



2007-2008

Université Paris X Nanterre
Service d'enseignement À distance
Bâtiment E - 2ème étage
200, Avenue de la République
92001 NANTERRE CEDEX
Tel : 01.40.97.76.18

Envoi du 15-10-2007

Nombre de pages : 58

Matière : PHILOSOPHIE L3
E.C. : LLPHI611

Philosophie ancienne et médiévale a2

**Théoria et praxis : la constitution de la philosophia des présocratiques à
Platon 2ème partie**

M. BALAUDE Jean-François

Cours complet

Pas de devoir

Rappels :

· L'étiquette figurant sur votre enveloppe d'expédition mentionne uniquement les E.C. qui font l'objet d'un envoi. Merci de vérifier que ces E.C. correspondent bien à ceux notés sur votre formulaire d'inscription pédagogique. Si tel n'était pas le cas, merci de nous en informer dans les plus brefs délais.

COMETE 2007-2008

Cours de licence

LLLPHI611

***Theôria-praxis*, des présocratiques à Platon.
Approches de la constitution de la *philosophia*.
2. De Socrate à Platon**

SOMMAIRE DU COURS

***Theôria-praxis*, des présocratiques à Platon. Approches de la constitution de la *philosophia*. 2. De Socrate à Platon**

Avant-propos et bibliographie	3
1. La finalité de l' <i>elenchos</i> d'après les premiers dialogues de Platon	6
2. Objet et nécessité du dialogue philosophique. Ironie, comédie, et mise à l'épreuve	21
3. De Socrