1996. J.-P. Vernant reconnaît cela, tout en tenant que l'on a avant tout affaire à un procès de laïcisation. Il insiste sur le fait que la décision politique est désormais commune et libre : « Dans le cadre des institutions de la cité – (cette cité qui surgit précisément entre l'époque d'Hésiode et celle d'Anaximandre) – rien de ce qui appartient au domaine public ne peut plus être réglé par un individu unique, fût-il le roi. Toutes les choses "communes" doivent être l'objet entre ceux qui composent la collectivité politique, d'un libre débat, d'une discussion publique, au grand jour de l'*agora*, sous forme de discours argumentés. La *polis* suppose donc un processus de désacralisation et de rationalisation de la vie sociale. Ce n'est plus un roi prêtre qui, par l'observance d'un calendrier religieux, va faire, au nom du groupe et pour le groupe humain, tout ce qui est à faire, ce sont les hommes qui prennent eux-mêmes en mains leur destin "commun", qui en décident après discussion (quand je dis les hommes, je parle bien entendu uniquement des citoyens car, comme on sait, ce système politique suppose que d'autres hommes sont voués à l'essentiel du travail productif). Mais, pour les citoyens, les affaires de la cité ne peuvent être réglées qu'au terme d'un débat public où chacun peut librement intervenir pour y développer ses arguments » (*Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris, 1965, p. 177). Mais on fera observer qu'une décision peut être commune et libre, sans pour autant être désacralisée. On se demandera tout simplement si les décisions politiques peuvent être considérées comme étant de cette sorte, si elles doivent, pour être prises, s'accompagner de rituels religieux et autres oracles. Bref, à supposer que le sens politique de l'Hestia soit laïc, comme le souligne Vernant (*ibid.*, p. 184), que fera-t-on de façon générale des cultes et rites multiples qui accompagnent la vie des citoyens, en particulier ceux rendus aux divinités poliades ?

[10](#) La démocratie n'a nullement contesté la religion, mais a continué de s'appuyer sur elle. Que l'usage de la religion qui a alors été fait doive être considéré comme purement idéologique importe peu, de ce point de vue. Athènes, par le décret de Diopéithès (433-432), poursuivra en justice Anaxagore et quelques autres pour impiété : on leur reproche de bafouer la religion, et donc l'ordre public, en promouvant une vision du monde où les dieux ne jouent plus de rôle : négateurs du divin, ils sont vus, alors que commence la guerre du Péloponnèse, comme des adversaires intérieurs de la Cité.

[11](#) Pour ce dernier, voir ci-dessus, notamment p. 118-121.

[12](#) Solon est le prototype de ces Sages, mais on peut également mentionner Thalès ou Pittacos.

[13](#) Voir in Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 64-65, le récit sur le magistrat et le symposiarque, suivi du mot à propos du monument aux ancêtres d'Acron.

[14](#) *Ibid.*, VIII, 63, trad. J.-F. Balaudé, in Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M.-O. Goulet-Cazé éd., LGF- Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 1999, p. 989 (cf. note 3 *ad loc.*).

[15](#) Voir ci-dessus, p. 105-128.

[16](#) La question de l'émergence même du concept dans son sens générique est délicate. Qu'Anaximandre en soit le promoteur, ou que l'élaboration du concept intervienne plus tard, cela constitue en tout cas le terme unifiant et identifiant de ces pensées au cours du V^e siècle.

[17](#) Voir partie I, chap. 4, p. 69-104.

[18](#) Cf. à ce propos W. Burkert, *Les Cultes à mystère dans l'Antiquité*, trad. A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles-Lettres, 2003.

[19](#) Dans l'Antiquité, seuls les pyrrhoniens et les épicuriens détonneront. Pour ces derniers, Socrate n'est qu'un histrion.

[20](#) Cf. G. Br. Kerferd, *Le Mouvement sophistique*, trad. fr. A. Tordesillas et D. Bigou, Paris, Vrin, 1999 (*The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981) ; cf. également, sur la question des rapports entre Socrate et les sophistes, et l'attitude platonicienne, mon introduction générale à : Platon, *Hippias mineur*, *Hippias majeur*, p. 7-35 (« Les deux *Hippias* de Platon. Préambule »).

[21](#) Il faut toutefois se souvenir ici que l'une des définitions proposées dans le *Sophiste* pour ces maîtres de fausseté – la cinquième – les identifie de façon assez troublante par une pratique purificatrice et éducative de l'*elenchos* (231b).

[22](#) Cf. *supra*, p. 75-76.

[23](#) Cf. *supra* II, 1 « Pourquoi des dialogues ? », p. 132-133 et 137-141, et *infra*, partie II, chap. 3 « Philosophe selon Socrate », p. 171-174.

[24](#) Cf. *infra.*, p. 249-252.

[25](#) La différence, et pas nécessairement l'opposition, comme le voulait Platon. A propos d'Hippias, le plus polymathe des sophistes, voir mon introduction générale à : Platon, *Hippias mineur*, *Hippias majeur*, p. 10-17.

[26](#) Cf. *supra*, partie II, chap. 1, p. 133-145 : « Pourquoi des dialogues ? L'objet et la nécessité du *logos sôkratikos* ».

PHILOSOPHER SELON SOCRATE : LA MISE À L'ÉPREUVE DE SOI ET DES AUTRES

Les premiers dialogues de Platon peuvent être vus comme des exercices de remémoration et de méditation de la parole socratique, diversement mise en scène par l'écriture¹. Mais ces dialogues ont sans doute aussi une valeur exploratoire : la démarche propre à Platon s'y prépare déjà. Pour reprendre l'image du *Phédon*, une méthode « se pétrit² » ; et derrière Socrate, c'est bien sûr également de Platon qu'il s'agit.

L'*elenchos* dont je m'occuperai est celui que l'on rencontre dans les premiers dialogues, et qui aide d'ailleurs à les caractériser. De fait, si ensuite il ne disparaît pas véritablement, il se transforme et ne joue plus un rôle moteur³. En suivant Vlastos⁴, on peut du reste affiner le partage, qui n'est pas seulement entre des dialogues où l'*elenchos* est dominant, et d'autres où il est absent ou secondarisé : on peut distinguer, avant les dialogues de la maturité, un groupe de premiers dialogues, où Socrate pratique un *elenchos* très réglé, ne faisant qu'interroger, n'endossant pas, même provisoirement, de thèse, d'autres (qu'on peut appeler de transition) où il prend des libertés avec ces règles de l'*elenchos* (se soumettant à la réfutation pour atteindre une vérité, dans le *Gorgias*, avançant lui-même les thèses qu'il réfute, dans le *Lysis*, ou l'*Hippias majeur*). L'attention portée à l'*elenchos* des premiers dialogues me conduira donc à discuter Vlastos notamment qui, prolongeant et rectifiant Robinson⁵, me semble avoir dégagé l'essentiel de ses caractéristiques formelles. Les travaux nourris que ce savant a consacrés dans les dernières années de sa vie à Socrate sont une base ferme de discussion, bien que ses analyses ne soient pas indiscutables, comme je m'efforcerai de le suggérer.

Avant toute chose, il me paraît nécessaire d'insister une nouvelle fois sur le fait que ces premiers dialogues, même s'ils paraissent très proches du Socrate historique, constituent aussi le premier état de la réflexion platonicienne (au moins parce que la composition du dialogue met en relief de façon sélective certains aspects du philosophe socratique). Si l'on néglige le fait que nous percevons Socrate tel que Platon lui-même a compris et interprété sa démarche, l'on risque, s'appuyant sans véritable recul sur les premiers dialogues, d'infléchir sensiblement la nature de la démarche socratique, en la platonisant (de ce platonisme qui se révèle pleinement dans le cours du *Ménon*)⁶.

Vlastos, qui s'attache à faire strictement le départ entre Socrate et Platon, me semble être dans ce cas. Il ne suffit pas de dire en effet que Platon recrée la philosophie du Socrate historique dans des conversations fictives qui explorent son contenu et révèlent sa méthode⁷. Il faudrait prendre la mesure en effet de cette récréation, et se demander si la méthodologie socratique n'est pas déjà l'effet d'une mise en perspective platonicienne. A cet égard, la position adoptée par Ch. Kahn⁸, contestant que Platon ait écrit un quelconque dialogue socratique, nous alerte de manière salutaire sur ce problème, même si la thèse est trop radicale. Quand P. Stemmer, dans la perspective de la dialectique platonicienne, s'attache à montrer, en bousculant un certain consensus, que l'*elenchos* des premiers dialogues porte sur la thèse et ne présente pas de caractère personnel⁹, il suit un fil conducteur platonicien, mais passe à côté de Socrate. Pour Socrate, l'interlocuteur est la fin de l'*elenchos*, au sens où il faut le persuader de s'examiner, et que c'est là l'acte le plus juste que l'on

puisse accomplir. Il n'est toutefois pas contradictoire de considérer, parallèlement à cette affirmation, que Platon pour sa part, dès qu'il commence à écrire, s'intéresse davantage aux thèses en discussion, et que cela ne fera que s'affirmer de dialogue en dialogue. C'est ainsi, au sein des dialogues platoniciens, une tension appelée à devenir de plus en plus forte, entre la démarche socratique, personnelle, et la recherche méthodique de Platon.

Les dialogues platoniciens ne sont pas d'abord l'œuvre d'un Platon purement socratique, auquel succéderait à un moment un Platon platonisant ; inversement, on ne peut dire qu'il n'y a rien d'authentiquement socratique dans les dialogues de la maturité : l'évolution perceptible dans les dialogues montre Platon de plus en plus soucieux de donner au discours un fondement épistémologique et métaphysique solide, et l'on peut comprendre par là, rétrospectivement, l'intérêt que Platon a trouvé à l'*elenchos* socratique, quand il s'exerce sur des tentatives de définition ; on comprend de même le passage (au lieu de constater simplement une rupture) des tout premiers dialogues aux dialogues dits de transition, qui voient l'*elenchos* poussé à ses limites. Platon, en présentant essentiellement Socrate comme un homme en quête de définitions, se prépare au dépassement de la position socratique, puisque c'est ce même homme qui récuse toute définition : il y aura, du point de vue de Platon, à réduire l'écart entre exigence de définition et pratique réfutative, quand Socrate s'en satisfaisait.

Dans une perspective proprement socratique, la motivation de l'*elenchos* est autre ; et si l'*elenchos* n'est que le point de départ méthodologique de Platon, il est pour Socrate indépassable : c'est ce que le philosophe a de mieux à faire. Afin d'aller dans la direction de Socrate, je partirai de l'*Apologie de Socrate* que je prolongerai par un passage du *Lachès*.

I. Mettre à l'épreuve

1. L'Apologie de Socrate

L'action que Socrate mène dans la cité, et qu'il présente comme une mission divine, est soutenue par un message simple, qu'il ne cesse de marteler : il faut s'examiner soi-même, prendre soin de son âme (29e), en vue de la vertu (*epimeleisthai aretès*, 31b), de la justice. Loin de réserver à lui-même ou à quelques-uns cette injonction, il s'efforce de la faire partager par tous, tous ceux du moins qu'il rencontre et avec qui il dialogue : « Il me faut vivre en philosophant, en m'examinant moi-même et les autres [*exetazonta emauton kai tous allous*] » (28e). Pour ce faire, il est conduit à interroger ses interlocuteurs sur le savoir qu'ils prétendent posséder.

Mais quel savoir ? Le terme utilisé par Socrate est *sophia*. « Savoir » est le sens originaire du terme : il désigne tout type de savoir, lié à l'exercice d'une *technè*. Il peut ainsi s'appliquer au politique, aussi bien qu'au poète ou à l'artisan¹⁰. Ces « catégories professionnelles » sont bien caractérisées par la possession d'un savoir. Est-ce là-dessus que Socrate les interroge ? La nuance s'impose. Les politiques par exemple ont un savoir évanescent – on peut même dire que le renom d'un politique ne tient pas au savoir qu'il possède, car c'est à peu près l'inverse qui est vrai. Les poètes semblent bien posséder un savoir, puisqu'ils produisent, mais c'est un savoir non réfléchi, et à ce titre insaisissable, peut-être même une apparence de savoir : « ce n'est pas par un savoir qu'ils faisaient ce qu'ils faisaient, mais par quelque chose de l'ordre de la nature, possédés des dieux comme des poètes et des devins » (22c). Le cas des artisans est le plus intéressant, parce qu'ils

possèdent un savoir incontestable, avéré – celui qui les rend compétents, voire maîtres, en leur art. Pourtant, eux non plus ne vont pas passer le cap de l'examen critique : ils n'ont qu'une prétendue *sophia*. Que veut alors dire Socrate ?

A suivre l'*Apologie de Socrate*, lorsque Socrate interroge les hommes politiques, les poètes, les artisans, ce n'est pas tant à leur compétence technique qu'il s'intéresse, qu'à leur prétention à posséder un savoir (*sophia*) qui porterait en particulier sur « les réalités les plus importantes [*ta megista*] » (*Apologie*, 22d) ; il fait clairement référence dans ce passage aux valeurs morales, le bien, le juste¹¹. De fait, tout le monde souhaite, voire prétend avoir la vertu (l'excellence) éthique, mais tout le monde n'est pas également vertueux ; c'est donc que certains se méprennent sur la nature de la vertu morale. Dès lors, un éclaircissement sur soi et ses conceptions s'impose à chacun :

« Si l'un d'entre vous proteste et dit qu'il en a soin [de son âme], je ne vais pas le lâcher aussitôt et m'en aller, mais je vais l'interroger, l'examiner, le mettre à l'épreuve¹². »

Quand Socrate entreprend d'interroger, il ne veut donc persuader ses interlocuteurs que d'une chose : de la nécessité de s'examiner soi-même, et d'avoir souci de soi (cf. aussi *Lachès*, 201b).

Avoir souci de soi signifie pour Socrate ne pas s'en tenir au donné, mais se mettre en question pour tâcher de devenir meilleur, plus juste. Socrate postule en effet que l'irréflexion entraîne nécessairement un certain nombre d'errements : si l'on ne s'interroge pas sur la justice, l'on peut par hasard la mettre en œuvre, mais plus sûrement passer à côté d'elle. Dans les termes du *Gorgias*, qui tendent vers une intériorisation de l'*elenchos*, il s'agit d'éviter de se trouver en désaccord avec soi-même en se contredisant (482b-c). Et dans l'*Apologie*, Socrate dit sans détour : « pour un homme, une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue¹³ ».

De cette nécessité, Socrate est lui-même persuadé, mais il reste à en persuader les autres : l'image qu'emploie Socrate est celle, bien connue, du taon qui aiguillonne la cité endormie, à la demande du dieu¹⁴. Socrate se dit chargé d'une mission divine, qu'il présente comme la conséquence d'un oracle d'Apollon le concernant¹⁵ : elle lui impose la mise en œuvre de cette exigence de bien et de justice qui l'anime¹⁶.

Bien qu'il dise ne rien savoir, Socrate ne nie donc évidemment pas l'existence des savoirs techniques, artisanaux¹⁷. Cela est si vrai qu'il se sert de l'analogie avec les arts pour raisonner sur l'éthique et sur le savoir qui devrait la régir. En disant : « je ne sais rien », Socrate veut dire que *la seule compétence qui importerait*, la compétence éthique, lui échappe et apparaît inaccessible, comme elle échappe à tout homme (y compris les sophistes, qui prétendent enseigner, mais dont le savoir affiché ne les conduit, en fait, pas plus loin que les autres – ils font *illusion*). S'il ne dit pas plutôt : je n'ai aucun savoir en matière morale, c'est probablement d'abord parce qu'il y a une solidarité entre tous les domaines du savoir, telle que l'artisan qui ne sait pas justifier ce en vue de quoi il agit comme il agit, ne peut pas vraiment prétendre savoir. C'est donc ensuite et surtout parce que le savoir qui constitue la vertu éthique est le plus important : savoir pris absolument renvoie au savoir moral.

Il s'ensuit qu'émerge ici un sens inédit de *sophia* : une *sophia* au-delà de tous les savoirs techniques, une *sophia* inaccessible. Détenue seulement par le dieu, l'homme n'y participe que de façon négative, par une sorte de conscience des limites. D'où la formule antiphrastique de « sagesse humaine », qui renvoie à la simple conscience de ne rien savoir. Et Socrate est, semble-t-il, le seul

homme à pouvoir s'imposer à lui-même ce qu'il sait imposer aux autres par l'*elenchos*. Il a le savoir de son ignorance – telle est proprement la « *sophia* humaine ». Socrate se doit d'en persuader les autres ; mais est-ce le cas ? En réalité, personne ne semble parvenir à une aussi parfaite ascèse dans l'ordre des représentations que Socrate, ce que suggère le passage de l'*Apologie de Socrate*, 23b : personne n'est plus sage que lui, comme le dit le dieu, parce que *aucun homme* n'est sage de ce savoir qui est le sien ; et c'est ce que son enquête l'amène à reconnaître lui-même. Ainsi, cette docte ignorance est la chose la plus difficile à atteindre pour les hommes, parce qu'ils conservent toujours au fond d'eux-mêmes quelque illusion de savoir, quelque opinion non examinée. Il s'agit donc d'abord d'une attitude spirituelle (de dépouillement), vers laquelle Socrate ne peut conduire les autres que par la plus aiguë des attitudes critiques, celle qui s'exerce dans l'*elenchos*.

2. Le caractère personnel de l'*elenchos*

La démarche socratique est grosse d'un paradoxe : Socrate conduit son interlocuteur à prendre conscience de son ignorance, dans le temps même où il lui fait admettre l'importance déterminante du savoir. Il ne fait par là qu'amener son interlocuteur à sa propre position, librement assumée : exigence de savoir, et revendication d'ignorance. Avant d'examiner la cohérence de ce point de vue, on notera que cela trouve une traduction épistémologique forte dans les dialogues de transition, comme le *Lysis* (comment prétendre être amis, quand on ne peut pas savoir ce qu'est un ami ?, 223b) ou l'*Hippias majeur* (échouant à définir le beau, on ne peut plus dire si une chose est belle, 304d-e)¹⁸. C'est ce que certains interprètes ont appelé « le principe de la priorité de la définition¹⁹ », avec lequel, d'après Vlastos, on commençait à s'éloigner du premier Socrate, celui de l'*elenchos* pur²⁰. Quoi qu'il en soit, c'est bien de ce paradoxe qu'est porteur l'*elenchos* : et il aboutit à cet autre et fameux paradoxe de la connaissance opposé par Ménon à Socrate dans le *Ménon* (80d), auquel il sera répondu par l'hypothèse de la réminiscence (81b-e).

Or, si pour Socrate le paradoxe est tenable, c'est bien parce qu'il n'y a aucune contradiction : Socrate pense que chacun a une idée de ce que sont les vertus, notamment celles qu'il estime posséder, ou dont on le crédite, même si en vérité *il ne sait pas ce que sont ces vertus, au sens où il ne sait pas les définir*. Lui-même ne manque pas de revendiquer la justice en particulier, et il ne conteste pas que ses interlocuteurs aspirent à la vertu. Il doit donc considérer que *la vertu est susceptible de degrés* (tout comme il y a des degrés dans le savoir ou le non-savoir)²¹, et il vise par l'*elenchos* à produire une remise en question des certitudes installées, qui ne peut que conduire à progresser dans sa recherche de vertu.

Et à vrai dire, la demande de définition intervient dans certaines conditions (liées au contexte, aux interlocuteurs), et ne se trouve pas systématiquement placée au cœur de l'interrogation (cf. l'*Hippias mineur*, le *Criton*). Dans le fil de ce que livre l'*Apologie de Socrate*, on peut s'appuyer sur ce passage du *Lachès* pour fixer le point :

« Celui que la discussion rend, à la manière d'un lien familial, très proche de Socrate, et qui, par le dialogue, se trouve dans son intimité, va, même s'ils ont commencé à discuter sur un tout autre sujet, se laisser retourner sans cesse par le discours de cet homme, jusqu'à ce qu'il en vienne à rendre des comptes sur lui-même, sur la manière dont il vit actuellement et dont il a vécu sa vie passée » (187e-188a).²²

Ce Socrate très enclin à demander à ses proches interlocuteurs des comptes sur eux-mêmes, sur

leur vie, leurs actes, est très proche du Socrate tel qu'il se présente dans l'*Apologie*, et il trouvera un écho dans le portrait que fait de lui Alcibiade dans le *Banquet* : de cet homme qui, ne redoutant pas les sujets triviaux, ânes bâtés et autres (221e), semble bien loin d'être exclusivement préoccupé de définition.

Certes, le *Lachès* s'oriente vers une recherche de définition, mais la discussion sur la nature du courage est requise parce que Lachès et Nicias, sollicités pour donner des conseils d'éducation, s'opposent sur la manière dont il faut former les jeunes gens. En demandant à son interlocuteur de définir telle vertu, Socrate lui demande donc de se justifier sur ses compétences et ses actes ; en l'occurrence, des généraux Lachès et Nicias semble exigible une définition du courage. De même interroge-t-il Euthyphron le devin, qui engage un procès contre son père, sur la piété, dans le dialogue homonyme ; le jeune Charmide sur la modération, cette vertu qu'on lui prête, etc.

A côté des conversations familières, se produisent des échanges plus spectaculaires et dramatisés, face à ces débatteurs exercés que sont les sophistes. C'est alors rien de moins que l'art sophistique tout entier qu'il s'agit de mettre à l'épreuve ; pourtant, il est remarquable que Socrate ne place pas non plus d'emblée la discussion sur le terrain de la définition : Socrate met en question des thèses chères à ses interlocuteurs : l'enseignement de la vertu dans le *Protagoras*, la persuasion rhétorique du juste dans le *Gorgias*, la supériorité d'Achille sur Ulysse dans l'*Hippias mineur*.

Dans cette perspective, l'idée défendue avec force par P. Stemmer²³, selon laquelle l'*elenchos* porte sur la thèse, demande à être aussi nuancée que celle de Vlastos, qu'il critique. La conception *ad hominem* de l'*elenchos* défendue par ce dernier, et fondée sur le principe du « *say what you believe* », se heurte en tout cas à une objection : ce ne serait pas toujours ce que pense personnellement l'interlocuteur qui serait mis en discussion. Sur ce point précis, l'essentiel me semble être pourtant que l'interlocuteur *assume* la thèse qui va être examinée, comme cela se vérifie dans le *Charmide*.

Au cours de ce dialogue en effet, Charmide, qui ne s'est jamais essayé à la définition, propose sur la nature de la *sôphrosunè* quelques réponses personnelles toutes réfutées (« une certaine tranquillité », *hèsuchiotès tis*, 159b ; « la pudeur », *aidôs*, 160e). Mais avant de passer la main, il retient à son compte la formule d'un autre (161b). Il propose donc comme définition *ta heautou prattein*, « faire ce qui nous revient », et s'efforce de fait de la défendre aussi bien qu'il le peut. Que le meilleur défenseur de cette définition soit ensuite son auteur dissimulé, Critias, n'ôte rien au fait que Charmide s'est efforcé d'endosser lui-même cette définition, après les deux autres.

Mais P. Stemmer s'appuie surtout sur un texte supposé décisif du *Protagoras*, qui mérite d'être considéré avec quelque attention.

Socrate entreprend de faire reconnaître à Protagoras une unité des vertus qui ne reposerait pas sur une relation du type tout-parties. Il lui demande, après qu'ils se sont accordés (difficilement) sur le fait que justice et piété, savoir et sagesse sont à peu près la même chose, s'il peut être sage de commettre l'injustice (333c). La réponse de Protagoras est double : répondre oui lui fait honte, mais c'est ce que pensent beaucoup. Socrate lui demande alors s'il doit, pour critiquer cette thèse, s'adresser au grand nombre ou à lui. Le sous-entendu semble clair : Socrate veut savoir si Protagoras la prend ou non à son compte. Mais ce dernier ne voit pas ou ne veut pas voir cet implicite, parce que, de son côté, il est bien clair que ce qui importe est le *logos* ; aussi suggère-t-il à Socrate d'envisager, pour commencer, la thèse commune, à quoi ce dernier réplique :

« Mais pour moi, ça n'a aucune importance ! pourvu seulement que toi tu me répondes, sur le point de savoir si tu es ou non de cet avis ; car moi je mène surtout ma recherche sur la thèse – néanmoins il arrive peut-être aussi que je mène une recherche sur celui qui interroge et sur celui qui répond²⁴. »

Tirée de son contexte, la formule : « car moi je mène surtout ma recherche sur la thèse », semble en effet plaider en faveur d'un caractère impersonnel de l'*elenchos*, mais c'est en réalité presque l'inverse qui est vrai. Bien sûr, la recherche est menée autour d'un *logos*, mais à travers cet examen, c'est aux personnes qui en débattent que s'intéresse Socrate : si tel n'était pas le cas, il n'aurait pas insisté comme il l'a fait, et il aurait d'emblée examiné la thèse. La formule : « Mais pour moi, ça n'a aucune importance ! », est significative : Socrate ne tient évidemment pas à cette thèse-là, il veut seulement savoir, dans le cadre de la discussion avec Protagoras, s'il peut en faire une prémisse adoptée *par lui*²⁵.

En fait, il suffit de remonter deux pages en arrière (330e-331c) pour découvrir un échange sans aucune ambiguïté entre Socrate et Protagoras, qui confirme la vocation personnelle de l'*elenchos*. Au contradicteur qu' imagine Socrate (qui ainsi se dédouble, comme il le fait aussi, et plus systématiquement, dans l'*Hippias majeur*), et qui affirme que Protagoras et Socrate croient à la différence des parties formant le tout de la vertu, Socrate répond que *seul* Protagoras est de cet avis (330e, en vertu de ce qui a été dit en 329d). Mais alors le contradicteur fictif souligne que la justice pourra être impie, et la piété injuste (331a). Socrate se range immédiatement à l'avis selon lequel au contraire la piété est juste et la justice pieuse ; il le dit en son nom propre, mais peut-il répondre cela au nom de Protagoras ? Ce dernier n'est pas de cet avis, mais est tout prêt à transiger :

« – Mais quelle importance²⁶ ? dit-il ; si tu veux, disons que pour moi la justice est pieuse et la piété est juste.

– Certainement pas, dis-je ; car je n'ai nul besoin de faire l'examen critique de ces “si tu veux” et “si tel est ton avis”, mais de toi et moi ; je dis “toi et moi”, parce que je crois que le meilleur examen critique de la thèse suppose de retirer le “si” » (331c).

La plasticité de la posture sophistique propre à Protagoras fait qu'il serait prêt à modifier sa thèse. Socrate attend au contraire une fermeté suffisamment grande de la part de l'interlocuteur pour qu'il s'expose entièrement dans le cadre de l'*elenchos*. Et ce qui est en jeu dans le passage de 333, c'est l'examen des conséquences de la position protagoréenne selon laquelle les parties de la vertu sont différentes les unes des autres, et d'une certaine manière autonomes. Qu'il puisse y avoir une sage injustice en serait la très gênante conséquence, et Socrate attend de savoir si Protagoras lui-même l'admet.

II. L'*elenchos* personnel et la vérité

Tout en admettant que l'*elenchos* porte sur la personne, on peut considérer comme Vlastos que la mise à l'épreuve d'autrui vise principalement la constitution d'un savoir. On peut *a contrario* penser que l'*elenchos* pratiqué par Socrate n'a pas cette destination essentielle. Je finirai sur cette perspective après avoir envisagé les difficultés de la conception qui fait de l'*elenchos* un instrument méthodique.

1. Le problème de l' *elenchos*

L'*elenchos* est dirigé, il vise à examiner les opinions défendues par une personne, et s'il opère, c'est sur cette seule personne. En tout cas, Socrate ne prétend pas pouvoir étendre le bénéfice de la discussion au delà de la discussion elle-même. Ce point avait été vu et souligné par Robinson²⁷, et plus récemment par Ch. Kahn²⁸.

Si l'on se tient strictement à ce point de vue, l'approche de Vlastos se trouve, je crois, fondamentalement remise en question. Ce dernier, tout en insistant sur le caractère personnel de l'*elenchos*, a cherché à établir les caractéristiques épistémologiques de l'*elenchos* : les règles strictes qu'il dégage sont de nature à assurer la qualité méthodologique de l'*elenchos*. Pour lui, la philosophie selon Socrate a pour objet l'obtention positive de la vérité²⁹. Bien sûr, Vlastos nuance sa position, et c'est ainsi qu'il distingue entre la « *moral certainty* » et l'« *epistemic certainty* »³⁰ : celle-là seule est recherchée par Socrate, et doit nous donner une garantie suffisante en vue de bien agir. La preuve des principes moraux (il parle de « test », p. 270) n'est atteinte qu'élenctiquement, et cela reste faillible ; néanmoins ce que cherche Vlastos, c'est comment Socrate peut, au moyen de l'*elenchos*, parvenir à des propositions certaines, avérées.

Dans l'article fondateur de 1983, « The Socratic Elenchus », si souvent cité depuis, Vlastos mettait à jour simultanément la structure de l'*elenchos*, sa prétention à la vérité, et ses limites épistémologiques, ce qu'il a appelé lui-même « le problème de l'*elenchos* ».

L'*elenchos* est ainsi défini : « L'*elenchos* socratique est une recherche de la vérité morale au moyen d'une argumentation adversative par question et réponse, dans laquelle une thèse est débattue seulement si elle est affirmée comme étant la propre croyance du répondant, et elle est considérée comme réfutée seulement si sa négation est déduite des propres croyances du répondant³¹. »

Après avoir décrit précisément l'*elenchos*³², Vlastos défendait l'idée que la conclusion tirée par l'*elenchos* – la fausseté de p – ne vaut pas seulement pour l'interlocuteur, mais vaut absolument³³. Ce point, ni démontré, ni justifié, serait plutôt un attendu socratique³⁴ ; toutefois, Vlastos pensait tenir un argument décisif avec cette formule du *Gorgias*, 479e : « N'a-t-il pas été démontré que ce qui a été dit est vrai ? », concluant la mise à l'épreuve de la thèse selon laquelle « commettre l'injustice vaut mieux que la subir »³⁵, et son renversement³⁶.

Vlastos faisait alors ressortir dans son analyse ce qu'il appelle « le problème de l'*elenchos* » : Socrate en attend la découverte de la vérité, alors qu'il ne semble être en mesure que de vérifier la *consistency*³⁷. En effet, l'*elenchos* consiste à « reconnaître que p est coupable non de fausseté, mais de faire partie d'un ensemble de prémisses dont l'inconsistance a été éprouvée, et faire cela ne revient pas à montrer que p est faux, mais seulement que ou bien p est faux, ou bien l'une ou encore la totalité des prémisses sont fausses³⁸ ». Qu'est-ce qui peut nous assurer que p est à rejeter plutôt que q ou r ? En réalité rien, sauf, en cas de contestation (dire que c'est q , et non p , qui est faux), la possibilité de reprendre sous un autre angle l'*elenchos*, c'est-à-dire montrer à nouveau l'incompatibilité entre p et q .

La solution imaginée par Vlastos est la suivante : Socrate a supposé que les vérités morales étaient en chacun de nous, et qu'il suffisait de s'en servir comme de prémisses d'un raisonnement qui conduirait à la négation de la thèse fautive : « A. Quiconque a jamais eu une croyance morale fautive aura toujours en même temps des croyances qui impliquent la négation de la croyance fautive³⁹. » Finalement, un seul ensemble de croyances morales, soumis à l'*elenchos*, a prouvé sa consistance, le sien propre : « B. l'ensemble des croyances morales de Socrate à un moment

quelconque est consistant⁴⁰. » et : « C. l'ensemble des croyances de Socrate à un moment quelconque est vrai » (*ibid.*). C'est pourquoi il peut conclure : « dans un autre sens de connaissance, où le mot fait référence à une croyance vraie justifiée [*i.e.* justifiée par la méthode socratique de l'argumentation élenctique], il y a de nombreuses propositions qu'il prétend connaître ».

On pourrait objecter que toute critique de ces analyses est d'une certaine façon sans objet, puisque Vlastos lui-même est revenu sur le dernier point, dès 1983, dans ses « Afterthoughts » (p. 73 s.). De fait, dans les *Socratic Studies*, où l'article de 1983 est repris et modifié, il affirme non plus que la vérité de non-p est « prouvée », mais seulement « montrée »⁴¹. Une série de modifications analogues vient de même atténuer les affirmations de l'article. L'*elenchos* ne peut dès lors passer pour une méthode d'investigation qu'en un sens très affaibli, puisque Socrate ne revendique pas cette recherche de la vérité morale que Vlastos persiste à lui attribuer. Pourtant, ce dernier maintient l'essentiel de sa perspective, qui veut que l'*elenchos* soit l'instrument privilégié de cette recherche. Il maintient implicitement, tout en renonçant au témoignage du *Gorgias*, les thèses A, B, C, en dépit du fait (d'ailleurs reconnu par Vlastos) que jamais Socrate n'avance quelque chose de tel⁴². Cela le conduit à des conséquences difficiles à admettre.

2. L' *elenchos*, voie unique ?

A suivre Vlastos en effet, le seul instrument d'investigation dont disposerait Socrate serait l'*elenchos*. Mais on a déjà vu la fragilité de la construction de Vlastos, et je voudrais maintenant en souligner un résultat très paradoxal : c'est que Socrate semble à peu près obligé, pour s'examiner lui-même, d'interroger autrui. Vlastos mentionne en particulier un passage où Socrate évoquerait ou pratiquerait la mise à l'épreuve de ses propres opinions défendues par un autre. Il s'agit de *Lachès*, 194e⁴³, où la réfutation de la deuxième définition du courage que propose Nicias illustrerait la réfutation par Socrate d'une thèse dite socratique, parce qu'on la retrouve dans le *Protagoras* (360c-d).

Pourtant, rien ne permet d'affirmer que la thèse est socratique, même si le point de départ est donné pour tel. En effet, Socrate demande à Nicias de donner par la parole une solide assise à la pensée (194c), et Nicias indique que l'on ne s'y est pas bien pris, qu'il fallait se souvenir d'un principe énoncé par Socrate lui-même : « que chacun de nous vaut en ce que précisément il sait, mais que, en ce que précisément il ignore, en cela il ne vaut rien » (194d). Ainsi, Nicias s'avance en direction des exigences de Socrate en reprenant, ou en pensant reprendre, une de ses perspectives. Mais la définition du courage que déduit Nicias est de lui-même. Il commence par dire que le courage consistera dans « une sorte de savoir » (*sophian tina*, 194d). Puis à la demande de Socrate, il précise que ce sera « la connaissance [*epistèmè*] de ce qui est à craindre et à espérer, dans la guerre et en toute autre circonstance » (194e-195a). Socrate montre ensuite à Nicias qu'il n'est pas allé assez loin, et que sa définition implique la vertu tout entière. Telle est bien la position socratique : en admettant que l'on puisse distinguer des parties de la vertu, du moins la vertu achevée est-elle une et impartageable. On se trompe donc à penser que l'enseignement de la vertu pourrait permettre de les acquérir indépendamment les unes des autres. C'est un seul mouvement qui pourrait permettre leur acquisition pleine et entière, le mouvement d'acquisition du savoir du bien et du mal. Ainsi, la définition qui échoue ne peut pas être tenue pour proprement socratique.

Le *Protagoras* ne contredit pas ce point : si une définition analogue à celle du *Lachès* intervient dans la réfutation de Protagoras (360c-d), ce n'est pourtant pas que le courage puisse être défini

indépendamment de la vertu. Au contraire, toute l'argumentation de Socrate face à Protagoras tend à montrer qu'il faut reconnaître une unité de la vertu reposant sur le savoir. Au terme du *Protagoras*, Socrate se décrit comme celui qui « cherche à montrer que tout est savoir, la justice, la tempérance, le courage » (361b), et l'examen est à poursuivre. Ainsi, rien n'est définitivement arrêté, et dans le *Lachès* ce n'est pas la thèse proprement « socratique » sur la nature du courage qui a été critiquée. Ce que défend Socrate, c'est l'unité de la vertu atteinte dans un savoir, précisément ce que l'on recherche, et que l'on ne sait pas définir.

Socrate ne réfute donc pas des opinions qui lui sont propres : si c'était le cas, ne serait-il pas menacé de tomber dans l'éristique ? L'examen de ses propres idées ne supposant pas le recours à l'*elenchos*, l'hypothèse de départ, celle de l'omnipotence de l'*elenchos*, se révèle très artificielle. On aura ainsi intérêt à se souvenir de cette injonction adressée à Charmide de faire retour en soi, et d'examiner ses propres idées :

« Il est clair que si la sagesse pratique est en toi, tu dois pouvoir te former à son sujet quelque opinion [*ti peri autès doxazein*]. Car il est nécessaire que sa présence en toi, si elle est bien en toi, occasionne un certain sentiment [*aisthèsin tina parechein*], grâce auquel tu auras une opinion à son sujet, sur ce qu'elle peut bien être et sur ce qui la caractérise⁴⁴. »

Ce à quoi il invite là est bien évidemment ce qu'il pratique lui-même⁴⁵ ; c'est ce retour sur soi, cet examen de ses opinions, qui rend l'*elenchos* possible.

D'abord critique envers lui-même, Socrate ne trouve ainsi dans l'*elenchos* d'autrui qu'une confirmation de ce qu'il ne cesse d'examiner par lui-même. Et en fait l'*elenchos* est surtout le moyen de conduire l'autre au nécessaire examen de soi. Il faut bien supposer une attitude critique, précédant l'*elenchos*, qui en autorise la pratique, et à laquelle l'*elenchos* tout entier conduit. Que l'*elenchos* porte souvent sur des tentatives de définition tient enfin à l'efficacité que Socrate trouve à l'exercice.

La vérité de l'*elenchos* : bien penser pour bien agir

Platon fait évoquer par Socrate dans le *Protagoras*⁴⁶, les réunions des gens de valeur :

« [ils] se réunissent entre eux, comptant sur eux-mêmes, se mettant tour à tour mutuellement à l'épreuve dans leurs discours. Il me semble que toi et moi devons imiter ce genre de personnes, nous devons laisser de côté les poètes eux-mêmes et nous adresser des discours en comptant sur nous-mêmes, et mettant à l'épreuve la vérité et nous-mêmes ».

Socrate parle bien ici d'*alètheia*, mais c'est une vérité liée au soi, *une vérité sur soi*, semblable à celle qui est revendiquée dans l'*Apologie de Socrate*⁴⁷.

Que Socrate en vienne à demander des définitions à ses interlocuteurs, qu'il fasse reposer, selon sa thèse favorite, la vertu sur le savoir, ne doit pas être mésinterprété : la vérité morale à laquelle la définition donnerait accès *n'est pas à portée*. On ne peut ainsi que reconnaître cette liaison désirée de la vertu et du savoir, et se satisfaire d'un savoir par défaut, négatif et critique, d'une vérité sur soi qui ne se dit que négativement.

L'important est véritablement ceci : que pensées et actes soient le plus cohérents possibles afin d'agir le mieux possible, cela même sur quoi Lachès insistait justement et qu'il pressentait chez Socrate (« cette vie où les paroles sont en accord avec les actes » [*ton bion sumphônnon tois logois*

pros ta erga] », 188d). Il s'agit dès lors d'écarter toutes les mauvaises justifications, les naïvetés, les préjugés, et d'apprendre ainsi à progresser effectivement dans la vertu.

Le savoir socratique ne cherche donc pas à être stabilisé, et il n'y a pas lieu de le lui imposer, comme on l'entreprend bien souvent. Bien penser, c'est d'abord remettre en question les certitudes. Se produit une tension, qui est la tension de la pensée en vue de l'action : ainsi le *Lachès* part d'une partie de la vertu, qui est notre situation, et s'achemine vers la pensée de l'unité de la vertu : l'exigence, ce vers quoi nous devons tendre.

C'est pourquoi, à M. Burnyeat, qui s'efforçait de montrer dans une étude intitulée « *Virtues in action* », que le souci de la vertu installait au cœur de l'éthique le primat de l'être sur l'agir, toute approche de la vertu en termes de *dunamis* étant non valide, il faut suggérer que cela serait vrai si la vertu, dont il souligne le primat métaphysique, était effectivement possédée. Or, tel n'est pas le cas : la vertu, je l'ai suggéré, connaît en fait des degrés. A proportion de notre ignorance, nous n'avons pas la vertu, à proportion de nos actions morales et du retour critique que nous faisons sur nous-mêmes, nous sommes vertueux. Ainsi, l'esse qui se manifeste dans la vertu⁴⁸ n'est pas l'esse recherché, il ne le devient qu'en s'effectuant. N'est-ce pas cette idée qu'approche Socrate lors de son exégèse par ailleurs parodique du poème de Simonide dans le *Protagoras* :

« un peu plus loin, Simonide, en poursuivant, s'exprime comme s'il disait : *devenir, assurément, homme de bien, est chose véritablement difficile*, mais pourtant possible quelque temps ; en revanche, quand on l'est devenu, rester dans cette disposition et devenir homme de bien, comme tu le dis, Pittacos, c'est chose impossible à l'homme et seul un dieu peut jouir de ce privilège⁴⁹ » ?

Avec un savoir suffisant pour désirer le bien, la vertu se renforce de sa propre activité. Le paradoxe fécond est dès lors que la vertu s'acquiert dans l'examen : on *devient* vertueux. Et de ce point de vue, l'*elenchos* est à prendre indissociablement comme un exercice de pensée et comme un exercice pratique : on devient *plus* vertueux en s'interrogeant avec les autres sur la vertu.

L'essentiel de ce que j'ai tenté de décrire dans ce chapitre se trouve exprimé par la solennelle déclaration de l'*Apologie de Socrate* (38a), à laquelle revient tout naturellement le mot de la fin :

« le bien le plus grand pour un homme, c'est de discourir tous les jours sur la vertu et sur tous les autres sujets sur lesquels vous m'entendez discuter et examiner les autres et moi-même, et pour un homme une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue⁵⁰ ».

¹ Que les entretiens soient entièrement fictifs, ou fortement stylisés et épurés.

² 97b : ἀλλά τιν' ἄλλον τρόπον αὐτὸς εἰκῆ φησὶ.

³ Cf. *infra*, partie III, chap. 1 : « Vers la mise à l'épreuve du vrai », p. 237-261.

⁴ G. Vlastos, « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, p. 27-58, repris et modifié dans G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge, 1993, p. 1-33 ; Vlastos, *Socrate*.

⁵ R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 2^e éd., 1953.

⁶ Cf. P. Hadot, « La figure de Socrate », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, rééd., Paris, Albin Michel, 2002, p. 101-141.

⁷ G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, p. 49, traduit en français par C. Dalimier, *Socrate*, Paris, 1994.

⁸ C.H. Kahn, « Did Plato write Socratic Dialogues ? », *Classical Quarterly*, XXXI (1981), p. 305-320.

⁹ P. Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin-New York, 1992, p. 100 s.

¹⁰ Que le savoir de l'artisan soit le sens premier (B. Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφία und σοφία*, Hildesheim, 1965, p. 73) ne peut être que postulé. Cf. la critique que fait J. Bollack du livre de Gladigow,

« Une histoire de ΣΟΦΙΗ », *Revue des études grecques*, LXXXI, n° 386-388 (juillet-décembre 1968), p. 550.

[11](#) Que tel soit le sens de τῆς μέγιστα me semble assuré par le contexte : ce que prétendent connaître les artisans est d'ordre éthique, mais pas par exemple d'ordre cosmologique.

[12](#) ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτόν καί ἐξετάσω καί ἐλέγξω (29e).

[13](#) ὁ δὲ ἀνεξέταστοζ βίοζ οὐ βιωτόζ ἀνθρώπῳ (38a).

[14](#) *Apologie*, 30e-31c.

[15](#) « Personne n'est plus savant [que Socrate] » (*Apologie*, 20e-21a).

[16](#) « C'est là ce que m'ordonne le dieu » (*Apologie*, 30a) ; voir sur la justice, *République*, I : « En aucun cas il n'est juste de faire du mal à quelqu'un » (335e).

[17](#) Cf. *Apologie*, 22c-e.

[18](#) Et déjà (si l'on considère que le livre I, « *Thrasymaque* », relève de la première période), dans *République*, I, 354c : « tant que je ne sais pas ce qu'est le juste, je saurai difficilement si c'est une vertu ou non, et si celui qui le possède est ou non heureux ».

[19](#) Cela a été étudié exhaustivement par H. Benson, « The Priority of Definition and the Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, VIII (1990), p. 19-65.

[20](#) Vlastos, « The Socratic Elenchus », p. 57-58 ; « Appendix : The Demise of Elenchus » (= *Socratic Studies*, p. 32-33).

[21](#) N'est-ce pas le sens de son exégèse du poème de Simonide dans le *Protagoras* ? Voir *infra*, p. 190.

[22](#) Bien qu'il le cite, Vlastos ne tire pas de ce texte toutes les conséquences (voir « The Socratic Elenchus », p. 37). Voir au contraire P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995, p. 54.

[23](#) P. Stemmer, *Platons Dialektik*, p. 100-101.

[24](#) 333c : 'Ἄλλ' οὐδέν μοι διαφέρει, ἕαν μόνον σύ γε ἀποκρίνη, εἴτ' οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα εἴτε μή · τὸν γάρ λόγον ἐγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἰσῶζ καί ἐμέ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξεταζέσθαι. Je construis le début de la phrase comme Robin, en faisant de la subordonnée εἴτ' οὖν... le complément du verbe ἀποκρίνη, et non pas de διαφέρει. C'est de cette dernière façon que comprennent par exemple M. Trédé et P. Demont dans leur traduction : « Peu m'importe que tu sois de cet avis ou non, si seulement tu consens à me répondre » ; avec cette construction, mon argument tombe, puisque Socrate semble alors dire seulement qu'il s'intéresse à la thèse. Je ferai remarquer contre ce choix que l'enchaînement des idées devient alors problématique, puisqu'à la proposition faite par Protagoras d'examiner l'opinion commune, Socrate répondrait aussitôt qu'il ne se soucie pas que ce soit l'avis de Protagoras ; cela me semble peu cohérent.

[25](#) Voir Vlastos, « The Socratic Elenchus », p. 37-38 dans le même sens. Par ailleurs, le texte de *République* II que mentionne aussi Stemmer (*loc. cit.*) ne peut pas davantage confirmer son hypothèse, car le dialogue, à partir du livre II, d'élenctique (= livre I), devient positivement dialectique.

[26](#) 'Ἄλλῃ τί τοῦτο διαφέρει, formule à laquelle répond celle de Socrate en 333c discutée au-dessus.

[27](#) R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, p. 15-17.

[28](#) Ch. H. Kahn, « Did Plato write Socratic Dialogues ? », p. 75-76. Paradoxalement, il s'appuie sur le *Gorgias*, qui me semble en fait être déjà en rupture avec l'*elenchos* socratique, de nature performative. Cf. *infra*, partie III, chap. 1 : « Vers la mise à l'épreuve du vrai – les mutations de l'*elenchos* de Socrate à Platon », p. 238-243 en particulier.

[29](#) « The Socratic Elenchus », p. 31.

[30](#) *Socrates*, note 4.1, p. 269-271.

[31](#) *Socratic Studies*, p. 4.

[32](#) La procédure est ainsi décrite (« The Socratic Elenchus », p. 39) : 1) l'interlocuteur énonce une thèse *p* que Socrate considère comme fautive et qu'il vise à réfuter ; 2) Socrate s'assure de l'accord de prémisses supplémentaires, *q* et *r* (chacune pouvant consister en une liaison de propositions) ; l'accord porte spécifiquement sur eux : Socrate part de *q* et *r* pour les démontrer ; 3) Socrate fait alors valoir, avec l'accord de l'interlocuteur, que *q* et *r* impliquent non-*p* ; 4) par suite, Socrate affirme que la vérité de non-*p* a été prouvée, ainsi que la fausseté de *p* (« *not-p has been proved true, p false* »). Vlastos le premier insiste sur le fait que la force opératoire de l'*elenchos* est d'exclure du débat toute prémisses qui ne soit pas soutenue par l'interlocuteur, et cela le distingue de toute autre forme d'*elenchos*.

[33](#) « The Socratic Elenchus », p. 40 ; *Socrates*, p. 17.

[34](#) Cf. *Gorgias*, 505e et *Charmide*, 166d, cités par Vlastos, « The Socratic Elenchus », p. 40.

[35](#) « The Socratic Elenchus », p. 46 s (= *Socratic Studies*, p. 19).

[36](#) Dans la genèse des idées de Vlastos, les développements d'Aristote consacrés à la peirastique dans les *Réfutations sophistiques* me semblent avoir joué un rôle important, bien qu'il critique la compréhension d'Aristote (cf. Vlastos, « The Socratic Elenchus », p. 42, n. 39 ; mais l'essentiel de la note disparaît dans Vlastos, *Socratic Studies*, p. 14, n. 41). Voir dans son *Socrate*,

p. 134-140.

[37](#) Il est frappant de noter l'intérêt de D. Davidson pour les analyses de Vlastos. Pour lui, cette cohérence globale est suffisante.

[38](#) « The Socratic Elenchus », p. 30.

[39](#) *Ibid.* ; cf. aussi *Socrates*, p. 15.

[40](#) « The Socratic Elenchus », p. 55

[41](#) *Socratic Studies*, p. 11.

[42](#) Comme le souligne Ch. H. Kahn, « Did Plato write Socratic Dialogues ? », p. 112-113. Mais il faut prendre en compte *Protagoras*, 348a ; cf. *infra*, p. 191-194.

[43](#) Vlastos, *Socrates*, p. 113, n. 28.

[44](#) *Charmide*, 158e-159a.

[45](#) Cf. le prologue du *Banquet*, le plus socratique des dialogues de la maturité, 174d : « Socrate, l'esprit tout appliqué à ses pensées [ἐαυτῷ προσέχοντα τὸν νοῦν], avançait sur le chemin, un peu en arrière », et 175a-b.

[46](#) 348a. Vlastos n'exploite le passage qu'à moitié ; cf. *Socrate*, p. 135, n. 53.

[47](#) Sur ce passage et la question du type de vérité recherché par Socrate, cf. le chapitre suivant, p. 191 s.

[48](#) Cf. M. Burnyeat, « Virtues in action », in *The Philosophy of Socrates*, G. Vlastos (éd.), New York, 1971, p. 227.

[49](#) 344b-c, trad. Trédé-Demont, Paris, Livre de Poche, 1993.

[50](#) ἔμου διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἀλλοῦζ ἐξετάζοντοζ, ὁ δὲ ἀνεξέταστοζ βίοζ οὐ βιωτόζ ἀνθρώπῳ.

COMMENT SAVOIR AVEC SOCRATE ? VÉRITÉ ET PLAISIR D'APRÈS LE *PROTAGORAS*

I. Socrate et la vérité

De l'*Apologie de Socrate* au *Protagoras* de Platon, on peut repérer quelques prétentions à la vérité placées dans la bouche de Socrate. Dès le début de l'*Apologie*, Socrate annonce ainsi : « Ces individus n'ont à coup sûr, j'y insiste, à peu près rien dit, voire rien, qui soit vrai ; vous en revanche, vous allez entendre de moi toute la vérité¹ », et il réitère plus loin la même promesse : « Il se peut que je donne à certains d'entre vous l'impression de plaisanter. Pourtant, sachez-le bien, c'est toute la vérité que je vais vous dire. »² De même, dans le *Protagoras*, il fait une proposition au sophiste :

« [ils] se réunissent entre eux, comptant sur eux-mêmes, se mettant tour à tour mutuellement à l'épreuve dans leurs discours. Il me semble que toi et moi devons imiter ce genre de personnes, nous devons laisser de côté les poètes eux-mêmes et nous adresser des discours en comptant sur nous-mêmes, et *mettant à l'épreuve la vérité et nous-mêmes*³ ».

Ces occurrences n'ont pas vraiment retenu l'attention des spécialistes qui ont récemment écrit sur Socrate, focalisés qu'ils étaient sur un autre texte, un passage du *Gorgias* où Socrate conclut de la manière suivante l'examen des positions de Polos, pour qui il était préférable de commettre l'injustice que de la subir : « N'a-t-il pas été démontré que ce qui a été dit est vrai ? » (479e) – un passage que Vlastos a présenté comme sa « découverte » avant de se rétracter⁴. Ajoutons, pour être exact, que Vlastos mentionne aussi les deux passages de l'*Apologie* dans une des notes complémentaires de son *Socrate*⁵, mais comme de simples témoins en faveur de sa thèse que Socrate détient bien un savoir. En tout cas, il ne semble pas considérer que « vérité » ait, dans le contexte, un sens spécifique.

On peut supposer dès lors qu'il y avait pour Vlastos continuité entre la vérité de l'*Apologie* et la vérité du *Gorgias*. Je suis bien loin pour ma part d'en être aussi convaincu, et, pour éviter toute méprise sur la position que je défendrai, je précise qu'en relevant ces passages, mon objectif n'est pas d'alimenter la thèse d'une théorie morale socratique bien articulée, et évidemment moins encore d'une métaphysique socratique. On se souvient que de telles options ont été défendues il n'y a pas si longtemps, avec une étonnante confiance accordée à Platon, et tout spécialement à l'incontournable *Phédon*. Socrate n'était alors rien de moins que le père de la théorie des Formes et le défenseur résolu de l'immortalité de l'âme⁶. Cette voie métaphysique d'interprétation n'est plus aujourd'hui retenue, du moins dans ces termes ; pour autant, la piste d'une doctrine éthique de Socrate, dont les linéaments semblaient bien se trouver dans les premiers dialogues platoniciens, n'a pas été délaissée. Dans les années soixante-dix, des auteurs comme G. Santas ou T. Irwin⁷ s'en sont mis en quête, non sans brio, et les positions arrêtées par Vlastos dans ses articles des années quatre-vingt et dans son *Socrate*, cherchant à cerner une théorie de la vérité-cohérence que saluait D. Davidson⁸, et dégageant une pensée de la souveraineté de la vertu, ont encore permis assez

récemment une tentative du même genre avec A. Gómez-Lobo⁹.

C'est à mon sens bien le moins que de considérer avec une grande prudence les discussions du *Gorgias*, qui excèdent clairement les pratiques et les positions socratiques strictes¹⁰. Du reste, Vlastos s'était finalement résolu à ne plus considérer le passage du *Gorgias* sur la vérité produite par l'*elenchos*, comme la clé même de l'*elenchos* socratique, mais son interprétation continue de dépendre d'une certaine ligne épistémologique, quoi qu'il ait pu en dire¹¹, qui s'appuie tout particulièrement sur le *Gorgias*¹². Et c'est en fait toute la reconstruction vlastienne de la morale socratique qui est suspendue à ce dialogue, notamment la thèse cardinale de la souveraineté de la vertu¹³.

Il y a des raisons de douter du bien-fondé d'une telle démarche, et de considérer bien différemment que la dimension épistémologique, jusques et y compris pour le domaine éthique, n'est réellement introduite comme telle, thématifiée, que par les « disciples » de Socrate, avec toutes les inflexions divergentes que nous connaissons. Ceux qui se sont reconnus comme les héritiers spirituels de Socrate ont reçu le message éthique de Socrate, et lui ont donné la traduction épistémologique et métaphysique qu'il appelait ; ils ont prétendu interpréter et fonder en vérité son enseignement, ce dont Socrate n'avait jamais eu le souci, ou dont il avait su se garder, en raison même de ce que fut son non-enseignement. De ce point de vue, il y a entre Socrate et ses disciples une différence fondamentale, qui tient dans cette exigence de fondement de la parole vraie, d'élaboration doctrinale, là où Socrate rappelle sans cesse son ignorance, son incapacité à enseigner, à savoir quoi que ce soit¹⁴. On trouve chez tous ses disciples l'exigence de constituer un savoir ferme, avéré, reposant sur une méthode, des principes dont découlent un certain nombre de conséquences théoriques et pratiques. Par quoi chacun revendique la meilleure compréhension de l'exigence éthique de Socrate – autrement dit, chacun prétend détenir la juste réponse à la question socratique portant sur la nature du bien et de la vertu. Cela vaut aussi bien pour Platon que pour Antisthène ou Aristippe, avec des styles différents. Et si Aristippe apparaît beaucoup plus socratique dans sa démarche, il esquisse néanmoins une doctrine du plaisir ; quant à Platon, l'interprétation subtile qu'il propose du socratisme ne se dissimule pas entièrement, et il laisse voir au lecteur attentif les progressives appropriations qu'il impose à la figure de Socrate¹⁵. Cela étant, on peut imaginer diverses objections à une semblable position, par exemple :

– Si la recherche socratique porte sur l'universel, ce qui est absolument « tel » (courageux, pieux, juste, etc.), n'y a-t-il donc pas *ipso facto* une épistémologie socratique¹⁶ liée en particulier à cette demande de savoir définitionnel, à cette recherche d'universalité ?

– S'il y a, comme je le remarquais pour commencer, une revendication de vérité de la part de Socrate, n'est-ce pas une vérité de ce genre qu'il attend de son interlocuteur ? Bref, comment ne pas admettre alors que Socrate recherche une vérité et une *epistèmè* ?

C'est à cette dernière question que je souhaiterais pouvoir répondre en particulier. Mais pour livrer quelques éléments de réponse à l'objection précédente, je crois important de rappeler ici que l'universel n'apparaît pointé par Socrate que dans des questions qui font valoir une demande de définition, et que toute réponse à une telle question s'avère, par la mise à l'épreuve que constitue l'*elenchos*, inadéquate. Autrement dit, s'il est vrai que nous nous référons à des universels auxquels des noms permettent de renvoyer, s'il est vrai que nous pouvons juger que telle chose, action, individu, présente tel caractère universel, toutefois nous ne sommes pas en mesure de les définir, ce qui serait le signe d'un savoir véritable. La définition de ces universels devient alors l'exigence formellement exprimée, le moyen d'une mise à l'épreuve de son rapport à la moralité, qu'aucune

proposition ne vient pleinement satisfaire. Nul dialogue platonicien de la première période n'infirmait ce constat¹⁷.

Dès lors, la prétention de vérité ne doit pas être mésinterprétée : rapportée à l'universel, étalon auquel on se réfère mais dont on ne peut réellement se saisir, aucune définition n'est vraie. On peut désigner le courage, la justice, etc., s'appuyer sur des exemples de courage, de justice, revendiquer pour soi une de ces qualités ; quant à dire à chaque fois ce que c'est... Sur ce plan, il y a bien une vérité recherchée, suscitée par le questionnement, mais aucune produite, obtenue, conclue.

Du reste, ce ne sont pas seulement les énoncés définitionnels, mais aussi à peu près toutes les tentatives d'expliquer et de cerner précisément les causes de l'action morale, qui se révèlent inadéquats. En effet, les vérités générales auxquelles Socrate acquiesce sont très peu nombreuses, et elles consistent en quelques grands principes, comme cette idée, appuyée sur un large *consensus*, que les vertus sont des biens, et les vices des maux qu'il faut rejeter ; ou encore, également tirées de l'opinion commune, l'idée de la supériorité du savoir sur l'ignorance, et cette autre selon laquelle ce qui est bon est utile, ce qui est mauvais inutile. Propre à Socrate en revanche – et c'est en fait le socle de la position que l'on dira « socratique » – est la description de la vertu, sur la base d'une analogie avec les arts, en termes de savoir¹⁸. Entre le consensus sur le bien¹⁹ et l'identification socratique de la vertu et du bien, se glisse le « dialoguer », le *dialegesthai*, qui voit invariablement échouer soit les tentatives de définir les vertus, soit les tentatives de déterminer la nature du savoir à l'œuvre dans telle vertu, mais qui cerne précisément l'objet de la recherche. Le seul universel réalisé, celui dont Socrate pense qu'il doit s'imposer à chacun inconditionnellement, est donc en somme le dialogue philosophant, qui met à l'épreuve les savoirs. Cela, à mes yeux, ne suffit pas à légitimer la recherche d'une épistémologie socratique.

Cela étant dit, Socrate revendique bien pour sa part une vérité, et il ne désespère jamais dans cette vaste entreprise critique qui est la sienne. La seule manière d'en rendre raison est de supposer que cette vérité possédée est une vérité de soi, une vérité comprise pragmatiquement, qui précisément n'advient pleinement qu'à l'occasion de la mise à l'épreuve des opinions, car j'éprouve là ce qui sous-tend mon désir de vertu, mon comportement vertueux... La vérification de cette vérité est par conséquent expérimentale : elle consiste à reconnaître le prix de l'examen de soi et d'autrui, et elle consistera, pour soi-même, dans l'accord soigneusement recherché entre ses croyances et ses actes²⁰. Le questionnement sur les définitions est en fait à replacer dans la perspective de cet examen de la cohérence de soi avec soi.

La vérité n'a de sens que liée au soi ; son contenu est en soi, là où se manifeste la voix intérieure, le *daimôn*. N'y aurait-il pas quelque raison de rapprocher ici la formule d'Héraclite : « Je me suis cherché moi-même²¹ », et son lointain écho plotinien au début du *Traité* 6²² ?

La seule vérité tient dans cette assurance, paradoxalement fondée par l'examen critique et le déni de savoir, d'aller dans le chemin du bien et de la vertu. En d'autres termes, l'universel n'est atteint que dans cette visée de l'universel, tant il est vrai que le *philosophein* selon Socrate est visée, à défaut d'être vision.

II. Le problème du Protagoras

L'affirmation est lourde de conséquences, et un bon moyen de la mettre à l'épreuve me paraît être de revenir sur un passage singulier du *Protagoras* de Platon. Il n'y est pas question de définir

(la preuve qu'aucune définition ne résiste n'est plus à faire²³), mais Socrate fait admettre à son interlocuteur une thèse éthique forte, présente – cela est remarquable – pour la seule fois dans les dialogues socratiques, et apparemment invalidée par les dialogues suivants, pour retrouver finalement un écho positif dans les derniers dialogues (*Philèbe*, *Lois*). Ce passage est celui de l'argumentation dite hédoniste, au cours de laquelle Socrate entreprend de faire admettre à Protagoras que l'agréable, quel qu'il soit, est bon, en rejetant avec lui l'expression « succomber au plaisir²⁴ » comme dénuée de sens, pour la raison que l'on est toujours à la recherche d'un plaisir, que l'on ne fait jamais que comparer des plaisirs et en choisir certains plutôt que d'autres.

Sur ce passage, célèbre et d'interprétation délicate, de nombreux interprètes se sont prononcés et souvent opposés. On tient en général le *Protagoras* pour un dialogue représentatif de la démarche socratique, mais le moment hédoniste, assumé par certains comme une position socratique ou socratico-platonicienne²⁵, en a fait reculer beaucoup d'autres qui, pour ne pas l'imputer à Socrate, en ont attribué la responsabilité à l'auteur Platon²⁶, et/ou ont réduit à une pure stratégie réfutative l'argumentation déployée par Socrate²⁷. Vlastos, qui avait admis seulement au nom d'une certaine idée de la sincérité de Socrate un possible hédonisme de sa part²⁸, s'est efforcé de suggérer dans le cadre de ses derniers travaux que le passage relève de cette ironie complexe dont il s'est fait lui-même le théoricien au début de son *Socrate*²⁹. Mais il a successivement adopté dans son livre deux positions contradictoires. S'appuyant franchement sur les positions du *Gorgias*, il affirme en effet : « peu importe ce que Socrate a pu être ou ne pas être par ailleurs ; il n'était certainement pas un hédoniste³⁰ » ; mais plus loin, une note de son livre spécialement consacrée à la position adoptée par Socrate dans le *Protagoras*, évoque cette fois un « hédonisme, *faute de mieux*³¹ », dans la mesure où l'hédonisme « serait encore préférable à une vie dans la confusion », pour qui ne reconnaît pas la Souveraineté de la Vertu³².

Prenons un instant Vlastos au mot : si l'hédonisme du *Protagoras* relève de l'ironie complexe, alors Socrate dit et ne dit pas ce qu'il dit³³ ; donc, il le dit aussi. De la même façon que Vlastos convient qu'en un sens Socrate ne sait rien ou qu'il n'enseigne pas, de même en un sens, devrait-il admettre qu'il est hédoniste. Pourquoi écarter cette conséquence ? Si c'est au nom des positions soutenues dans le *Gorgias*, nous nous trouvons face à une stricte pétition de principe ; et subordonner l'hédonisme impur à une pure moralité, c'est présupposer ce qui est en question, c'est prêter à Socrate une théorie morale dont l'existence est fortement contestable.

Aussi bien une position calquée sur celle de Vlastos (y compris son interprétation de l'ironie) peut-elle conduire à l'affirmation inverse, comme on l'observe de la part d'A. Gómez-Lobo, qui contextualise l'argumentation hédoniste de Protagoras et met dans la balance comme argument la vie même de Socrate : « Si Socrate avait calculé laquelle des options – s'échapper ou rester dans sa prison – était susceptible de lui procurer davantage de plaisir, nous aurions en face de nous un philosophe radicalement différent de celui qui vient d'être présenté dans ce livre³⁴. » Si l'argument résonne ridiculement, ce n'est pas par hasard, car il ne fait rien d'autre que caricaturer le calcul hédoniste, et discréditer totalement l'art de la mesure, qui apparaît dans cette section du *Protagoras* pour la première fois, et acquerra l'importance que l'on sait dans la philosophie platonicienne³⁵. A l'opposé, faire de Socrate un hédoniste est une position relativement répandue, dont T. Irwin est probablement le plus fort défenseur aujourd'hui³⁶, mais qui se heurte à de forts arguments, qu'a rassemblés D.J. Zeyl³⁷. L'hédonisme est-il un élément doctrinal à part entière, ou relève-t-il d'une prise de position circonstancielle de la part de Socrate, tel que Platon le met ici en scène ? J'aborderai ce passage avec le souci de tenir le plus grand compte de la contextualité de l'argument,

mais sans totalement l'y réduire³⁸.

III. L'hédonisme dans le Protagoras

La dernière section du *Protagoras* s'ouvre en 347b, à la suite du questionnement auquel Protagoras a soumis Socrate, sur le sens d'un poème de Simonide (338e-347b ; c'est grâce à cette inversion des rôles que le dialogue entre eux a pu se poursuivre). Rappelons que sur ce terrain, Socrate se défend singulièrement bien, mais il suggère à Protagoras d'abandonner le terrain de l'exégèse poétique, qui selon lui ne mène à rien. Et c'est ainsi qu'il invite le sophiste à l'interroger sur les questions de départ, car ce qu'il veut est une mise à l'épreuve de soi, en vue de la vérité (348a)³⁹. Or, précisément Protagoras avait peu auparavant tenté de se dérober à un tel exercice : ce dernier, *de lui-même*, prie donc Socrate de se remettre à l'interroger (348c).

Très vite, dans les échanges qui suivent (349a-351b), on voit Protagoras évoluer dans ses positions : alors qu'il tenait savoir, sagesse, courage, justice, piété pour cinq réalités distinctes⁴⁰, il consent à associer en raison de leur ressemblance quatre d'entre elles, qu'il appréhende comme des parties de la vertu, mais résiste à Socrate pour ce qui est du courage⁴¹.

IV. Du courage au plaisir

Ainsi, Protagoras rejette l'idée d'une unité complète des vertus : il est prêt à admettre le lien entre quatre des cinq vertus, mais il reste le courage, qui pour lui ne suppose pas le savoir. Tel est le problème principal qui subsiste à ce point de la discussion. Voilà pourquoi Socrate va s'efforcer de convaincre le sophiste que *le courage aussi repose sur le savoir*, et par là que les vertus sont toutes unies par le savoir. C'est cette thèse que Socrate veut faire admettre, et qui le conduit à opérer un détour par le plaisir, qu'il propose de prendre comme le principe de toute action : tel est le plaisir-bien (351b-e). Or, cela même fait problème aux yeux de Protagoras (c'est donc le sous-problème, qui s'emboîte dans le problème principal). Mais l'intérêt du détour qu'impose Socrate tient précisément au fait qu'en résolvant le sous-problème (du plaisir), ils pourront résoudre le problème principal (de la vertu). En raccourci, le raisonnement est le suivant : si la fin de l'action est reconnue comme étant le plaisir-bien, alors le courage aussi doit être reconnu comme un savoir (ce qui sera établi en 360d-e).

Le détour, que je vais envisager plus en détail, peut légitimement apparaître comme paradoxal, puisque, en vue d'établir une thèse relative au courage, on part de ce que, selon une représentation commune, on peut considérer comme l'opposé du courage, à savoir le plaisir. Mais l'effet de surprise produit par ce détour est à la hauteur du paradoxe que constitue la thèse générale de l'unité des vertus.

Pour ce qui concerne Protagoras, la thèse du plaisir-bien apparaît au départ moins comme un paradoxe que comme une proposition des plus simplistes⁴² ; c'est pourquoi je ne peux suivre Zeyl qui, pour défendre le caractère purement contextuel de l'argument, est obligé de poser que Protagoras est hédoniste⁴³. L'aveu d'hédonisme est « arraché » par Zeyl aux réponses de Protagoras dans l'échange suivant :

« – Protagoras, lui dis-je, tu admets qu'il est des hommes qui vivent bien, et d'autres qui vivent mal ?

– Oui, dit-il.

– Et selon toi, l’homme qui vivrait dans le chagrin et la souffrance vivrait-il bien ?

– Non, dit-il.

– Mais celui qui arriverait au terme de son existence après une vie agréable, n’aurait-il pas, à ton avis, bien vécu ?

– Si, dit-il.

– Donc, vivre agréablement est un bien, et vivre de façon désagréable un mal ?

– A la condition, dit-il, que l’on prenne son plaisir à de nobles occupations » (trad. Trédé-Demont)⁴⁴.

En réalité, Protagoras semble trouver à la thèse de Socrate quelque chose de vulgaire. Mais si vulgarité il y a, elle n’est au fond pas si inattendue de la part de Socrate, ce Socrate trivial et sublime dont Alcibiade nous trace un inoubliable portrait dans le *Banquet*. Les interprètes qui excluent que Socrate puisse défendre une position hédoniste devraient de fait être alertés par l’allure vulgaire de la thèse ici soumise à Protagoras. Et la réaction du sophiste est quant à elle tout à fait symptomatique : Socrate lui paraît défendre une position d’autant moins honorable qu’il adopte, lui, une position moyenne, celle qui valorise « les belles activités » (*ta kala*)⁴⁵.

Socrate remarque d’ailleurs aussitôt qu’en subordonnant le plaisir aux belles activités, Protagoras adopte ce faisant le point de vue du grand nombre (351c 2-3) ; c’est bien qu’à ses yeux Protagoras se fait le porte-parole d’une moralité moyenne, à la manière d’Hippias dans un contexte de discussion différent (glorifiant Achille et stigmatisant Ulysse dans *l’Hippias mineur*)⁴⁶. Virtuose illustrateur de l’opinion dominante, Protagoras est rivé à une ligne d’argumentation très prudente. Et encore une fois, il ne se trouve pas, de la part du sophiste, de revendication hédoniste particulière, au-delà de la concession faite à Socrate que l’on vient de voir.

C’est au contraire Socrate qui lui soumet l’option que l’on pourra qualifier d’hédoniste :

« Moi, ce que je dis, c’est ceci : en tant qu’une chose est agréable, sous ce rapport, n’est-elle pas bonne, indépendamment de ce qu’il en sort ? Et inversement, ce qui est désagréable, n’est-ce pas, en tant que désagréable, mauvais ?⁴⁷ »

J’incline à penser que la formule invite à voir dans la capacité d’une chose à procurer du plaisir un *signe* de sa bonté, sans pour autant que la bonté ou le bien aient une extension égale à l’agréable. Cette compréhension évite de prêter indûment à Socrate l’idée (jamais énoncée) selon laquelle il n’est de bon qu’agréable⁴⁸. Ainsi, Socrate est bien celui qui élabore, dans la discussion, la thèse hédoniste, dont il importe de noter immédiatement qu’elle n’a pas de caractère normatif, mais seulement indicielle ou « sémiotique » (le plaisir est appréhendé comme signe ou indice du bien).

Quelques échanges plus loin, Socrate reprend sa question :

« – N’appelles-tu pas agréable, dis-je, ce qui comporte du plaisir ou en crée ?

– Si, absolument, dit-il.

– Ce que je veux dire quand je demande si les choses agréables ne sont pas, sous ce rapport même, bonnes, c’est te demander si le plaisir lui-même n’est pas bon⁴⁹. »

Cette traduction de M. Trédé et P. Demont, correspondant à l’interprétation majoritaire, me semble la seule légitime, et je crois nécessaire d’éviter la compréhension radicale « si le plaisir lui-même n’est pas le bien », qui a finalement les faveurs de Gosling et Taylor⁵⁰. Que Protagoras

comprene le propos de Socrate de cette dernière façon, comme ces auteurs le soulignent à raison, n'implique évidemment pas (voire surtout pas) que Socrate veuille dire cela. Car cette radicalisation illusoire de la thèse de Socrate interdit alors de la prendre réellement au sérieux.

IV. De la faiblesse de la science, ou de la force du plaisir (351b-358d)

En posant que l'agréable, quel qu'il soit, est bon, Socrate veut se donner les moyens, dans le cours de cet échange, de rendre commensurables entre eux tous les biens, afin de penser l'unité de la vertu. A quoi Protagoras réplique en opposant une tripartition des réalités morales : ce qui est bon (certaines choses plaisantes [*hèdea*] mais pas toutes ; certaines choses désagréables [*aniara*] ; ce qui est mauvais (de la même manière, certaines choses plaisantes et certaines choses désagréables) ; ce qui n'est ni l'un ni l'autre (351d 4-7).

Ici apparaît clairement un nouvel aspect de la position de Protagoras, que l'on pourrait appeler son conformisme moral : tout comme le courage ne consiste pas dans un savoir, tout comme la force diffère de la puissance, et le plaisir du bien, il tient pour donnée une distinction des valeurs, qu'il reste au contraire à fonder. Plus précisément, Protagoras ne peut parvenir à penser la moralité dans son essence, puisque, en procédant *a priori* comme il le fait en 351d, il préjuge de ce qui vaut et ne vaut pas, et laisse impensé le fondement même de toute valeur. Ce qui est bon est bon parce que cela est tenu pour tel : Protagoras se contente bel et bien d'épouser la position d'une moralité moyenne, que Socrate voudrait lui voir remettre en question. Pour cela, il propose un nouveau point de départ.

Socrate entraîne en effet le sophiste dans le rejet d'une opinion commune, qu'il va réfuter. Cette réfutation va par ricochet en permettre d'autres, et faire avancer décisivement la réflexion sur l'unité de la vertu. L'opinion commune mise en avant, qui est en somme celle d'une certaine sagesse populaire, est un énoncé d'expérience touchant la faiblesse de la science, dont la fonction argumentative est remarquable : Protagoras sans hésiter la récuse (ne pouvait-il même penser que Socrate tout à l'heure, avec son plaisir-bien, n'en était guère éloigné ?) ; pourtant, la réfutation de cette opinion, que Socrate s'apprête à mettre en place avec l'accord de Protagoras, implique au total l'abandon de la propre position de ce dernier (celle que j'ai qualifiée de moralité moyenne). Bref, si la moralité la plus vulgaire (que rejette Protagoras) n'est pas tenable, la moralité moyenne (qu'il défend) ne l'est pas davantage.

Reprenons le fil. En interrogeant Protagoras sur la science (*epistèmè*)⁵¹, Socrate fait donc état d'une opinion commune à laquelle son interlocuteur s'oppose sans la moindre hésitation : l'idée selon laquelle la science n'a pas de pouvoir, appuyée par le constat que celui qui sait laisse autre chose que le savoir gouverner : soit la passion (*thumos*), le plaisir ou la peine (*hèdonè* ou *lupè*), l'amour parfois et la crainte souvent (*erôs* et *phobos*). Par l'image de l'esclave tirailé entre toutes les forces, Socrate suggère très précisément que le savoir est une réalité sans force propre, sans autonomie, qui se met au service d'un maître toujours autre que lui-même. Socrate n'a là-dessus aucune peine à associer Protagoras, tant l'erreur de cette opinion sur la faiblesse de la science paraît manifeste⁵². Mais cette conviction partagée ne suffit pas à réduire l'opinion : Socrate introduit un défenseur virtuel de la thèse et impose donc un examen plus précis. Cela étant, il n'est pas indifférent de noter que la réfutation se concentre non pas sur cette dernière, mais sur une autre formule commune, tenue pour conforme à l'opinion contestée : « succomber au plaisir ou à la peine⁵³ », encore réduite en « succomber au plaisir⁵⁴ ». Autrement dit, ce qui va finalement être

réfuté est *la thèse de la force du plaisir*, considérée de façon quasi implicite comme l'équivalent, et le symétrique, de l'opinion sur la faiblesse de la science : à science faible, plaisir fort, et inversement. La force du plaisir est inversement proportionnelle à celle de la science ; plaisir et science sont en conséquence placés face à face comme deux contraires.

On en arrive ainsi – mais Socrate bien sûr évite de l'explicitier – à une radicalisation du point de vue de Protagoras (le plaisir n'est pas critère du bien), lequel va pourtant en soutenir la réfutation. Remarquons enfin que Socrate revient encore d'une autre manière sur le terrain de Protagoras, puisque ce dernier avait défendu, peu avant, la thèse de la séparation entre la puissance et le savoir⁵⁵. Socrate, pour sa part, vise un réajustement entre puissance et savoir, qui établisse que *l'on peut à proportion de son savoir*, et que l'on est vertueux à proportion de ce savoir⁵⁶.

« Succomber au(x) plaisir(s) »

L'opinion dominante estime que, tout en sachant ce qui est bien, on ne l'accomplit pas, mais au contraire on se laisse aller et on succombe au plaisir ou au chagrin, ou encore à une des causes préalablement énumérées. Ainsi, les émotions dominent en la plupart d'entre nous, et font apparaître la faiblesse du savoir (352d 3-e 2).

Socrate prend soin de laisser Protagoras affirmer l'erreur de cette opinion, mais se montre prêt à relayer son rejet ; à son tour, il parle à leurs interlocuteurs fictifs de la non-vérité et de l'erreur de cette opinion : « Hommes, vous ne parlez pas à raison, vous vous trompez »⁵⁷. Voyons bien quelle est alors l'exacte réplique de ces derniers : ils s'appuient sur le *pathèma*, disons l'expérience affective, qu'ils appellent « succomber au plaisir » ; celle-ci ne peut en tant que telle être remise en cause, puisqu'elle est effectivement éprouvée. Ils supposent en conséquence que ce qui est en question est avant tout un problème de dénomination :

« Protagoras et Socrate, si l'état affectif dont nous parlons ce n'est pas "succomber au plaisir", qu'est-ce que cela peut bien être, et vous, que dites-vous que c'est⁵⁸ ? »

Or, à moins de nier la réalité de cette expérience, qui semble en tant que telle intangible et incontestable, il arrive bien que l'on succombe au plaisir ; il reste alors à supposer que Socrate se livre à une pure et simple querelle de mots.

Les questions de Socrate (avec l'accord de principe de Protagoras, cf. 353b3-6, bien qu'il n'en voie pas la nécessité, cf. 353a 7-8) vont alors viser à une nouvelle description de l'expérience sondée. On peut isoler quelques étapes dans la progression argumentative.

1) Socrate fait d'abord apparaître par l'analyse que l'on succombe à ce qui est agréable, tout en sachant que c'est mauvais. Le savoir, qui n'a pas de force propre (cf. 352c), laisse donc l'agréable, qui est pourtant mauvais, l'emporter.

2) Ainsi réinterprétée, la thèse commune va pouvoir être efficacement critiquée. Il s'agit d'abord de savoir ce qui vaut au plaisir d'être tenu pour mauvais. Une double division éclaire la position commune : le plaisir peut être considéré soit dans l'instant, soit dans la durée ; dans la durée, il peut ne pas avoir de conséquences fâcheuses, ou bien en avoir de mauvaises (maux, maladies, pauvreté, en un mot douleurs). Ainsi, l'association du plaisir et du mal ne se déduit pas analytiquement, mais consiste en un jugement synthétique qui voit dans le mal la conséquence du plaisir (qu'il s'agisse de souffrances ou seulement de privation de plaisir). On entrevoit déjà la faiblesse de la thèse commune, qui ne considère qu'un aspect du plaisir, et échoue à considérer le plaisir en lui-même.

3) Il est aisé à l'inverse de montrer que la douleur ne peut passer pour bonne qu'au vu des conséquences qu'elle entraîne (354a). Des biens, douloureux dans l'instant, peuvent ensuite apporter du plaisir. Ainsi (354c), l'opinion commune doit admettre que l'on poursuit toujours le plaisir, *i.e.* un bien, et que l'on fuit toujours la peine, *i.e.* un mal.

4) Il s'ensuit inéluctablement (355a) qu'on ne fait pas le mal en sachant que c'est le mal, ou qu'on ne refuse pas le bien au nom du plaisir. Car il faudrait alors dire que l'on fait le mal parce qu'on a été vaincu par le plaisir, c'est-à-dire par un bien – ce qui est contradictoire. Le seul sens d'une expression comme « succomber au mal » signifie qu'à la place d'un bien plus petit on choisit un mal plus grand.

5) La thèse de l'opinion commune ayant révélé son absurdité, l'on doit convenir de l'existence d'une véritable *pesée des plaisirs et des peines* (356a-c) : on ne peut les comparer qu'en termes de plaisir. On débouche ainsi sur l'importante et prometteuse idée d'un art de la mesure (356d-357b), et au total, Protagoras est bien obligé d'admettre l'identité du bon et de l'agréable, accord qui résout le problème annexe surgi à partir de 351b.

6) Socrate peut en effet conclure que l'on « succombe au plaisir » par ignorance, par défaut de science et d'art de la mesure vis-à-vis des plaisirs et des peines. Ainsi a été produite une exemplaire argumentation en faveur de l'impossibilité de l'*akrasia*, de l'intempérance. La supériorité du savoir est dès lors évidente, et il ne manque plus qu'à appliquer cette évidence au problème principal du rapport entre courage et savoir, qui avait été provisoirement laissé de côté (358d-360e).

Sur l'« hédonisme » de Socrate et la vérité

L'argumentation qu'élabore Socrate dans le *Protagoras* autour de la notion de plaisir permet-elle d'inférer l'existence d'une véritable théorie éthique hédoniste ? Si l'on récapitule l'ensemble de la discussion, l'on peut tenir l'hédonisme défendu par Socrate pour 1) *contextuel*, 2) *non normatif*, car il s'agit d'abord de renverser une série d'évidences, aussi bien celles de Protagoras que les évidences communes, en montrant que tout pourrait être retraduit en termes de plaisir et de peine. On peut observer d'ailleurs 3) qu'on a seulement établi de façon négative qu'*aucun plaisir n'est un mal en soi*, qu'il *n'est pas* le contraire du savoir. Enfin, le point le plus avancé atteint par Socrate dans la perspective d'un hédonisme est le suivant : 4) que *l'agréable est bon* (mais non pas certes qu'il est le bien).

Mais que faire de ce dernier point dès lors que l'on a aussi posé et admis le premier ? Le problème soulevé par le *Protagoras* vient de ce que le traitement du plaisir apparaît, dans d'autres textes ultérieurs de Platon chronologiquement proches, profondément différent. Dans le *Gorgias* et le *Phédon* en effet, Platon pourchasse toute ombre d'hédonisme, que l'adversaire de la philosophie, Calliclès, assume au contraire. Et il est très remarquable que la possibilité de prendre le plaisir comme unité de mesure (une « monnaie ») soit explicitement rejetée et dénoncée dans le *Phédon* (cf. 69a).

Quelles sont alors les conséquences, pour la cohérence des analyses platoniciennes, de l'argumentation socratique que nous trouvons dans le *Protagoras* ? Je proposerai à ce sujet quatre séries de remarques finales.

– Comme Socrate l'a montré, le commun ne rejette pas ici le plaisir, mais en signale (assez confusément) la nocivité par ses conséquences ; il adopte ce faisant une thèse qui est absolument

anti-philosophique aux yeux de Platon, et qui est la thèse essentiellement visée par Socrate, celle de la faiblesse du savoir. Là-dessus, sans aucun doute, la posture que Socrate adopte là contre se trouve reprise par Platon.

– Socrate fait apparaître dans la position commune une incohérence, car le plaisir n'est pas un principe opposé au savoir, il n'est pas un principe actif par soi, il n'est qu'un corrélat (cela renverse la représentation du savoir sans force, esclave tiraillé). L'on peut affirmer que Platon soutient sans réserve le principe de la critique socratique et aussi la voie de la solution, qui ouvre en somme à ce que je proposerai d'appeler l'« hédonisme de second rang », dont les *Lois* offrent un témoignage ultime dans le livre V, 732-734⁵⁹. On peut au fond tenir pour un avatar de cet hédonisme de second rang les célèbres analyses du plaisir que développe Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* (X, 1-5), y compris sa caractérisation du plaisir comme cette « fin donnée de surcroît », l'analogue de la « fleur de l'âge » (1174b 33).

– De fait, il est absolument incontestable que Platon entreprend aussi bien dans le *Gorgias* que dans le *Phédon* de rejeter l'attachement au plaisir, mais il est capital de préciser : à un type de plaisir, le type commun, tout comme il stigmatise un type de désir, le désir commun des sens, figuré par la jarre percée dans le *Gorgias*. La critique est dans ces dialogues radicale mais sélective. De fait, la *République* introduira, en s'y reprenant à deux fois, une typologie des désirs et une typologie des plaisirs (livres IV et IX), qui permet de justifier ce que j'entends en parlant du caractère *sélectif* de sa critique antérieure. Pour le dire en bref, ce que Platon rejette, c'est un plaisir qui contient en lui, ou lié à lui, son contraire, à savoir la douleur (un type de plaisir qui n'est pas envisagé ici, le mal étant seulement consécutif). La *République*, largement confirmée par le *Philèbe*, fait émerger dans l'analyse un type de plaisir qui résiste à la critique, *le plaisir pur*. Du reste, dénoncer la liaison du plaisir et de la douleur suppose, on en conviendra, d'admettre implicitement que le plaisir, en tant que plaisir, est bon, et la souffrance mauvaise (faute de quoi il n'est plus possible de distinguer plaisir et douleur).

– Enfin, le rejet en bloc du plaisir dans le *Gorgias* et le *Phédon* peut se comprendre et se justifier dès lors que l'objectif est de dégager la vraie valeur, la vraie monnaie, qui est la pensée, soit le bien proprement dit. Car c'est à partir du moment où la vraie valeur est fondée que l'on peut statuer sur les valeurs subordonnées. Voilà qui aide à saisir pourquoi Platon, par-delà la polémique liée à la recherche d'une fondation philosophique, peut redonner place au plaisir, et à cet hédonisme modéré (voir le *Philèbe*), que j'ai qualifié d'hédonisme de second rang, qui débouche au bout du compte sur une autre politique que celle de la *République* (dans ses *Lois*). De fait, si le plaisir n'est pas *le bien*, pour quoi certains le prennent, du moins *accompagne-t-il* le bien véritable – mais il s'agit alors du plaisir pur, et non de celui qui est mêlé de souffrance⁶⁰.

Je reviens une dernière fois, après ces considérations finales touchant Platon, au *Protagoras*, où la part du socratisme est encore très belle. L'hypothèse d'une théorie hédoniste dont Socrate serait le défenseur ne peut telle quelle être admise : car l'hédonisme *n'est pas* posé doctrinalement (jamais rien n'étant ainsi posé par Socrate – *contra* Irwin), bien qu'il ne soit pas non plus défendu de façon purement contextuelle (*contra* Zeyl ou Gómez-Lobo). Pour conclure donc sur Socrate et la question du plaisir, j'insisterai tout d'abord sur le fait *qu'il ne cherche pas à promouvoir une théorie hédoniste* ; ensuite, que le seul point que Socrate estime avoir mis en évidence est *négatif*, à savoir *l'erreur qui sous-tend la thèse de la faiblesse du savoir* (via l'évacuation de la pseudo-expérience de « succomber au plaisir [*hèdonès hètasthai*] »). Que le pivot de la réfutation soit *l'hèdonè* est, dans une certaine mesure, accessoire. C'est bien pourquoi, dans le meilleur des cas,

l'hèdonè ne constitue pour Socrate qu'un indice, un *criterium*.

Cette argumentation singulière du *Protagoras* illustre ainsi avec virtuosité cet art de l'ambiguïté formatrice, caractéristique de Socrate, cet enseignement sans programme et non stabilisé, qui ne porte ses fruits que lorsque l'interlocuteur abandonne ses positions, désormais suspendu au seul désir du bien et du savoir, et vient à se demander avec Socrate – *comment savoir ? Face à Socrate, à la suite de Socrate, la question est sans réponse ; mais pour l'homme la question est la réponse. C'est par la déception que l'on apprend effectivement comment savoir avec Socrate.*

[1](#) 17b 7-8. Auparavant, au tout début du dialogue, Socrate a déjà contesté la vérité des accusations, en 17a 4. On peut se référer pour l'*Apologie de Socrate* aux deux traductions françaises les plus récentes d'A. Castel-Bouchouchi et L. Brisson (Platon, *Apologie de Socrate. Criton*, Paris, 1994 ; Platon, *Apologie de Socrate. Criton*, Paris, 1997).

[2](#) 20d 4-6.

[3](#) *Tès alètheias kai hèmôn autôn peiran lambanontas*. 348a 1-6 pour l'ensemble de l'extrait, trad. M. Trédé et P. Demont (Platon, *Protagoras*, Paris, Livre de Poche, 1993). J'ai déjà attiré l'attention sur ce passage dans la section précédente, cf. p. 188.

[4](#) La présentation de la découverte (« The Socratic Elenchus ») a en effet aussitôt été suivie d'une rétractation de la part de Vlastos (« Afterthoughts on the Socratic Elenchus »), qui a fait paraître ces deux textes dans le premier numéro des *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (1983), p. 27-58 et 71-74. Les deux études ont été reprises avec des modifications dans un volume posthume édité par les soins de M. Burnyeat, *Socratic Studies*, Cambridge, 1994 (sous les titres « The Socratic Elenchus : Method is all » et « Postscript to "The Socratic Elenchus" », p. 1-37). On se trouve donc d'emblée confronté à un paradoxe de l'interprétation vlastienne : Vlastos prend appui sur un texte du *Gorgias* pour fonder une hypothèse générale touchant les positions de Socrate, avant de reconnaître que ce texte en tant que tel n'est pas probant. Pour autant, l'hypothèse générale est demeurée. Voir *supra*, p. 183-188.

[5](#) *Socrates, Ironist and moral philosopher*, C. Dalimier, Paris, 1994, note 1.1 « Les ironies complexes de la philosophie de Socrate », p. 328.

[6](#) De J. Burnet (*Plato's Phaedo*, Oxford, 1911 ; « The Socratic Doctrine of the Soul », *Proceedings of the British Academy*, 7 [1915-1916], p. 235-260) à W.K.C. Guthrie (« Plato's View on the Nature of the Soul », *Entretiens sur l'Antiquité classique*, III, Vandœuvres-Genève, 1955, p. 3-22).

[7](#) G. Santas, *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Londres, 1979 ; T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford, 1977, et la dernière version remaniée de ce travail, *Plato's Ethics*, New York, 1995. Soulignons que l'interprétation d'Irwin conduit de fait à dégager, avec une éthique socratique, une épistémologie et une métaphysique.

[8](#) Cf. l'article de D. Davidson, « Plato's Philosopher », in *London Review of Books*, traduit en français sous le titre « Le Philosophe de Platon » par M. Canto-Sperber, dans *Les Paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, M. Canto-Sperber (éd.), Paris, 1991, p. 89-105.

[9](#) A. Gómez-Lobo, *The Foundations of Socratic Ethics*, Indianapolis-Cambridge, 1994, trad. fr. N. Ooms, *Les Fondements de l'éthique socratique*, préface de M. Frede, Lille, 1996. Signalons enfin un autre livre récent, intitulé *Plato's Socrates* (Oxford, 1994), de T.C. Brickhouse et N.D. Smith, dans lequel un chapitre est consacré à la « Socratic Epistemology » (p. 30-72).

[10](#) Voir le chapitre précédent, p. 184, et surtout *infra* partie III, chap. 1 « Vers la mise à l'épreuve du vrai – Les mutations de l'*elenchos*, de Socrate à Platon », p. 238-243.

[11](#) En effet, Vlastos ne manque pas une occasion de rappeler que Socrate, tel qu'il l'interprète, est un moraliste et non un épistémologue, cf. *Socrate, passim*. Cela l'aide d'ailleurs à faire le départ entre le vrai Socrate et le Socrate platonisé. Mais lorsqu'on suit sa reconstruction du socratisme, on s'aperçoit que son Socrate « philosophe moral » est un épistémologue de la morale, qui néanmoins, pour partie, s'ignore comme tel (cf. « The Socratic Elenchos : method is all », in *Socratic Studies*, notamment p. 25-29).

[12](#) Cf. *supra*, p. 184-186, et *infra* 238-239.

[13](#) La remarque vaut également pour A. Gómez-Lobo, *The Foundations of Socratic Ethics*.

[14](#) Mon désaccord avec la position de Vlastos est, sur ce point encore, complet. Pour lui, le non-savoir est aussi un savoir que l'on peut reconstituer (cf. les prolongements de cet effort par exemple chez Gómez-Lobo). Pour ma part, je considère bien plutôt que le savoir de Socrate n'est pas dissociable du non-savoir, bref que c'est un savoir du non, pour paraphraser le « je sais que je ne sais rien ». On esquivé, je crois, l'intransigeance et la radicalité de la formule lorsqu'on insiste sur le fait que Socrate non seulement sait cela, mais aussi bien d'autres choses encore : que la vertu est science, que nul ne commet le mal volontairement, etc.

[15](#) Evidemment, les partisans d'une lecture systématisante et non chronologique de Platon auront du mal à admettre ce point, qui exprime néanmoins un sentiment dominant (fondé sur de bonnes raisons !) : la doctrine de Platon a évolué, la méthode de discussion du personnage Socrate tout autant, jusqu'à la disparition de ce dernier dans les derniers dialogues.

[16](#) T. Irwin, par exemple, n'hésite pas à parler d'une épistémologie et d'une métaphysique socratiques, qu'il fonde justement sur la quête d'universel (cf. *Plato's Ethics*, p. 25-27). Pour l'affirmer, il cite Aristote à l'appui (*Métaphysique*, A, 6, 987b 1-4, et M, 4, 1078b 23-30), en commentant ainsi : « *Aristotle claims that Socrates wanted to construct a body of scientific knowledge [epistèmè] about ethics, and that this was why he wanted definitions* » (Irwin, p. 25). Mais Vlastos, en évoquant lui-même le texte de *Métaphysique*, M, 4 (ou plus exactement, la précision des lignes 30-32, sur les universels que Socrate ne considérait pas comme séparés à la différence de Platon, cf. *Socrate*, p. 132, après avoir cité 1078b 9-17, p. 130-131), fait justement remarquer que Socrate n'est pas crédité d'une découverte du concept d'universel, ce qui empêche de voir dans Socrate un métaphysicien (*Socrate*, p. 134). J'ajoute qu'il n'est pas davantage épistémologue, de cette épistémologie morale « naturelle » que Vlastos trouve chez lui.

[17](#) Voir le chapitre précédent : « *Philosopher selon Socrate : la mise à l'épreuve de soi et des autres* », p. 171 s. Je suis substantiellement d'accord avec les positions de F. Wolff sur la question (cf. « *Etre disciple de Socrate* », in G. Giannantoni et M. Narcy [éd.], *Lezioni socratiche*, Naples, 1996, p. 29-79, et spécialement p. 47-53 et 60-67) bien que, dans sa présentation d'un « *Socrate maximal* » et de sa recherche de définition, il reste selon moi par trop soucieux d'établir les linéaments d'une doctrine éthique positive (cf. aussi son article « *Socrate* », dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la dir. de M. Canto-Sperber, Paris, 1996, p. 1429-1430). Suggérons, pour filer l'image employée par F. Wolff, qu'il y a place pour un « *Socrate médian* », que l'on n'atteint qu'en faisant la part du platonisme jusque dans les premiers dialogues (Vlastos évacue trop vite ce problème), un Socrate qui ne cerne l'universel que dans l'espace d'une question.

[18](#) Ce n'est assurément pas par hasard qu'Aristote, dans ses *Ethiques*, fait porter sa critique du socratisme avant tout sur ce point.

[19](#) Consensus qui n'est totalement remis en question que par Calliclès dans le *Gorgias*.

[20](#) Platon place significativement ce critère, que vérifie l'homme Socrate, dans la bouche de Lachès ; cf. *Lachès*, 187e-188a. Cf. *supra*, p. 178-179.

[21](#) *Edizèsamèn emeòuton* (fr. 101 DK).

[22](#) *Ennéades*, IV, 8 [6], 1, 15-17 : « Il [Héraclite] nous a laissé conjecturer sans se soucier d'éclaircir son discours, dans l'idée peut-être qu'il fallait chercher en soi, à la façon dont lui-même trouva après avoir cherché. »

[23](#) L'insistance exclusive sur la demande de définition, telle qu'on l'observe chez Vlastos, est mise à mal par un dialogue comme le *Protagoras*.

[24](#) *Hupo hèdonès hèttomenous* (352d 8-e 1).

[25](#) Mentionnons G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, Londres, 1988, p. 87-89 ; R. Hackforth, « *Hedonism in Plato's Protagoras* », *Classical Quarterly*, 22 (1928), p. 39-42 ; E. R. Dodds, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959, p. 21, n. 3 ; J.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, 1, *Plato on Man and Society*, Londres-New York, 1962 ; T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford, 1977 et maintenant *Plato's Ethics*, Oxford, 1995, p. 81-92 ; J.C.B. Gosling et C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1982, chap. 3 : « *Protagoras* », qui posent clairement que cette position socratique sur le plaisir est aussi la position initiale de Platon, cf. p. 65-68

[26](#) On peut relever, entre autres exemples, l'ambiguïté du jugement de Julia Annas. Dans une présentation générale de la pensée platonicienne, elle pose d'abord : « *La théorie avancée dans le Protagoras n'y apparaît pas comme acceptée par Socrate : il l'examine dans un esprit de recherche. Elle n'est cependant pas attribuée non plus à Protagoras, et elle n'est pas définitivement rejetée.* » Mais une page plus loin, elle estime à propos de Platon et du *Protagoras* qu'il se montre « *prêt à donner à la sagesse le rôle de ministre des plaisirs* » (« *Platon* », dans J. Brunschwig et G.E.R. Lloyd [éd.], *Le Savoir grec*, Paris, 1996, p. 746-747), un rôle instrumental du raisonnement moral qui sera finalement jugé inacceptable.

[27](#) L'étude la plus résolue et la plus persuasive en ce sens est celle de D.J. Zeyl, « *Socrates and Hedonism : Protagoras 351b-358d* », *Phronesis*, 25 (1980), p. 250-269, repris dans J.P. Anton et A. Preus [éd.], *Essays in Ancient Greek Philosophy, III : Plato*, New York, 1989, p. 5-25.

[28](#) G. Vlastos, *Plato, Protagoras*, Indianapolis, 1956, p. xl, n. 50, qui explique notamment : « *it is most unlikely that Socrates would deliberately offer a false proposition as a premise for establishing his great proposition, K [= Knowledge is Virtue]* ».

[29](#) G. Vlastos, *Socrate*, chap. 1 : « *L'ironie socratique* », p. 37-68.

[30](#) *Ibid.*, p. 284.

[31](#) *Ibid.*, n. 8.1, p. 407, en français dans le texte.

[32](#) *Ibid.*, p. 408.

[33](#) D'après Vlastos en effet : « *Dans l'ironie complexe, ce qui est dit correspond et en même temps ne correspond pas à ce qui est signifié* », *ibid.*, p. 50. Le type même de l'ironie complexe est pour Vlastos l'énoncé qui conduit Socrate à prétendre ne rien savoir et ne rien enseigner, cf. *ibid.*, p. 51.

[34](#) *Les Fondements de l'éthique socratique*, p. 157.

[35](#) Cf. *infra*, p. 273-275.

[36](#) Cf. *Plato's Ethics*, Oxford, 1995, chap. 6 « The Protagoras », p. 78-94.

[37](#) D.J. Zeyl, « Socrates and Hedonism ».

[38](#) Comme peut le faire D.J. Zeyl, puisque son hypothèse de départ est bien celle de l'anti-hédonisme de Socrate (*ibid.*, p. 5-7).

[39](#) C'est le passage que j'ai cité au début de ce chapitre, cf. *supra* p. 191.

[40](#) C'est ce que rappelle Socrate en 349a-c.

[41](#) Socrate entreprend de réfuter l'opinion de Protagoras, en lui faisant admettre les points suivants : le courageux (*andreios*) est hardi (*tharraleos*) ; la vertu est ce qu'il y a de plus beau ; or, on est d'autant plus hardi qu'on est plus savant dans le domaine où l'on est hardi (l'équitation pour le cavalier, etc.) ; mais il y a aussi des hardis parfaitement ignorants. Protagoras reconnaît alors que le courage de ces fous serait bien laid (autrement dit ne serait pas vraiment une vertu ; mais Protagoras emploie le terme de courageux). Or, c'est de l'attribution même d'un courage à ces hommes qu'il faut se garder, comme le souligne Socrate : ces fous sont hardis, mais comment les dire courageux, s'il est vrai, comme il a été admis auparavant, que le courage relève du savoir ? La réfutation se referme sur Protagoras, qui trouve pourtant encore à ce moment la ressource de se défendre. Pour le sophiste en effet, on peut se montrer courageux sans être savant ; la hardiesse peut dépendre du savoir, comme ne pas en dépendre (la hardiesse viendra du savoir ou du courage). Ainsi, selon lui, le courageux est hardi, mais le hardi n'est pas nécessairement courageux. Faire s'équivaloir hardiesse et courage revient à dire que le courage est le savoir. Or, cela est inacceptable : en une comparaison qui est un parallèle, il montre que c'est tout comme si la force se ramenait au savoir ; or, le fort est puissant, mais le puissant n'est pas nécessairement fort (la capacité peut venir du savoir, et non de la force). Ainsi, tout comme la force dépend de la nature et du bon régime du corps, le courage dépend de la nature et du bon régime de l'âme (350c-351b).

[42](#) Cf. 351c 7.

[43](#) Cf. « Socrates and Hedonism », p. 8 et 12-15.

[44](#) « *Legeis de tinas, ephèn, ô Prôtogora, tôn anthrôpôn eu dzèn, tous de kakôs ; – Ephè. – Ar'oun dokei soi anthrôpos an eu dzèn, ei aniômenos te kai hodunôuenos dzôïè ; – Ouk, ephè. – Ti d'ei hèdeôs bious ton bion teleutèseien ; – Ouk eu an soi dokei houtôs bebiôkenai ; – Emoig', ephè. – To men ara hèdeôs dzèn agathon, to d'aèdôs kakon. – Eiper tois kalois g', ephè, dzôïè hèdomenos* » (351b-c).

[45](#) Bien vivre, est-ce vivre agréablement ? Protagoras n'accepte que partiellement cette identification du bien et de l'agréable à laquelle Socrate semble le pousser, et la restriction est d'importance : pour lui, comme on va le voir, il y a de bons plaisirs, et d'autres qui ne le sont pas. C'est au fond la même position que celle de Prodicos (cf. 337c), mais Protagoras fait cette fois du plaisir (*hèdonè*) le terme commun.

[46](#) Cf. chapitre suivant, p. 215-230.

[47](#) « *Egô gar legô, kath'ho hèdeia estin, ara kata touto ouk agatha, mè ei ti ap'autôn apobèsetai allo ; kai authis au ta aniara ôsautôs houtôs ou kath'hoson aniara, kaka* » ; (351c 4-6).

[48](#) On pourrait également faire valoir qu'*agathos* signifie communément le bien en tant qu'utile, et qu'en ce sens l'équivalence entre bon et agréable ne présente rien de choquant. Ainsi, F. Wolff peut-il voir dans l'éthique socratique l'effort pour réconcilier le *kalon* et l'*agathon* (« Etre disciple de Socrate », p. 60-61). Je ne suis pas entièrement persuadé pour ma part que pour Socrate le véritable *agathon* soit le *kalon kai agathon*. Je serais plutôt enclin à soutenir que Socrate (à la différence de Platon) manifeste une certaine défiance à l'égard de la notion de *kalon*, en ce qu'elle implique une visibilité du bien qui peut être trompeuse. Je n'en veux pour preuve que le début du *Charmide*, qui montre Socrate dissociant avec soin, à propos de Charmide, le *kalon* manifeste du corps, de l'*agathon*, qu'il faut sonder par l'interrogation. Le *Banquet* marque bien *a contrario* une sublimation métaphysique de la position socratique, que Platon charge la divine Diotime de révéler à Socrate.

[49](#) « *Hèdeia de kaleis, hèn d'egô, ou ta hèdonès metechonta hè poiounta hèdonèn ; – Panu g', ephè. – Touto toinun legô, kath'hoson hèdeia estin, ei ouk agatha, tèn hèdonèn autèn erôtôn ei ouk agathon estin* » (351d 7-e 3.)

[50](#) *The Greeks on Pleasure*, p. 49-50. Ils interprètent ainsi la thèse de Socrate : « *the indifferntiated thesis that pleasure is the only underderivatively good thing and that "pleasant" and "good" are different names for one and the same characteristic* » (p. 50).

[51](#) A partir de 352a 8.

[52](#) Cf. en particulier 352c 8-d 3.

[53](#) « *Hupo hèdonès [...] hètômenous hè lupès* » (352d 8-e l). La traduction par « succomber au plaisir », qui reprend un usage métaphorique du verbe existant en français, me semble plus proche du grec que « céder au plaisir », sans avoir la maladresse de cette autre, « être vaincu par le plaisir », la plus littérale. La réfutation, dans laquelle Protagoras est « embarqué », entraîné par Socrate, court de 352d à 354e.

[54](#) « *Hèdonès hêtasthai* » (353a 5), mais la première expression de la formule réduite, en 353a 1, parle de plaisirs au pluriel : « *hupo tôn hèdonôn hêtasthai*. »

[55](#) Cf. 350e 6-7 : « moi, je ne t'accorde nullement, pas plus ici qu'ailleurs, que les gens capables soient forts, bien que je reconnaisse que les gens forts soient capables. »

[56](#) Le *Gorgias* établit expressément cette liaison entre pouvoir et savoir (466b-468e).

[57](#) « *Ouk orthôs legete, ô anthropoi, alla pseudesthe* » (353a 3).

[58](#) « *O Prôtogora te kai Sôkrates, ei mèn estin touto to pathèma hêdonès hêtasthai, alla ti pot'estin, kai ti humeis auto phate einai ;* » (353a 4-6).

[59](#) Il faudrait citer intégralement cet éloquent passage. Par ailleurs, précisons-le, il reste indéfectiblement vrai que l'unité de mesure absolue est la pensée (Socrate n'aurait évidemment pas désavoué ce credo du *Phédon* ; cf. 69a) ; disons que le plaisir peut être tenu pour une vile unité monétaire, *mais une unité de mesure possible néanmoins*, la pensée constituant la véritable monnaie étalon. Il est du reste frappant de relever qu'un autre passage des *Lois* manifeste une position plus réservée à l'égard du plaisir, et s'efforce de montrer la part du plaisir dans l'éducation, comme ce à quoi il faut savoir résister, au même titre qu'aux souffrances. Ce passage du livre I, 633c-637a, est traduit et commenté par A. Castel-Bouchouchi dans son anthologie des *Lois* (Platon, *Les Lois*, Paris, 1997, p. 108-114 ; cf. comm. p. 291-295). Tout cela confirme bien le statut de « second rang » de l'hédonisme platonicien dans la doctrine éthico-politique.

[60](#) Mais alors, ultime paradoxe, le dernier Platon ne désavoue finalement pas la position de Protagoras, ici longuement critiquée, celle d'après laquelle certains plaisirs sont bons, et d'autres mauvais... Platon a-t-il indéfiniment balancé sur la question du plaisir ? Cela est peut-être lié à la chose même, à ce caractère d'illimitation du plaisir que met en valeur le *Philèbe*.

SOCRATE SOPHISTE ? DES TOURS VERTUEUX DU PHILOSOPHE

L'interrogation d'Hippias à laquelle se livre Socrate dans *l'Hippias mineur* répond à une intention précise ; elle n'est pas l'effet de l'embarras ou de la maladresse. Dans ce déroutant dialogue, Socrate semble certes se transformer soudain en l'inverse de ce pour quoi il est généralement tenu par les philosophes, c'est-à-dire un parfait immoraliste. Cela n'a cessé de gêner les interprètes ; le dialogue confortait les uns dans l'idée que Socrate était beaucoup plus proche des sophistes que ne voulait habituellement l'admettre Platon¹. Ceux qui au contraire ne se résolvaient pas à accepter l'idée d'un Socrate s'appuyant sur des procédés sophistiques ne trouvaient dans *l'Hippias mineur* qu'un véritable casse-tête. Pour résoudre le dilemme et « sauver » Socrate, Roslyn Weiss s'est efforcée il y a quelques années d'établir dans un long article que l'argumentation développée par Socrate tout au long du dialogue était, aussi bien du point de vue logique que moral, parfaitement acceptable : elle ne reposait pas sur des équivoques, et Socrate maintenait jusqu'au bout une cohérence². La suivrait-on dans cette conclusion qu'il subsisterait une réelle difficulté : même si Socrate se montre cohérent, on ne retrouve guère ses positions habituelles. Il semble s'y travestir : n'avance-t-il pas que celui qui est injuste de son plein gré est supérieur à celui qui l'est malgré lui ? Même si cette conclusion est atteinte de façon cohérente, nul ne saurait nier que telle quelle, et rapprochée de ce que déclare par ailleurs Socrate, elle apparaît problématique. Ainsi, lorsque Socrate, dans le *Criton*, pose une série de questions dont la réponse sera à l'évidence positive, la première est :

« Disons-nous qu'en aucune façon il ne faut commettre volontairement d'injustice, ou bien faut-il la commettre à certaines conditions, et pas à d'autres ? » (49a-b).

Socrate est alors bien loin de faire une place à l'injustice, même virtuelle, dans son éthique³. Faut-il dire alors que les conclusions atteintes par *l'Hippias mineur* sont problématiques pour Socrate lui-même, comme le pense Vlastos, qui parle d'une « honnête perplexité⁴ » ? Pointe ici la thèse (que Vlastos pense avoir établie mais qui me semble à tout le moins devoir être nuancée) de la sincérité réciproque, cette *parrhèsia* qui contraint Socrate autant que son interlocuteur, et laisse l'un aussi démuni que l'autre, face à la conclusion paradoxale du dialogue.

Pour dégager le sens et la portée de ce que Socrate défend dans *l'Hippias mineur*, je crois pour ma part nécessaire de contextualiser ces affirmations, et de considérer en premier lieu avec la plus grande attention l'interlocuteur en face duquel se tient Socrate. En tant que sophiste, Hippias suscite un comportement spécifique de la part de Socrate. De façon générale, la mise à l'épreuve du savoir sophistique ne semble pas viser essentiellement à constater l'échec de telle ou telle tentative de définition, partant à faire admettre l'ignorance, mais à renverser à partir de leur point faible les thèses défendues par ses interlocuteurs, qu'il s'agisse de Protagoras (la sophistique enseigne l'art politique), de Gorgias (la rhétorique est l'art de persuader par le discours du juste et de l'injuste), ou d'Hippias⁵. La conclusion, alors, n'est pas que l'on ne sait pas, mais que l'inverse de la thèse initiale (sophistique) doit être admis. Face aux sophistes, Socrate accepte le cadre de la joute oratoire ; en un sens il mime l'éristique. Cela ne veut pas dire toutefois qu'il se transforme en

sophiste : il nie pratiquer la discussion pour simplement se mesurer à l'autre ; son mode précis de questionnement vise à éprouver la cohérence de ce que l'autre avance.

Cela étant, il faut, pour bien saisir l'enjeu du présent dialogue, savoir ce que Socrate conteste, ce qu'il cherche à faire admettre, et se demander enfin quel prolongement il faut donner à la conclusion pour la rendre totalement acceptable.

Le renversement

Par trois fois, Socrate fait admettre à Hippias, dans le cours de leur discussion, des conclusions qui renversent ses affirmations premières, chacune de ces conclusions amplifiant la précédente :

– à l'idée qu'Achille est supérieur à Ulysse, parce qu'il est « vrai » (*alèthès*) tandis que l'autre est « faux » (*pseudès*, 365b), répond au terme de l'*elenchos* la proposition selon laquelle « l'homme vrai et l'homme faux sont le même (*ho autos ôn pseudès te kai alèthès*) » (369a-b), puisque dire le faux requiert une compétence (cf. 366b, où est établi que « les hommes faux sont habiles et capables de dire faux [*hoi pseudeis eisin hoi sophoi te kai dunatoi pseudesthai*] » ;

– à l'idée qu'Achille vaut mieux qu'Ulysse, parce qu'il ne ment pas de son plein gré, répond l'affirmation inverse, en vertu du fait que « ceux qui, de plein gré, disent faux, sont supérieurs à ceux qui disent faux malgré eux [*hoi hekontes pseudomenoi beltious è hoi akontes*] » (371e) ;

– à l'idée que l'individu volontairement injuste est pire que celui qui l'est involontairement, répond après examen la conclusion que « l'âme la plus capable et la meilleure, chaque fois qu'elle commet l'injustice, la commet de son plein gré, tandis que l'âme mauvaise la commet malgré elle [*hè dunatôtera kai ameinôn psuchè, hotanper adikèi, hekousa adikèsei, hè de ponèra akousa*] » (376a).

Tout cela est obtenu au moyen de l'*elenchos* ; et bien qu'Hippias ne soit à aucun moment convaincu, il ne parvient pas à échapper à ces conclusions successives.

Socrate est-il duplice, en n'adhérant pas aux conclusions qu'il impose, est-il au contraire lui-même dupé par la force de son propre raisonnement ? J'y ai déjà fait allusion, la balance a longtemps penché du côté d'un Socrate se jouant en sophiste de son adversaire ; mais les examens récents du dialogue aboutissent à une disculpation de l'accusation de sophistique, comme celui de R. Weiss, suivant laquelle l'argumentation est parfaitement morale et convenable⁶. Vlastos, soucieux de maintenir la cohérence de sa perspective, s'est insurgé contre la supposition que Socrate pourrait tromper son adversaire⁷. En même temps, il ne manque pas de reconnaître le prix moral exorbitant de la conclusion que tire Socrate ; sa solution consiste alors à souligner « le cruel embarras » dans lequel ce dernier se décrit, il plaide en faveur de sa sincérité, de l'erreur involontaire. De sorte qu'en désaccord avec tous ceux qui en doutent, il semble adhérer à l'affirmation de Socrate, lorsqu'Hippias l'attaque sur sa démarche :

« – Hippias : [...] Socrate introduit toujours le trouble dans les raisonnements, et il donne l'impression d'être en quelque sorte un homme malfaisant.

– Socrate : Excellent Hippias, sois certain que je ne fais pas cela de mon plein gré, car je serais habile et redoutable, d'après ce que tu viens de dire » (373b).

Le caractère très ironique de la réplique laisse pourtant planer quelque doute sur la « sincérité » en faveur de laquelle plaide Vlastos.

La *dunamis*

En fait, une grande partie de la discussion tourne autour de la notion de *dunamis* : R. Weiss s'est attachée à montrer en détail que toute la discussion devait être comprise, du point de vue de Socrate et de celui d'Hippias, comme une réflexion portant sur la *dunamis*, et rien de plus. En effet, contrairement à J.J. Mulhern⁸, pour qui l'équivoque provenait de ce que l'on traitait en termes de capacité (*dunamis*) ce qui relevait du caractère (*tropos*), en l'occurrence le mensonge, R. Weiss estime que les deux interlocuteurs s'accordent pour faire de la vérité et du mensonge des capacités, mais l'un (Socrate) prend *dunamis* dans un sens neutre, l'autre (Hippias) prend la *dunamis* du menteur dans un sens négatif ; Hippias introduit une évaluation morale qui l'empêche de saisir le raisonnement de Socrate⁹.

Vlastos s'accorde avec cette analyse insistant sur la *dunamis*. Il prétend même aller un peu plus loin, puisqu'il conteste ceux qui rendent *pseudès* par « *liar* », qui désigne un caractère (sa critique englobe R. Weiss) ; seule la traduction par « *false man* », restituant l'idée de capacité, lui semble acceptable¹⁰. Néanmoins il se montre très réservé sur la valeur de l'argument, car, explique-t-il, jamais *pseudès* ne s'est trouvé ainsi entendu. Socrate fait donc involontairement fausse route, sur la nature du « meilleur », il est lui-même « piégé »¹¹.

Ces interprétations si pleines de mansuétude paraissent en quelque sorte tourner en rond. R. Weiss ne résout en effet qu'artificiellement la difficulté de la position, lorsqu'elle la réduit à une mise au point sur la notion de *dunamis*. Cela est discutable : de fait, si Hippias s'exprime en termes de *dunamis*, *dunamis* apparaît clairement lié au *tropos*, c'est-à-dire au caractère (comme indiqué en 365b). Affirmer, comme R. Weiss, à propos d'Hippias : « bien qu'il dise effectivement que *ho pseudès* est essentiellement un homme habile, il soutient en outre que l'habileté d'un *pseudès* est limitée au mensonge et à la tromperie¹² » revient à l'assumer, malgré qu'elle en ait. Car pour Hippias, cette habileté malfaisante d'Ulysse le pousse à mal faire ; c'est bien pourquoi les conclusions de Socrate paraîtront inacceptables à Hippias – le *pseudès* est pour lui un menteur, qui est porté à mentir effectivement.

De même, le gain que Vlastos trouve à proscrire le terme de « *liar* », au bénéfice de « *false man* », n'apparaît guère, dès lors qu'il juge lui-même peu acceptable que Socrate appelle un homme « faux simplement parce qu'il est capable de dire des choses fausses s'il choisit de le faire ». L'homme faux, Vlastos le reconnaît, est un homme capable de mentir, c'est donc un menteur en puissance, quand bien même il ne se trouve pas mentir¹³. La difficulté n'a pas disparu, que l'on traduise *pseudès* par « faux », « menteur » ou, pourquoi pas, « faussaire ».

Ainsi, la discussion, rivée sur la *dunamis*, n'aboutit pas réellement. Il est d'ailleurs étonnant, et significatif, que R. Weiss et Vlastos aient occulté les passages où s'efface la mention de la capacité.

Admettons en effet que Socrate, à la différence d'Hippias, prenne sans équivoque *dunamis* au sens strict de capacité, et ne la mêle pas de *tropos* (cf. 366a-369b) – c'est d'ailleurs cela qui lui permet de donner à son argumentation son côté provocateur. Pourtant, à plusieurs reprises, le raisonnement se détache de l'idée de capacité, et envisage le passage à l'acte.

C'est le cas dès 371e, cité plus haut, à propos de la supériorité de celui qui dit faux de son plein gré ; Socrate a bel et bien gommé toute mention de la capacité. A cela, Hippias réagit très vivement, en étendant la discussion à l'injustice volontaire et effective (371e-372a) ; c'est ainsi que Socrate est amené à évoquer la supériorité du menteur ou du malfaisant :

« ceux qui nuisent aux hommes, qui sont injustes, menteurs, qui trompent et commettent des fautes de leur plein gré, et sans être contraints, sont supérieurs à ceux qui le font malgré eux » (372d).

Plus loin sera formulée la conclusion générale, très provocante :

« Donc, celui qui se trompe de son plein gré, qui commet des actions honteuses et injustes, Hippias, s'il est vraiment tel, cet homme n'est nul autre que l'homme bon » (376b).

Significativement occultées par les avocats de Socrate, ces formulations conduisent à reconsidérer le problème : ou l'on estime que Socrate est allé trop loin malgré lui, ou bien au contraire Socrate reste en retrait, se gardant d'aller jusqu'au bout du raisonnement.

Entre l'honnêteté et la tromperie (de Socrate), il y a l'omission. Comment ne pas supposer que Socrate se tient en réserve par rapport aux arguments fournis ? Si l'on ne veut pas le taxer d'immoralisme, il faut tâcher de donner un sens à la stratégie adoptée ici.

L'intention de Socrate

Sophiste célèbre, Hippias défendait des positions nettement identifiées, lui qui a largement contribué au développement du débat théorique sur nature et convention, en défendant dans un sens progressiste la référence à la *phusis*, de la promotion d'une légalité référée à la nature, à un éloge du cosmopolitisme¹⁴. C'est la réflexion sur la *phusis* qui, semble-t-il, le conduisait à une réflexion sur le caractère et la capacité d'agir, *tropos* et *dunamis*.

Ainsi, il fait peu de doute que Socrate vise la position d'Hippias lorsqu'il se concentre sur la fonction de la *dunamis*. Mais cette dernière est difficile à reconstituer, étant donné le faible nombre de témoignages sur cette question. Faut-il y faire entrer les dialogues de Platon, les deux *Hippias* ? Ce sera à condition de les lire avec beaucoup de précaution. Untersteiner pour sa part pensait que la thèse de la *dunamis* des contraires, du vrai et du faux, du bien et du mal, que Socrate fait admettre à Hippias, était celle d'Hippias lui-même¹⁵. Cela me semble, pour le dire brutalement, un véritable contresens interprétatif : comment affirmer que ce que Socrate fait admettre à Hippias dans le cours de l'*elenchos*, aussi bien dans l'*Hippias majeur* que dans l'*Hippias mineur*, soit la position propre du sophiste ? De fait, Hippias ne cesse de protester contre ce que Socrate lui impose, il trouve cela scandaleux, notamment la supériorité du mal volontaire sur le mal involontaire, contraire aux lois (372a).

Untersteiner, emporté par son élan, semble avoir estimé que tout ce qui touchait à la *dunamis* revenait à Hippias. Mais la configuration du débat me paraît plus complexe, et je voudrais proposer quelques hypothèses pour tenter de l'éclaircir.

Achille, Nestor, Ulysse

Hippias se livrait à de fréquentes variations et exégèses homériques, comme c'est le cas dans la conférence après laquelle commence l'entretien relaté dans le dialogue. C'est pourquoi Socrate se met à interroger Hippias sur le mérite respectif d'Achille et d'Ulysse, rappelant ce qu'Apèmantos, le père d'Eudicos, disait de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, le premier poème l'emportant autant qu'Achille l'emporte sur Ulysse.

Dans l'*Hippias majeur*, Platon fait évoquer par Hippias un discours qui mettait en scène

Néoptolème et Nestor après la prise de Troie (286a-b)¹⁶ ; ce discours avait pour titre *Trôikos dialogos*, selon Philostrate¹⁷. Le premier demande conseil au second sur les nobles occupations auxquelles doit s'adonner un jeune homme désireux d'acquérir la meilleure réputation ; et l'autre lui présente « un grand nombre d'occupations conformes à l'usage et fort nobles [*pampolla nomima kai pagkala*] ».

C'est ainsi à un sophiste pratiquant l'exégèse d'Homère que Socrate demande, dans le présent dialogue, des éclaircissements sur son appréciation d'Achille et Ulysse (364b).

Dans sa réponse, Hippias, qui ajoute au passage Nestor, qualifie Achille d'*aristos*, et Nestor de *sophôtatos* – ce qui ne pose pas de problème à Socrate ; en revanche, qu'Ulysse soit caractérisé comme *polutropôtatos* (364d-e) appelle discussion. Socrate veut s'entendre préciser le sens qu'Hippias donne à cet adjectif, et savoir si et pourquoi Achille n'est pas lui-même *polutropos*. En fait, c'est la question de la supériorité d'Achille sur Ulysse, mentionnée au départ, qui est en jeu.

Hippias précise alors par deux nouveaux couples l'opposition entre Achille et Ulysse : l'un est *aploustatos* et *alèthestatos*, il a donc pour caractère (*tropos*), dit-il, d'être *alèthès te kai aplous*, l'autre au contraire est *polutropos te kai pseudès* (364e-365b).

La mention du caractère (*tropos*) sera développée sous l'impulsion de Socrate en termes de *dunamis*, comme on le voit dès 365d : Hippias s'accorde à dire que l'homme faux (pour lui, le menteur) est capable de faire quelque chose, et non pas incapable. On ne peut pas mentir par omission, ou virtuellement : pour être un menteur, il faut mentir – Hippias parle de tromper (*exapatan anthrôpous*). C'est un point, je le signalais plus haut, que ni R. Weiss ni Vlastos ne semblent vouloir accepter : si Hippias accepte de raisonner en termes de capacité-*dunamis*, c'est qu'il s'agit pour lui d'une capacité relevant d'un caractère et conduisant l'individu à agir.

Pour Socrate, donc, il s'agit clairement de contester une position qui comprend la valeur morale en termes de caractère (*tropos*). La mise en question du caractère se fait par un travail sur la notion complémentaire et neutre de *dunamis*. La *dunamis* selon Hippias dépend, je l'ai dit, du caractère, mais on peut aussi montrer qu'elle relève d'un savoir ; et c'est cela qui importe à Socrate¹⁸. La thèse que Socrate conteste est ainsi que le principe de la moralité se trouverait dans une *dunamis* relevant d'un caractère, ce qui lui apparaît inconséquent. En effet, Hippias pose pour chaque individu un *tropos*, les *tropoi* s'inscrivant eux-mêmes dans une véritable typologie : Achille le meilleur, Nestor le plus savant (ou habile), Ulysse le mauvais, fourbe et trompeur.

Or, les évaluations d'Hippias semblent quelque peu flottantes. N'oscille-t-il pas entre l'adjectif simple et le superlatif, et surtout, très significativement, ne dit-il pas que le plus vrai (Achille) n'est pas le plus savant (Nestor) ? Qu'il s'agisse d'imprécision, ou d'inconséquence, Hippias ne pourra empêcher Socrate de s'engouffrer dans cette brèche. Il est en effet inconséquent de poser une *dunamis* du bien, une *dunamis* du mensonge et du mal, une *dunamis* du savoir, qui se côtoient sans se recouper. Hippias, on peut l'imaginer, liait ces distinctions à une réflexion sur les naturels : le type du meilleur naturel est Achille, il agit par son naturel le plus conformément à la nature ; naturel second mais approchant, Nestor, dont le savoir ramène à la nature ; incarnation d'une dégénérescence, homme des artifices, détournant peut-être la loi ou la retournant contre la nature par le jeu du mensonge, Ulysse et ses multiples tours.

Socrate fait éclater cette forme de naturalisme éthique, et oblige Hippias à admettre que le même homme qui est capable de dire faux, est aussi capable de dire vrai. Les renversements successifs que j'ai déjà évoqués reposent sur un renversement principal, qui donne au savoir la priorité sur la *dunamis*. Plus précisément, ayant en commun avec Hippias l'idée d'une *dunamis* du faux, il substitue à la notion vague et non définie de *tropos* celle de savoir. Hippias admet en effet très rapidement que les *polutropoi* sont *phronimoi* (365e), et, partant, sont également *sophoi* (366a).

Ainsi, le savoir n'est pas l'effet d'une *dunamis* parmi d'autres, il est ce qui permet de penser toute *dunamis* : dire vrai suppose un savoir qui permet de dire vrai, dire faux suppose de même un savoir qui permet de dire vrai, puisque le faux est ce qui n'est pas vrai. La suite du dialogue amplifie la démonstration, en montrant, par-delà la question du faux, que dans tous les cas le volontaire, qui a pour condition le savoir, est supérieur à l'involontaire.

Finalement, l'on voit Socrate prendre position ici, d'une toute autre manière que dans le *Gorgias* ou encore le *Protagoras*, dans le débat *nomos-*physis**. Dans ces dialogues, l'objet est clairement éthico-politique, ici il se dissimule, et la discussion semble opérer presque strictement sur un plan gnoséologique. Il s'ensuit une réfutation très paradoxale, qui permet d'établir avec quelque dissimulation qu'antérieur au couple nature-loi est le couple savoir-ignorance, véritablement constitutif.

La substitution du meilleur par le savoir au meilleur par le caractère pose pourtant un ultime problème, lorsque Socrate pousse le raisonnement jusqu'à suggérer la supériorité de l'injuste volontaire sur l'injuste involontaire, sans plus s'embarrasser de la précaution de la *dunamis* ; et ainsi dans le dernier moment de la discussion, la réflexion gnoséologique retrouve de manière très provocante l'interrogation éthique. Hippias est vaincu, mais peu convaincu, Socrate se dit lui-même, sur tous ces points, très hésitant (376b-c). C'est sans doute une indication qu'au-delà de ce qui vient d'être montré, l'examen devrait se poursuivre. Ce point est à considérer.

La validité de l'argumentation

Socrate n'hésite pas à pousser son argumentation de la *dunamis* du mal (fausseté, injustice) au mal lui-même, ce qui, je l'ai dit, est en quelque sorte évacué par Vlastos et R. Weiss. Symptomatique de l'interprétation de cette dernière est l'affirmation selon laquelle l'*agathos* de Socrate, c'est celui qui « accomplit des choses justes et/ou des choses mauvaises intentionnellement », dont elle déduit qu'« un homme peut accomplir de bonnes ou de mauvaises choses, et rester *ho agathos* dans ce second sens »¹⁹. Mais c'est seulement en conclusion de son étude qu'elle se demande pourquoi, si la thèse est ce qu'elle en a exposé, Socrate émet une réserve sur l'existence de tels hommes²⁰ :

« Donc celui qui se trompe de son plein gré, qui commet des actions honteuses et injustes, Hippias, s'il est vraiment tel [*eiper tis estin houtos*], cet homme n'est nul autre que l'homme bon » (376b).

La question que se pose pour terminer R. Weiss n'est évidemment pas une autre question, c'est la question même, et elle conduit à rejeter sa propre neutralisation des arguments socratiques. Socrate s'arrête en effet à une conclusion qu'il ne peut pas retenir pour lui-même, et ceci nous ramène au point qui a le plus troublé les lecteurs de ce dialogue : comment Socrate peut-il soutenir une telle proposition ? N'est-ce pas pure sophistique ?

L'on doit sans doute distinguer entre le cas du faux en parole ou en action, et le cas de l'action

injuste. Le premier, tel que le présente Socrate, pourrait en somme être de l'ordre du jeu : se tromper volontairement suppose la maîtrise d'un savoir, et pour l'homme compétent dans un domaine, le dire ou l'agir faux ne peut être que l'exception. En tout cas, l'erreur volontaire ne peut que confirmer la compétence de celui qui la commet : n'aura-t-il pas la capacité de rectifier l'erreur volontairement commise, à la différence de l'homme incompetent ? Rien de cela n'est condamnable, dans la mesure où le savoir considéré n'a pas directement d'implication morale.

Le cas de l'injustice au contraire ne peut évidemment pas être traité de façon extra-morale : être injuste volontairement devrait être apprécié en mettant entre parenthèses la moralité de l'acte, mais cela est contradictoire. L'injustice est moralement répréhensible, à la différence d'une erreur d'addition ou de fabrication par exemple ; agir injustement ne peut à aucun moment être tenu pour moralement neutre.

Il ressort de cela que Socrate, muet sur l'immoralité de la conclusion, *s'abstient* de mener à son terme l'analyse des conditions de l'acte fautif : ce que Socrate tait dans ce dernier moment, c'est que le savoir en jeu pour penser l'action moralement qualifiée n'est pas un savoir indéterminé, mais le savoir du bien et du mal²¹. Peut-on croire que Socrate l'avait oublié, lui qui dans le *Charmide* réfute Critias en lui montrant qu'il n'a pas vu que le savoir en jeu dans la *sôphrosunè*, c'était le savoir du bien et du mal ? Certes pas, mais il n'en dit rien, et laisse Hippias aux prises avec cette conclusion aussi incontestable (logiquement) qu'inacceptable (moralement), qui découle d'une théorie de la *dunamis* à laquelle il a lui-même donné l'impulsion.

Cela étant, le savoir du bien et du mal est, comme on sait, une exigence, et personne ne le possède pleinement. Si le précepte « nul n'est méchant de son plein gré » s'applique à tous, y compris aux méchants, c'est parce que les hommes disposent à des degrés divers d'un savoir toujours imparfait : sur une échelle qui va du mal au bien, court une série de degrés qui sont des degrés de savoir. Ainsi, on accomplit le mal par ignorance (le mal principal, c'est l'ignorance), et lorsque l'on est un peu éclairé, c'est le bien que l'on recherche. Dès lors, *l'injustice volontaire n'est qu'une possibilité théorique*, rapportée à l'homme qui sait, sans spécification de savoir ; en fait, elle est du point de vue de Socrate non seulement impossible en pratique, mais elle est même contradictoire, car de son plein gré (c'est-à-dire en connaissance de cause) l'on ne peut vouloir que le bien. Commettre une faute volontairement reviendrait à dire : « mal agir par ignorance, de son plein gré ».

Face à la difficulté qu'amène l'*elenchos*, comment Socrate pourrait-il hésiter ? C'est donc bien sur une réflexion ironique que se termine le dialogue, qui visait d'abord à renverser la position d'Hippias sur un point précis : sa théorie naturaliste du *tropos*. Le dialogue présente ainsi « en creux » la condition de possibilité de l'action morale responsable : c'est le savoir, qui rend possible vérité et mensonge, bien et mal. Socrate s'arrête là, laissant Hippias désarmé, et lui-même aussi en apparence – indication nette que le raisonnement reste inabouti.

Les tromperies socratiques

L'étude de l'*Hippias mineur* pousse à s'interroger de façon plus générale sur les modalités du questionnement socratique. C'est pourquoi je terminerai par quelques réflexions sur la question de la tromperie.

Vlastos considère que tromper, c'est en quelque sorte commettre le mal : supposer que Socrate

trompe à tel moment son interlocuteur, c'est supposer qu'il se comporte à tel moment de façon injuste : or, cela ne correspond absolument pas à ce que Platon nous montre de Socrate²². Non seulement il est l'homme le plus juste, mais en outre il lui arrive de déclarer dans le *Charmide* (166c-d), face à Critias qui lui reproche de ne chercher qu'à le réfuter (*elenchein*, 166c-d), que lorsqu'il réfute quelqu'un, il se livre à l'examen dans son propre intérêt :

« Comme tu y vas ! Croire, si je te réfute sur quelque point, que c'est pour une autre raison que celle qui me ferait examiner moi-même ce que je dis, craignant à mon insu de croire savoir quelque chose, alors que je ne le sais pas. »

Comment, dès lors, pourrait-il introduire des raisonnements fallacieux dans le cours de la discussion ? Vlastos le conteste, en expliquant : « Tricher avec ses partenaires au cours de son enquête serait saboter le procédé par lequel il espère découvrir lui-même la vérité morale ; tricher avec ses interlocuteurs serait tricher avec lui-même²³. »

Socrate, dans l'*elenchos*, s'attache au *logos* que défend son interlocuteur, il l'examine comme s'il en était lui-même l'auteur. Mais 1) cela n'implique pas que Socrate doive effectivement passer par l'*elenchos* pour examiner ses propres idées²⁴ ; 2) cela n'implique même pas que Socrate doive lui-même adhérer aux propositions qu'il soumet à son interlocuteur : c'est souvent le cas, mais pas toujours ; certaines propositions sont avancées en contexte ; 3) les conclusions sont toujours précisément référées à ce qui a été avancé initialement par l'interlocuteur, à ce qui était l'objet de la discussion.

Les deux derniers points notamment sont clairement illustrés par l'*Hippias mineur*. De ce fait, il me semble nécessaire d'introduire une sorte de *clause de non-réciprocité*, pour corriger la règle de sincérité, de *parrhèsia*, que Vlastos impose non seulement à celui qui subit l'*elenchos*, mais aussi à Socrate : l'engagement à dire ce que l'on pense, c'est-à-dire ce que l'on tient pour vrai, ne vaut que pour le répondant. L'*elenchos* ne consiste en rien d'autre qu'à faire apparaître à quelqu'un que ce qu'il tient pour vrai est incompatible avec d'autres choses aussi tenues pour vraies, si bien qu'il est conduit à accepter la négation de l'affirmation première.

Par là, il est évident que Socrate bénéficie d'une marge de manœuvre que ne lui reconnaît pas Vlastos, mais qui est nécessaire pour comprendre toutes les situations dans lesquelles il se trouve placé. On comprend surtout le *caractère auto-limitatif* de l'*elenchos*, qui s'interrompt lorsque la position examinée est annulée ou retournée.

De façon exemplaire, cet *elenchos* aboutit non pas à l'aveu d'un échec, mais à un renversement de la thèse initiale, renversement qui conduit à mettre en cause une compétence supposée, celle d'Hippias.

Partisan du vrai, sophiste omniscient, Hippias est l'artisan involontaire du faux. Le faux qu'il produit est l'effet de son ignorance. Pour pouvoir fonder la distinction entre homme vrai et homme faux, il lui faudrait en effet pouvoir définir le vrai et le faux, et reconnaître la valeur constitutive du savoir ; mais il s'en tient à des distinctions de naturels.

C'est au contraire celui qui défend l'unité du vrai et du faux, et qui par là montre sa défiance à l'égard d'un culte naïf du vrai (« l'homme vrai »), qui se trouve de ce fait même plus près du vrai : Socrate. Or, pour faire apparaître cette unité, il n'hésite pas à se servir du *pseudos*, un *pseudos* par omission, et non par erreur, qui conclut à la supériorité de l'injuste volontaire sur l'injuste

involontaire. Le paradoxe est ainsi que l'on réfute un *pseudos* par un autre *pseudos*. C'est que l'*elenchos* laisse le soin à celui qui le subit de faire la part du plus faux et du moins faux ; Hippias est désormais à même, par l'ensemble de la discussion, de prendre la mesure de sa propre fausseté, la plus grave, la fausseté qui procède de l'ignorance, comme le dira Platon dans la *République* : « la véritable fausseté est l'ignorance qui se trouve dans l'âme de celui à qui on a dit le faux²⁵ ».

¹ Comme E.R. Dodds, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959 ; P. Friedlander, *Plato, II*, trad. par H. Meyerhoff, Londres, 1964 ; ou W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy, IV : Plato, the Man and his Dialogues : the Earlier Period*, Cambridge, 1975, auxquels s'en prend G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991 (trad. fr. par C. Dalimier, Paris, 1994, p. 185 et p. 376).

² R. Weiss, « *Ho Agathos as ho dunatos in the Hippias Minor* », *Classical Quarterly*, xxxi (1981) p. 287-304.

³ N'est-ce pas la même intransigeance tout au long de *République*, I, et du *Gorgias* ?

⁴ Vlastos, *Socrates*, p. 275 (trad. fr., p. 376).

⁵ Je n'ai en vue, disant cela, que l'*Hippias mineur*. Je tiens certes l'*Hippias majeur* pour authentique, mais l'infléchissement de l'*elenchos* dans un sens épistémologique fort me semble patent ; ce deuxième dialogue relève bien des dialogues de transition. Cf. à ce propos mon édition de : *Platon, Hippias mineur, Hippias majeur*, Paris, Livre de Poche, 2004.

⁶ R. Weiss, « *Ho Agathos as ho dunatos in the Hippias Minor* », p. 300 : « *We have here a sample of socratic intellectual honesty. Though the Socrates of the Hippias Minor has been accused of deceit and sophistry, he has been unjustly maligned.* »

⁷ G. Vlastos, *Socrates*, p. 277.

⁸ J.J. Mulhern, « "Tropos" and "polytropia" in Plato's *Hippias Minor* », *Phoenix*, XXII (1968), p. 283-8.

⁹ Cf. R. Weiss, « *Ho Agathos as ho dunatos...* », p. 292.

¹⁰ G. Vlastos, *Socrates*, p. 276-7 (trad. fr., p. 377).

¹¹ *Ibid.*, p. 280 (trad. fr., p. 382).

¹² R. Weiss, « *Ho Agathos as ho dunatos...* », p. 292.

¹³ G. Vlastos, *Socrates*, p. 277 (trad. fr., p. 378-9). Il ajoute une comparaison révélatrice : c'est comme si l'on disait que « l'homme courageux et le couard sont le même homme ».

¹⁴ Cf. M. Untersteiner, *Les Sophistes*, trad. fr. A. Tordesillas, Paris, 1993, t. II, chap. xv : « *Hippias. La "physis" absolue* », p. 111-145. Sur le rapport d'Hippias à la physique, de type doxographique, voir mon étude « *Hippias le passeur* », in *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, M.M. Sassi (éd.), Pise, 2006, p. 287-304.

¹⁵ Il pensait aussi pouvoir tirer cela de l'*Hippias majeur*, à propos du bien et du mal, cf. *Les Sophistes*, II, p. 123-124, et n. 92, p. 140.

¹⁶ Hippias précise qu'il va le prononcer le surlendemain à la demande d'Eudicos, et invite Socrate à y assister (286c). Cela peut correspondre dramatiquement à la conférence évoquée au début de l'*Hippias mineur*.

¹⁷ *Vit. soph.*, I, 11, 4 =A 2 DK.

¹⁸ Il établit la même chose dans *Hippias majeur* 295e-296c.

¹⁹ R. Weiss, « *Ho Agathos as ho dunatos...* », p. 302.

²⁰ *Ibid.*, p. 304.

²¹ T. Irwin (*Plato's Ethics*, Oxford, 1995), qui défend une thèse générale, estime que la fin du dialogue ne contredit pas la thèse selon laquelle la vertu est un art (p. 69). Mais s'il est vrai que l'analogie artisanale est importante, elle n'en connaît pas moins aux yeux de Socrate des limites. Précisément, on approche la nature de la vertu lorsqu'on saisit ce qu'il y a en elle d'analogie aux arts, et que l'on repère le point où l'analogie ne vaut plus : c'est bien ce qui est à comprendre ici, contrairement à ce qu'affirme Irwin (*ibid.*, p. 70).

²² Cf. G. Vlastos, *Socrates*, p. 147-148 (trad. fr., p. 206).

²³ *Ibid.*, p. 135 (trad. fr., p. 189).

²⁴ Voir *supra* in partie II, chap. 3 : « *Philosopher selon Socrate* », p. 186-187.

²⁵ *République* II, 382b : « *toûto hôs alèthôs pseudos legoito, hèn en tèi psuchèi agnoia hèn tou epseusmenou* ».

Avec Socrate, par-delà Socrate : Platon, la philosophie et la politique

Pour qui aborde la question de la relation entre Socrate et Platon, grand est le risque de succomber au charme que dégagent les dialogues écrits de Platon ; ses qualités littéraires n'ont d'égales que son inventivité philosophique, à laquelle vient s'ajouter l'autorité immense que la tradition lui a conférée. Platon passe ainsi pour l'héritier direct de Socrate, voire son seul authentique héritier : il serait la naturelle continuation de Socrate, sa vérité, son accomplissement. Mais cela n'est évidemment qu'une perspective : en rédigeant ses *Dialogues*, Platon s'est efforcé de persuader le lecteur qu'entre Socrate et lui il n'y avait pas de différence, ou en tout cas une différence imperceptible, étant donné que lui, l'auteur, s'effaçait entièrement derrière son maître, lequel n'était lui-même que la figure du Philosophe. Mais l'on pourrait aller jusqu'à soutenir que la vérité est inverse, dans la mesure où l'effacement de Platon a été le moyen de sa projection dans le personnage de Socrate. Il faudrait certes préciser et nuancer, en notant le caractère progressif d'une telle projection, d'abord contenue, puis de moins en moins, en suggérant aussi que l'auteur Platon a pu à certains moments se diffracter dans d'autres personnages, en rappelant enfin qu'il a dans les derniers dialogues mis à l'écart Socrate, avant de le faire disparaître. Quoi qu'il en soit, l'important est ici de se souvenir que Platon n'est pas, tant s'en faut, le seul héritier de Socrate, et que sa philosophie n'est qu'un développement possible du socratisme issu de Socrate, certainement pas l'unique.

Aussi, pour parvenir à se dégager de l'emprise du monument des *Dialogues*, est-il salutaire de s'efforcer d'appréhender aussi Platon comme l'un des rejetons de ce socratisme, parmi d'autres. Et il faut rappeler que, pour les raisons déjà longuement examinées dans les pages précédentes, le socratisme, si l'on désigne ainsi le mouvement intellectuel se réclamant de la démarche de Socrate, ne peut s'appuyer, référé à ce dernier, sur un contenu doctrinal quelconque, mais seulement revendiquer un type de questionnement. Qu'il en soit bien ainsi est en somme vérifié *a posteriori* par le constat que les diverses écoles socratiques ont exploré et défendu des options théoriques, mais également pratiques, divergentes : ce qui confirme que le foyer d'origine ne comportait aucune de ces options sous la forme qu'elles ont prise, mais qu'il les a seulement rendues possibles ; c'est donc aussi que chacune des écoles socratiques, y compris la platonicienne, offre une *interprétation* du socratisme, considéré comme une démarche ouverte, susceptible de recevoir un complément doctrinal. On peut alors esquisser de la façon suivante la position particulière de Platon au cœur de cette effervescence socratique : Platon a pensé pouvoir surmonter l'inscience socratique – c'est son premier « parricide », avant même celui de Parménide qu'il fait accomplir dans le *Sophiste* (un geste de fait commun à tous les socratiques, dans la mesure où ils ne s'en tiennent pas à la position du non-savoir de leur maître) – en ouvrant à un ordre de réalité jusque-là inaperçu. Il innove ainsi en esquisant les linéaments d'un discours sur l'être déduits d'une épistémologie. D'emblée, cet être se révèle multiple et différencié, si bien que le parricide (ontologique) de Parménide, préparé dans le *Parménide* et accompli dans le *Sophiste*, semble

comme contenu dans le parricide (épistémologique) de Socrate, accompli entre le *Ménon* et le *Phédon*.

Il faudrait donc, plus sérieusement qu'on ne le fait généralement, évaluer les décisions interprétatives platoniciennes fondamentales, en les resituant par rapport aux autres écoles qui se sont réclamées de Socrate. Ce caractère de décision apparaîtrait d'autant mieux, tandis que le choix de Platon, en faveur de réalités non sensibles qui réellement sont, et en faveur d'un Bien transcendant, révélerait sa singularité, comparé au nominalisme d'Antisthène, à l'hédonisme des cyrénaïques ou à l'hyper-dialectique des mégariques.

Cela étant, l'autre point capital, que nous voyons complètement mis en œuvre par Platon, et qui s'est avéré décisif pour la suite de l'histoire de la pensée, est l'avènement, avec la fondation de l'Académie en 388, de la philosophie comme institution et discipline, donnant lieu à une formation déve loppée en cursus. On passe ainsi d'une pratique singulière, anormale (mais qui, le point est déterminant, conduit à fixer des règles strictes de discussion), à un projet très concerté, articulant projet de savoir et projet de vie. La reprise et le prolongement du questionnement socratique de soi et des autres constitué en projet de vie, conduit Platon à définir un *projet de savoir qui soit un projet de vie*. Si bien que la liaison du *savoir-vivre* trouve à n'en pas douter une forme particulièrement avancée chez Platon. De fait, il est très vraisemblablement le premier à avoir théorisé ce projet comme tel, et à lui avoir donné un cadre institutionnel défini, avec l'Académie¹. Il est significatif que les écoles cyrénaïque, cynique, se constituent plus progressivement, dans un certain décalage par rapport à l'école platonicienne, avec des figures fondatrices ou annonciatrices, qui ne mettent pas véritablement en œuvre un projet collectif d'étude et d'enseignement : Antisthène et Diogène pour les cyniques, Aristippe pour les cyrénaïques, ne fondent pas d'école, mais font école à partir de leur vie.

Dans cette perspective, le *Phédon* de Platon mérite, à tous égards, d'être vu comme un texte cardinal : parce qu'il jette les fondements d'un discours ontologique sur la nature de l'être, et sur la nature de l'âme, et qu'il instaure concomitamment la Philosophie, ainsi présentée, comme discipline de pensée et comme mode de vie, ouvrant conjointement accès au vrai et au bien. La vie requiert d'être réfléchie, et la pensée mise en pratique. Le philosophe tend à se faire action totale.

VERS LA MISE À L'ÉPREUVE DU VRAI – LES MUTATIONS DE L'*ELENCHOS* DE SOCRATE À PLATON

L'*elenchos*, qu'aucune traduction ne peut rendre exactement (« réfutation » est quelque peu restrictif, et « examen » ou « mise à l'épreuve », un peu trop large)¹, caractérise les premiers dialogues platoniciens dits socratiques, et nombreux sont les auteurs qui, à la suite de Robinson et surtout, plus récemment, Vlastos, en ont étudié ces dernières années les tenants et les aboutissants². Mon but sera ici de repérer, dans les dialogues platoniciens, quelques moments d'une évolution décisive, au terme de laquelle l'*elenchos* ne paraît plus constituer le vecteur principal du philosophe. J'entends par là que le personnage Socrate, dont Platon fait de plus en plus librement son porte-parole, ne se contente plus de questionner de façon critique ses interlocuteurs (le plus souvent à partir d'une demande de définition dans le domaine moral) sans s'exprimer en son nom propre (c'est la fameuse revendication d'ignorance) ; Socrate, pour qui la tâche du philosophe consiste essentiellement, selon les premiers dialogues platoniciens, à remettre en question soi et les autres, semble se lester à un certain moment d'une forme de philosopher plus constructive, de sorte que le philosophe se trouve bientôt équipé d'une philosophie théorique consistante. Cette évolution se marque autour du *Gorgias* et du *Ménon*, dans lesquels l'on voit apparaître une revendication de vérité et la théorie d'une procédure de recherche par hypothèse. Le *Phédon* prolonge ce mouvement, qui ne conduit pourtant pas à un abandon de l'*elenchos*, contrairement à ce que l'on pourrait estimer un peu rapidement, mais plutôt à une transformation de son contenu³. La raison du maintien de l'*elenchos* est profonde : il n'est pour Platon de philosophie que « vive », et la philosophie vit de l'échange et de la mise à l'épreuve du savoir recherché.

I. Le *Gorgias*, ou l'*elenchos* socratique radicalisé

Le *Gorgias* ne peut être tenu pour le dialogue qui révèle dans toute sa pureté la démarche socratique. Non seulement parce que des distinctions conceptuelles qui apparaissent ici semblent propres à Platon, mais aussi (et je m'en tiendrai à cette perspective) parce que l'usage qui est fait alors de l'*elenchos* semble se radicaliser, comme je vais m'efforcer de le suggérer. La mise en valeur de ce point me conduit à une divergence de principe avec les thèses de Vlastos, au moins celles défendues dans son article révolutionnaire sur « The Socratic Elenchus », qui avait fait de ce dialogue la référence pour reconstituer la démarche socratique⁴.

D'examen d'autrui qu'il était avant tout, l'*elenchos* semble se transformer dans ce dialogue en méthode d'accès à la vérité⁵. Alors que Socrate n'a d'autre souci, par l'*elenchos*, que de mettre à l'épreuve autrui, ses actes, ses motivations, en parvenant dans le meilleur des cas à faire admettre à l'interlocuteur que son savoir n'est pas fondé, et qu'il doit s'employer sans relâche à s'examiner lui-même afin de progresser dans la voie du bien et de la justice, Platon en vient à mettre à l'épreuve, dans l'écriture du dialogue, la possibilité de donner à l'*elenchos* une valeur *supra-*

personnelle. La vérité comme telle – *hè alètheia, to alèthes* – devient un enjeu de l'*elenchos*, ce qui n'était pas le cas dans les tout premiers dialogues⁶. Les remarques de Vlastos, insistant sur ce lien entre *elenchos* et vérité dans le *Gorgias*, peuvent ainsi être tenues pour pertinentes, pour autant qu'on ne les rapporte pas à Socrate, mais à Platon, relais et donc continuateur de Socrate dans une direction non frayée par son maître.

Dans ce dialogue, la joute oratoire n'a pas la « courtoisie » que l'on observe dans le *Protagoras*. L'*elenchos* y est mené de la façon la plus âpre – c'est un *elenchos* de combat, face à des interlocuteurs qui frappent par leur détermination. Pourtant, il faut reconnaître que Socrate cherche à éviter l'affrontement violent, en imposant le principe du dialogue par questions et réponses (exposé très précisément en 457c-458b). Il dit d'ailleurs à cette occasion, affirmation inédite sous cette forme, dont on peut longuement gloser la portée, qu'il prend autant de plaisir à être réfuté qu'à réfuter – cela indique au moins que son intention n'est pas éristique.

Socrate déclare donc vouloir exclure les longs discours, la *makrologia* (449b-c face à Gorgias, et pour ne pas faire ce que fait Polos ; 461d-e face à Polos) et impose à ses interlocuteurs l'entretien par questions et réponses, élenctique. Le contexte polémique forgé par Platon aide à amener l'affirmation inédite touchant le résultat escompté de l'*elenchos* : c'est ainsi qu'il revendique face à Polos la *démonstration de la vérité* (479e)⁷. Il insiste sur l'obtention de la vérité, et lie en 486e l'accord (*homologeïn*) avec la vérité. Une autre formule prononcée face à Calliclès va encore sensiblement plus loin :

« si nous sommes d'accord toi et moi, cela veut dire que réellement nous avons, dès ce moment-là, atteint la vérité » (487e)⁸.

Supposer que Platon aurait ici fortuitement introduit une prétention à la vérité, absente des propos de Socrate dans les précédents dialogues, est une explication bien faible. C'est à une évolution que l'on assiste : un certain nombre d'éléments remarquables, rompant avec les pratiques observées dans les dialogues antérieurs, le confirment.

– D'abord, Socrate accepte de se placer face à Polos (qui le conteste sur la difficulté qu'il y aurait à connaître et enseigner la justice) dans la position de celui qui est mis à l'épreuve (cf. 462b-c), et met ensuite Polos au défi de le réfuter et de démontrer (*apodeixis*) l'inverse de ce qu'il affirme, lui (467b-c, sur la thèse selon laquelle les orateurs et les tyrans ne font pas ce qu'ils veulent). La formule de 479e sur la démonstration du vrai vient donc conclure après l'échec de Polos et la défense victorieuse de Socrate.

– Mais plus encore, il s'autorise lui-même dans le cours de l'*elenchos* – licence sans équivalent dans les premiers dialogues – un discours long. Cela intervient rapidement au cours de la discussion avec Polos, à partir de 463a-c, lorsqu'il distingue quatre espèces de flatterie ; et la rhétorique est définie au cours de cette *makrologia* qui s'étend sur 464b-466a. Socrate justifie d'ailleurs son infraction à la règle qu'il a posée lui-même, sans embarras particulier :

« Tu vas dire sans doute que j'ai agi de façon bizarre : je ne t'ai pas permis de parler longuement, et j'ai moi-même débité tout ce long discours sans aucune interruption. Parce que, quand je m'exprimais brièvement, tu ne comprenais pas, tu n'étais même pas capable d'utiliser les réponses que je faisais, au contraire, il te fallait en plus une explication. Désormais, s'il arrive que moi non plus je ne puisse pas me servir de ce que tu réponds, ce sera à ton tour de débiter un discours. Mais si je sais m'en servir, laisse-moi faire, c'est justice » (465e-466a).

– Enfin, dans la dernière partie du dialogue, Socrate entame un long entretien avec Calliclès qu’il est intéressant d’observer sous l’aspect méthodologique. Personne en effet ne semble au départ plus mal disposé à accepter les règles de la réfutation que Calliclès, qui accuse Socrate de se moquer, de profiter de la honte qu’ont éprouvée Gorgias et Polos, et finalement de tout mettre sens dessus dessous.

Socrate réplique une première fois que Calliclès s’en prend à la philosophie, et qu’il doit entreprendre de la réfuter⁹, afin de vivre en accord avec lui-même, et ne pas rester perpétuellement dans la dissonance (*diaphônein*, 482b-c). Suit alors la *makrologia* de Calliclès sur nature et loi, qui est supposée mettre à jour le procédé socratique (ce jeu trompeur car subreptice entre nature et loi), et donc réfuter Socrate (482c-486d). Socrate, que cela ne dérouté guère, prête même à Calliclès les trois qualités idéales pour le mettre à l’épreuve et se mettre à l’épreuve : savoir, bienveillance, franchise¹⁰. Mais ces trois qualités apparaissent bientôt comme largement usurpées par Calliclès : ni bienveillant, ni savant (du bon savoir), ni franc (rapidement, il ne dit plus ce qu’il pense). En effet, l’*elenchos* ne progresse plus, car Calliclès maintient ses positions initiales, malgré les propositions contraires que lui a fait admettre Socrate : ainsi en 495a puis 497a-c. Subitement, en 499a-c, il modifie sa position. Plus loin, en 501c-d, il déclare suivre Socrate pour faire plaisir à Gorgias. Il réitère cette raison en 505c, avant de se dégager de l’entretien, suggérant à Socrate d’arrêter ou de continuer seul. Finalement, Socrate se met en effet à faire les questions et les réponses, dès lors que Calliclès reste muet (506b s.). Cette décision remarquable achève de confirmer la mutation qu’est en train de faire subir Platon à l’*elenchos* socratique, puisque l’*elenchos* peut désormais porter sur une thèse, que l’on examine indépendamment d’un interlocuteur donné.

Simultanément, les questions affrontées dans le dialogue – évaluer la rhétorique, et penser le rapport politique/justice – montrent dans quel sens évolue l’élève Platon qui s’emploie à renforcer la démarche socratique par un débat frontal entre rhétorique et philosophie. Il va désormais importer à Platon de penser :

- a) l’établissement de la preuve – insistance sur la vérité atteinte ;
- b) la réversibilité des positions dans le cadre élenctique, pour qui veut défendre des principes vrais ;
- c) l’ébauche d’un discours philosophique non élenctique, c’est-à-dire qui ne se réduit pas à l’*elenchos* tel que le pratiquait Socrate : d’où l’introduction encore exceptionnelle des longs discours, et le jeu de questions-réponses mené par le seul Socrate.

Des premiers dialogues au *Gorgias*, un pas en avant est ainsi effectué, qui conduit Socrate à parler de vérités « enchaînées les unes aux autres au moyen d’arguments de fer et de diamant » (508e-509a). Le renversement positif de l’usage de l’*elenchos*, cette visée de vérité absolue, sont lourds d’enjeux ; ce sont là les prémisses d’une démarche métaphysicienne que l’on commence à entrevoir. La voie pourtant, dans ce qui la définit encore essentiellement, n’est pas vraiment praticable.

En effet, la tentative du *Gorgias* est un moment nécessaire de la réflexion menée par Platon à partir de l’exemple socratique : elle montre certes que l’*elenchos* peut prétendre cerner par voie négative le vrai, mais la fragile correspondance entre *elenchos* et vérité impose aussi de reconnaître que l’*elenchos* ne peut être le seul moteur de la recherche théorique. En effet, érigée en méthode, la réfutation peut seulement conduire à une position adversative, et ne permet pas de sortir du régime

d'opinion. La réfutation seule ne peut qu'éliminer, et cerner de façon résiduelle ce que l'on dira vrai. Mais rien ne démontre absolument, en dehors de l'accord de l'interlocuteur (et cela devient très problématique dès lors que l'autre se dérobe, comme Calliclès), que ce qui est atteint est le vrai, auquel pourtant l'on prétend.

En fait, le pas supplémentaire, qui fait véritablement entrer dans l'horizon métaphysique, sera franchi sur le plan méthodologique. On ne peut prolonger l'*elenchos*, pris comme méthode, qu'en se donnant un autre outil de recherche, plus puissant. Platon en tire un bénéfice double : changeant de méthode, il découvre un nouvel objet. En explorant donc les voies de la méthode par hypothèse, il parvient à l'hypothèse majeure, celle des Formes, ou Idées, dont la fécondité va se révéler immense. Ce mouvement s'amorce dans le *Ménon* et trouve un aboutissement dans le *Phédon*.

II. Sortir de l'*elenchos*, par hypothèse

1. Le *Ménon*, ou l'hypothèse du savoir

La réminiscence dont parle le *Ménon*, l'*anamnèsis*, c'est l'hypothèse même du savoir. Le dialogue est remarquablement construit : l'*elenchos* socratique, procédant de façon traditionnelle, met à la fois en évidence les insuffisances du savoir adverse (sur une question qui est l'épure même du socratisme : qu'est-ce que la vertu ?), et se trouve finalement contesté pour cela même qui fait son caractère propre, adversatif ; tel est le fameux paradoxe que Ménon oppose à Socrate, après que ce dernier a réfuté ses trois tentatives de définition de la vertu :

« Et de quelle façon chercheras-tu, Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est ? Laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de ta recherche ? Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas ? » (80d)¹¹.

C'est toute la démarche socratique qui se trouve mise en question. Comment répondre à ce paradoxe, alors qu'en effet toute tentative de définition de la vertu est récusée ? Précisément, par l'hypothèse du savoir que Socrate présente à travers un récit, la fameuse évocation de la réminiscence par les âmes des réalités préalablement vues dans des vies antérieures (81a-d)¹². Par elle, la recherche est autorisée. Et cette hypothèse, qui ne se soutient pas de sa seule invocation, trouve un commencement de preuve avec l'interrogation du jeune esclave, sur le problème de la duplication du carré. Cette hypothèse du savoir¹³, aussi simple que radicale, fait accomplir un pas épistémologique considérable par rapport à l'*elenchos* proprement socratique, dans sa nature pratique de mise à l'épreuve.

On peut donc chercher à savoir. Mais comment faire à propos de ce qui est en jeu, la vertu ? Précisément en procédant à des hypothèses. Pour progresser et ne pas tourner en rond (Ménon veut savoir si la vertu s'enseigne ou non, plutôt qu'en connaître la nature), Socrate propose de formuler une *hypothèse* (cette fois le terme apparaît dans le texte), et emprunte un exemple au domaine mathématique, exemple du reste assez problématique¹⁴.

L'hypothèse alors formulée (elle est centrale pour le *Ménon*) est donc que la vertu est savoir. Le passage 87b-96d, qui tourne autour d'elle, connaît l'enchaînement suivant :

1) Si la vertu s'enseigne, elle doit être connaissance ; l'hypothèse est donc : la vertu est

connaissance.

2) L'examen de l'hypothèse consiste à envisager les conséquences cohérentes avec elle-même et d'autres hypothèses.

3) Enfin, l'hypothèse est contestée par le fait : personne n'enseigne la vertu. Elle n'est donc pas vérifiée, et il faut ainsi passer à une autre.

Le deuxième moment mérite une attention particulière. Socrate utilise immédiatement une proposition qu'il appelle aussi hypothèse, mais qu'il n'éprouve pas le besoin de justifier, car elle est tenue pour évidente (au sens cette fois courant de l'hypothèse-axiome des géomètres¹⁵) : il s'agit de la proposition selon laquelle la vertu est un bien (87d). Socrate s'appuie donc là-dessus : la vertu est un bien, mais y a-t-il un bien qui ne soit pas connaissance (*epistèmè*) ? Si la connaissance enferme tout bien, la vertu doit être connaissance, et c'est cela qui est à démontrer. Socrate prend pour la démonstration le point de départ suivant : l'on est bon par la vertu ; l'on est donc aussi utile, puisque la vertu est utile ; cependant, il y a d'autres choses utiles, comme la santé, la force, la beauté, la richesse ; or, ce qui est fait avec raison conduit toujours au bien (bonheur) ; ainsi (88d), la vertu, si elle est utile, doit être une forme de raison (*phronèsis*)¹⁶ ; et pour tout le reste qui peut être utile, c'est la raison qui les rend telles ; ainsi, l'utile est raison ; or, la vertu est l'utile ; donc, la vertu est raison (89a). L'hypothèse semble bien démontrée ; on note pourtant la formulation conclusive de Ménon : « il est évident, Socrate, conformément à notre hypothèse, que si une vertu est une connaissance, elle s'enseigne » (89c).

On mesure le chemin parcouru depuis les conclusions purement négatives de Socrate : on s'efforce de démontrer ce qui restait pour Socrate un postulat, que la vertu est savoir. Ainsi, la méthode examinatrice de Socrate semble, par ce déplacement, pouvoir être légitimée et prolongée ; un nouvel espace semble ainsi s'ouvrir. Il faut pourtant reconnaître que le bénéfice de la procédure de raisonnement par hypothèse se fait attendre : si la réminiscence donne espoir dans la recherche, qu'elle encourage, la vertu-savoir reste un horizon presque aussi inaccessible que pour le Socrate historique. Car le Socrate du *Ménon* semble finalement prêt à en rabattre : s'il est vrai que personne n'est capable d'enseigner la vertu (89b-96d), l'hypothèse mise à l'épreuve n'est peut-être la bonne, ou la seule : la vertu pourrait n'être qu'opinion. Cette conclusion présente les apparences d'un recul : elle est en réalité le seul moyen de maintenir une cohérence. C'est d'ailleurs vers l'idée d'un enchaînement cohérent des opinions vraies que l'on s'achemine à la fin du *Ménon*, ce que Platon désignera sous le nom d'*aitias logismos*.

En effet, dans le dernier moment du dialogue (à partir de 96d), on se surprend à constater que la réminiscence n'a pas permis de résoudre la question en jeu, celle de la nature de la vertu et de son enseignement ; elle semble seulement justifier que l'on poursuive la recherche, car la possibilité d'étendre son savoir, et ainsi d'aboutir, a été établie par l'exemple géométrique. Il faut insister sur le fait que la première formulation de la réminiscence ne conduit pas à la découverte des principes, et ne s'accompagne pas de la théorie des Formes. Les connaissances que l'on a eues avant la présente incorporation apparaissent, du point de vue de l'âme immortelle, et dans le cadre du récit mythique, comme des connaissances empiriques (même les vérités nécessaires peuvent apparaître comme des vérités dont on a fait l'expérience), et du point de l'incorporation présente, comme des connaissances innées (pour simplifier). La situation réelle est que l'individu doit apprendre à chercher ce qui a déjà été connu par l'âme : ce qu'on appelle se ressouvenir ou se remémorer. Mais

que se passe-t-il dans la réminiscence ? Certains commentateurs ont voulu nier qu'il y ait véritablement remémoration, abandonnant l'idée au domaine du mythe. On pourrait considérer en effet que la valeur de la réminiscence est largement mythique, car le récit implique que l'on puisse se souvenir de pensées distinctes antérieures, et notamment de faits empiriques, alors que ce n'est manifestement pas le cas : d'une part, on ne se souvient pas de ses vies antérieures, d'autre part, Platon dit lui-même qu'il faut rechercher ce que l'on ne connaît pas. En apparence, on pourrait supposer une contradiction, entre l'idée d'une remémoration du déjà connu, et l'idée d'une véritable extension de connaissance que semble illustrer l'épisode de l'esclave. Mais on peut avancer comme solution qu'étendre ses connaissances c'est se ressouvenir de ce qui a été autrefois connu – en supposant que l'on a en soi des opinions vraies (86a), et que la réminiscence fait de ces opinions un vrai savoir. Ainsi, on remarque à partir de 85b-d la gradation qui conduit Socrate à parler d'opinion, puis d'opinion vraie, et enfin de science¹⁷. De fait, en 86a-b, Socrate avance que « la vérité des êtres » (*alètheia tôn ontôn*) a toujours été dans l'âme, que nous avons des opinions vraies qui peuvent surgir, faisant affleurer cette vérité dont nous sommes détenteurs ; mais c'est par l'interrogation que l'ensemble des opinions vraies devient connaissance. Certes, cette métamorphose a de quoi dérouter, d'autant que l'on revient aussitôt après à la recherche de la nature de la vertu, et aux tâtonnements évoqués au-dessus. Platon semble alors avoir seulement postulé, et l'immortalité de l'âme, et l'idée d'une connaissance antérieure.

En fait, il ménage une ultime surprise : alors que le dialogue paraît finalement s'acheminer vers un échec à la manière des dialogues aporétiques, il esquisse la manière dont on pourrait répondre positivement à la question, renonçant à la simple polarité savoir – non-savoir, au profit d'une tripartition : savoir – opinion – non-savoir. Par là, c'est également l'hypothèse de la réminiscence qui trouve son application ; bien plus, la réminiscence va être, à cet endroit du texte, en quelque sorte redéfinie.

L'exemple de la route de Larisse (97a-b), d'apparence anodine, en est l'illustration. Pour faire saisir la différence entre science et opinion, qui est déjà apparue dans le texte, mais qui n'a pas été véritablement analysée, Platon fait en effet remarquer qu'il pourrait pratiquement revenir au même de connaître la route de Larisse, ou d'avoir à son sujet une opinion exacte. Dans un cas comme dans l'autre, l'on serait capable de se rendre à Larisse et d'y guider d'autres personnes. Connaître (Platon emploie *phronêsis* et *epistêmè*) est pris ici au sens de la connaissance directe, dans l'exemple, la connaissance *de visu*, sensible ; opinion exacte (*doxa alèthès*) signifie ici connaissance indirecte, elle implique un savoir propositionnel. Du point de vue de l'action, l'opinion vraie vaut la connaissance (97b-d). Une telle distinction n'est pas tirée de l'enseignement socratique : c'est bien plutôt à la fois un présupposé et une illusion socratiques qui deviennent manifestes, puisque Socrate ne semblait pas faire de différence entre connaissance et opinion vraie (rien n'indique de rupture véritable entre opinion et connaissance), tout en estimant que l'*epistêmè* morale était inaccessible. Or, la thèse ici défendue par Platon est que la connaissance diffère de l'opinion vraie, mais se constitue à partir d'elle.

Platon recourt à une image que l'on trouvait dans *Euthyphron*, 15b, pour parler d'arguments qui échappent, l'image des statues de Dédale (97d-98b). Ici, la statue de Dédale figure l'opinion vraie : elle est désirable, et c'est pourquoi il faut savoir l'attacher, autrement elle s'enfuirait. En réalité, l'image de la fuite n'est pas tout à fait adéquate, il faudrait plutôt dire par rapport à la réminiscence que l'opinion vraie s'évanouit, n'apparaît plus à l'esprit. Mais l'essentiel n'est pas là : il tient plutôt à cet *aitias logismos*, qui est présenté comme la clé de la réminiscence, et donc de l'*epistêmè* (97e-

98a). Robin rend l'expression par « raisonnement causal », M. Canto par « raisonnement qui donne l'explication »¹⁸. Celui qui a l'*epistèmè* dispose d'un savoir propositionnel solide, où les réalités sont tenues parce que leurs relations sont connues – le modèle est bien le savoir géométrique. L'exemple de la route de Larisse est finalement retourné, puisque la connaissance apparaît en réalité comme une connaissance des liaisons¹⁹.

Appréhendées comme des modalités distinctes de savoir, l'une instable, l'autre stable car définie par le lien, la liaison (*desmos*), *doxa* et *epistèmè* portent néanmoins sur les mêmes objets. Et pourtant, le *Phédon* introduit une nouvelle hypothèse décisive, qui achève de donner sa légitimité à la méthode, l'hypothèse des Formes.

2. L'hypothèse la plus forte dans le *Phédon*

a) Formuler l'hypothèse

L'hypothèse du savoir conduit à formuler l'hypothèse d'une réalité qui serait l'objet propre de ce savoir : réalité existant en soi et par soi, et qui va s'appeler la Forme, ou Idée. C'est cette découverte que Platon a désignée par la célèbre image de la « seconde navigation » (99d). Plusieurs points sont à relever :

– L'autobiographie intellectuelle fictive de Socrate, qui commence en 96a, tourne autour de *la recherche des causes* ; or, c'est un espoir déçu pour le personnage Socrate : ceux qui pratiquent la *phusiologia*, Anaxagore en particulier, n'ont pas su dégager la cause de ce qui est. Et l'exigence, restée entière, de trouver les causes véritables conduit ainsi Socrate à entreprendre une « seconde navigation ». Il se met donc à chercher la cause en se tournant vers les *logoi*, les raisonnements (99e). Il s'établit clairement ici une continuité avec la recherche de l'*aitias logismos* tel que défini dans le *Ménon*.

– Le rapprochement entre les deux dialogues se fait plus étroit lorsqu'on note que Socrate veut, selon ses propres explications, « à l'intérieur de ces raisonnements, examiner la vérité des êtres [*tôn ontôn tèn alètheian*] » (99e), soit la même expression que celle employée dans le *Ménon*, lorsqu'il disait que « la vérité des êtres » est dans nos âmes (86a).

– On retrouve développée l'idée d'une connaissance de la vérité, qui n'est pas directe. En effet, il n'est pas possible de voir la cause directement, par les sens (99d-e), on en éprouve un aveuglement. Ainsi, la cause véritable a pour analogue, dans l'ordre du visible, le soleil : on ne peut le voir que si on se détourne de lui, et si on observe son reflet. La cause des êtres est aux êtres sensibles ce que le soleil est à son apparaître sensible. La cause des êtres ne pourra être aperçue directement par les sens, mais supposera, pour être vue, que l'on se détourne des sens, et que l'on se réfugie dans les *logoi* : l'idée que le savoir véritable est lié à une connaissance de type propositionnel trouve ici confirmation. Dans cette analogie, les *logoi* sont à la cause ce que l'eau-miroir est au soleil.

– L'analogie audacieuse que Socrate vient de faire suppose toutefois une rectification : les êtres ne sont pas vus dans les *logoi*, à la façon d'images par rapport à un original qui serait dans le sensible. En fait, le rapport est inverse : la cause apparaît seulement dans les *logoi*, et non pas dans la vision sensible, puisque l'original n'est pas sensible.

– L'hypothèse formulée²⁰ est alors celle d'une réalité qui existe « en soi et par soi [*auto*

kath'hauto] », (100b 5). L'expression apparaît pour la première fois dans le *Phédon*²¹. Une telle qualification de ces réalités semble impliquer leur non-immanence par rapport aux réalités sensibles²² ; mais toutes les implications de cette hypothèse des Formes ne sont probablement pas tirées dans le *Phédon*. Si on leur reconnaît d'être « en soi et par soi », il n'est toutefois pas dit explicitement qu'elles ne sont pas immanentes. Remarquons d'ailleurs, en relation à ce problème, que le Beau en soi, comme les autres, est ici déduit, et non pas contemplé²³. En effet, ce que l'on déduit²⁴, c'est que la cause doit être quelque chose qui est identique à elle-même et n'est pas susceptible de changement ; à cet égard, on pense le Beau en soi avant de le voir. La recherche reste donc ici dans un relatif suspens : les options métaphysiques restent à préciser et à confirmer²⁵.

– La tentation de s'en tenir à l'immanence de ces Formes est fortement motivée par ce qui deviendra une *quaestio vexata* classique, celle de la participation de la réalité sensible à la Forme. De fait, la participation apparaît dans la suite immédiate du développement : « la chose belle participe [*metechei*] de la Beauté » (100c 5), sans autre précision. Socrate y revient quelques lignes plus bas et, en renchérisant, en vient à parler de *parousia* et de *koinônia*, autrement dit de « présence » et de « communauté » (ou communication – 100d). La doctrine est-elle arrêtée ? Il vaut la peine de se pencher sur la phrase complète, que je rendrai ainsi :

« rien d'autre ne rend une chose belle, que ce Beau dont je parle, qu'il s'agisse pour lui de présence, ou de communauté, et quelles que soient la façon et la manière dont elles surviennent ».

La participation de l'être sensible à la chose en soi semble impliquer que la chose en soi est ou bien présente d'une certaine manière dans la réalité sensible, ou bien liée à elle par une certaine communauté. Dans un cas, la participation ferait pencher du côté d'une certaine immanence de la Forme à la réalité sensible, de l'autre on pourrait pencher en sens inverse, la communauté pouvant n'être que l'unité de dénomination, sans que la Forme soit instanciée. Mettre les deux types de relation sur le même plan, ajouter cette formule vague à souhait touchant les modalités de la relation, suffit à laisser penser que la question vient à peine de se poser, et qu'il n'y a pas de réponse disponible, ou de décision tranchée sur le statut de la Forme en elle-même et en relation aux réalités sensibles. Autant de problèmes posés, encore sans réponse – et pour longtemps²⁶ ! On remarque simplement que les réalités qui participent aux Formes sont dites « éponymes » (102b), elles en reçoivent la dénomination.

Ces premières approches des réalités en soi suggèrent comment l'aboutissement de cette recherche d'ordre épistémologique conduit nécessairement, à terme, à une position métaphysique. Car la réalité en soi et par soi apparaît dans le cours de la recherche d'un savoir total, d'un savoir maîtrisant la totalité des conditions qui font d'une réalité ce qu'elle est : c'est l'idée de l'*aitias logismos* sans doute, ou encore celle que Platon exprime dans la *République* lorsqu'il oppose à la fin du livre V le philosophe et le philodexe, le premier recherchant la sagesse en sa totalité, et s'attachant à connaître les réalités en elles-mêmes, l'autre n'étant épris que de diversité (472e-480a).

Les causalités mécaniques sont considérées ici comme sans importance (cf. le passage autobiographique) : c'est à la causalité « réelle », qui renvoie à ce qui fait qu'une chose est belle, que l'on s'attache, et il faudra attendre le *Timée* pour rencontrer une réflexion de fond sur la nature du participant (la « cause errante »). Pour autant, les analyses du *Phédon* présentent un grand raffinement dans l'approfondissement de la nouvelle doctrine²⁷, à la fois pour les implications de l'existence de ces réalités par soi, et pour les caractéristiques des réalités sensibles.

b) Fonder l'hypothèse

Platon est assez conscient des difficultés qui se posent pour n'avancer à la suite que défensivement : à une première évocation de l'hypothèse, en 100a et b, répond l'ample passage méthodologique de 101d s. Comme en 100a, où Socrate revendiquait l'hypothèse du *logos* le plus solide, posant comme vrai tout ce qui est en accord, le passage de 101d évoque un mouvement de remontée d'hypothèse en hypothèse qui doit parvenir jusqu'à « quelque chose qui se suffise [*epi ti hikanon*] ». Il faut en effet renforcer l'hypothèse de ce qui est par soi, et se refuser à en élaborer d'autres, sans raison. Si on la conteste, il faut reprendre l'examen des conséquences, de ce avec quoi cela s'accorde, ou l'inverse. Si on doit la justifier, il faut recourir à une autre hypothèse, en fait de même nature : hypothèse meilleure et plus élevée, jusqu'à ce point de suffisance. Cela n'est évidemment pas sans préfigurer le mouvement de la *République* (VI, 511b), menant de la connaissance par hypothèse propre aux mathématiques, jusqu'au Principe anhypothétique. Il est vrai qu'on ne doit pas trop tirer d'un texte qui est avant tout l'amplification du passage précédent, consacré à l'hypothèse de la Forme : il faut voir avant tout que s'opère une mise en relation destinée à penser diverses relations permettant de rendre compte de la chose en question. Ainsi, le deux participe à la dualité (*duas*), et l'un à l'unité (*monas*) (101c).

Le besoin de justification de l'hypothèse que j'évoquais au-dessus pourrait naître de l'objection des contraires : Socrate va en quelque sorte devancer l'objection, et montrer ce qu'il faut répondre. En effet, le deuxième argument (à partir de 102a), fondé sur le principe d'exclusion des contraires, établit que l'on ne peut prédiquer d'une Forme son contraire, et cela vaut pour l'être qui en participe : il ne peut être dit à la fois grand et petit. Au cours de cette discussion, Socrate est d'ailleurs conduit à distinguer la Grandeur en soi et la grandeur en nous (102e) ; c'est cette forme en nous qui peut s'enfuir (la grandeur) ou cesser d'être (le chaud), à l'approche du contraire. Si difficile que soit la justification théorique de cette forme en nous, il est au moins assuré que l'on peut invoquer l'idée de la participation : la participation d'un être à la Grandeur en soi lui donne la grandeur en lui, qui est périssable, mais qui respecte également la loi d'exclusion des contraires. C'est pourquoi l'objection de l'Anonyme (103a) ne porte pas, elle qui suppose que les contraires naissent les uns des autres. Non seulement l'hypothèse résiste à l'objection des contraires, mais elle en sort renforcée : d'ailleurs, ce qui se profile est la démonstration de l'immortalité de l'âme, objet principal du débat.

Nos tenons là le moment instaurateur : les réalités en soi et par soi, les Formes, sont posées par Platon comme l'hypothèse la plus forte, la mieux à même de répondre à la question de l'être et de la connaissance. Et s'il n'y a plus à douter, au terme de l'enquête menée, de la véracité de cette hypothèse, du moins faut-il se tenir prêt à toujours la valider, face aux objections possibles, pour en maintenir et démontrer la force. On comprend dès lors que la dialectique platonicienne ne peut, pour des raisons constitutives, se figer en un corps de doctrine²⁸, elle se nourrit de son origine dialogique, si fortement mise en évidence par Platon dans le livre VII de la *République* (531d-534d). Dit autrement, l'homme ne peut produire autre chose qu'une hypothèse sur le fondement de ce qui est.

La section de la *République* que je viens de mentionner fait en effet nettement apparaître le passage du dialogue oral à la dialectique, définie comme la méthode du savoir. Dans le savoir en jeu, s'effectue une progression à trois termes : les sciences diverses (au nombre de cinq), le

dialogue, la dialectique. Le bon naturel doit être formé : ainsi, avant d'acquérir l'art dialectique, un cursus en deux étapes lui est ménagé, la deuxième étant celle des sciences mathématiques. Cela repose sur l'apprentissage et non sur le dialogue : d'ailleurs très peu de mathématiciens savent dialoguer (VII, 531d et aussi 533c ; Théodore, dans le *Théétète*, 146b, reconnaît ne pas savoir dialoguer), ce qui signifie qu'ils usent d'hypothèses qu'ils ne savent pas justifier. Mais toutes ces sciences ne sont qu'un prélude (*prooimion*) : une fois acquises, vient le moment d'apprendre l'air (*nomos*). Cela consiste alors à apprendre à dialoguer : ce dialogue n'est évidemment pas formel, il porte sur le contenu même des sciences étudiées, et ce sur quoi l'on s'interroge c'est précisément sur le statut hypothétique de l'hypothèse. Lorsqu'on questionne le savoir mathématique par le dialogue, l'on met en œuvre la dialectique, car la dialectique contenue dans le dialogue et que révèle Platon, c'est cette « marche » (532b), cette « méthode » (533b) qui fait remonter jusqu'au Bien, et saisir ce qui est réellement étant. Déjà, lorsqu'à la fin du livre VI, Socrate introduisait l'image de la ligne sectionnée, il faisait du dialogue le moyen d'atteindre, pour le raisonnement, la deuxième section de l'intelligible (511b). Et auparavant encore dans le livre VI, Socrate prévenait que le plus difficile dans la philosophie, c'est ce « qui concerne les arguments » (498a) ; certains n'abusent-ils pas de façon prématurée de la discussion dialectique (cf. VII, 539a-b) ? Que la formation du philosophe se fasse au moment décisif, c'est-à-dire proprement dialectique, dans le cadre d'un échange d'argument, est évidemment très significatif.

Désigner les Formes n'est encore rien, comme Platon le reconnaissait dès le *Phédon*, la difficulté est de parvenir à décrire les articulations correctes de ces Formes entre elles – c'est à ouvrir des voies dans ces directions que Platon s'attellera dans la dernière période de sa production littéraire. Tout cela laisse entrevoir que la dialectique est en son essence dialoguante, et en conséquence, par vocation, élenctique au sens d'examinatrice. La méthode dialectique ne repose alors plus centralement sur l'*elenchos* réfutatif, bien que l'*elenchos* en un sens élargi reste une condition nécessaire de la dialectique.

III. L'*elenchos* entre politique et philosophie

1. L'*elenchos* cathartique

Platon maintient l'héritage socratique en accordant que sur n'importe quel type de sujet l'*elenchos* peut exercer, comme le dit le *Sophiste*, une vertu purgative, ou cathartique :

« Ils interrogent un homme sur les points dont il se peut figurer qu'il parle pour dire quelque chose, alors qu'il en parle pour ne rien dire ; en suite de quoi, ces opinions, en tant qu'elles sont celles d'individus dont la pensée est flottante, ils les soumettent sans difficulté à un examen, et, les rassemblant dans leurs propos en un même groupe, ils les mettent ainsi les unes contre les autres ; puis, en faisant cela, ils font voir qu'elles sont en même temps, sur les mêmes sujets, ayant un même objet, en contradiction sous les mêmes rapports elles-mêmes avec elles-mêmes. Ce que voyant, les personnes interrogées se fâchent contre elles-mêmes, tandis qu'elles s'adoucissent à l'égard d'autrui, et c'est justement de cette manière qu'elles sont libérées des opinions puissantes et solides dont leur propre esprit est investi : libération qui, de toutes, à la fois est la plus agréable pour l'assistant qui l'écoute, et celle dont les effets possèdent, pour celui qui en est l'objet, le plus de fermeté²⁹ » (230b-

c).

Les fausses opinions sont éliminées, et c'est ainsi une véritable éducation que rend possible l'*elenchos*³⁰. L'*elenchos* réussi du non-philosophe par le philosophe, n'est-ce pas celui que pratiquait Socrate, lorsqu'il s'efforçait inlassablement de pousser l'interlocuteur à l'examen de soi ? Cet *elenchos* cathartique comme le qualifie le *Sophiste*, s'apparente au protreptique, tel que l'*Euthydème* en livre la formule, et il met en œuvre une persuasion rationnelle³¹ à se tourner vers l'examen philosophique pour atteindre le bonheur, comme le savoir en est la condition suffisante (278c-282d).

L'*elenchos* certes n'atteint pas toujours son but, puisqu'il peut invalider la position de l'interlocuteur, sans nécessairement le convaincre (j'ai évoqué le cas extrême de Calliclès dans le *Gorgias*). C'est à l'occasion de cette épreuve que se révèlent les bons naturels, les naturels bien doués pour la philosophie. La vocation de l'*elenchos* est bien en fait d'être un instrument de la formation philosophique.

2. *Elenchos* et dialectique

A ce titre, l'*elenchos* ne cesse d'être pratiqué entre philosophes : même si, dans le prologue du *Sophiste*, Platon semble donner congé à l'*elenchos*, c'est de la réfutation sans frein qu'il se défie, et le dialogue rend en fait indispensable son emploi subsidiaire, puisque la délimitation du territoire de l'erreur, ce mixte d'être et de non-être où prospère le sophiste, suppose un repérage sûr dans la forêt des propositions multiples. L'*elenchos* recevable est celui qu'éclaire la dialectique.

Le dialecticien selon Platon ne peut pas rester en position défensive, et se contenter de réfuter les opinions d'autrui, à la façon de Socrate, il doit pouvoir démontrer. La réfutation n'est alors pas supprimée, mais sa position est modifiée. Ainsi le *Phédon*, qui semble définitivement dépasser l'*elenchos* socratique par la fécondité de la méthode nouvelle, laisse voir qu'il n'est de fondation d'une hypothèse que dans et par la procédure élenctique, comprise comme procédure de vérification ou de validation. L'hypothèse valide sera en effet celle qui résiste à la réfutation, ou qui soutient une réfutation légitime. Et de fait, il faudra toujours pouvoir réfuter l'erreur, l'hypothèse faible, pour faire triompher le vrai, l'hypothèse forte. Voilà pourquoi le vrai relève de l'*epistèmè*, mais peut aussi être décrit en termes de *doxa* vraie, liée par l'*aitia*, comme l'indiquait déjà le *Ménon*³².

Puisqu'il s'agit d'élaborer un savoir philosophique commun, fondé dans la dialectique, la vocation de l'*elenchos* n'est plus seulement de s'opposer mais aussi d'élaborer ; car s'il faut écarter les opinions, force est aussi de reconnaître que l'art dialectique lui-même est faillible. C'est pourquoi le philosophe dialecticien doit sans cesse livrer son investigation au contrôle. Le *Politique* donne à cet égard un bel exemple d'erreur dialectique effective, que commet le jeune Socrate lorsqu'il veut diviser l'élevage en troupeau, en élevage qui se rapporte aux hommes, et en élevage qui se rapporte aux animaux (262a), et que l'Etranger repère aussitôt ; corrigeant l'erreur, il permet à la division de reprendre en suivant les articulations mêmes du réel (262a-264b). Cela n'empêche d'ailleurs pas l'Etranger lui-même de conduire la recherche dans une impasse, dont il sort grâce au mythe des cycles du monde (cf. 274e-275a sur la reconnaissance de la faute commise dans la première partie).

C'est bien l'*elenchos* tel que Platon l'a adapté, dialectisé, et dont il parle dans la *Lettre VII*, qui

est à l'œuvre :

« Lorsque chacun de ces éléments a été frotté avec beaucoup d'efforts l'un contre l'autre : les noms, les définitions, les visions, les sensations, lorsqu'ils sont éprouvés dans de bienveillantes mises à l'épreuve³³, où nous questionnons et répondons sans aucune malveillance, la sagesse et l'intelligence viennent briller sur chaque chose, aussi tendues que le permettent les capacités humaines » (344b)³⁴.

De ce fait, il y aurait quelque raison d'aller plus loin que D. Davidson lorsqu'il posait que Platon effectue, dans le *Philèbe*, un retour tardif à l'*elenchos*³⁵. En fait, l'*elenchos* n'a jamais été éclipsé, Platon l'a fait évoluer pour le maintenir comme instrument auxiliaire du dialecticien. Il est resté, avec un autre statut, une nécessité.

3. L'*elenchos* comme modèle de l'action politique

L'*elenchos* philosophique est virtuellement porteur d'une dimension politique, car l'*elenchos* abouti rend celui qui a été réfuté convaincu de son non-savoir ; si bien que l'*elenchos* personnel peut passer pour le modèle de ce que l'homme politique et son instrument, la loi, doivent obtenir des citoyens : une obéissance rationnellement consentie. Autrement, c'est le châtement, une violence légale, qui reste le dernier argument. De façon tranchée, Platon semblait considérer dans le *Sophiste* qu'une catégorie de vices de l'âme ne pouvait être réduite que par le châtement (*kolastikè*):

« en rapport avec la démesure, l'injustice, la lâcheté, l'art de la répression est, entre tous, celui qui convient le mieux à la Justice » (229a).

L'enseignement (*didaskalikè*) en revanche doit permettre de corriger l'ignorance dans son ensemble. L'éducation (*paideia*), partie de l'enseignement qui porte sur l'ignorance consistant à croire savoir et ne pas savoir, se présente à son tour sous deux formes, l'art d'admonester et la réfutation³⁶. Bien que l'*elenchos* au sens strict suppose un rapport personnel, il offre un modèle politique évident pour le philosophe-législateur, qui s'efforce de penser à l'échelle de la cité comment gagner le plus grand nombre à la raison, par la persuasion.

En l'absence d'une telle éducation persuasive, les naturels dégénèrent. Ainsi, à propos des hommes qui vont constituer la timocratie, Platon écrit dans la *République* :

« ils cueilleront le plaisir en cachette, fuyant la loi comme des enfants fuient leur père, puisqu'ils ont été éduqués non par la persuasion, mais par la violence, et puisqu'ils ont négligé la Muse véritable, celle qui accompagne les dialogues et la philosophie, et ont accordé plus de respect à l'exercice gymnique qu'à la musique³⁷ ».

Il n'y a pas d'*elenchos* en dehors du dialogue, et probablement pas de dialogue philosophique sans *elenchos*, tant il est vrai que la dialectique platonicienne se pense et se réalise à travers la pratique du dialogue, comme l'expose la *République*³⁸ : est-ce à dire que nous sommes reconduits à l'idéal philosophique exprimé dans la *République*, qui s'assortit aussi d'une vision toute hiérarchisée de la cité ? L'idéal d'une politique de l'*elenchos*, de la raison n'est-il qu'une illusion ? Platon a sur cette question certainement oscillé, sinon évolué. Il parle souvent du politique comme d'un médecin. Or, le médecin opère avec violence, d'après le *Politique*, mais aussi déjà le *Gorgias*³⁹, parce qu'il a la compétence et qu'il lui appartient de prescrire au patient ce qui convient. Mais dans les *Lois*, Platon reprend l'analogie, et la modifie : seul le médecin servile soignant des esclaves opère ainsi, le médecin des hommes libres, lui, explique les causes de la maladie, et la raison du traitement à son patient⁴⁰ : « il n'aura rien prescrit qu'il n'ait auparavant de quelque

manière gagné sa confiance ». Et telle est la justification que Platon donne à la législation qu'il met en place dans les *Lois*, et à ces préambules législatifs destinés à persuader du bien-fondé de la loi, finalement aussi importants que la loi elle-même⁴¹. Par le préambule, le législateur se fait véritablement médecin des âmes, usant du remède de la raison rendu éventuellement plus attractif par l'adjonction d'éléments plaisants.

Peut-on encore parler d'*elenchos*? Socrate, dans le *Charmide*, était présenté par Critias à Charmide comme un médecin disposant du remède contre le mal de tête dont avait besoin le jeune homme (155b). Or, l'incantation dont prétend alors user Socrate est le *logos* lui-même, et sa capacité élenctique⁴². Ainsi, du *Charmide* aux *Lois*, l'on peut saisir une amplification : l'*elenchos* curatif excédant le cadre de l'éthique individuelle gagne le plan politique : de personnel dans sa forme dialoguée, il tend à s'universaliser.

Parvenir à gagner chacun au philosophe, c'est en fait la virtualité que laissent entrevoir les *Lois* qui, en ce sens, peuvent passer, par-delà la *République*, pour le texte le plus utopique de Platon, car il imagine de faire de l'*elenchos* la loi⁴³.

¹ Le verbe correspondant au substantif, *elenchein*, signifie « soumettre à examen », « réfuter ». A choisir une traduction, celle par « mise à l'épreuve » me semble toutefois mieux convenir à l'esprit de la pratique socratique, voir *Supra*, p. 134-136.

² R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 2^e éd., 1953 ; G. Vlastos, « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, p. 27-58, repris et modifié dans G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge, 1994 ; G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, trad. fr. C. Dalimier, *Socrate*, Paris, 1994. Voir ci-dessus partie III, chap. 3 : « Philosophe selon Socrate », p. 171-190.

³ Quand Vlastos évoque « The demise of the elenchus in the *Euthydemus*, *Lysis* and *Hippias major* » (*Socratic Studies*, p. 29-33), il envisage évidemment l'*elenchos* socratique. Mais il y a encore (Vlastos ne l'ignorait évidemment pas !) un *elenchos* après Socrate, dont je voudrais ici délimiter quelques aspects.

⁴ Je rappelle que très vite, Vlastos a cherché à tempérer cette idée, reconnaissant que la thèse révolutionnaire qu'il tirait du *Gorgias*, d'après 482a-b : « A. Quiconque a une croyance morale fautive aura toujours en même temps des croyances vraies qui entraînent la négation de cette fautive croyance », ne pouvait être attribuée à Socrate (« Postscript to "The Socratic Elenchus" » dans *Socratic Studies*, p. 34-35). Bien qu'il ait ainsi atténué sa perspective, Vlastos a néanmoins continué à interpréter la démarche de Socrate en fonction de sa lecture du *Gorgias*. Son idée est ainsi que Platon a mis en évidence dans le *Gorgias* les caractéristiques de l'*elenchos* socratique, se posant des questions épistémologiques que Socrate ne se posait guère. Je dirais pour ma part que non seulement Platon interprète la démarche élenctique, mais que ce faisant il la modifie. De sorte que le *Gorgias* ne nous présente pas les conditions de vérité de l'*elenchos* socratique, mais les conditions de vérité de l'*elenchos* tel que Platon commence à se l'approprier. En d'autres termes, Vlastos pense que Platon révèle les caractères de la « méthode » de Socrate, bien que ce dernier n'use pas du terme (cf. Vlastos, *Socratic Studies*, p. 1-2, où il parle tout de même de la méthode d'investigation de Socrate) ; j'ai défendu précédemment l'idée qu'il n'y a pas, au sens strict, de méthode de Socrate.

⁵ Le terme *methodos*, comme le souligne Vlastos lui-même (*ibid.*, p. 2, n. 5), apparaît pour la première fois dans le *Phédon* (79e3, et 97b6). Mais le *Gorgias* engage une démarche qui, via le *Ménon*, mène finalement à la méthodologie du *Phédon*.

⁶ Pour Vlastos donc, la clé de l'*elenchos* socratique se trouvait là, révélée par Platon ; j'insiste sur le fait que Platon, dans le *Gorgias*, est déjà en train de transformer profondément l'usage de l'*elenchos*.

⁷ « Οὐκ οὐκ ἀποδέδεικται ὅτι ἀληθὴ ἐλέγετο ; »

⁸ Trad. Canto modifiée ; cf. déjà 486e-487a.

⁹ 482b : « οὐν ἐκείνην ἐζέλεγον »

¹⁰ 487a : ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν. La première condition est d'ailleurs à souligner, même s'il y entre de la traditionnelle ironie socratique.

¹¹ Trad. Canto, ainsi que pour les autres citations du *Ménon*.

¹² Je reviens plus bas sur cette section.

¹³ A cet endroit du texte, elle n'est pas désignée comme telle, mais Socrate multiplie tout au long de son explication les hypothétiques, dont cette dernière : « Donc, si la vérité des êtres est depuis toujours dans notre âme, l'âme doit être immortelle, en sorte que ce que tu te trouves ne pas savoir maintenant, c'est-à-dire ce dont tu ne te souviens pas, c'est avec assurance que tu dois t'efforcer de le chercher et de te le remémorer » (86a-b).

¹⁴ 86d-87c. A la suite de Robinson (*Plato's Earlier Dialectic*, p. 99-100), M. Canto remarque que cette qualification

d'hypothèse n'est pas empruntée aux mathématiques, contrairement à ce que dit Platon (*Ménon*, p. 96-98, et n.188, p. 281). Ce n'est pas la seule anomalie : comment ne pas être arrêté par la brièveté et l'obscurité des indications concernant la mise en œuvre de l'hypothèse ? Il s'agit bien pour Platon de fonder une méthode nouvelle.

[15](#) Cf. M. Canto, *Platon. Ménon*, p. 98-99.

[16](#) « τὴν ἀρετὴν Φρόνησιν δεῖ τίς εἶναι. »

[17](#) 85b : « Y a-t-il une opinion... » (« ἦντινα δόξαν αὐτοῦ ») ; 85 c : « Chez l'homme qui ne sait pas, il y a donc des opinions vraies [ἀληθεῖς δόξαι]... » ; 85c-d : « il finira par avoir sur ces sujets-là une connaissance aussi exacte que personne » (ἐπιστήσεται) ; 85d : « il en arrivera à connaître, ayant recouvré lui-même la connaissance en la tirant de son propre fonds [ἐπιστήσεται, ἀναλαβὼν... τὴν ἐπιστήμην] ».

[18](#) Vlastos propose, lui : « *bound fast by the calculation of reason* », et rejette la traduction d'ἄσπρα par cause, soulignant que la théorie des Formes ne peut être invoquée, et qu'il ne s'agit pas de découvrir un principe causal, mais plutôt des relations logiques, des enchaînements nécessaires. C'est pourtant bien en allant jusqu'au bout de l'*aitias logismos* que l'on parvient à l'hypothèse des Formes ; cf. *infra* ce qui suit à propos du *Phédon*.

[19](#) Ce retournement donne à réfléchir, car il soulève un problème général pour la pensée platonicienne : celui du modèle de la connaissance, directe ou propositionnelle. Du moins est-il clair ici que la connaissance consiste à savoir relier en des propositions ce qui doit l'être. Cf. aussi M. Canto, *Platon. Ménon*, p. 90-94.

[20](#) Socrate emploie à deux reprises ici le participe υποθέμενος (100a 3 et 100b 5), qui spécifie le point de départ du raisonnement. Je reviendrai plus loin sur ce caractère hypothétique de la méthode adoptée.

[21](#) La première occurrence avant ce passage est en 78d 5 : μονοειδέξ ὅν αὐτό καθ' αὐτό ; cf. de même *Banquet*, 211a 5-b 5, et plus tard, *Timée*, 51e 6-52d 1.

[22](#) C'est en tout cas ce qu'un passage du *Parménide* (133c 3-6) conduit à inférer.

[23](#) 100d ; mais c'est la chose la plus sûre.

[24](#) Cf. déjà en 78b-79a.

[25](#) C'est pourquoi la querelle sur l'immanence ou la transcendance des Formes dans ce dialogue est sans doute une fausse querelle. Toutefois, pour une défense de la séparation des Formes, fondée sur une distinction stricte entre εἶδος et οὐσία, cf. D.T. Devereux, « Separation and immanence in Plato's theory of Forms », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12 (1994), p. 63-90.

[26](#) Cf. *infra*, p. 263-277.

[27](#) Platon fait dire à Socrate qu'il ressasse toujours les mêmes choses, pour donner une autorité à ce qui est introduit, dans l'apparence d'une continuité. De fait, Socrate employait déjà, en un sens non métaphysique, les termes d'*eidōs* et *idea*, comme dans *Euthyphron*, 5d, 6d-e, 11a.

[28](#) Comme la voit de façon si réductrice l'école de Tübingen. Voir sur cette question la partie III, chap. 3 : « Dit et non-dit », p. 279-297.

[29](#) Trad. Robin modifiée.

[30](#) La méthode élenctique est trouvée au cours de la division de l'éducation (παιδεία, 229d) ; cf. la récapitulation en 231b.

[31](#) Ce n'est pas une contradiction *in adjecto*. Que Platon n'oppose pas systématiquement persuasion et raison est bien établi par C. Bobonich, « Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws », *Classical Quarterly*, 41 (ii), 1991, p. 365-388, et A. Laks, *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Lille, Presses du Septentrion, 2005. On peut s'appuyer sur la citation de *République* VIII donnée plus bas, p. 259-260.

[32](#) Comme j'y ai insisté, dans le *Phédon*, on ne voit pas les Formes, mais leur existence est seulement déduite. Il est à noter que dans le *Sophiste* Platon, quand il aborde de front le problème de l'erreur, raisonne en termes de *doxai*, d'opinions, vraies ou fausses en vertu des liaisons que l'on opère au sein des propositions.

[33](#) « ἐν εὐμένεσιν ἐλέγχοιζ ἐλεγχόμενα ».

[34](#) Je traduis. Sur la *Lettre VII*, voir *infra*, p. 292-295.

[35](#) « Plato's Philosopher », in *Plato's Philebus*, New York, 1990 ; trad. fr. M. Canto-Sperber : « Le philosophe de Platon », in M. Canto-Sperber (éd.), *Les Paradoxes de la connaissance*, Paris, 1991, p. 89-105.

[36](#) 229a-230e ; cf. *supra* p. 256. L'*elenchos* à visée morale ne pourra en fait être attribué sans méprise au sophiste (cf. 231a) : son *elenchos* éristique, sans finalité morale, n'en est que la contrefaçon.

[37](#) VIII, 548b-c, trad. P. Pachet.

[38](#) Cf. *supra*, p. 254-255.

[39](#) *Politique*, 293a-c, 296b-c ; *Gorgias*, 521e-522a.

[40](#) *Lois*, IV, 720a-e.

[41](#) Cf. *Lois*, IV, 722a-723d.

[42](#) En 155c-156e, Socrate se dit en possession du remède, le φάρμακον, qu'il décrit comme une plante à laquelle s'ajoute une incantation (ἐπώδή). Et à Charmide, qui l'a reconnu (156a), il explique que cela ne soigne pas que la tête ; car il en va comme des bons médecins : ils soignent la partie en soignant le tout (156c). Or, le médecin thrace, de qui Socrate tient le remède, va plus loin : le corps ne peut être guéri qu'avec l'âme (156e). Telle est la supériorité de cette médecine étrangère sur la médecine grecque : c'est un savoir total, fondé d'abord sur la connaissance de l'âme, la connaissance de sa prééminence. On note que le rapport de l'âme et du corps est présenté sur le mode de communication entre réalités relativement homogènes (écoulement ou émanation des maux et biens de l'âme dans le corps) : « Ces incantations, ce sont les discours qui contiennent de belles pensées ; or, les discours qui sont de telle sorte, font naître dans l'âme une sagesse morale [σωφροσύνη], dont l'apparition et la présence permettent dorénavant de procurer aisément la bonne santé à la tête comme au reste du corps » (157a – trad. Robin).

[43](#) L'idée générale défendue par Platon est qu'il faut instruire plutôt que punir, et tout au moins, si l'on punit, le faire en soignant la maladie de l'âme qu'est l'ignorance. Car Platon maintient dans les *Lois* l'idée socratique que « le méchant est méchant sans le vouloir » (IX, 860d). On consultera, sur la question générale de l'utopie des *Lois*, l'article d'A. Laks, « L'utopie législative de Platon », *Revue philosophique*, n° 4/1991, p. 417-428, repris in *Médiation et coercition*, op. cit.. Cette question est reprise *infra*, cf. partie III, chap. 4 : « La philosophie réformatrice : l'enjeu de la polis », p. 299-327.

L'INVENTIVITÉ PHILOSOPHIQUE : FORMES ET MODÈLES, MESURE ET PENSÉE

« A coup sûr, le philosophe, lui qui s'attache toujours à la forme de l'être en s'aidant des raisonnements, n'est à son tour nullement facile à voir en raison de l'éclat du lieu. »
Sophiste, 254a.

« Moi qui vous parle et vous qui êtes mes juges avons une humaine nature. »
Timée, 29c-d.

Ce qui se transmet de Socrate à Platon n'est pas, fondamentalement, d'ordre doctrinal. Toutefois, Socrate, en mettant en évidence l'impraticabilité de la voie d'investigation qui se contenterait de renvoyer à des cas particuliers pour éclairer la nature des valeurs dont chacun se réclame, indique dans quelle direction l'on ne peut se diriger (la sélection aléatoire, forcément incomplète, de cas particuliers), et sur quoi il s'impose de concentrer la recherche (la saisie d'une universalité, d'un point de vue valant pour tous, en toute circonstance). Il suggère ainsi que la vérité du particulier se fonde dans une vérité plus haute, que l'*elenchos* cherche à cerner, mais qu'il ne fait jamais que cerner. Le particulier (Lachès ou Nicias) tire ainsi sa qualité (de courageux) de sa relation à un universel (le courage), qui est pensé comme tel (le courage qui n'est que courage, par quoi quelqu'un peut être dit courageux), à défaut d'être connu. Si la nature de l'universel reste une question sans réponse, il est acquis qu'il est ce par quoi nous pouvons être dits tel ou tel. Nous aspirons ainsi à réaliser quelque chose que nous ne connaissons pas véritablement, et qui nous dépasse (précisément parce qu'il reste *pour nous* un mystère, et plus profondément parce qu'il est *en soi* universel). Mais cet universel ne nous est pas entièrement inaccessible : nous l'appréhendons, et un certain nombre d'entre nous illustrent ce qu'il est, par leur attitude de modération, courage, piété, justice, quand bien même nous ne savons pas dire ce qu'est très précisément cette vertu que pourtant nous cultivons... Notre incapacité à le définir fait voir que nous sommes en défaut par rapport à lui – nous devons ainsi œuvrer pour être davantage vertueux, en vue de mieux le connaître, et réciproquement.

Aucun socratique n'empruntera plus la voie impraticable mise en évidence par Socrate, même si la polémique entre ses « héritiers » semble avoir amené certaines accusations en ce sens : c'est ainsi que Platon polémiquera contre Antisthène, l'initiateur du mouvement cynique, dont la théorie de l'*oikeios logos* semble présenter un caractère anti-universaliste. Antisthène, de fait, adopte une position que l'on pourrait qualifier de nominaliste, et l'*oikeios logos*, le « discours approprié », ne tire sa qualité que d'être reconduit à des contenus particuliers. Mais la théorie est bien universelle dans sa forme, et elle prétend fixer le trait essentiel spécifiant la chose considérée¹ (elle est différente en cela d'un pur phénoménisme, tel qu'il ressort de la position d'Hippias dans l'*Hippias majeur*², ou d'un subjectivisme radical, tel que Platon, dans le *Théétète*, le diagnostique, impliqué par la formule protagoréenne de « l'homme mesure de toutes choses », 152a).

Par différence avec Antisthène, non seulement Platon cherche à fixer dans le discours l'essence de la chose considérée, mais il adopte, sur la question de l'universel, une position ontologique très forte, étant donné que les universels pensés par l'intellect, les « intelligibles » donc (*noèta*),

doivent, telle est l'hypothèse, exister en soi et par soi (*auta kath'auta*). Ces réalités, existant en soi et par soi, qui sont désignées comme Formes ou Idées (*eidè*), se voient reconnaître non seulement une universalité de forme et de contenu, mais aussi une véritable substantialité³.

La demande épistémique, dont le sens même, dans la perspective de Socrate, semblait être de ne pas trouver de satisfaction, reçoit ici une réponse maximale. On imagine aisément qu'un Antisthène devait s'estimer bien plus proche de Socrate dans sa ligne théorique, et le faire valoir contre Platon. En effet, quoiqu'il excédât la position de Socrate, Antisthène ne défendait que la possibilité et la légitimité d'une épistémologie (il s'agit bien par l'*oikeios logos* de connaître et définir la chose considérée) : il s'en tenait donc à une ligne logico-sémantique, excluant toute thèse ontologique. La prétention de Platon à atteindre le fond vrai de la réalité ne pouvait que révolter les socratiques campant sur les positions les plus critiques. Que Platon ne soit qu'un des rejetons du socratisme, et, spéculativement, le plus aventureux, doit donc rester bien présent à l'esprit, pour nous éviter de considérer comme évidente et inéluctable la filiation de l'*elenchos* socratique et de la métaphysique platonicienne.

Cela étant, plusieurs bémols sont à introduire. Tout d'abord, comme on l'a signalé, Platon ne présente, avec les Formes, qu'une hypothèse, même si c'est l'hypothèse la plus forte⁴. Le problème se complique du fait que la théorie des Formes, telle qu'elle se dessine dans les dialogues platoniciens, s'est très vite trouvée systématisée dès l'Ancienne Académie (la question de l'ésotérisme platonicien est à l'arrière-plan), et caricaturée par ses adversaires. On doit noter en particulier que l'affirmation selon laquelle il y aurait un nombre indéfini de Formes n'apparaît pas confirmée de façon expresse par les *Dialogues* platoniciens. Il vaut la peine de développer quelques remarques à ce propos.

1) Platon, dès lors qu'il formule ou évoque l'hypothèse des Formes, entendues comme réalités intelligibles substantielles, n'affirme pas qu'il faudra supposer des Formes correspondant à toutes les choses sensibles. Du *Phédon* au *Parménide*, on voit Socrate désigner quelques Formes, sans requérir qu'à toute qualité sensible, ou à toute propriété des corps, corresponde une Forme séparée. Il n'aborde pas initialement le problème sous cet angle.

2) C'est si peu le cas qu'un Aristote retournera contre les platoniciens ce refus d'assumer l'existence de Formes de toutes choses⁵.

3) Toutes les formes dont parle Platon n'ont pas nécessairement le statut de Formes, et il convient donc de distinguer soigneusement entre les Formes substantielles, dont l'existence est requise pour ne pas sombrer dans « l'océan de la dissemblance », et les formes immanentes aux choses⁶ : la beauté de la chose belle n'est pas la Beauté en soi, même si un lien de participation existe entre les deux ; et il n'est pas du tout certain que la laideur de telle chose requière que l'on pose l'existence d'un Laid en soi – l'on peut plus sûrement appréhender le laid comme défaut de beauté. A cet égard, les passages quelquefois invoqués de la *République* (V, 475e-476a et 479a-b) ou du *Théétète* (176e-177a et 186a) n'impliquent pas strictement l'existence de Formes du Laid, de l'Injuste ou du Mal. La *République* parle là de réalités unes, que ne peut percevoir le philodoxe, mais seulement le philosophe : juste, injuste, bon, mauvais, sont décrits comme des universels certes, mais seulement ainsi. Le *Théétète* parle quant à lui expressément de *koina*, des termes

communs – semblable, dissemblable, identique, différent, beau, laid, bien, mal, qui sont à distinguer des représentations, et que l'âme pense par elle-même. Le statut de Forme en soi et par soi ne leur est, dans les deux cas, pas conféré dans le cours de la discussion, et l'absence de cette précision ne peut être tenue pour négligeable.

Il n'est donc peut-être pas requis de supposer des Formes correspondant à tous les vivants, et à toutes les parties des vivants. Lorsque dans le *Parménide*, Parménide évoque une Forme de l'Homme, du Feu, de l'Eau, Socrate dit déjà son hésitation (130c). Mais lorsque le même Parménide enchaîne de façon provocante en parlant de Formes de poil, boue, crasse⁷ pour savoir si Socrate irait jusqu'à les accepter, ce dernier se récrie, et l'on suppose généralement qu'il recule devant une nécessité à accepter toutes les conséquences de la théorie ; cela peut toutefois s'interpréter autrement, comme signifiant précisément que l'universalité extensive des Formes conduirait de fait à des conséquences aberrantes. Il me semble donc qu'il ne s'impose pas en réalité de faire prendre à la théorie la voie d'une universalisation extensive des Formes, et qu'en tout cas Platon s'est retenu de le proposer dans ses *Dialogues*, à la différence de ce que la tradition platonicienne assumera, en systématisant la théorie (de l'Ancienne Académie au néoplatonisme). Il est intéressant de noter à ce propos la conséquence tirée par Aristote, contre les platoniciens, du premier argument qu'il examine, dit « des sciences » (ce que vise la science, qui n'est pas le particulier, doit être la Forme) : qu'il devrait alors exister, correspondant aux arts, des Formes de réalités artificielles, ce que les platoniciens refusent, souligne Aristote (*Sur les Idées*, 79, 20-80, 7)⁸. Cela révèle que n'était pas affichée l'universalité extensive des Formes, même dans la systématisation qui avait été engagée dans l'entourage de Platon, par Xénocrate vraisemblablement, lequel définissait la Forme comme « la cause paradigmatique de ce qui est toujours constitué conformément à la nature⁹ ». Dans sa critique, Aristote retourne également l'argument dit de « l'unité d'une multiplicité », celui de « l'objet de pensée », celui des « relatifs », et il accorde une valeur définitive à l'argument dit « du troisième homme ». Le second argument conduit à penser des Formes de négations (Non-musicien ; Non-cheval...), le troisième impliquerait qu'il existe des Formes d'individus (Socrate) et de non-êtres (Centaure), ce que les platoniciens n'admettent pas.

4) Tout converge en définitive vers le constat qu'il est nécessaire aux yeux de Platon de poser l'existence d'un certain nombre de réalités existant en soi et par soi pour rendre compte de l'existence évanescence, voire contradictoire, des réalités sensibles, sans que l'inverse toutefois s'impose. Autrement dit, la diversité phénoménale du sensible ne pouvait exercer aucune contrainte sur les intelligibles. Si contrainte il doit y avoir, elle ne peut s'exercer que dans l'autre sens. Autrement, comme le montre le cas des réalités artificielles, dont l'élaboration est progressive et inachevée, parce que inscrite dans le temps, il faudrait poser qu'une invention nouvelle révèle l'existence d'une Forme jusque-là inaperçue, et ainsi de suite. En fait, l'hypothèse des Formes soutient la thèse que tout ce qui est perçu par les sens s'enracine par un ou plusieurs de ses aspects dans quelque chose qui est au plus haut point, en « participe », comme il le dit, sans que ce soit à chaque fois un archétype de cette réalité sensible-là. Platon ne prend jamais le risque de systématiser le point, pour éviter de tomber dans des conséquences intenable¹⁰.

On observe que dans le *Timée* le démiurge prend pour modèle le « Vivant total » (31b), qui comprend tous les vivants intelligibles (31a), mais en produisant le monde à la ressemblance de ce modèle, pour en faire un vivant unique (30d), le démiurge invente, en vertu de ses capacités techniques divines, des structures psychiques (combinaison de substances, indivisible et divisible

dans les corps, 34b-36d), corporelles (combinaison de triangles élémentaires, 53c-55d), qui ne sont pas une réduplication, mais l'effet d'une projection rationnelle, dans l'ordre du devenir, de la perfection de ce qui est éternellement. La démiurgie divine cherche ainsi les meilleures solutions pour produire et parfaire le monde sensible et ses parties vivantes ; il invente, comme l'artisan humain lui-même invente des solutions techniques pour répondre à des besoins nouveaux (essentiels, et souvent superflus). On note du reste que Timée parle au début de son discours d'un monde *ressemblant* au modèle (29e-31a), et non d'une simple copie ou réduplication.

5) La question des Formes devrait être rattachée aux développements épars que Platon consacre à la question des modèles et de la mesure : cette liaison permet de rappeler le caractère hypothétique des Formes, la dimension exploratoire qui les porte, et enfin leur inscription dans une problématique théorético-pratique qui se révèle essentielle. Sortant de l'exclusive focalisation sur les Formes, l'on peut ainsi accéder à ce qui constitue peut-être le principal message que cherche à nous délivrer Platon : l'homme vaut par son *noûs*, son intellect. Ce qu'il peut savoir, ce qu'il est capable de mettre en œuvre, il le doit à cette nature divine qu'il possède, et qui est une partie essentielle de lui-même.

En diverses occasions, qu'il s'agisse de penser ce qui est, ou ce qui peut être, Platon met en évidence la centralité de ce qu'il désigne comme *paradeigma*, c'est-à-dire paradigme ou encore modèle. Trois extraits peuvent servir de repère. Dans le premier, Platon imagine que pour produire le monde, le démiurge a considéré deux modèles qui s'offraient à lui, et a choisi l'un des deux. Dans le second, il oppose deux modèles de vie : l'un « divin » et l'autre « privé de divin » : tandis que l'assimilation au premier se traduit par une vie d'homme libre vouée à la connaissance, l'assimilation de l'autre fait vivre une vie d'esclave, qui est celle de l'homme affairé des tribunaux et des assemblées. Dans le troisième enfin, c'est le caractère central du modèle-paradigme en vue de la connaissance et l'action, qui se trouve mise en évidence.

Timée, 27d-29a :

« Quel est l'être éternel et qui ne naît point et quel est celui qui naît toujours et n'existe jamais ? Le premier est appréhendé par l'intellection et le raisonnement, car il est constamment identique. Quant au second, il est objet de l'opinion jointe à la sensation irraisonnée, car il naît et meurt, mais n'existe jamais réellement. De plus, tout ce qui naît, naît nécessairement par l'action d'une cause, car il est impossible que quoi que ce soit puisse naître sans cause. Toutes les fois donc que l'ouvrier, les yeux sans cesse fixés sur ce qui est identique, se sert d'un tel modèle, toutes les fois qu'il s'efforce d'en réaliser dans son œuvre la forme et les propriétés, tout ce qu'il produit de cette façon est nécessairement beau. Au contraire, si ses yeux se fixaient sur ce qui est né, s'il utilisait un modèle sujet à la naissance, ce qu'il réaliserait ne serait pas beau. [...]

Mais il faut encore se demander, au sujet du monde, d'après lequel des deux modèles, celui qui le façonne l'a réalisé : si c'est d'après le modèle identique et uniforme ou si c'est d'après celui qui est né. Or si ce monde est beau et si l'ouvrier est bon, il est clair qu'il fixe son regard sur le modèle éternel. Dans le cas contraire, ce qu'il n'est même pas permis de supposer, il aurait regardé le modèle qui est né. Or, il est absolument évident pour tous que l'ouvrier a contemplé le modèle éternel. Car ce monde est la plus belle des choses qui sont nées et l'ouvrier est la plus parfaite des causes. Donc, le monde qui est né dans ces conditions a été fait en conformité avec ce qui est objet d'intellection et de

réflexion, et identique » (trad. M. Rivaud).

Dans la fiction du *Timée*, le démiurge divin est supposé produire le monde sensible en contemplant un modèle parmi les deux qui s'offrent à lui. Le choix du modèle stable est le seul rationnel ; l'autre ne conduirait à aucune élaboration consistante. Cela signifie que toute action/production, y compris divine, est toujours précédée par une réalité préexistante, qui s'impose même au dieu. La position d'absolue antériorité des Formes, autrement dit de l'être, sur toute réalité devenue est de fait confirmée : il n'y a de devenir que parce que l'être le précède et le fonde. Or, admettre cela ne revient pas à admettre que l'être se structure comme le monde sensible, mais qu'il existe selon le mode originaire et éternel qui est le sien. La première hypothèse renverserait la priorité véritable, car il faudrait admettre que l'être intelligible est à l'image du sensible. Or, tout au contraire, les réalités en devenir dérivent de l'être ; au mieux, elles participent de l'être par le meilleur d'elles-mêmes, qui est de nature formelle. Cela signifie que la réalité sensible est, en tant qu'image, développement et dérivé, différente de l'être. Elle ne peut être vue comme sa réplique exacte, ne fût-ce qu'en raison de sa dimension corporelle, quand l'être véritable est incorporel. Le corps du monde, le corps de l'homme, ne sont la réplique d'aucun archétype qui livrerait le plan organisateur de ces répliques sensibles. Comme le montre le *Timée*, les structures corporelles peuvent être vues comme l'effet d'un calcul d'adaptation, permettant de donner au monde visible une ressemblance satisfaisante avec le Vivant total (cf. point 4).

Ainsi, le point déterminant est finalement que le monde doit son être, sa structure, sa beauté à l'action ordonnatrice de l'intellect démiurgique.

Théétète, 176e-177a :

« Deux modèles, mon cher, ont place dans la réalité : l'un est divin, et le plus heureux ; l'autre est privé de dieu, et le plus infortuné. Mais ils ne voient pas qu'il en est ainsi ; il leur échappe, du fait de leur sottise et du dernier degré de la déraison qui est le leur, qu'en raison de leurs actions injustes ils se rendent de plus en plus semblables à l'un, et de moins en moins semblables à l'autre. De cela, ils paient la peine, en vivant selon un mode de vie qui est à l'image du modèle auquel ils se rendent semblables¹¹. »

Politique, 278c :

« *L'Etranger* : Voilà donc un point correctement compris : un "paradigme" a pour origine l'opération qui consiste à juger correctement de l'identité d'un élément identique dans des contextes séparés, et, après l'avoir considéré comme un, à s'en servir pour parvenir à un jugement unique, vrai dans chacun des deux contextes en tant qu'ils forment désormais un ensemble.

Socrate le jeune : Selon toute apparence.

L'Etranger : Serait-il étonnant, dès lors, de voir notre âme passer par les mêmes états que l'enfant qui apprend à déchiffrer, quand il s'agit des lettres qui sont éléments de toutes choses ? Qu'elle ait tantôt une compréhension ferme, guidée par la vérité, au sujet de chaque élément dans certains contextes, tantôt, au contraire, qu'elle vacille dans son jugement sur tous les éléments d'autres contextes ? Elle parvient à se former une opinion droite sur certains éléments quand elle les rencontre au hasard des combinaisons, mais, quand ils sont transposés dans ces syllabes de la réalité, qui sont longues et complexes, à l'opposé elle ne parvient pas à les identifier. »

Des passages du *Théétète* et du *Politique*, on tire l'idée que, comme le dieu, l'homme, lorsqu'il agit et qu'il cherche à connaître, se réfère pareillement à des modèles. Mais lui, à la différence du

Dieu, peut se tromper dans son choix du modèle de pensée et/ou de vie, selon précisément qu'il use ou non de sa capacité intellectuelle. La connaissance ne progresse en tout cas qu'avec l'appui de modèles qui permettent d'avancer du mieux connu en direction du moins connu, par tâtonnements et approximations. Parallèlement, c'est le choix fondamental de son mode de vie qui se fait, qu'on le veuille ou non, qu'on en ait conscience ou pas, par référence à deux modèles antithétiques, le modèle divin et le modèle privé de divin. Le modèle est dans ce cas ce qui fait référence, et à l'horizon duquel nous construisons nos existences. Par défaut de réflexion sur soi, l'existence de deux modèles antithétiques n'est pas vue (au sens d'une vision intellectuelle) par la plupart des hommes, qui se tournent alors par défaut et par ignorance vers le modèle privé de divin, immédiatement accessible et sans exigence. Seul celui qui saisit la possibilité de se régler sur le modèle divin, tente de s'égaliser à lui : tel est le philosophe se réglant sur ce modèle divin qui le dépasse, et par lequel il se dépasse, si bien qu'il fait lui-même de sa propre vie, bien qu'il n'y prétende pas, un modèle. Une vie vouée à la recherche du bien et de la vérité (évoquée dans le passage du *Sophiste* cité en exergue à ce chapitre, ou encore dans le cours de la digression du *Théétète*, 173e-176c), dont Socrate a fourni à jamais le modèle vivant, et qui le conduit donc à rechercher des modèles d'intelligibilité, ceux-là précisément qu'évoque le *Politique*. Rappelons d'ailleurs, à titre d'illustration fameuse, ce « modèle » théorique remarquable forgé par Socrate dans la *République*, que constitue la Cité juste (V, 473a)¹², qui aide à connaître la justice, mais aussi à la mettre en œuvre, individuellement, à défaut d'y parvenir collectivement¹³.

6) La mesure appropriée

Un autre aspect crucial du rapport à la connaissance et à l'action tient dans ce que Platon présente comme un certain art et un certain savoir de la « mesure appropriée » (*to metrion*), qui permettent la connaissance et l'action juste, et qui ne sont rien d'autre que l'art même d'user de l'intellect, qu'il soit divin ou humain. Un autre passage extrait du *Politique* permet tout particulièrement de saisir cela :

« *L'Etranger* : Il est clair, comme on l'a dit, que nous pourrions diviser l'art de la mesure, en le coupant en deux de la façon suivante : nous poserions comme une partie une de cet art, tous les arts qui mesurent le nombre, les longueurs, les profondeurs, les largeurs, les épaisseurs, relativement à leurs contraires, et comme autre partie, tous les arts qui mesurent relativement à la mesure appropriée, au convenable, au moment opportun, au devoir, et à tout ce qui se tient au milieu, loin des extrêmes.

Socrate le jeune : Chacune des deux sections que tu proposes est de vaste dimension, et elles présentent l'une et l'autre de considérables différences !

L'Etranger : Ce que disent quelquefois nombre d'hommes subtils, qui estiment prononcer là quelque chose de sage, à savoir qu'il existe un art de la mesure se rapportant à tout ce qui devient, eh bien c'est exactement cela que nous nous trouvons dire à présent. Car tout ce qui est le produit de l'art a précisément part, d'une façon quelconque, à une opération de mesure. Mais parce qu'ils n'ont pas coutume de mener leur examen en divisant par espèces, ces arts de mesurer, qui sont si différents, ils les rassemblent en une unité, croyant aussitôt qu'ils sont semblables, et inversement, procédant tout au contraire de cela, ils séparent des choses sans les diviser selon leurs parties... » (*Politique*, 284e-285b).

La suggestion qui est faite de distinguer deux types de mesure a pour origine une discussion sur le temps nécessaire au développement d'une discussion conduite jusqu'à son terme. Il est frappant

qu'au début de l'*excursus* conclu par l'évocation des deux modèles, et dans des termes similaires, le *Théétète* fasse l'éloge de la vie de loisir, et du temps consacré sans compter à l'élucidation du sujet examiné (172c-d).

Dans le *Théétète* comme dans le *Politique*, c'est donc un éloge de la vie non contrainte qui se dessine, susceptible de permettre à l'examen de la vérité de se déployer le plus largement. A cet égard, seule une mesure se référant au *metrion* permet de juger la pertinence de s'attarder ou non à la discussion en cours. Parole non utilitaire, asservie à nul intérêt, elle n'a pour règle que la mesure absolue du pertinent et du convenable. Aussi, par un rapide élargissement, Platon charge l'Etranger de donner un aperçu de l'extension que revêt cet art de la mesure absolue, référée à la « mesure appropriée » : celui-ci indique alors que tout art et tout savoir supposent, pour être proprement exécutés, cet art fondamental. L'Etranger suggère même que *tout ce qui est* procède d'un tel art. Et n'est-ce pas précisément ce qu'illustre la démiurgie divine du *Timée* ? Ainsi, tout ce qui est, est l'effet d'un *metrion*, c'est-à-dire relève d'un calcul rationnel visant le bien et le juste, ce qui justifie d'appréhender le Tout dans lequel nous vivons comme un *cosmos* bien formé. Et c'est pourquoi nous-mêmes devons agir en mettant en œuvre un tel *metrion*, que ce soit dans nos productions, nos actions, ou nos investigations théoriques. L'agir humain est pensé unitairement ; il devrait être soumis au principe du *metrion*. On trouve un écho de ce thème en divers passages du *Philèbe* (cf. 26c-27c sur le mélange et la cause du mélange ; et 65b sur les critères absolus que sont Beauté, Vérité et Mesure).

Nous savons donc désormais que ce qui existe, existe en rapport avec des modèles, et qu'un art de la mesure s'y trouve à l'œuvre qui suppose l'action d'une cause intelligente. Penser consiste à penser ou produire des modèles dont on éprouve la fécondité, par la dialectique ; bien agir revient à suivre le modèle divin, en agissant rationnellement et donc en produisant de la rationalité. Il s'agit ainsi d'accorder ses pensées et ses actions avec ce qui est, par la consonance des mesures : mesure de l'être, de l'agir et du savoir.

7) Le *Parménide* et après

Suggérons pour terminer une lecture ouverte des derniers dialogues platoniciens.

Point 1 : le *Parménide* ne témoigne pas d'un abandon, ou d'une révision profonde de l'hypothèse fondatrice des Formes, mais il marque plutôt une évolution dans le sens d'un déploiement des ressources de la théorie, qui amène à l'évacuation de certaines questions, et à la clarification d'autres.

D'où, point 2 : les autocritiques du *Parménide* sont bien des critiques, mais elles ne sont pas fatales à la théorie, parce que, dès le *Phédon*, l'on sait que rien de mieux (de plus consistant) ne peut être trouvé. En d'autres termes, si l'on ne sait pas *exactement* de quelle façon la participation sensible-intelligible a lieu, *elle a lieu*, sans quoi tout ce qui est devient inintelligible. L'hypothèse des Formes, et elle seule, permet de penser la consistance de l'être, et nous donne un certain accès à lui. En un sens, après le *Parménide*, il n'y a plus rien à dire sur le sujet, car étant admis que l'hypothèse des Formes pose des problèmes auxquels on ne sait pas apporter réponse, l'on constate qu'aucune hypothèse supérieure ne peut lui être préférée. L'entraînement dialectique de la deuxième partie du *Parménide* apparaît ainsi comme le passage à un régime de dialectique

opératoire, après que la tentative de dialectique fondationnelle a atteint ses limites. Il est frappant de constater qu'Aristote reprendra les critiques de Platon, les considérant, lui, comme décisives et insurmontables.

Point 3 : il n'est plus question, après le *Parménide*, de revenir sur les difficultés inhérentes à cette hypothèse des Formes existant en soi et par soi. Cela ne signifie ni qu'elle est abandonnée, ni que les difficultés touchant leur être même sont résolues. Mais Platon s'occupe désormais de formes, qui ont le sens de « genre » ou « d'espèce ». Désignons-les comme F(f)ormes, pour suggérer que leur statut ontologique est mis entre parenthèses. Dans les derniers dialogues, la réflexion sur les F(f)ormes prend deux aspects : d'une part, une exploration des relations entre les formes : ce qui les unit, ce qui les différencie – la méthode d'investigation employée pour parcourir ces relations est la division, qui vise à produire, menée jusqu'à son terme, une définition ; d'autre part, une réflexion sur ce qui est le plus principiel : dans le *Sophiste*, cela aboutit à dégager les cinq genres suprêmes de l'être que sont l'Être, le Même, l'Autre, le Mouvement et le Repos (254b-256d) ; dans le *Philèbe* (23c-e), ce sont quatre (ou cinq) genres distincts : l'illimité, le limité, le mélange de l'illimité et du limité, la cause du mélange (et l'éventuel pouvoir de discrimination). A cette préoccupation ressortirait le couple de l'Un et de la Dyade illimitée, selon le témoignage d'Aristote sur l'enseignement non écrit¹⁴, qui permettrait de penser l'engendrement de l'ensemble des êtres. Dans ces divers cas, des matrices ontologiques sont élaborées, qui tentent de penser, sous forme d'essai métaphysique, les combinaisons constitutives des êtres.

Point 4 : S'il y a plusieurs ensembles élémentaires envisagés, c'est qu'ils sont tous possibles, sans que l'on puisse, ni ne doive, en retenir un. Il est bien évident que la connaissance humaine tend à s'élever au plan d'une connaissance divine, absolue, qu'il n'atteint pas, mais dont il approche indéfiniment. C'est de ces approches que résultent les spéculations sur les genres et causes suprêmes. En d'autres termes, l'important est de saisir le principe d'engendrement : par la dialectique, la capacité intellectuelle de l'homme va à la rencontre des structures rationnelles et intelligentes de l'être.

En somme, la résolution s'opère ici au moyen d'un paradigme, qui est celui du texte, écrit, et devant être lu. L'être qui est réellement, est analogue à un texte dont nous devons tenter d'apprendre la grammaire sous-jacente. En réalité, prétendre déchiffrer l'acte d'écriture divine serait une folie, et Platon est trop probe et lucide pour suggérer que cette écriture est effectivement lisible. Mais, filant la métaphore, pour sa valeur heuristique, Platon conduit ses protagonistes à des exercices de déchiffrement, portant sur la structure-combinaison de certaines formes prises pour objet d'investigation, le déchiffrement procédant par décomposition-division. Parmi d'autres possibles¹⁵, la fiction d'une création divine du monde visible peut être forgée, qui elle-même procède par combinaison de principes élémentaires, géométriques selon l'hypothèse de travail du *Timée*.

La mise en œuvre de la dialectique conduit à une perpétuelle réitération du geste même de la pensée, qui ne se trouve jamais coïncider avec un quelconque énoncé, ou s'accomplir en lui : ce que le philosophe dit, ce qu'il écrit, n'est jamais qu'une approximation du texte du réel, et nous sommes à jamais engagés dans une démarche de déchiffrement interprétatif, avec un texte de référence certes, mais un texte néanmoins, dont la langue ne peut être apprise que dans le texte lui-même. C'est pourquoi l'acte philosophique de pensée engage l'être tout entier : le sens même de ce que nous sommes se joue dans le déchiffrement de ce texte, et nous y sommes engagés tout entiers.

¹ D'après Diogène Laërce (*Vies*, VI, 3), « il [Antisthène] fut le premier à donner une définition du concept, déclarant : “le concept est ce qui exprime ce qu'était ou ce qu'est une chose” » (trad. M.-O. Goulet-Cazé). Cf. l'étude de référence d'A.

Branacci, *Le discours propre. La philosophie du langage d'Antisthène*, trad. A. Tordesillas, Vrin, 2005 (éd. originale Naples 1990), notamment chap. 7.

[2](#) Même si Platon semble suggérer, de façon très polémique, la proximité entre Antisthène et Hippias sur ce point ; cf. à ce propos mon introduction à *Platon, Hippias mineur, Hippias majeur*, Paris, LGF-Livre de Poche, 2004, p. 17-26 en partic.

[3](#) Cf. *supra*, p. 250-252.

[4](#) Cf. *supra*, p. 253-255.

[5](#) Voir *Métaphysique*, A, 9, et *Sur les Idées*, dont des extraits sont donnés par Alexandre d'Aphrodise dans son *Commentaire à la Métaphysique* ; cf. G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 1993.

[6](#) Cf. les analyses du *Phédon*, *supra*, p. 250-252.

[7](#) *Parménide*, 130c-d.

[8](#) Cf. mon étude « L'universel entre naturel et artificiel – à propos d'une objection contre les Idées platoniciennes dans le *Peri ideôn* d'Aristote », in *Figures de l'universel*, J.-F. Balaudé, B. Bensaude-Vincent et F. Guénard (éd.), coll. « Le temps philosophique » n° 3, Nanterre, 1998, p. 7-27.

[9](#) Xénocrate, fragment 30 Heinze.

[10](#) Le passage du *Timée* sur les Formes (51b-e) parle d'un « Feu en soi et par soi, et de tout ce dont on dit à chaque fois, pour chacun, qu'il est en soi et par soi » (b8-c1), mais cela n'implique pas qu'à tout ce que l'on *perçoit* corresponde une telle réalité en soi et par soi. Quand Timée ajoute : « Mais disons-nous en vain à chaque fois qu'il existe une Forme intelligible pour chacune de ces choses, et cela n'est-il rien de plus qu'une formule ? » (51c), il désigne par « chacune de ces choses » ce que nous pensons, au sens restreint du terme. L'argument repose en effet tout entier sur la distinction de l'acte d'intellection et de l'opinion (même vraie), qui est rappelée aussitôt après (51d 2-52a 1). L'intellection atteint ainsi un type d'être distinct, intelligible, que l'on désignera comme *eidos*, Forme. Comme le fait remarquer G. Fine à propos de ce passage, cela n'implique d'ailleurs même pas que tout ce que pense l'intellect soit une Forme, mais que penser quelque chose conduit à penser quelque autre chose qui est, et qui est une Forme (*On Ideas*, p. 136-137).

[11](#) Je traduis ce passage, ainsi que les deux suivants.

[12](#) Cf. *infra* partie III, chap. 4, en partic. p. 304-312.

[13](#) Car il est plus facile pour un individu de s'unifier et s'harmoniser, que pour une Cité. La *République* pose du reste qu'il faudrait créer de toutes pièces cette Cité parfaite. Le modèle en vue de la connaissance peut du reste être plus grand, comme la Cité par rapport à l'individu, ou plus modeste, comme le tissage par rapport à l'art politique. Dans un cas, l'on use d'un procédé d'agrandissement, dans l'autre d'un procédé de décalque. Autant de solutions différentes pour penser une complexité, celle de l'âme ou du gouvernement. Il faut savoir choisir le bon modèle : ainsi, dans le *Politique*, le choix initial d'un « modèle de grande taille », celui du mythe cosmique, s'avérera cette fois être une erreur (cf. 277b). Le choix du bon modèle est donc une question de discernement, et donc de bonne mesure, ce qui nous amène au point suivant.

[14](#) De manière très significative, la tradition platonicienne discutera beaucoup le statut de la Dyade. Aristote en tout cas affirme que, pour Platon, « l'illimité existe aussi bien dans les réalités sensibles que dans les réalités intelligibles » (*Physique*, III, 4, 203a9-10). Un illimité qui, toujours d'après Aristote, est formé à partir du grand et du petit (*Physique*, III, 4, 203a 15-16 ; *Métaphysique* A, 6, 987b 26-27).

[15](#) Que Timée présente son récit comme un « mythe vraisemblable » (29d) ne dit pas autre chose.

DIT ET NON-DIT – LE SAVOIR AUX LIMITES DU DIALOGUE

En abordant la question du dit et du non-dit dans les dialogues platoniciens, je n'ai pas en vue de m'engager dans le dossier massif de l'enseignement oral de Platon. Bien entendu, ce dernier présente d'évidentes incidences sur la question du non-dit, puisque, selon que l'on accorde ou non une place propre à l'enseignement oral, l'on peut être conduit à soutenir des positions extrêmes et opposées touchant le « lieu » du savoir philosophique, et donc touchant le rapport entre dit et non-dit : pour les défenseurs de l'enseignement non écrit, l'essentiel se trouve hors dialogue ; pour les opposants les plus résolus à cette ligne interprétative, tout devrait s'exprimer dans les dialogues. Dans leur radicalité, ces deux positions ne me semblent pas plus satisfaisantes l'une que l'autre. Concernant la première, on peut se demander pourquoi Platon aurait mis tant de soin à rédiger des dialogues qui n'avaient de valeur que préparatoire, et ne délivraient qu'allusivement les bribes d'une doctrine qui était, pour sa partie essentielle, son « cœur », entièrement réservée à l'exposition orale. La seconde conduit à se demander s'il est bien raisonnable de supposer que Platon aurait composé l'ensemble de ses dialogues comme une totalité systématique, dans laquelle la totalité du savoir philosophique aurait été déposée, tout en comportant le cas échéant différents niveaux de lecture. Ces positions s'adossent à des partis pris doctrinaux importants, et soutiennent dans les deux cas des visions systématiques de la philosophie platonicienne, que l'on concentre en dehors des dialogues cette doctrine systématique, ou qu'on la considère comme entièrement contenue en eux.

Cela soulève une question de fond : la philosophie platonicienne est-elle à comprendre selon une telle visée systématique ? S'agit-il d'abord de constituer un savoir organisé en un corps de doctrine ? J'ai suggéré précédemment que la dimension pratique de la philosophie, clairement primordiale pour Socrate, ainsi que le fait voir Platon dans les dialogues socratiques, n'a jamais été oubliée par lui¹. Et cela conduit à soutenir que la quête platonicienne du savoir, articulée autour des hypothèses de la réminiscence et des Formes, est la réponse nouvelle à l'exigence maintenue d'amélioration de soi : s'améliorer, se perfectionner, passe par l'apprentissage dialectique.

Cela étant, nous devons nous garder de l'effet de sacralisation du texte platonicien, qui aurait affligé son auteur, en prétendant voir dans les échanges entre les personnages des dialogues autre chose que des investigations, des voies frayées en vue de la recherche de la vérité, dont la certitude absolue n'est jamais garantie : dans chaque dialogue, l'enquête se réitère, retrouve certaines pistes, et en explore de nouvelles (que l'on songe par exemple aux multiples variations sur la nature et la structure de l'âme qui sont livrées dans le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République*, le *Timée*). Il s'ensuit que le discours le plus avisé garde toujours ce statut proprement « philo-sophique » thématique par Platon², et ne prétend jamais se stabiliser *ne varietur*. Il n'y a pas de discours *sophos*, écrit ou oral, qui soit à portée de l'homme. Tant en raison des limites des capacités humaines que des déficiences du *logos*, l'idée d'une systématisme platonicienne est à peu près vide de tout sens.

Il ne s'ensuit pas que tout savoir est impossible ou inaccessible, mais que les voies retenues comme voies dialectiques d'accès au vrai le sont sous condition : on pourrait décrire mal à propos

le statut des Formes, leur mode de relation aux réalités sensibles, on pourrait imparfaitement rendre compte de la nature de l'âme, etc., mais tout cela ne remet pas en question le fait qu'il faille admettre des Formes, supposer la distinction substantielle de l'âme et du corps, l'immortalité de l'âme, etc. Les erreurs de division dialectique dans le *Politique*, les critiques nourries de la théorie des Formes dans la première partie du *Parménide*, illustrent suffisamment ce point. En fait, au-delà des hypothèses et des déductions que l'on en tire, le plus sûr et réel ancrage dans la vérité vient de l'expérience même que l'on en fait – ce qu'évoque la *Lettre VII* sur laquelle je reviendrai. En effet, si le discours est un vecteur essentiel de l'investigation, en tant que moyen d'acheminement, dans l'échange et la mise en commun des arguments, vers le vrai, l'expérience de la vérité se situe au-delà du discours.

Ayant esquissé ces principes généraux de lecture et d'interprétation, je proposerai de distinguer trois types de non-dit, qu'il me paraît instructif de mettre en perspective :

- les non-dits liés à l'interruption du questionnement et à la situation d'aporie dans les dialogues socratiques ;
- la présentation raccourcie et l'allusion dans les dialogues dits de la maturité ;
- le non-dit comme indicible, et la nature de la connaissance.

I. L'arrêt du questionnement et les apories dans les dialogues socratiques – Platon ne dit-il pas tout ?

Au moins pour la raison que le dialogue met aux prises simultanément deux interlocuteurs, dont l'un, Socrate, est en principe en position purement examinatrice, tout ce qui pourrait être dit sur le sujet discuté ne l'est pas : les propositions examinées sont celles qu'avance une personne et une seule (éventuellement une seconde, comme dans le *Lachès*), et elles ne sont qu'un échantillon des thèses possibles sur le sujet. Et Socrate s'en tient à l'examen des seules thèses avancées. Que ces thèses soient exemplaires ne change rien, puisqu'il s'agit d'abord de faire saisir l'inadéquation de toute réponse, au regard de l'exigence de définition complète de ce qui est demandé.

D'une certaine manière, on pourrait même suggérer que dans cette perspective la question du non-dit théorique n'a pas de sens, puisqu'elle part de la présupposition que dans le dialogue se recueille un savoir. Or, si le dialogue socratique a d'abord pour fonction de mettre en scène un type de questionnement, qui remet en question des évidences prétendues, et sonde avant tout l'interlocuteur sur ce qu'il est et ce qu'il fait, sur ses pensées, ses désirs, il comporte bien des éléments contingents, y compris en provenance de Socrate, qui s'adapte en permanence à son interlocuteur. Socrate ne défend pas une théorie, et ne cherche pas à simplement prendre le dessus sur l'interlocuteur : ce qu'il cherche à produire c'est un effet de conversion sur celui-ci. Platon, lorsqu'il met cela en scène dans ses dialogues socratiques, cherche de son côté une répétition indéfinie de cet effet de conversion par le moyen de l'écriture.

Y a-t-il toutefois des éléments dissimulés ? Des conclusions implicites ? Cette question rejoint celle, plus large, de savoir si Socrate défend des thèses, et derrière lui Platon. A cette question qui conduit à interroger le statut même des dialogues socratiques de Platon, on a déjà apporté des réponses dans les sections précédentes³. Rappelons seulement ici que les dialogues socratiques correspondent à un état de la réflexion de Platon antérieur à la formulation des grandes hypothèses épistémologiques, métaphysiques qui se dessinent à partir du *Ménon* et du *Phédon*. Rappelons

également que les premiers dialogues constituent un exercice littéraire de méditation, remémoration et stylisation de la démarche socratique : leur construction est gouvernée par la compréhension qu'a eue Platon de cette démarche⁴. C'est pourquoi, pour achever de répondre de façon lapidaire à la question des thèses socratiques, il n'y a pas lieu de penser que Socrate défende à proprement parler des thèses, même si l'ensemble de ses prises de position procède d'une conviction, qui est que toute action humaine réussie dépend d'un savoir. L'exigence de savoir est en matière morale un levier critique et l'expression d'un idéal, dont on peut au mieux prendre conscience : cette prise de conscience, ce presque rien, pour Socrate est tout.

Y a-t-il un dépassement possible de l'aporie ? Au terme d'un dialogue socratique, s'esquisse toujours l'idée d'une relance possible, voire nécessaire, du questionnement, comme le montrent aussi bien la fin du *Lachès* (« nous devons tous chercher ensemble », 201a) que celle du *Charmide* (176a-d).

Donc, Platon écrivain ne dit pas tout, au sens où ce qui s'énonce est une interrogation, et où cette interrogation appelle une réitération indéfinie. Mais en un autre sens il ne dissimule rien, car il n'y pas de réponse complète gardée en réserve par Socrate, tel en tout cas que Platon le figure dans ces premiers dialogues.

On pourrait invoquer l'apparente exception de l'*Hippias mineur* dont il a été question plus haut⁵. Dans ce dialogue, la conclusion contraignante qui est tirée de l'examen des positions d'Hippias semble moralement inacceptable :

« *Socrate* : C'est donc le fait d'un homme de bien de commettre l'injustice intentionnellement, et le fait d'un homme mauvais de la commettre malgré lui, s'il est vrai que l'homme de bien a une âme bonne.

Hippias : Mais oui, il en a une telle.

Socrate : Par conséquent, celui qui se trompe, accomplit des actes honteux et injustes de son plein gré, celui-là, Hippias, si toutefois il existe quelqu'un qui soit tel, ne saurait être que l'homme de bien.

Hippias : Il ne m'est pas possible de t'accorder cela, Socrate.

Socrate : A moi non plus, Hippias ; pourtant, les choses nous apparaissent nécessairement ainsi à l'instant présent, en conséquence de notre raisonnement. En tout cas, comme je te le disais tout à l'heure, sur ces questions j'erre d'un côté et d'un autre, et jamais je n'ai le même avis ; d'ailleurs, que moi ou tout autre profane soyons dans l'errance, rien d'étonnant à cela ; en revanche, que vous aussi, les savants, vous erriez, cela est dès lors terrible pour nous, puisque, à supposer même que nous nous rendions auprès de vous, nous n'en finirons pas avec notre errance » (376b-c, ma traduction).

Platon met en scène à la fin le trouble de Socrate, son doute, et rien de plus. Or, il est clair que la conclusion requiert un supplément d'examen, et un correctif suggéré à demi-mots. Comme je le notais dans mon édition de ce dialogue : « Cette deuxième conclusion porte à son intensité maximum la thèse soutenue, puisqu'elle semble identifier l'homme de bien à l'homme délibérément injuste. Mais la clause de réserve, "si toutefois il existe quelqu'un qui soit tel", est évidemment cruciale : il n'existe pas, *en fait*, de tel homme, car, aux yeux de Socrate, personne n'est méchant par intention délibérée d'être méchant, mais dans tous les cas le méchant se trompe sur ce qu'il prend pour son bien. Il faut ainsi comprendre que le raisonnement reste entièrement hypothétique : si l'on devait tromper et commettre l'injustice, il vaudrait mieux le faire par intention que malgré soi, puisque cela signifierait que l'on détient le savoir du bien et du juste. Mais *en fait*, et précisément, un tel savoir, par sa nature même de savoir du bien, rend absolument

impossible l'accomplissement d'un acte mauvais en connaissance de cause. Donc, l'homme de bien ne commettra pas le mal. Mais Socrate fait *l'ellipse* de cette conclusion, et laisse Hippias entièrement dans la pénombre... Parce qu'il revient à chacun de reconnaître la primauté du savoir, et ce qu'impliquera son effective mise en œuvre⁶. » Dans ce cas-là, nous avons un non-dit manifeste, qui semble présenter une justification pédagogique.

Cela étant, d'une manière ou d'une autre, dans à peu près tous les dialogues socratiques se retrouve ce mode d'argumentation ouvert, qui est déterminé par l'effet de sens à produire sur l'interlocuteur. Un mouvement apparemment inverse de celui suivi dans l'*Hippias mineur*, qui conduit à rejeter par l'*elenchos* les définitions proposées, en dépit de leur plausibilité philosophique, et au nom de telle ou telle imperfection (paradoxe, incomplétude...), comme dans le *Lachès* ou le *Charmide*, revient également à susciter la reprise de l'examen par le lecteur.

Si cela est possible, c'est parce que, fondamentalement, il n'y a pas de théorie socratique constituée. Pour le dire schématiquement, supposer derrière les dialogues socratiques une doctrine des Formes toute prête ne peut entraîner que de profondes distorsions interprétatives. L'intérêt émergent pour la désignation et la description de l'essence (*idea, ousia*) dans l'*Euthyphron* ou l'*Hippias majeur* ne peut faire conclure au caractère allusif de ces passages⁷.

Avançons donc seulement que *le non-dit correspondrait au dit comme le supplément de questionnement qu'il appelle*. La diversité de forme, de style et de contenu des dialogues est telle qu'il semble bien plus probant d'y voir des essais, et un *work in progress*, où Platon médite et réfléchit le mode socratique de philosopher, comme il a été dit⁸, qu'un ensemble uniformément adossé à une doctrine des principes qui aurait été complètement élaborée dès le début.

II. Réserves, doutes, allusions

Les tenants de l'éсотérisme platonicien parlent, à propos de passages des dialogues de forme allusive ou exprimant des réserves, de « passages de rétention⁹ ». La thèse qu'ils soutiennent est contenue dans l'expression : ils supposent que Platon garde en réserve l'exposé développé du point allusivement évoqué, ou encore du principe résolutif. Une lecture sans *a priori* invite à dégager des conclusions sensiblement différentes : ces passages, que je préférerais qualifier « de réserve » ou « de restriction », pointent en direction des limites mêmes de ce qui peut être connu.

1. L'expression de réserves dans le *Ménon*

Un premier passage significatif se rencontre à propos de la réminiscence et l'immortalité de l'âme.

« *Socrate* : Donc, si la vérité des êtres est depuis toujours dans notre âme, l'âme doit être immortelle, en sorte que ce que tu te trouves ne pas savoir maintenant, c'est-à-dire ce dont tu ne te souviens pas, c'est avec assurance que tu dois t'efforcer de le chercher et de te le remémorer.

Ménon : *J'ai l'impression que tu as raison, Socrate, je ne sais comment.*

Socrate : *Sache que moi aussi, j'ai cette impression, Ménon. A vrai dire, il y a des points pour la défense desquels je ne m'acharnerais pas trop ; mais, le fait que si nous jugeons nécessaire de chercher ce que nous ne savons pas, nous serons meilleurs, plus courageux, moins paresseux, que si*

nous considérons qu'il est impossible de le découvrir et qu'il n'est pas non plus nécessaire de le chercher, ce fait, pour le défendre, je me battrais avec la dernière énergie, aussi fort que j'en serais capable, et dans ce que je dis et dans ce que je fais ! » (*Ménon*, 86a-b, trad. Canto).

Le second se situe au moment où Socrate présente la thèse selon laquelle la connaissance est lien :

« *Socrate* : [...] Voilà ce qu'est, Ménon, mon ami, la réminiscence, comme nous l'avons reconnu par nos accords précédents. Mais dès que les opinions ont été ainsi reliées, d'abord elles deviennent connaissances, et ensuite, elles restent à leur place. Voilà précisément la raison pour laquelle la connaissance est plus précieuse que l'opinion droite, et sache que la science diffère de l'opinion vraie par le lien.

Ménon : Oui, par Zeus, Socrate, il a tout l'air d'en être ainsi.

Socrate : *Encore que moi, je ne dis pas cela parce que je le sais, je le conjecture plutôt. Mais que l'opinion droite et la connaissance soient différentes l'une de l'autre, cela je ne crois aucunement que ce soit une conjecture. Au contraire, s'il y a une autre chose que je prétendrais savoir, et il y a peu de choses dont je le dirais, ce serait bien l'unique chose que je mettrais au nombre de celles que je sais* » (*Ménon*, 98a-b, trad. Canto modifiée).

On note, dans le premier passage, l'insistance de Socrate sur le fait que les raisonnements avancés sont de nature hypothétique¹⁰, et de façon troublante Socrate exprime à leur propos un doute (mais sur quoi porte-t-il exactement ? cela n'est pas précisé) sur fond de conviction. Il semble très difficile de supposer là un renvoi à une doctrine secrète plutôt que l'expression d'une réelle conscience des limites de ce que notre savoir peut atteindre.

La consistance de cet état intermédiaire, d'un savoir qui n'en est pas un, trouve une justification précise dans la théorisation que tente Platon dans le *Ménon*, par la bouche de Socrate, du processus de connaissance comme réminiscence, et qui progresse en s'appuyant sur des opinions vraies. Cette définition de la connaissance comme processus s'applique évidemment, et pour commencer, à celui qui l'élabore.

On pourrait néanmoins poser la question de savoir si Platon se retient d'évoquer les Formes dans le *Ménon* (question qui pourrait être étendue à d'autres dialogues), ce qui constituerait le corollaire des réserves, et la part dissimulée de la doctrine. Mais le flou du récit de la réminiscence, quand se trouvent évoquées les réalités autrefois connues, n'incite pas particulièrement à une telle hypothèse. Les réserves dans le *Ménon* constituent plutôt comme des marqueurs destinés à souligner la nouveauté théorique de la proposition, qui soulignent le caractère d'hypothèse de ce qui est avancé.

2. Doutes : le *Phédon* et les ultimes réserves sur l'immortalité de l'âme

Le même type de nuance que celles du *Ménon* resurgit dans le *Phédon*, à l'occasion de la réserve exprimée à la fin (106e-107b) par Simmias, face au dernier argument en faveur de l'immortalité de l'âme :

« – L'âme est donc plus que tout, Cébès, dit-il, chose immortelle et indestructible ; et, réellement, nos âmes à nous existeront dans l'Hadès.

– Pour ma part, Socrate, répondit Cébès, je n'ai rien à ajouter, et plus aucune raison de ne pas croire à ce raisonnement. Si pourtant Simmias, ou un autre, a quelque chose à dire, il ferait bien de ne pas

garder le silence ; car je ne vois pas quelle autre occasion pourrait atteindre celui qui désire parler ou entendre parler sur de pareilles questions : aucune ne sera plus favorable que celle qui se présente maintenant.

– C'est que moi non plus, dit Simmias, je ne vois pas, à partir de ce qui vient d'être dit, le moyen de ne pas être convaincu. *Pourtant, la grandeur du problème que nous traitons et le peu de considération que j'ai pour la faiblesse humaine font qu'il m'est impossible de ne pas éprouver au fond de moi une certaine réticence à croire aux affirmations précédentes.*

– Non seulement tu as raison de dire cela à leur propos, Simmias, dit Socrate, mais aussi à propos des hypothèses qui nous ont servi de point de départ : même si elles sont convaincantes à nos yeux, il faut cependant les examiner avec un souci de clarté encore plus grand. Si vous explorez ces hypothèses suffisamment à fond, vous pourrez ensuite, j'en suis sûr, aller aussi loin que vous conduira le discours de la raison, autant qu'il est possible à un homme de le faire. Et si ce discours-là devient tout à fait clair, vous ne chercherez pas plus avant » (trad. M. Dixsaut).

Platon souligne la nature hypothétique des raisonnements développés, et insiste sur leur simple plausibilité. Ils peuvent aussi bien être vus comme suffisants, s'ils emportent effectivement la conviction, ou non, si un doute subsiste encore. Socrate incite en tout cas à un examen plus approfondi pour mieux assurer le raisonnement : mais, en tout état de cause, il n'imagine pas qu'une conclusion inverse de la sienne puisse être tirée. C'est donc que le *logos* a bien acheminé les dialoguants très loin dans la compréhension de ce qui est en jeu ; il serait sans doute possible d'aller plus loin, *au sens* où l'on pourrait davantage expliciter et argumenter ce qui a été soutenu. Mais un point d'arrêt est envisagé, ce qui est capital : non pas le point où tout aurait été dit, non plus le point où le discours a ébranlé les convictions de l'autre, comme dans les premiers dialogues, mais celui où le discours apparaîtrait tout à fait clair. Je reviendrai là-dessus dans le dernier moment de mon exposé.

3. Raccourci : *le Politique*, sur la mesure (284b-d).

On peut trouver des raccourcis qui sont apparemment inverses de la réserve : ils semblent constituer une sorte d'ellipse du raisonnement, et permettre un passage théorique en force. Trois possibilités d'interprétation se présentent alors : l'ellipse renvoie à l'enseignement oral ; elle renvoie à un autre passage de l'œuvre ; elle ne renvoie à rien. De fait, l'ellipse peut conduire à souligner de façon un peu paradoxale, mais au fond honnête, la difficulté sur laquelle on bute, et les limites de ce que l'on peut proposer. Un bon exemple est constitué par un passage du *Politique*, dans la mesure où l'ellipse est référée par les ésotéristes au Principe suprême, et par des lectures systématiques de l'œuvre à une section du *Philèbe*. Il me semble qu'une interprétation précise du passage conduit à récuser ces exégèses externalistes.

Le développement, qui porte sur la question de la mesure et la distinction de deux types de mesure, la mesure relative et la mesure absolue, référée à la mesure appropriée (*metrion*), vise au départ (283b) à justifier la longueur du discours dialectique, qui a sa nécessité. Les réflexions sur la mesure référée à la mesure appropriée valent ainsi pour l'art dialectique, mais aussi, explique l'Étranger, pour l'art politique, le tissage, et en vérité tous les arts (284a-b). On découvre alors l'échange suivant :

« *L'Étranger* : Est-ce que, tout comme nous avons, dans le *Sophiste*, contraint le non-être à être,

étant donné que la définition nous échappait par là, il nous faut contraindre à présent aussi le plus et le moins à être mesurés non seulement l'un par rapport à l'autre, mais aussi par rapport à l'élaboration de la juste mesure ? Car il n'est sans doute pas possible d'affirmer qu'existe sans conteste l'homme politique ou tout homme détenant un savoir en matière d'action, si l'on ne se met pas d'accord là-dessus.

Socrate le jeune : Alors, il faut à présent aussi faire de même, autant que possible.

L'Etranger : C'est une plus grande tâche encore que la précédente, Socrate – pourtant, nous nous souvenons bien des grandes dimensions de cette dernière ! – mais il serait tout à fait justifié de faire la suggestion suivante à propos de ces questions.

Socrate le jeune : Laquelle ?

L'Etranger : Que nous aurons un jour besoin de ce que nous venons de dire en vue de démontrer ce qu'il en est de l'exactitude comme telle [*peri auto takribes*]. Mais l'on a fait une démonstration belle et suffisante pour notre présent propos, et il me semble que ce discours-ci vient superbement nous aider, selon lequel il faut penser semblablement que tous les arts existent, et que le plus grand et le plus petit sont mesurés non seulement l'un par rapport à l'autre, mais aussi par rapport à l'élaboration de la mesure appropriée. Car si la mesure appropriée existe, les arts existent aussi, et si les arts existent, elle aussi existe. Et si l'un d'eux n'existe pas, aucun des deux ne saurait jamais exister » (284b-d, je traduis).

Les ésotéristes lisent derrière le *peri auto takribes* une transparente allusion à l'Un-Bien, aussi irréfutable que gratuite. Un peu différemment, plusieurs auteurs renvoient à un passage du *Philèbe* (57-59), comme au développement annoncé, parce qu'il y est question d'exactitude et de mesure. Pourtant, ce rapprochement illustre typiquement la capacité de variation dans les analyses, qui est celle de Platon. Dans le *Philèbe*, l'exactitude est l'effet d'un savoir qui vise ce qui est immuable, et non ce qui devient (à l'inverse de ce que semble indiquer le *Politique*). Par conséquent, parmi les connaissances, les types les plus exacts sont l'intelligence et la pensée (*phronèsis*), qui se rapportent à l'être réellement existant. Ainsi se dessine une gradation, qui va du savoir le moins exact au plus exact, en fonction du degré d'exactitude des mesures d'abord, qui portent soit sur des unités inégales (bœufs, etc.) soit sur des unités parfaitement égales (56-57), en fonction de la stabilité de l'objet ensuite. Or, à cet endroit du *Philèbe*, rien ne concerne la mesure comprise au sens de la mesure appropriée. Mieux, lorsqu'on arrive tout à la fin du long raisonnement destiné à répondre à la question de la vie bonne, l'on découvre que le premier des biens ne sera pas la pensée (*phronèsis*), qui s'attache à la Justice en soi ou à la Sphère en soi (61a), et qui était en 57-59 caractérisée par l'exactitude, mais ce qui permet d'atteindre la mesure et la proportion (64d) – la Mesure, donc : « la première place est quelque part du côté de la Mesure [*metron*], qu'elle appartient à celle qui est appropriée [*to metrion*] et opportune, avec tout ce qu'il faut considérer comme étant du même ordre et sur quoi s'est porté le choix de l'éternelle Nature » (65a, trad. Robin modifiée). Cette mesure-là est nettement consonante avec la mesure référée à la mesure appropriée du *Politique*. Ainsi, il y a tout lieu de penser que l'*akribeia* n'est pas prise dans le même sens dans les deux dialogues : rapprochée de la mesure appropriée dans le *Politique* pour désigner une forme de perfection dans l'action ou le discours, elle est associée à l'idée de connaissance parfaite, s'appliquant aux réalités éternelles, dans le *Philèbe*. Et comme premier bien contribuant à la vie bonne, la mesure supplante nettement l'exactitude de la pensée.

Il y a ainsi peu de raisons de voir dans le raccourci du *Politique* un renvoi à un développement

situé dans un autre dialogue (écrit ou à écrire), et moins de raison encore d'y déceler une allusion à un Principe suprême, l'Un-Bien, dont la nature est déduite des témoignages aristotéliens sur l'enseignement platonicien. Il constitue une ellipse du raisonnement, qui se contente de marquer l'importance du thème de la mesure appropriée, pour penser les arts, et plus largement toute action s'inscrivant dans le devenir, et lie singulièrement action technique et exactitude. L'ellipse permet de clore une réflexion, dont l'importance est soulignée, les grands traits dessinés, sans que l'on entre dans un approfondissement sur la nature de cette exactitude résultant de l'application de la mesure appropriée, qui n'est vraisemblablement pas disponible. Du reste, le fait que le *Philèbe* cantonne l'exactitude à la saisie des réalités immuables, alors même que Platon finit par signaler le caractère primordial de la mesure pour la vie bonne, tend à confirmer que l'ellipse du *Politique* ne renvoyait à aucun développement substantiel et caché.

4. Le *Parménide* et les objections à l'hypothèse des Formes

Comment interpréter la série des objections qui sont formulées par Parménide, dans le dialogue éponyme, contre la théorie des Formes (130a-134e), sinon comme des objections sérieuses auxquelles il n'est pas donné de réponse, et qui ne semblent pas pouvoir en recevoir ? Soutenir le contraire conduit à supposer que Platon aurait renoncé à donner la moindre indication pour résoudre ces difficultés ; mais pourquoi cela ? Qu'il énonce ces objections montre que Platon, illustrant sa propre passion de la vérité, ne saurait se satisfaire d'un non-dit couvrant une certaine incertitude. Mais s'il avait une réponse, il serait étonnant qu'il coure le risque de présenter avec autant de précision des objections de cette nature et de cette force, en n'esquissant pas la moindre réplique. C'est donc que ces objections ont un autre sens : pour quelqu'un qui est épris de vérité, elles doivent être formulées, car elles se présentent à l'esprit, insistantes et sans réponse ; et au total, on peut dire qu'elles renforcent la thèse, car tout en ne dissimulant pas ses faiblesses, Platon montre qu'elle est la seule à rendre compte de la consistance possible de l'être. Sans elle, rien n'est ni n'est connaissable. Malgré ses faiblesses, qui touchent la nature exacte de la participation des sensibles aux Formes, l'hypothèse des Formes reste bien l'hypothèse ontologique la plus forte. Ici, et à propos d'une question encore plus fondamentale que celle du passage sur le *metrion* dans le *Politique*, le non-dit se révèle n'être qu'une incapacité à résoudre discursivement des difficultés théoriques majeures (cf. *supra*, p. 275-276).

Reste à voir si le non-dit pourrait aussi, et d'un autre point de vue, correspondre à ce que l'on pourrait appeler une expérience de vérité.

III. La connaissance au-delà du dicible

Quelque difficile qu'elle soit, la digression philosophique de la *Lettre VII* (341b-345c) me semble apporter une réponse nette et fondamentale à la question du non-dit dans la perspective platonicienne.

Rappelons que Platon s'en prend à la prétention qu'a eue Denys II, tyran de Syracuse, d'écrire un traité relatif à ce dont l'avait entretenu Platon lui-même. Ce dernier explique que personne n'a pu écrire en vérité là-dessus, que lui-même ne l'a pas fait, même s'il était celui qui l'aurait fait le moins mal. Il faut donc d'emblée supposer que Platon n'a pas abordé dans ses dialogues ce qu'il

reproche à Denys II d'avoir voulu traiter de son côté. Il s'agit donc au moins, du point de vue de Platon, de quelque chose qui n'est pas écrit – mais encore ? Ce non-écrit aurait-il pu l'être, même imparfaitement ? Le récit précédant la digression permet de comprendre (340a-341b) : Platon a voulu tester Denys II, qui se disait épris de philosophie, et il s'est entretenu avec lui de la chose même – à savoir de la nature de la philosophie, de son objet, de l'ascèse patiente qu'elle supposait, etc. C'est sur cela que Denys II a prétendu écrire, de manière absurde, incongrue, précipitée. La raison de l'absurdité est livrée une première fois, en 341c-d, où il explique : « il n'y a aucun écrit de moi sur ces questions, et il n'y en aura jamais ; car cela n'est absolument pas dicible à la façon des autres savoirs », et où il emploie déjà l'image d'une étincelle et d'une lumière qui se fait en l'âme.

Sous l'effet d'un puissant agacement, Platon ne peut alors s'empêcher de donner quelques indications sur ce qui est en jeu, et qui permet de comprendre à la fois la sottise prétention de Denys et les raisons pour lesquelles ce qui constitue la finalité ultime de la philosophie ne peut être dit, ou encore se situe au-delà de ce qui peut être dit. Il est important de noter qu'à ses yeux cela ne peut faire l'objet que d'une « brève démonstration [*smikra endeixis*] » (341e) accessible au petit nombre des philosophes¹¹. Ainsi, Platon s'avance en direction de ce qui ne peut être ni écrit ni même dit de manière appropriée, et il use de la forme la moins inadéquate, qui est celle d'un discours bref, livrant les conditions d'une connaissance vraie, réalisée. On doit logiquement supposer que les dialogues ne traitent pas de *cela*, au sens où ils n'abordent pas cette question des questions comme objet central, ou encore au sens où ils ne peuvent montrer la connaissance réalisée, mais seulement la promettre ou y disposer. Pourquoi ?

La connaissance (*epistèmè*) mobilise cinq éléments¹² : nom (*onoma*), définition (*logos*), image ou représentation (*eidôlon*), connaissance (*epistèmè*), connaissable qui est réellement (*gnôston te kai alèthôs on*). La connaissance est elle-même de plusieurs sortes : Platon parle de « connaissance, intellection et opinion vraie se rapportant à ces choses [*epistèmè kai noûs alèthès te doxa peri taut'estin*] », c'est-à-dire le nom, la définition, l'image. Ces types de connaissance existent dans l'âme, et l'intellection en est la forme la plus aboutie, ce vers quoi l'on doit tendre : « c'est l'intellection [*noûs*] qui, en raison de sa parenté et de sa ressemblance, s'approche le plus près du cinquième élément, alors que les autres s'en éloignent davantage » (342c-d).

Ainsi : « les éléments en question n'entreprennent pas moins de rendre manifeste, pour chaque chose, quelle elle est, que ce qu'elle est, au moyen de l'instrument sans force des discours. Pour ces raisons, aucun homme intelligent [*noûn echôn*] n'aura l'audace de déposer dans cet instrument sans force ce que son intellect a pensé, et de le rendre immuable, défaut qui est précisément ce dont souffrent les caractères écrits¹³ » (342e-343a). On le note, la déficience qui affecte l'écrit affecte aussi le langage, le défaut supplémentaire de l'écrit tenant à sa fixité, qui tend à se communiquer à ce dont parle l'écrit. Plus largement, les trois premiers éléments présentent instabilité et obscurité, et ces déficiences gagnent le quatrième élément, tant que l'on n'est pas capable de se tourner vers le cinquième.

En fait, la solution est de prendre ces éléments pour ce qu'ils sont, en se servant d'eux comme de simples instruments et points d'appui, en vue d'atteindre la connaissance vraie de ce qui existe véritablement, qui est au-delà d'eux. L'échange d'arguments est un travail préparatoire, il s'apparente à un exercice, un exercice nécessaire, qui permet de se préparer par la pensée à saisir ce qui est. Le naturel apte à connaître et à agir en vue du bien, parvient par la *tension* de son intelligence à atteindre ce qui est, dans une sorte d'illumination. C'est ce qui est développé en 343e-344b.

Ainsi :

« Le parcours à travers tous ces éléments, en allant de l'un à l'autre dans tous les sens, finit par faire naître la connaissance, que possède celui qui a un bon naturel, dans celui qui a un bon naturel. Mais si l'on a un mauvais naturel, comme c'est le cas de la disposition d'âme naturelle du grand nombre quand il s'agit d'apprendre et quand il s'agit de ce que l'on appelle les mœurs, qu'ils ont corrompues, pas même Lyncée ne pourrait rendre de tels individus capables de voir » (343d-e).

Et enfin :

« Lorsque chacun de ces éléments a été frotté avec beaucoup d'efforts l'un contre l'autre : les noms, les définitions, les visions, les sensations, lorsqu'ils sont éprouvés dans de bienveillantes mises à l'épreuve, où nous questionnons et répondons sans aucune malveillance, la sagesse et l'intelligence viennent briller sur chaque chose, aussi tendues que le permettent les capacités humaines » (344b).

Conclusion

On peut être étonné de l'affirmation de Platon selon laquelle il n'a jamais rien écrit sur ces questions ni n'écrira jamais rien, hormis ce qui est présenté dans le cours de cette lettre. On pourrait penser à l'inverse que les questions de la connaissance vraie et de la nature des réalités véritables constituent le cœur même de la problématique platonicienne. Le *Phédon*, la *République*, le *Phèdre* ou le *Banquet*, semblent notamment avoir sérieusement contribué à les élucider, en thématissant la dialectique et en s'efforçant de mettre en œuvre sa puissance dans les dialogues fictifs qui sont figurés dans les *Dialogues*. Le point n'est pas niable, mais ne constitue pas une véritable difficulté. En effet, si l'on suit précisément ce qu'écrit Platon dans la *Lettre VII*, discourir sur le vrai n'est pas voir le vrai, et correspond encore moins au vrai lui-même. Et cela est encore davantage le cas pour des discours écrits. Cela étant, le dialogue écrit constitue l'image du dialogue vivant, et montre comment peut s'effectuer ce frottement des discours visant à produire l'étincelle de la connaissance. Pour le dire autrement, le dialogue écrit montre comment on peut aller vers la connaissance-*epistèmè* en mimant le dialogue vivant, et il nous offre l'image d'un acheminement vers le *noûs*, qui est ce point où tout dialogue est dépassé, au profit de l'intuition intellectuelle de la chose elle-même. Et cela est bien radicalement au-delà du dire, au-delà de tout dire.

Bien que la répétition indéfinie de la recherche dans la perspective socratique semble surmontée par des hypothèses épistémologiques et métaphysiques qui dessinent une issue à l'investigation, en un sens Platon ne fait que conforter la démarche socratique, en donnant des justifications positives pour la poursuite de la recherche et son aboutissement : parce que le savoir est possible, et parce que ce qui est visé, l'essence, a une réalité. Mais pour autant que nous usons du *logos*, nous restons en-deçà de la chose elle-même, à sa périphérie. Ainsi, nous visons un au-delà du *logos*, qui se donne dans une certaine vision : par là un non-dit fondamental est à penser ; en conséquence de quoi, le *logos* n'étant pas notre visée ultime, mais un point d'appui, il n'est pas à parfaire, et n'a pas à viser une quelconque exhaustion.

Non seulement tout ne peut être dit, mais tout n'a pas à être dit, que ce soit par écrit ou oralement. Pour autant, du *logos* on ne peut s'affranchir, car dans son usage philosophique, il produit un charme sur l'auditeur, il opère de façon incantatoire, pour montrer la voie du vrai à l'âme, et lui donner confiance. Cette image du *logos* qui enchante, qui est au cœur du *Charmide*¹⁴, se retrouve ainsi dans le *Phédon*, lorsque Socrate dit à propos de cette sorte d'enfant qui en nous a peur

de la mort : « Il faut lui adresser une incantation [*epadein*] chaque jour, jusqu'à ce qu'il en soit délivré par elle » (77e).

Les charmes de Socrate l'enchanteur opèrent dans les dialogues, et leurs effets indicibles se prolongent bien au-delà.

[1](#) Voir *supra*, p. 234-235 et 237-261.

[2](#) Cf. *supra*, p. 43-45.

[3](#) Cf. partie II : « Le moment socratique », *passim*.

[4](#) Cf. *supra*, p. 171-174.

[5](#) Cf. *supra*, p. 215-230.

[6](#) Platon, *Hippias mineur-Hippias majeur*, Paris, Livre de Poche, p. 140, n. 1 ; cf. aussi *supra*, p. 227-228.

[7](#) Cf. *ibid.*, p. 166-174.

[8](#) Cf. *supra*, p. 171-190.

[9](#) T. Szlezàk, *Le Plaisir de lire Platon*, Paris, Cerf, 1997, p. 182.

[10](#) Cf. à ce propos *supra*, p. 243-249.

[11](#) Il dira à nouveau en 344e que c'est ce qu'il y a de plus bref (*pantôn gar en brachutatois keitai*).

[12](#) « Facteurs », traduisent Robin et Brisson, mais cela ne convient pas pour le quatrième et le cinquième : en particulier, la connaissance ne peut être désignée comme facteur de la connaissance.

[13](#) Je traduis cet extrait et les deux suivants.

[14](#) Cf. *Charmide*, 155e-157c. Au début du dialogue, comme Charmide souffre d'un mal de tête, Socrate évoque une incantation (*epôidè*) qui, jointe à des plantes médicinales, soigne tout l'individu, corps et âme. A la fin du dialogue, Charmide, qui n'a rien fait d'autre que discuter avec Socrate, est débarrassé de son mal de tête...

LA PHILOSOPHIE RÉFORMATRICE : L'ENJEU DE LA *POLIS* (LE TRIPTYQUE *RÉPUBLIQUE POLITIQUE-LOIS*)

« Est-ce à un dieu, Etrangers, ou bien à un homme, que vous rapportez l'institution de vos lois¹ ? » Sur cette question, posée par l'Etranger d'Athènes, s'ouvre le dialogue des *Lois*, auquel elle fournit son thème et son cadre général : la question principalement débattue sera en effet celle des lois, et l'alternative entre le fondement humain et divin des lois fait pointer d'emblée les enjeux théoriques majeurs ; en outre, le dialogue intègre partiellement la modalité de l'enquête, à laquelle invite cet *incipit*. Nombreuses sont au demeurant les causes d'étonnement, lorsqu'on parcourt les *Lois*, dont la finalité ne se livre pas avec évidence. Les considérations historico-politiques abondent, et l'élaboration d'un ensemble législatif complet occupe une place considérable, excessive penseront certains. Avançons, apparemment sans grand risque, que Platon s'est attaché à penser la politique dans le flux historique, et à élaborer un projet politique selon ses conditions de réalisation possibles. L'affirmation n'aurait rien que de très anodin si nous ne parlions de celui qui a au préalable écrit la *République*. Comment passe-t-on d'un dialogue à l'autre, et pourquoi ? S'agit-il d'un recul ou d'un approfondissement de la réflexion ? De fait, sans aller jusqu'à chercher dans les *Lois* une philosophie de l'histoire qui au sens strict ne s'y trouve pas, il est obvie qu'apparaît la prise en compte d'une temporalité historique, humaine. Cette pensée de l'histoire présente du reste un soubassement physique : le début du livre III évoque ainsi, comme le fait également le début du *Timée*, une série de cataclysmes passés, qui ont partiellement détruit l'espèce humaine, et offrent un cadre général à une pensée du devenir historique.

Les personnages du dialogue sont donc l'Athénien, Mégillos le Lacédémonien, et Clinias le Crétois, qui répond immédiatement à la question liminaire : « A un dieu, Etranger, à un dieu ! Au moins n'y a-t-il rien de plus juste à dire : chez nous, c'est Zeus ; à Lacédémone, d'où est l'homme que voici, c'est Apollon, n'est-il pas vrai ? » (624a). Ces trois hommes, ainsi précisément identifiés, géographiquement et politiquement, en viennent à discuter, autour d'un projet de fondation d'une colonie, à Magnésie, des règles qui devraient être mises en œuvre pour réaliser le meilleur Etat possible (III, 702c-e).

Tandis que dans la *République* les contraintes historiques, géographiques, ne jouent pas concrètement, mais seulement à titre théorique (la cité juste est présentée comme le résultat d'une évolution, aux livres II-III ; inversement, on pensera la nécessité de sa dégradation, aux livres VIII-IX), les *Lois* ne font pas abstraction des contingences du devenir historique, comme le montrent, dès le livre II, la réflexion sur Crète et Sparte (à partir de 660), et l'ensemble du livre III.

Platon élabore un projet politique ancré dans le devenir, soit ; mais de quelle manière, avec quels outils conceptuels ou modèles ? Une réponse précise à cette question permettra probablement de situer le projet politique des *Lois*, par rapport à la *République*. Faut-il dire que les *Lois* prolongent la *République*, ou qu'elles se substituent à elle ? La nature du rapport entretenu par les deux dialogues est sans doute pour la compréhension de chacun d'entre eux une question essentielle.

Le dialogue distingue lui-même, au livre V, trois degrés d'excellence dans les constitutions, dont le premier est de loin le plus longuement évoqué :

« La cité ainsi que le régime sont de premier ordre, et les lois les meilleures, là où s'applique à tous les niveaux de la cité, et dans toute la mesure du possible, le vieux proverbe selon lequel, décidément, "aux amis tout est commun". Que cet idéal se réalise quelque part, aujourd'hui, ou qu'il doive se réaliser un jour (communauté des femmes, communauté des enfants, communauté de tous les biens sans exception), si l'on extirpe par tous les moyens et de tous les aspects de l'existence ce qui fait dire "c'est à moi" ; si l'on fait tout son possible pour parvenir à rendre commun, d'une manière ou d'une autre, même ce qui par nature n'appartient qu'à soi – comme si à travers mes yeux, mes oreilles, mes mains c'était toute la communauté qui voyait, entendait, agissait ! – et pour faire en sorte que, dans la mesure du possible, tous, ayant les mêmes joies et les mêmes peines, émettent d'une seule voix éloges et blâmes ; quelles que soient, enfin, les lois en mesure de procurer à la cité la plus grande unité dont elle soit capable, pour ce qui est du comble de l'excellence, jamais personne n'en donnera une définition plus juste ni meilleure. Dans une telle cité, qu'elle soit habitée par des dieux ou des enfants des dieux (plus d'un), on vit dans un état d'allégresse permanent ; c'est pourquoi nous n'avons pas à chercher ailleurs le modèle d'un régime politique ; nous devons au contraire nous attacher à celui-ci et faire tout notre possible pour trouver celui qui s'en rapproche le plus » (739 b-e).

Cette évocation rappelle fort la cité que Platon avait forgée dans la *République*, à ceci près que la classe des artisans n'est ici même pas mentionnée ; c'est la cité de la *République*, réduite aux gardiens ; en somme, cette cité ne peut être qu'une cité de dieux. Et après avoir ainsi esquissé la *politeia* de premier rang, l'Athénien fait remarquer que la constitution que l'on peut espérer fonder ne sera que de second rang :

« Or, si la cité que nous venons d'esquisser venait à se réaliser d'une manière ou d'une autre, elle serait la plus proche de l'immortalité, et seconde en unité » (V, 739 e²).

Si c'est bien implicitement le projet de la *République* que l'Athénien a commencé par rappeler, Platon indiquerait ici que l'on doit passer à un *autre modèle*, soit du projet de la *République* à celui des *Lois*. Non seulement l'Athénien se garde bien d'affirmer, même en se donnant la liberté du mythe, que la constitution de premier rang s'est un jour réalisée, mais en outre on ne peut considérer la deuxième constitution comme la réalisation atténuée de la première. Elle n'est en effet pas moins utopique que la première³, mais elle se caractérisera par la prise en compte de la totalité des citoyens dans leur diversité, elle semble devoir être l'unité d'une diversité, sans en éliminer *de facto* une partie, à la manière de la *République* qui commençait par fonder la cité sur la fonction de production (agriculteurs et artisans) puis l'occultait très largement, comme le fait le présent résumé, qui ne parle, dans la constitution politique parfaite, que d'êtres excellents. On voit rétrospectivement ici, s'il était besoin de s'en persuader, que ce qui intéressait Platon dans la *République* était essentiellement les gardiens, et plus précisément les gouvernants-philosophes ; pourtant, une vraie cité doit être effectivement composée, et cette composition doit être animée, vivante, faute de quoi elle se condamne à rester un artifice.

Pour préparer la suite de mon développement, je voudrais présenter dès maintenant deux axes majeurs de l'analyse que je propose.

Tout d'abord, les *Lois*, plus que la correction tardive, dans le sens d'une modération, de la politique de la *République*, me semblent présenter la seule vraie et intégrale politique platonicienne (une politique fondée à partir de ses propres conditions de possibilité, et dont la finalité, certes,

reste éthique), à la différence de la *République* qui élabore une politique destinée à exemplifier l'éthique, politique qui a pour condition jugée pratiquement irréalisable (« la troisième vague », 472a), la position des philosophes à la tête de la cité. La *République* est en ce sens un exercice : elle va du juste (qu'il s'agit de définir) au politique ; les *Lois* vont du politique au juste. Et s'il est vrai que la nature du juste se découvre dans un programme politique fictif, en revanche la nature du politique n'est pas encore révélée par la réflexion sur le juste. Revient alors la question du passage d'un dialogue à un autre : quelle est la médiation ? Une solution très séduisante, élaborée par A. Laks, consiste à s'appuyer sur le *Timée*, dont la démiurgie physique aura pour analogue une véritable démiurgie politique déployée dans les *Lois*⁴. Ce rapprochement éclaire bien des aspects des *Lois*, mais il présente à mon sens quelques difficultés que j'examine par après. Une autre possibilité est de désigner le *Politique* comme le moyen terme. En parcourant le triptyque politique, *République*, *Politique*, *Lois*, on observe le passage du gouvernement du philosophe (secondé marginalement par la loi) au gouvernement de la loi (contrôlée de façon cryptée par le philosophe), par l'intermédiaire d'un dialogue qui établit la nécessité de suppléer le gouvernant-philosophe par la loi⁵.

En second lieu, la politique de la *République* est ancrée dans une modélisation métaphysique déterminée, celle du paradigme et de l'image, qui est aussi largement celle de la physique du *Timée*, tandis que la politique des *Lois* semble bien davantage marquée, dans la ligne du *Politique*, par une réflexion sur la *sumplokè*, sur l'entrelacement et la mise en relation des divers composants du corps social⁶ ; la ligne ontologique dans laquelle elle s'inscrit est plutôt celle qui va du *Sophiste* au *Philèbe*. Dès lors, si les deux projets politiques peuvent passer pour deux démiurgies politiques possibles, c'est peut-être davantage la *République* qui appelle cette qualification (au sens du *Timée*) ; les *Lois* au contraire semblent davantage mettre en œuvre un art de l'entrelacement (s'exerçant sur un matériau déjà différencié) qu'un art de la production (à partir d'un matériau brut)⁷. Pour approfondir ce dernier point notamment, il faudra se demander ce qui, dans chacun de ces dialogues, est ou fait paradigme⁸. Il faudra également s'interroger sur la pertinence du rapprochement physique – politique, et sur ses modalités.

I – La politique entre paradigme et image

1) Ethique et politique : Callipolis, la cité-paradigme de la *République*

La cité juste (qualifiée de « belle cité », Callipolis, en 527c) est d'abord le *paradigme de l'homme juste* : pour décrire ce dernier, on décrit la cité juste (II, 368e-369a), c'est-à-dire qu'on opère un agrandissement. En ce sens, la cité juste est comme un macro-paradigme qui produit une sorte d'effet de « loupe », le postulat nécessaire étant bien sûr que, d'un plan à un autre, la justice reste identique⁹. Si la cité décrite peut passer pour artificielle, c'est qu'elle est élaborée de telle sorte qu'elle figure de façon exacte la structure de l'âme et son équilibre. La cité juste est analogue à un individu parfaitement juste : ainsi, la partie désirante, *l'epithumètikon*, manifeste sa vertu propre, la *sôphrosunè*, en obéissant au supérieur (gardiens et gouvernants). Mais comment le vertueux artisan, en qui domine pourtant la partie désirante, observera-t-il cette modération, et acceptera-t-il cette hiérarchie ? Il se trouve là une grande part d'ombre ; en fait, la tripartition sociale, et la priorité très forte accordée aux gardiens, et finalement aux gouvernants (distingués des auxiliaires), trouvent une raison dans l'exaltation du savoir et de la vie philosophiques. Dans le cadre d'une recherche sur

la justice, qui conduit à répondre par la *paideia* philosophique, Platon considère ainsi, en manière de provocation face aux non-philosophes, ce qui résulterait du fait que le philosophe devienne roi.

A partir de cette première valeur paradigmatique, la cité dépeinte en acquiert une seconde, car elle va évidemment devenir aussi *paradigme de la cité juste*, comme il est très clairement indiqué en V, 472d-e ; le paradigme devient donc *modèle politique*. Elle est le modèle, tracé dans le discours (*lexis*), de la cité juste (473a). Dans ce cas, la question du rapport entre cette cité-modèle et les cités réelles, se pose¹⁰, sans réponse. Le discours, précise d'ailleurs Platon, est plus près de la vérité que la *praxis*. A la fin du livre IX, il réitère son appréciation, et va jusqu'à présenter la cité décrite *comme* un modèle qui est « dans le ciel » : on revient alors au point de départ, la cité est un modèle pour le sage qui, se réglant sur elle, peut ainsi se gouverner lui-même (592a-b). Le rappel est bien significatif : de fait, la cité décrite est avant tout, comme il est dit au livre IV, « une sorte d'empreinte de la justice »¹¹, et encore « une sorte d'image de la justice »¹², elle est dérivée du juste qu'il s'agit de penser pour l'homme.

D'ailleurs, même s'il les évoque, Platon ne s'attarde guère sur les lois dans la *République*, et il fait évacuer par Socrate les législations particulières. C'est en effet une organisation optimale que l'on pense :

« il ne vaut pas la peine de donner à des hommes de bien des instructions ; la plupart des détails qu'il faudrait fixer par la loi, ils les découvriront facilement d'une façon ou d'une autre » (425d-e)¹³.

Comment la cité juste pourrait-elle se réaliser ? Au moment de répondre à la question, Platon procède, comme J. Brunschwig l'a souligné¹⁴, de bas en haut et non de haut en bas :

« Si l'on n'arrive pas, dis-je, ou bien à ce que les philosophes règnent dans les cités, ou bien à ce que ceux qui à présent sont nommés rois et hommes puissants philosophent d'une manière authentique et satisfaisante, et que coïncident l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie [...] il n'y aura pas de cesse aux maux des cités, ni non plus, il me semble, du genre humain ; et le régime politique qu'à présent nous avons décrit dans le dialogue ne pourra non plus jamais naître avant cela, dans la mesure où il est réalisable, ni voir la lumière du soleil » (V, 473c-e).

Cette observation serait à rapprocher du début de la réflexion au livre II, lorsqu'est présentée la genèse de la cité : les gardiens, puis au sein des gardiens, les gouvernants, sont apparus dans une situation de déséquilibre, comme une réponse aux conflits qui se faisaient jour. Mais voilà, si la *lexis* livre la solution, dans les faits rien ne semble s'être ainsi passé, et les cités existantes cherchent toujours leur ordre, ce pour quoi les philosophes seuls pourraient les aider.

Le moment est crucial : un modèle a été élaboré, et l'on constate son décalage avec ce qui est (dans le devenir). Les limites de la théorie politique de la *République*, que Platon reconnaîtra ultérieurement, se découvrent ici : une politique du paradigme pur n'offre pas de voie d'application ; j'y reviendrai un peu plus loin.

2) Les liens de la *République* et du *Timée*¹⁵.

Le rapprochement entre les deux dialogues s'impose, au moins parce que Platon l'a voulu¹⁶. Le prologue du *Timée* en effet rappelle un certain nombre des thèses politiques majeures de la *République*, qui sont supposées avoir été exposées par Socrate la veille (17c-19a). Les quatre protagonistes – Socrate, Timée, Hermocrate, Critias – sont réunis pour reprendre la question de la réalisation de la cité telle qu'elle a été forgée dans la *République*. Or, cette fois, la réponse ne sera

pas négative¹⁷. Critias ébauche en effet un récit qu'il tient de Solon, qui le tient du prêtre de Saïs, évoquant l'ancienne Athènes : celle-ci aurait exactement mis en œuvre ce que le programme idéal de la *République* avait tracé (20c-26e). Néanmoins, avant de continuer, Critias laisse la parole à Timée, afin qu'il décrive la naissance du monde jusqu'à la nature de l'homme (27a-b). Cela fait, Critias s'emparera des hommes ainsi nés du *logos* de Timée, et reprendra dans le détail l'évocation de l'ancienne Athènes.

La perspective semble ici se faire historique et, tout en conservant les données politiques de la *République*, s'inscrire dans un devenir effectif : quand on supposait que la cité était vouée à ne pas exister, on affirme au contraire qu'elle a existé dans le passé ; si elle a disparu, c'est à la suite d'un déluge (il y a neuf mille ans, précise le *Critias*). La cité-modèle est projetée dans un temps originaire, elle devient le passé politique fondateur, pour les Athéniens, et plus encore (le récit rapporté est celui d'un Egyptien) ; la cité et ses lois sont placées sous le patronage divin (Athéna).

Comment est-elle née ? Qu'est-ce qui nous assure qu'elle a existé ? Nous devons nous en remettre à la force du récit, auquel Platon, en parodiste hors pair, donne toutes les allures d'un texte d'historien. Notons que le prologue du *Timée* évoque à la fois une série de déluges, dont la cause n'est pas envisagée, du sein desquels l'ancienne Athènes a émergé :

« Oui, autrefois, Solon, avant la destruction la plus importante que causèrent les eaux, la cité, qui est aujourd'hui celle des Athéniens, était la meilleure pour la guerre et, à tous égards, celle qui avait les meilleures lois, et cela à un point remarquable. Cette cité a accompli les exploits les plus beaux, et ses institutions politiques surpassèrent en beauté toutes celles dont sous le ciel nous avons recueilli l'écho » (23c)¹⁸,

et la fondation par la déesse Athéna d'une première cité :

« Parce que la déesse aimait la guerre et le savoir, elle a choisi ce lieu, qui était susceptible de porter les êtres humains présentant avec elles la ressemblance la plus étroite, et elle fonda votre cité en premier. C'est donc là que vous étiez régis par de telles lois et mieux policés encore, l'emportant dans tous les domaines de l'excellence sur tout le reste du genre humain, comme il sied à des gens qui ont été engendrés et éduqués par des dieux » (24c-d).

On pourrait de même s'appuyer sur le récit du *Critias*, qui évoque Athéna et Héphaïstos choisissant une région comme les autres dieux, et :

« après y avoir fabriqué des autochtones qui étaient hommes de bien, ils établirent le type de constitution politique qui répondait à leurs vues » (109d).

Ainsi, il existe des raisons objectives de rapprocher la *République* du *Timée* sous l'angle politique.

D'autre part, il faut méditer le fait que la *République* et le *Timée* se structurent à partir d'un *muthos*¹⁹, et que ces *muthoi* visent à isoler un principe, ou encore une origine : la cité en son principe, le monde en son origine. Plus précisément, le récit de la genèse de la cité juste dans la *République* présente une homologie avec la première partie du *Timée*, c'est-à-dire avec le récit de la genèse du monde, et spécialement des vivants, présentée comme œuvre de la raison. Tout comme Socrate évoque les désordres de la cité avant la constitution du corps des gardiens et la régulation, Timée évoque le désordre qui dérive du corps avant la régulation par l'âme (42e-44d).

Une fois introduite la classe des gardiens-auxiliaires et celle des gardiens-gouvernants, la tête de la cité, on s'intéresse essentiellement à ce qui relève de l'œuvre de la raison, on évoque longuement

l'éducation du philosophe, qui devrait être roi, tout comme on pose la nécessaire égalité des hommes et des femmes, et la communauté des femmes et des enfants, pour réaliser la cité idéale (V-VII). Mais leur action, comme Socrate y insiste, est orientée vers le bien de l'ensemble (IV, 420b). De ce point de vue, la raison s'objecte la nécessité et la prend en compte :

« Nous établissons la cité non pas en cherchant à obtenir qu'un groupe isolé soit chez nous exceptionnellement heureux, mais que soit heureuse, le plus qu'il est possible, la cité tout entière. »

De la même façon, *Timée* met en évidence dans la première partie de son récit l'action ordonnatrice de la raison sur les corps, qui ne se soumettent pas d'emblée à l'âme. Mais ici s'arrête le parallèle : il n'y a pas d'équivalent dans la *République* au second départ qui est pris dans le *Timée* avec la *chôra*, qui permet de comprendre en son origine la nécessité²⁰.

A suivre ce rapprochement avec la première partie du *Timée*, on peut estimer qu'il y a donc dans la *République* les éléments d'une démiurgie politique. Cela n'est guère étonnant, s'il est vrai que la démiurgie divine du *Timée* n'est jamais que la radicalisation des démiurgies existantes, parmi lesquelles la démiurgie colonisatrice, qui sert de référence dans la *République* mais aussi dans le *Timée*, et qui est évidemment capitale pour les *Lois*²¹. L'action politique par persuasion, que l'on trouve dans la *République*, relève d'un modèle démiurgique, pris en ce sens.

C'est bien pourquoi Platon prête aux gardiens une action démiurgique, précisément distinguée de la démiurgie artisanale, ainsi qu'on le voit au livre III (395c) :

« Nos gardiens, renonçant à tous les autres artisanats, doivent être de façon très précise les artisans de la liberté de la cité (*dèmiourgous eleutherias tès poleôs*). »

Au livre IV (421b-c), Socrate précise la perspective :

« Il faut donc examiner si nous voulons instituer les gardiens en visant le but suivant : que le plus grand bonheur possible leur échoie, à eux ; ou s'il faut envisager ce but pour la cité tout entière, et examiner si le bonheur lui advient à elle : dès lors, contraindre ces auxiliaires et les gardiens à réaliser ce but, et les en persuader, pour en faire les meilleurs artisans possibles dans la fonction qui est la leur, eux et tous les autres pareillement, et, assurés que la cité tout entière, se développant ainsi, est bien administrée, laisser la nature restituer à chaque groupe ce qui lui revient comme part de bonheur. »

Enfin, il y revient plus loin (VI, 500d) :

« Si quelque nécessité s'imposait à lui [le philosophe] de se préoccuper d'appliquer aux façons privées et publiques des hommes ce qu'il voit là-bas, au lieu seulement de se modeler lui-même sur ce qu'il voit, crois-tu qu'il deviendrait un mauvais artisan (*kakon dèmiourgon*) de la tempérance, de la justice et de toute l'excellence dont le peuple est capable ? »

Cette démiurgie n'est certes pas équivalente à la démiurgie introduite dans l'*eikôs muthos* du *Timée*, puisque celle-ci, plus radicale, part d'un matériau informe, désordonné, mais elle participe comme elle du souci du bien, et elle a en commun avec elle l'usage de la persuasion. Cette dernière est même constitutive de la cité envisagée, puisque Socrate se demande comment persuader les gardiens, et à défaut, le reste de la cité, d'un « certain noble mensonge » (414b) qui n'est autre que le mythe de l'autochtonie complété des différences métalliques entre les hommes (414d-415c). Ce mythe fait de la terre comme une mère et une nourrice ; la terre n'est-elle pas, dans l'imaginaire politique de ces hommes, une sorte d'analogue de ce que sera la *chôra* pour les êtres sensibles dans le *Timée* ? Socrate, le démiurge de cette fiction (le démiurge des gardiens-démiurges), s'en tient là,

mais l'exemple donné est essentiel : le noble mensonge, comme un effet de persuasion du non-rationnel, vise à fonder la plus grande unité possible dans les esprits : sentiment de fraternité entre tous, et dans les corps : contrôle des unions, et donc des naissances (V, 458d-460c : on recherche une certaine pureté de race). Socrate parle d'ailleurs de tirer ici profit d'une « nécessité [...] érotique », « qui risque d'être plus stimulante que la première [géométrique] pour convaincre et entraîner la masse du peuple » (458d). Finalement, la cause qui déclenche la dégradation de la cité juste tient à une méconnaissance du « nombre nuptial » de la part des gardiens, qui entraîne des unions à contretemps, et des naissances imparfaites, c'est-à-dire des naturels imparfaits (mélange de métaux). Comme une mécanique dérégulée, la cité va alors à sa perte. En une accélération saisissante, Platon rappelle les droits de la nécessité, et les limites de la fiction.

De fait, Platon entreprend de forger la cité comme il s'efforcera de représenter la production du monde par le démiurge divin. Cette remontée mythique, commune aux deux dialogues, vise la saisie d'une origine. Si bien que l'on est appelé à penser une démiurgie fondamentale, la démiurgie par le verbe, le *logos*²² : de même que Timée représente dans un eikôn *muthos*, dont il est le démiurge, le démiurge cosmique, de même la fiction politique de la *République* est pensée comme relevant d'une démiurgie, celle du narrateur Socrate, qui forge un modèle de cité parfaitement réglée – une démiurgie sans reste, dont le résultat serait une cité parfaite²³.

3) Métaphysique et politique

Les théories politique et physique développées par chacun des deux dialogues sont fortement dépendantes du couple paradigme-image, qui configure la relation de l'intelligible au sensible ; d'où, dans les deux cas, les difficultés inhérentes à cette structure, pour penser le statut de la *genesis*, qui n'offre d'intelligibilité que par sa participation à la Forme-paradigme. C'est vers elle qu'on se tourne, en d'autres termes vers le Vivant-en-soi ou la cité-modèle.

– Le *Timée* : être, devenir, réceptacle

La difficulté est présentée de la façon la plus nette dans le *Timée*, lorsque, selon Timée, être et devenir semblent irrémédiablement s'opposer :

« Qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient toujours, sans être jamais ? De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle ce qui toujours reste identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est réellement jamais » (27e-28a).

Etant admis que tout processus de production s'appuie sur un modèle, le producteur soucieux du bien se tournera vers le modèle stable, parfait, que constitue l'*ousia*, et s'écartera du pire modèle, qu'offre la *genesis*. L'*ousia* sera donc le modèle sur lequel seront fabriquées les images, soit encore ce qui est dans le devenir. D'où le Vivant-en-soi, modèle de ce vivant unique qu'est le monde (30d). Comment passe-t-on alors de l'être au devenir ? Comment surmonte-t-on l'opposition *genesis-ousia*, bref comment l'image-*eikôn* est-elle possible ? La difficulté trouve une solution inédite dans le cours du dialogue, avec troisième genre bâtard de la *chôra*, le matériau-réceptacle. La modélisation en termes de paradigme et image semble impliquer nécessairement ce troisième

terme ; cela étant, ce qui devient est seulement tel et tel, et n'a pas de subsistance réelle.

La *chôra* est la nouveauté métaphysique du *Timée*, dont on n'a pas l'équivalent dans la *République*²⁴. De fait, Platon n'y élabore pas de physique, mais cherche à cerner notre rapport possible à la Justice. La physique a pour charge de penser *ce qui est devenu* à partir d'un modèle qui rend pensable le devenir, tandis que la réflexion éthico-politique pense *ce qui pourrait advenir* à partir d'un modèle construit. C'est pourquoi la *République* n'est évidemment pas en mesure de surmonter l'opposition entre *genesis* et *ousia*. Bien que tout soit pensé pour rendre viable Callipolis, de fait elle ne se réalisera pas. Platon ne peut donc proposer d'autre solution que celle d'un temps originaire : il y a eu un *eikôn* du paradigme, c'est l'ancienne Athènes, qu'évoquent le *Timée* et le *Critias*. Mais alors – paradoxe – l'*eikôn* en question n'est pas moins paradigmatique que le paradigme lui-même.

– La *République* : la politique du paradigme

Dès lors, c'est à ce constat incontournable que l'on parvient : la politique de la *République* se comprend d'abord à partir de l'accent métaphysique qui est le sien, et qui est encore largement (mais de façon plus appropriée) celui du *Timée*, étant donné le primat accordé au paradigme intelligible. A certains égards, la politique qu'il développe préfigure l'ontologie du devenir exposée dans le *Timée*.

Par le projet de communauté des biens, des femmes et des enfants pour les gardiens et les auxiliaires, Platon oppose à la propriété un déni qui consone avec la promotion de l'idée de parenté commune : croyance en une mère commune (la terre des autochtones) qui s'accorde avec la connaissance du « père » authentique (le soleil intelligible). La suprématie du *logistikôn* écarte le désir de propriété – c'est le même écart qui doit valoir pour le corps propre. L'individu s'intègre alors dans une totalité qui devient *comme* le seul individu véritable :

« la cité, quelle qu'elle soit, où le plus grand nombre dit, pour la même chose, et dans la même mesure : "c'est à moi" et "ce n'est pas à moi", est la mieux administrée ? – Oui, de loin. – Et c'est bien elle qui se rapproche le plus d'un homme unique ? De la même façon, quand un de nos doigts, par exemple, est frappé par quelque chose, alors toute la communauté qui organise le corps, dans son rapport avec l'âme, en une seule organisation soumise à l'élément qui, en elle, dirige, cette communauté à la fois ressent le coup, et tout entière, dans son ensemble, éprouve la douleur en même temps que la partie qui a mal » (V, 462c-d),

ce que rappelle expressément le passage du livre V des *Lois* 739c-d, cité plus haut (p. 300-301).

Si le corps propre et les biens propres sont de l'ordre de l'apparent et du fugace, s'ils ne sont ni de l'intelligible ni de la terre, alors une politique visant la perfection, immarcescible, doit les récuser. Mais, encore une fois, on atteint là les limites de la théorisation platonicienne : elle pense ce qui pourrait être, quand la physique pense ce qui est. Or, une politique viable, digne de ce nom, doit elle aussi penser ce qui est : et cela inclut pour l'homme le rapport au propre, à la propriété, que Platon abandonnait dans la *République* à la classe « oubliée » des producteurs.

– Possible, réel, nécessaire

Cette politique du paradigme, du modèle, orientée vers l'éthique, s'efforce de penser, à la façon

de la genèse idéale du sensible dans la première partie du *Timée*, la genèse théorique de la cité et sa dégradation. Mais, on l'a dit, la différence est grande entre politique et physique : la cité qui se constitue devrait subir, comme l'âme entrant dans le corps, des perturbations (mouvements matériels, apparition et croissance du désir dans l'âme, problèmes de régulation), jusqu'à ce que la raison impose ordre et équilibre, comme cela se produit pour les êtres particuliers. Cet ordre parfait que les philosophes-rois devraient imposer reste pourtant la vue de la raison. Ce dont le philosophe a l'exigence et le désir ne se réalise pas : l'âme de la cité ne parvient pas à dominer son corps, et à se dominer elle-même. Il y a une *extraordinaire résistance du matériau politique à laisser se réaliser une image sensible conforme au paradigme*. La *République* indique ainsi ce qui devrait se produire, mais ne se produit pas, tandis que le *Timée* indique ce qui a dû se produire, étant donné ce qui est.

Ainsi, la théorie politique de la *République* est limitée par ses propres préalables. D'une part, elle est inapplicable parce qu'elle a été posée sans *tenir suffisamment compte de la nécessité*²⁵, ce qui revient à dire qu'elle n'est pas partie de la nécessité. Certes, Platon ne cherche à proposer rien d'autre qu'un modèle ; et il ne se soucie pas essentiellement de rendre réalisable cette cité-modèle. En cela, la question que pose Glaucon en V, 471e, passe un peu à côté de l'objectif. Mais cette interrogation, qui fait déferler la « troisième vague », est légitime, et Socrate va y répondre. De fait, la *République* ne pose pas une cité d'hommes-dieux, mais elle déploie une cité tripartite (et stratifiée), qu'elle prétend possible, à défaut d'être réalisable ; de ce fait, Platon ne manque pas de faire jouer un certain nombre de contraintes, nécessaires à intégrer pour qu'une harmonie, produisant la justice véritable, s'instaure. Qu'est-ce qui alors fait échec au projet, qu'est-ce qui le rend possible et seulement possible ? On peut avancer que les limites de la théorisation – et Platon en est conscient – sont constitutives : partant du *logos*, on ne peut sans doute pas intégrer la totalité des contraintes imposées par la nécessité.

D'autre part, il n'y a pas de *chôra* politique première, le matériau politique, c'est-à-dire le matériau humain, est *déjà diversifié*. La persuasion politique, telle qu'elle est supposée opérer idéalement dans la *République*, ou plus concrètement dans les *Lois*, porte sur du déjà différencié, plus ou moins ductile (les naturels) ; la « persuasion » cosmologique, elle, fait advenir la différence comme telle.

II – La politique à l'œuvre : l'Un et le multiple

Dans le *Timée*, Platon prend acte du fait que l'on ne peut déduire la nécessité. La délimitation de cet « autre » de la raison permet en effet d'aller jusqu'au bout. Mais ce n'est qu'un second départ, destiné à surmonter les difficultés de la relation paradigme/image. On peut bien considérer que de façon analogue les *Lois* constituent le nouveau point de départ, inverse de celui de la *République*, mais aussi plus complet : il ne s'agirait pas d'aboutir à la nécessité, mais de la lier au raisonnement en la prenant pour point de départ. Pourtant, il y a là davantage, je crois, qu'un simple complément : si l'on procède *d'emblée* à cette liaison, c'est bien que le point de départ n'est plus le paradigme intelligible. Dès lors, l'alternative est la suivante : ou bien on pose que les *Lois* pensent l'équivalent de la *chôra*, un matériau politique premier, en attente de forme (d'où le rapprochement décisif entre *Timée* et *Lois*), ou bien on estime que le matériau politique est toujours divers, différencié, parce qu'il consiste en des êtres individuels, qui constituent eux-mêmes des unités complexes. Telle est la solution vers laquelle j'incline ; de sorte que la liaison à envisager est celle qui unit *Politique* et

1) Le Politique

Le schème cyclique, au cœur du *Politique* et de son mythe, permet à terme de surmonter les apories que suscite la méditation de l'originaire. Quelle que soit la position que l'on adopte sur la place du *Politique* dans l'œuvre, il me semble en effet difficile de contester que ce dialogue tend à remettre en question toutes les réflexions sur l'origine que j'ai évoquées : hissant au plan cosmologique l'idée d'une alternance, avec phases périodiques de destruction (la référence est aussi celle de certaines cosmologies existantes, dont celle d'Empédocle), faisant se succéder, sans commencement ni fin, les périodes avec dieu et sans dieu, Platon fait apparaître ici de manière transparente que les récits d'origine, à la façon du *Timée* et du *Critias*, qu'il s'agisse du domaine physique ou politique, ne sont au total que des fictions²⁷. Y a-t-il eu une ancienne Athènes, première, paradigme politique réalisé dans l'histoire, et y a-t-il eu une Atlantide ? Réinvestissant la question de l'origine, Platon dans ce dialogue va finalement plus loin, et pose une perfection absolue, le temps de Cronos, le temps d'avant le temps de l'histoire, le temps révolu pour nous, lorsque les dieux gouvernaient eux-mêmes les hommes (c'est un état *supra*-politique, sans lois, sans institution). On s'autorisera cette fiction, car le cycle conduit au total à faire éclater l'idée d'origine, donnant à penser qu'avant ce temps de Cronos il a pu y avoir encore d'autres temps de Zeus et de Cronos. Telle est une des leçons du *Politique* : la perfection n'est plus accessible ; les hommes vivent dans la diversité, la différence, seuls à devoir bâtir leur monde, aux prises avec le besoin (*chreia*, 274c).

Si l'éthique doit se penser à partir de la politique, comment penser la politique ? A partir de la politique elle-même. Ce changement d'approche par rapport à la *République* trouve un appui méthodologique général tout à fait remarquable (n'oublions pas que la recherche sur le politique relève seulement d'un entraînement dialectique). En effet, pour penser une essence aussi complexe que celle du politique, la seule remontée à la Forme-paradigme ne suffit pas²⁸ ; il faut avoir recours à un paradigme, qui ne soit rien de plus qu'un exemple ordinaire, l'analyser, avant de procéder ensuite à l'extension nécessaire (il s'agit cette fois d'un « micro-paradigme »). Tel est ce que l'Étranger expose dans un passage méthodologiquement très important (277d-279a), dont la différence avec le texte méthodologique du *Timée* déjà cité, qui refusait un autre modèle que le modèle éternel, est éclatante²⁹.

Dès lors, le paradigme opératoire est non pas le pastorat, que l'on avait pris à tort pour une désignation propre de l'art politique (cela convient seulement pour le temps de Cronos, avec les pasteurs divins, cf. 275a-e³⁰), mais le tissage. Le tissage est en effet ce paradigme-exemple, qui permet de penser cette grande réalité qu'est l'art politique. Ainsi, avec le *Politique* apparaît une autre manière de penser la politique : non plus en posant le modèle d'une cité parfaite, dont on ne se demande que subsidiairement s'il est réalisable (s'il l'est, ce ne serait en tout cas qu'une image), mais en examinant *les conditions d'exercice de l'art politique*.

On peut traduire ce constat d'une autre manière : l'issue au problème politique ne suppose plus la saisie d'un paradigme originaire (intelligible ou historique) ; ce qui est réellement premier est le donné historique, et le problème politique primordial n'est plus celui de la fondation, faux problème suscité par une représentation linéaire du temps, tout comme l'enjeu métaphysique fondamental n'est plus, dans le *Politique*, ou dans le *Sophiste* et le *Philèbe*, de fonder l'hypothèse

des Formes (question fondamentale en revanche, du *Phédon* au *Parménide*). De fait, c'est en se tournant vers la participation des Formes entre elles, vers le problème de leur constitution, et vers la question de la mesure appropriée (*metrion*), seule à même de faire passer l'être dans le devenir, c'est-à-dire en renforçant le pouvoir explicatif de l'hypothèse maîtresse des Formes, que l'on surmonte probablement les apories de la participation du sensible à l'intelligible (à défaut de les résoudre).

2) *L'histoire et ses possibles : les Lois*

Les analyses des *Lois* n'utilisent ni le vecteur d'un mythe, ni celui d'une fiction. En dépit de ce qui est dit au livre V, elles ne partent pas d'un modèle, mais s'appuient sur une diversité de modèles et de références.

Les *Lois* développent à partir du livre IV, comme je l'ai rappelé, un projet de législation pour une colonie. Là, il s'agit bien de penser une fondation ; mais il ne s'agit précisément pas de la fondation absolue d'une cité terrestre qui serait la fidèle réplique de la cité-modèle. L'établissement (seulement théorique) de cette colonie sera pensé par rapport aux institutions existantes, qui serviront de référence, positive ou négative. La fondation de colonie semble certes être le cas de figure où l'on peut tenter de mettre en pratique la *politeia*-modèle de la *République*, parce que le lieu choisi est vierge – mais on ne peut procéder ainsi. En effet, la critique que l'Athénien imagine vaudrait assurément, celle qui reprocherait au législateur d'en prendre à son aise avec le territoire et la ville, et d'avoir l'air

« en parlant de ce centre et du cercle que, d'une façon générale, les lieux de résidence constituent autour de lui, de raconter ses rêves et de modeler une cité et des citoyens comme s'il travaillait de la cire ! » (V, 746a)

L'Athénien se plaçant en position de législateur estime qu'il faut partir de l'enseignement de l'histoire, et prendre en compte dès le départ le donné nécessaire : ainsi le modèle qu'il propose, la *politeia* de second rang (746b-c), intègre une réflexion approfondie sur les conditions de réalisation effectives de la cité la plus vertueuse possible. Ce qui se dessinait dans le *Politique* se confirme dans les *Lois*.

C'est ainsi que l'on trouve, dans le livre III, avant même le début de la législation, des développements proches du passage central du *Politique* : on y observe une même prise de position sur la question de l'origine, avec la reprise d'une théorie des cataclysmes, le tableau d'un premier état non politique de complet dénuement (677e-679e), et l'évocation des premiers groupements humains, jusqu'à une société s'installant sur un territoire et se donnant des lois (679e-683c).

L'accent est mis ensuite sur les risques de décadence qui guettent tout Etat, à la lumière de divers exemples historiques, celui de la Confédération dorienne constituée par Argos, Messène et Sparte, qui se disloque par défaut de savoir, mais dont Sparte sort indemne, celui du gouvernement autocratique perse (dont le despotisme excessif détruit l'amitié, 694a-696b), et celui de la démocratie athénienne (et son excès de liberté allant jusqu'à la désobéissance, 698a-701d).

Bref, loin de poser dans ce livre un quelconque état paradigmatique, l'Athénien situe en quelque sorte son évocation dès le début au temps de Zeus, pour parler comme le *Politique*, et prend en compte les vicissitudes du devenir historique. Tout cela, explique-t-il en 686b-c, est nécessaire pour qui veut parler de loi et de constitution. Nous sommes ainsi à l'opposé de la démarche de

République, II, qui ne considérait qu'en pensée la genèse de la cité.

On verra réapparaître au livre V l'image chère au *Politique* de la chaîne et de la trame (734e-735a), pour évoquer cette fois un tissu composé de « fils » gouvernants et de « fils » gouvernés. Mais la reprise des principes posés dans le *Politique* se fait plus étroite dès le livre IV, où l'on commence à envisager à quelles conditions on pourra donner corps à un projet de constitution, pour une cité qui se caractériserait par la liberté, l'amitié mutuelle et la raison³¹. Sont alors soulignées comme conditions un bon peuplement et un bon tyran.

a) Pour avoir un bon peuplement, il faut faire venir des colons de divers horizons, des Crétois, des Grecs. Certes, coloniser à partir d'un même peuple serait plus facile, si toutefois c'était un peuple uni et vertueux ; dans le cas inverse, la tâche devient presque impossible pour le fondateur de la colonie (707e-708d). On est donc amené à opérer une sélection dans une grande diversité donnée, comme il sera précisé au livre suivant : la nécessité d'une purification sera désignée comme le premier point à aborder dans la perspective de la future législation (V, 735a-736c). Le *Politique* avait pareillement mis l'accent sur ce principe de sélection qui élimine les mauvais éléments parmi une diversité donnée (308c-309a). Le principe s'oppose, il faut le noter, à l'idée d'une constitution démiurgique (au sens physique) du corps social : on doit faire le tri entre des éléments bons, et d'autres mauvais ; ces différences précèdent la fondation de la cité, et par conséquent la « démiurgie » ne peut être ici de même nature que celle du *Timée*, dont le matériau ne devient proprement différencié qu'après l'intervention du démiurge ; il ne s'agit ici que de composition, d'assemblage.

b) Avoir un bon tyran n'est pas la condition la plus aisée à satisfaire, car les affaires humaines dépendent de trois facteurs : le dieu, le hasard et l'occasion, et l'art qui dépend de nous. L'émergence même d'un bon tyran suppose donc un heureux hasard (711e-712a).

Le mouvement de pensée est ici aussi analogue à celui du *Politique*³² : de la reconnaissance de la supériorité de l'homme politique on passe à la nécessité de la loi, palliatif imparfait mais indispensable, car le politique ne peut juger de tout, à moins même que l'homme royal ne fasse défaut. Cela étant, les options sont divergentes : le *Politique*, qui s'interrogeait sur l'essence de l'homme politique, jugeait en même temps possible de voir apparaître dans la cité un tel homme, bien qu'il soit très rare (293a : « le droit commandement doit être cherché en un individu, ou bien deux, de toute façon en un petit nombre, au cas où cette forme droite se réalise ») ; les *Lois* en revanche ne spéculent pas sur un tel homme – c'est même l'introduction du mythe de l'âge d'or, sous le règne de Cronos (713a-e), en des termes très proches du *Politique*, qui marque cette fois la rupture définitive avec la recherche de l'homme providentiel :

« Ce que nous enseigne, donc, même à présent, cette tradition, qui est empreinte de vérité, c'est que tout Etat qui, pour le régir, aura, non point un dieu mais quelque mortel, n'offre aux citoyens aucun moyen d'échapper à leurs maux non plus qu'à leurs tracasseries ; mais au contraire son sens est que nous devons mettre tout en œuvre pour imiter le genre de vie qui existait au temps de Cronos, et que, pour autant qu'il y a en nous d'immortalité, nous devons, en obéissant à ce principe, administrer, aussi bien dans la vie publique que dans la vie privée, nos demeures comme nos cités, donnant le nom de loi, *nomos*, à ce qui est une détermination fixée par la raison, *noos* » (713e-714a).

On passe ainsi directement de la science royale à la législation, du gouvernement du bon tyran à celui des Assemblées. Ce n'est plus un modèle d'organisation qui est à imiter, mais « un genre de vie » ; la référence est maintenant moins l'*eidos* que le *noûs*³³. En effet, à supposer qu'un groupe de

philosophes ne puisse être mis à la tête de la cité, qu'il ne s'en trouve pas même un, il faut que chacun se persuade d'œuvrer avec et par le *noûs*.

Les *Lois* ne renient pas le *Politique*, mais vont jusqu'au bout du programme qu'il amorçait. L'Étranger d'Athènes et ses compagnons montrent en effet comment doit être mise en œuvre la bonne législation, conforme à l'art royal, qui se révèle être dans le *Politique* un art de la mesure appropriée (*metrion* et *metrètikè*, cf. 283b-285c), un art qui est la capacité propre du *noûs*. L'idée de mesure appropriée est de fait partout présente dans les *Lois* : c'est elle qui permet de penser l'activité législative (cf. par exemple IV, 718-719) ; c'est elle dont la réflexion sur l'histoire constate l'absence (l'excès conduit à la perte : III, 691c), ou l'heureuse présence (pour Sparte, III, 691d-692b).

Toutes les exigences se composent dans les lois, qui visent à produire dans tous les domaines les mélanges les plus harmonieux, par l'application de la mesure appropriée : ainsi, le préambule à la législation sur le mariage enjoint de ne pas considérer les richesses, mais les caractères, de sorte que le fougueux s'unisse à la fille d'un beau-père plein de modération (VI, 772d-773e). C'est exactement ce qu'exposait le *Politique* en 310b-e, un passage ainsi conclu :

« Voilà quelle est en effet, uniquement et en son entier, l'œuvre de la confection royale du tissu social : de ne jamais permettre aux caractères sagement modérés de se tenir à l'écart de ceux qui sont fougueux ; bien plutôt de les tisser ensemble avec une navette constituée par la communauté des opinions qu'ils se font, aussi bien de ce qui est honorable que de ce qui est déshonorant et par des échanges de garanties mutuelles ; bref, de composer avec eux un tissu égal et, comme on dit, bien tramé. »

Tout est bien tramé, jusqu'aux institutions politiques, domaine qui n'était pas envisagé sous cet angle par le *Politique* : ainsi, c'est à un régime intermédiaire entre monarchie et démocratie que l'on est conduit (VI, 756e ; ce qui a été posé dès le livre III, 693d-e, au moment de réfléchir sur le modèle perse, monarchique, et sur l'Athénien, démocratique).

Et en réalité, avec cette primauté reconnue au *noûs* et à la mesure appropriée, c'est bien la mise en œuvre de l'unité qui est pensée. Aller vers l'unité, alors que la *République* partait de l'unité, c'est bien sans doute, en raccourci, toute la différence entre les deux dialogues.

Il reste un point à aborder, pour achever ce tour d'horizon, celui du statut du philosophe dans cette cité. Qu'il ne soit pas destiné à être roi, nous l'avons compris. Mais a-t-il disparu de la cité ? En fait, c'est dans le livre XII seulement que l'on peut penser le retrouver, peuplant un Conseil nocturne dont le rôle est bien plus important qu'il n'y paraît. Ce Conseil consultatif est en effet celui qui donnera vraiment sa « tête » à la cité :

« Supposons que vienne à exister notre Conseil nocturne ; c'est à lui qu'il faudra, mes chers compagnons, remettre l'État, et là-dessus, chez aucun, pour ainsi dire, des législateurs actuels, il n'y a place pour aucune contestation » (XII, 969b).

Ce Conseil sera « l'ancre » de l'État entier (961c), il sera son intelligence, car il possédera la vertu tout entière (962d). Les lois de la cité, qui visent la vertu pour tous, ne seront assurément bonnes que s'il y a des citoyens différents des autres, dont l'éducation a été plus exacte, et qui ont le savoir du multiple et de l'un (965b-966b). En effet, un principe général est que

« à l'égard de chaque chose singulièrement, un homme de métier aussi bien qu'un gardien doivent, s'ils sont émi nents dans leur partie, ne pas être capables de porter le regard en direction de ce qui est multiple, mais être impatientes aussi de connaître ce qui est un, et, quand ils en ont acquis la

connaissance, de tout ordonner par rapport à l'Un dont il s'agit, grâce à la vision d'ensemble qu'ils ont de cette multiplicité » (965b).

Quant aux gardiens, ils doivent disposer de ce savoir appliqué à la vertu, capable d'organiser et d'unifier le corps social en fonction des quatre vertus qui forment le tout de la vertu : courage, tempérance, justice, prudence (964b). C'est bien le savoir dialectique, dans sa double fonction de rassemblement et de division, qui est en jeu ici, et c'est lui qui rend opératoire l'art de la mesure appropriée constitutif de l'art politique. Ce savoir législatif qui a rapport aux quatre vertus, c'est ce dont l'Athénien a observé le défaut dans le passé, qu'on l'ignore totalement, ou qu'on ne fasse droit qu'au courage, comme à Sparte. Lui, l'Athénien, s'est efforcé de définir le cadre de l'action législatrice (cf. I, 630a, 632c, III, 688b), dont il attribue la connaissance aux Gardiens du Conseil Nocturne.

Si tous les citoyens de la cité ne peuvent prétendre au même savoir³⁴, du moins l'objectif de la politique ici déployée est-il de rendre tous les citoyens susceptibles d'un comportement rationnel et juste. Ainsi, tout comme le bon juge mettra en œuvre la justice s'il s'attache à appliquer les bonnes lois, et se donne comme « pierre de touche » (*basanos*) les « écrits du législateur » (*ta tou nomothetou grammata*, XII, 957d), de même le meilleur modèle (*paradeigma*) que le gardien des lois-éducateur pourra donner au citoyen, sera celui de discours relatifs aux meilleures lois, tels que les trois interlocuteurs des *Lois* en donnent l'exemple :

« Entre la plupart des discours dont j'ai pris connaissance ou que j'ai entendus, soit de poésie, soit ayant le laisser-aller naturel au style de la conversation, ceux-là se sont révélés à moi comme étant les plus satisfaisants, les mieux appropriés à un jeune auditoire. Dès lors, à celui des Gardiens-des-Lois qui est en même temps éducateur, je ne saurais, si je m'en crois, donner un meilleur modèle que celui-ci » (VII, 811d).

Ainsi l'Athénien considère-t-il le dialogue philosophique même comme la condition de possibilité permanente de la cité juste ; c'est dire que la philosophie reste le facteur essentiel pour l'avènement d'une politique véritable. Mais il ne s'agit plus de parer le philosophe, auréolé de sa capacité à saisir les Formes, des insignes de la souveraineté, en attendant des autres hommes une très improbable reconnaissance de sa supériorité. L'ambition raisonnable du philosophe doit consister dans ce travail modeste et obscur de persuasion rationnelle³⁵, dans cette apologie résolue de la loi, divine et source de plaisir, par laquelle seule peut advenir la justice.

Le discours du philosophe législateur entrelace tous les fils et médite la justice. Par le dialogue s'élabore le réseau des droits et des devoirs, des actes et des comportements équitables. Le dense réseau du texte finit ainsi par déployer la structure virtuelle d'une cité qui deviendrait effectivement juste.

Ainsi l'art de la mesure mis en œuvre par le législateur-narrateur s'inscrit-il dans la cité projetée. Cet art, disait le *Politique*, s'applique à « l'existence nécessaire du devenir » (283d), il porte sur « tout ce qui devient » (284e). La métrétique, placée par le *Politique* et les *Lois* au cœur de la réflexion politique, permet de penser la relation de la *genesis* à l'*ousia*, car le *metrion* est la part d'*ousia* qui entre dans la *genesis*, et produit le mixte.

C'est cela qui fait défaut dans la *République* : Platon définissait un *paradeigma*, dans lequel il introduisait la part de nécessité, sans que réellement la raison et la nécessité se mêlent, en dépit des éléments de persuasion évoqués. Constituée de strates sociales, la Callipolis de la *République* n'est qu'artificiellement multiple ; seul est pensé le mouvement de la partie supérieure. Magnésie en

revanche repose, après une sélection préalable, sur la *mixis*. Tout se passe alors comme si le législateur s'efforçait de penser la possibilité d'une éducation conjointe et progressive de tous les citoyens, jusqu'à les rendre tous virtuellement philosophes. La cité de dieux évoquée au livre V des *Lois* est ainsi par ce biais entrevue ; mais l'homme, en lui-même divers, connaissant des élans contraires, doit en rabattre ; il n'est qu'une marionnette au regard des dieux³⁶.

Le philosophe-législateur des *Lois* pense la mesure du possible entre excès et défaut. Loin d'imposer un paradigme à l'histoire, il tire de l'histoire les paradigmes de la cité à venir. S'il y a un démiurge, c'est le législateur fictif, et derrière lui, Platon.

¹ *Lois*, I, 624a, je traduis.

² Trad. A. Castel-Bouchouchi, *Platon. Les Lois*, Paris, Folio-Essais, 1997, pour ces deux passages.

³ D. Dawson, dans *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York – Oxford, 1992, parle à propos des *Lois* d'« utopie basse » par différence avec l'« utopie haute » de la *République* (cf. p. 77-91). A. Laks parle pour sa part d'une façon qui me semble sensiblement plus adéquate, d'« utopie législative » (« L'utopie législative de Platon », *Revue philosophique*, n° 4/1991, p. 417-428).

⁴ Cf. « Raison et plaisir : pour une caractérisation des *Lois* de Platon », dans *La Naissance de la raison en Grèce*, J.-F. Mattéi (éd.), Paris, 1990, p. 291-303.

⁵ André Laks parle à ce propos d'aspect « substitutif », et considère que du *Politique* aux *Lois*, on voit l'accent se déplacer de cet aspect à un autre aspect qu'il appelle « épitactique ». Il me semble pour ma part que l'aspect épitactique est déjà pris en compte dans le *Politique* (cf. 300b-c, à l'issue d'un développement où il est montré que la loi ne doit pas empêcher la recherche, et où l'on défend le principe d'une persuasion menée au nom du savoir), et que le caractère supplétif de la loi permet seul de comprendre pourquoi Platon a écrit les *Lois*. Peut-on réellement dissocier les deux aspects ? La complémentarité du *Politique* et des *Lois* est soulignée par J. Annas et R. Waterfield dans leur Préface à une nouvelle traduction du *Politique* (*Plato. Statesman*, éd. par J. Annas et R. Waterfield, trad. R. Waterfield, Cambridge texts in the History of Political Thought, Cambridge, 1995).

⁶ Certes, au livre IV (713a-b), Platon appelle à une imitation du règne du temps de Cronos. J'évoque plus loin ce thème du temps de Cronos (p. 317-318), mais observons tout de suite qu'à la différence de la cité de la *République*, l'état des hommes sous Cronos n'instruit en rien sur la manière dont on doit vivre du temps de Zeus. Le temps de Cronos ne renvoie qu'à l'idée d'un état de bonheur et de perfection originaire, sorte d'état fusionnel – le désir pur du divin.

⁷ Sur ce point, je suis donc tenté de diverger avec A. Laks, qui, dans l'important article cité n. 1 p. 303, rapproche les *Lois* du *Timée*, et s'attache à montrer que la démiurgie physique trouve un équivalent précis dans la démiurgie politique des *Lois* (cf. p. 296-302), considérant que la démiurgie du *Timée* se caractérise par le souci du bien, et le travail d'une matière informe. Voir *infra*, p. 312-313.

⁸ Je prends ici le terme en un sens indéterminé, sachant que Platon (pour établir une distinction rapide) lui donne tantôt la valeur de modèle, tantôt la valeur d'exemple.

⁹ Voir déjà I, 351c-352d. On devra, pour saisir plus aisément la raison de la comparaison, se souvenir de la définition du *Gorgias* : « l'art qui se rapporte à l'âme, je l'appelle politique » (464b).

¹⁰ Cf. 450c, 457d, 458b.

¹¹ 443c 1 : *tupon tina tès dikaiosunès*.

¹² 443c 4 : *eidôlon ti tès dikaiosunès*.

¹³ Trad. Pierre Pachet (Folio-Essais, Paris, 1993), ainsi que pour toutes les autres citations de la *République*. Cf. aussi *infra*, p. 332-334.

¹⁴ « Platon, *La République* », dans F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier (éd.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, 1986, p. 644 : « Platon a ici renversé la question : il ne se demande pas si et comment la cité idéale pourrait se réaliser, mais si et comment une cité réelle pourrait "s'idéaliser" (cf. 473a) ; il ne procède pas de haut en bas (sur le modèle, par exemple, de la fondation d'une colonie nouvelle, bâtie de toutes pièces), mais de bas en haut, par métamorphose d'une cité existante. »

¹⁵ Il ne s'agit pas de défendre la perspective de G.E.L. Owen, « The place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues », *Studies in Plato's Metaphysics* (R. E. Allen éd.), Londres, 1965, p. 313-338, pour qui le *Timée* a été écrit après la *République*, et avant le *Politique* (tout comme une bonne partie des *Lois*, du reste). Mon rapprochement pourra sembler aller dans ce sens, mais je n'ai pas exactement les mêmes arguments qu'Owen, et je ne cherche à tirer sur la relation *République-Timée* aucune conclusion chronologique.

¹⁶ Polémiquant avec Owen (art. cit.), Ch. Gill (« Plato and Politics : The *Critias* and The *Politicus* », *Phronesis*, XXIV, n° 2, 1979, p. 148-167) s'est attaché à montrer que l'évocation politique que l'on découvre dans le *Critias* et le début du *Timée* était en fait plus proche du *Politique* que de la *République*. A supposer qu'il ait raison, il n'empêche que Platon a voulu rattacher le début

du *Timée* à la *République*. Comment ignorer cet effet de sens ?

[17](#) Le tableau de la *République* va « s'animer » (19b-c). Ch. Gill (art. cit., p. 153) considère que cette animation est au-delà de la visée de la *République*. Certes ; mais Platon donne bien ici une réponse légendaire au problème posé et resté sans solution dans la *République*, par défaut.

[18](#) Trad. L. Brisson, pour *Timée* et *Critias* (GF-Flammarion, Paris, 1992).

[19](#) Cf. *République* II, 376d, *hôsper en muthôi muthologountes* ; *Timée*, 29d, *ton eikota muthon*.

[20](#) Je reviens plus bas sur ce point ; cf. p. 315-316.

[21](#) L. Brisson y a insisté à raison pour le *Timée*, faisant un rapprochement avec les *Lois* à la suite de G. Morrow, mais aussi avec *République*, 519e-520a (cf. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974, p. 50-54).

[22](#) Que la parole soit démiurgique est mis en évidence par un passage des *Lois* (X, 898b), où, à propos de l'image adaptée à l'intellect de la sphère tournée au tour, l'Athénien dit qu'ils ne sont pas de « mauvais artisans pour forger en paroles de belles images (*phauloi dêmiourgoi logôï kalôn eikonôn*) ».

[23](#) Cf. ci-dessus, p. 310, la citation de *République*, IV, 421b-c.

[24](#) On peut à certains égards considérer, j'y reviens plus bas, que les *Lois* intègrent la pensée d'une *chôra* politique, comme le soutient A. Laks ; mais c'est un autre modèle métaphysique qui me semble prédominer dans ce dialogue-là.

[25](#) Je ne dirais donc pas : sans en tenir totalement compte, pour préciser la nature de ma réserve. Bien sûr, comme on va le voir, la théorie politique des *Lois* va beaucoup plus loin dans la prise en compte de la nécessité.

[26](#) Voir sur le conflit, intérieur à l'individu et à la cité, qu'il s'agit de surmonter, l'étude de P. Osmo, « Avoir la Paix avec la Paix », dans *D'une Cité possible. Sur les Lois de Platon*, J.-F. Balaudé éd., Nanterre, 1995, p. 79-94. Que la position de Platon ait encore évolué du *Politique* aux *Lois*, comme le souligne A. Laks (cf. « Prodige et médiation : esquisse d'une lecture des *Lois* », dans *D'une Cité possible. Sur les Lois de Platon*, J.-F. Balaudé éd., Nanterre, 1995, p. 19-22), j'en suis pleinement d'accord avec lui. Mais il m'importe d'abord et avant tout de suivre une filiation problématique à laquelle j'attache en effet plus d'importance, pour les raisons que j'expose dans cette deuxième partie.

[27](#) La postériorité du *Politique* sur le *Timée* et le *Critias* me semble, avec G. Vlastos (*Socrate*, trad. franç. par C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 361-362) et d'autres, l'hypothèse la plus probable. C'est en tout cas à ce constat que la logique des positions défendues par Platon conduit.

[28](#) Je précise, pour prévenir toute confusion avec les thèses d'Owen, que je ne sous-entends pas un abandon par Platon de la théorie des Formes ; voir *supra*, sur ces questions, III. 2, « L'inventivité philosophique », p. 263-277. L'écriture platonicienne présente, dans le champ métaphysique, un caractère expérimental marqué, et elle connaît de nombreuses tensions ; ainsi, on pourrait dire que Platon oscille entre une fascination marquée pour le *noèton* (ce qui semble prévaloir est l'*objet* qu'atteint la *noësis* ; on pourrait parler de point de vue « noématique »), et une exploration des puissances du *noûs* (prévalent alors le *noûs* lui-même et la *technè* qu'il est capable de mettre en œuvre ; on pourrait qualifier ce point de vue, qui est davantage celui du sujet, de « noétique »). Le point de vue noématique rapproche fortement *République* et *Timée*, quelque distants dans le temps qu'ils puissent être ; inversement, le point de vue « noétique » du *Politique* et du *Philèbe* me semble aussi prévaloir dans les *Lois*. Les conséquences politiques en sont claires.

[29](#) Il ne s'agit certes pas de chercher un paradigme sensible, par différence avec le paradigme intelligible ; la problématique du *Politique* n'est pas définie par référence à l'opposition sensible/intelligible. Par ailleurs, la méthode paradigmatique exposée dans le *Politique* reste compatible avec la désignation de la Forme comme Paradigme.

[30](#) Il est d'ailleurs à noter que la métaphore transparaisait dans la *République*, V, 459e.

[31](#) Selon la triple caractérisation que l'on trouve en III, 701d.

[32](#) Je ne peux m'attarder sur l'expression de « bon tyran », qui pose certains problèmes ; admettons que l'expression correspond à l'homme royal du *Politique*.

[33](#) Bien sûr, il n'y a pas en fait de véritable alternative entre ces termes, et encore une fois je ne suggère pas ici un abandon de la théorie des Formes. Il s'agit d'attirer l'attention sur le fait que Platon met moins en avant la capacité du *noûs* de repérer et d'isoler des essences (« l'homme juste », « la cité juste ») que celle de mettre en œuvre des règles, et de démontrer une capacité à la mesure appropriée – ce qu'illustre le *Politique* : « n'est-il pas impossible à des gouvernants avisés, quoi qu'ils fassent, de commettre jamais aucune faute, juste aussi longtemps qu'ils prendront bien garde à l'*unique chose importante*, qui est de distribuer toujours aux citoyens ce qui est le plus juste selon la raison et selon l'art [*to meta nou kai technès dikaiotaton*]... ? » (297 a-b).

[34](#) Voir VII, 818a, et l'étude d'A. Castel-Bouchouchi, « Comment peut-on être philosophe ? La notion platonicienne de *paideia* et son évolution de la *République* aux *Lois* », dans *D'une Cité possible. Sur les Lois de Platon*, J.-F. Balaudé éd., Nanterre, 1995, p. 57-78, qui met en perspective ce point sous l'angle de l'éducation.

[35](#) On se reportera, pour cette question, à l'étude de C. Bobonich, « Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws* », *Classical Quarterly*, 41, 1991, p. 365-388.

[36](#) L'image présente au livre I, resurgit au livre VII : les hommes sont « marionnettes le plus souvent, qui, parfois, ont part à des bribes de vérité » (804b). Cf. à propos de cette image, *supra*, I. 1 « Merveille et étonnement (*thauma – thaumazein*) : le monde, l'homme, la connaissance », p. 31-35.

[1](#) Même si les prémices du projet d'école se trouvent dans le mouvement pythagoricien. On peut rappeler ici l'hommage rendu par Platon à Pythagore dans le livre X de la *République* : « [...] Pythagore, qui lui-même fut aimé exceptionnellement pour cela [une voie de vie], et dont les successeurs aujourd'hui encore, qui nomment "pythagoricien" leur mode de vie, semblent avoir quelque trait qui les distingue parmi les autres hommes » (600b, trad. Pachet). Le pythagorisme a donc pu fournir un modèle à Platon, mais l'influence inverse de l'Académie sur l'école pythagoricienne est patente.

L'ENGAGEMENT PHILOSOPHIQUE ET L'APPRENTISSAGE DU SAVOIR-VIVRE

Les écoles philosophiques antiques lient toutes la *theôria* et la *praxis*, même si elles divergent sur le contenu et l'orientation de la *theôria*, et, par voie de conséquence, sur l'articulation précise entre *theôria* et *praxis*. Jusque dans les courants qui privilégient à l'extrême la *praxis*, la *theôria* n'est jamais entièrement absente : le cynique lui-même peut rendre raison de son choix de vie, même si pour cela une simple formule lui suffit. A l'inverse, dans les cas où la recherche théorique semble valorisée pour elle-même, il est manifeste que ce mouvement de la recherche reste appréhendé comme la pointe de la *praxis*, dont il se révèle aussi bien la fin que la condition.

Comme l'illustre la métaphore platonicienne du monde-texte, c'est de fait un engagement total qui s'impose à l'homme dans l'acte de connaissance. Parce que le monde s'apparente à un vaste texte, et qu'en apprenant à le déchiffrer nous le rendons intelligible et habitable, nous ne pouvons être philosophe par une partie de nous-mêmes : la décision de philosopher est la décision d'être homme entièrement. En d'autres termes, la recherche du savoir est aussi, simultanément, la recherche, et la promesse, de la vie la plus accomplie : savoir et vie se conjuguent sans fin. Cette compréhension de la philosophie, cette méditation sur l'articulation du savoir et du bien, du salut, se trouvent déjà au cœur d'une œuvre comme celle d'Empédocle, on l'a vu. Et même si les mutations conceptuelles sont nombreuses des présocratiques à Platon, il n'est pas moins vrai qu'une continuité problématique les lie ; de ce point de vue, Socrate peut à bon droit être considéré comme une charnière, avant d'être vu comme une rupture. Car il met à nu l'essentiel pour eux comme pour lui, qui est la recherche du meilleur mode de vie. Et s'il récuse les spéculations physiques des présocratiques, c'est qu'il y voit de vaines tentatives pour résoudre des problèmes insolubles. Il relance ainsi à nouveaux frais le questionnement sur le savoir, impose le principe de l'examen perpétuel, que Platon adoptera, non sans ambitionner d'atteindre *malgré tout* un certain nombre de vérités métaphysiques. On peut bien lui reprocher de retomber ce faisant dans l'illusion à laquelle Socrate, rusant avec la raison, s'était fait fort d'échapper, joyeusement installé dans le doute et la remise en question permanents – mais n'est-ce pas une illusion à peu près nécessaire ? Il est vrai que les sceptiques, au sein même de l'Académie, ou dans la tradition pyrrhonienne, le contesteront vigoureusement.

La *theôria* se reversant dans la *praxis*, la *praxis* en dette de *theôria* : telle est exactement la dynamique interne au *savoir-vivre* philosophique qui conduit à redéfinir la vie humaine en référence au savoir, ou tout au moins à l'activité de questionnement et d'investigation – une vie qui trouve là toute sa dignité, et son sens, et qui constitue l'horizon d'une politique possible.

C'est cela que nous disait d'emblée la métaphore platonicienne de l'homme-marionnette. Acquérir ce *savoir-vivre*, c'est apprendre à jouer le jeu le plus sérieux et le plus risqué, où nous sommes, par un prodigieux dédoublement, les joueurs et les jouets : il s'agit en l'occurrence d'apprendre à harmoniser les fils qui nous animent, en usant avec doigté du fil d'or de l'intelligence – un apprentissage indéfini, une tâche qui remplit une vie d'homme.

ORIGINE DES TEXTES

Les textes composant cet essai sont pour partie inédits, et ont pour partie fait l'objet d'une première publication dans des volumes collectifs. Ces derniers toutefois, en vue de leur intégration au présent volume, ont tous été plus ou moins profondément remaniés.

Ainsi, I, 3 : « L'écriture comme exercice philosophique et paradigme : quelques remarques à propos d'Héraclite, Empédocle, Démocrite et Platon » est la version revue de « Usages philosophiques de l'écriture en Grèce ancienne », paru dans *Au-delà des textes : la question de l'écriture philosophique*, C. Denat éd., Reims, Presses universitaires de Reims, 2007, p. 15-30 ; I, 5 : « Refonder la communauté humaine : le végétarisme radical d'Empédocle » est paru initialement sous le titre « Parenté du vivant et végétarisme radical. Le "défi" d'Empédocle », dans *L'Animal dans l'Antiquité*, éd. par B. Cassin et J.-L. Labarrière, sous la dir. de G. Romeyer-Dherbey, Paris, Vrin, 1997, p. 31-53 ; une première version de II, 1 : « Pourquoi des dialogues ? L'objet et la nécessité du *logos sôkratikos* » est parue sous le titre « L'objet du dialogue philosophique : ironie, comédie et mise à l'épreuve », dans *Dialoguer. Un nouveau partage des voix*, vol. I, *Etudes théâtrales*, 31-32, Louvain-la-Neuve, 2004-2005, p. 27-35 ; II, 3 : « Philosopher selon Socrate : la mise à l'épreuve de soi et autres » est d'abord paru sous le titre « La finalité de l'*elenchos* d'après les premiers dialogues de Platon », dans *Lezioni socratiche*, G. Giannantoni et M. Narcy éd., Naples, Bibliopolis, 1996, p. 235-258 ; II, 4 : « Comment savoir avec Socrate ? Vérité et plaisir d'après le *Protagoras* » est paru sous le même titre dans *Socrate et les Socratiques*, G. Romeyer-Dherbey éd., Paris, Vrin, 2001, p. 117-136 ; II, 5 : « Socrate sophiste ? Des tours vertueux du philosophe » est initialement paru sous le titre « Que veut montrer Socrate dans l'*Hippias mineur* ? », dans *Lezioni socratiche*, G. Giannantoni et M. Narcy éd., Naples, Bibliopolis, 1996, p. 256-277 ; une première version de III, 1 : « Vers la mise à l'épreuve du vrai : les mutations de l'*elenchos*, de Socrate à Platon » est parue sous le titre « La philosophie comme mise à l'épreuve : le devenir de l'*elenchos*, de Socrate à Platon », dans *Platon et l'objet de la science*, P.-M. Morel éd., Presses universitaires de Bordeaux, 1996, p. 17-38 ; enfin, III, 4 : « La philosophie réformatrice : l'enjeu de la *polis* (le triptyque *République-Politique-Lois*) » a d'abord été publié sous le titre « Le triptyque *République-Politique-Lois* : perspectives », dans *D'une cité possible. Autour des Lois de Platon*, J.-F. Balaudé éd., Université de Paris X-Nanterre, 1995, p. 29-56. Je remercie tous les éditeurs qui ont accueilli ces textes d'en avoir autorisé la reprise dans le présent projet.

Par ailleurs, plusieurs des textes inédits ont fait l'objet d'une première présentation orale, à l'occasion d'un colloque ou d'une journée d'études. Ainsi, une première version de I, 1 : « Merveille et étonnement (*thauma-thaumazein*) : le monde, l'homme, la connaissance » a été prononcée lors de la journée d'études sur « L'étonnement », organisée à l'université de Reims par L. Vinciguerra, le 15 mai 2002 ; une version préparatoire de I, 4 : « La réflexion éthique avant Socrate : les *Catharmes* d'Empédocle » a été présentée à l'invitation de G. Romeyer-Dherbey dans le séminaire du centre Léon-Robin (université Paris-IV) consacré aux présocratiques, le 12 janvier 2001 ; de même II, 2 : « Socrate face à ses prédécesseurs : clarification ou simplification du questionnement éthique ? » a pour origine une communication présentée lors du colloque « Socrate », organisé à l'université de Louvain-la-Neuve par P. Destrée, les 2 et 3 mai 2002 ; III, 3 : « Dit et non-dit : le savoir aux limites du dialogue » a fait l'objet d'une première exposition le 24 janvier 2009 à l'université de Nantes, dans le cadre d'une journée d'études consacrée à Platon, organisée par R. Muller.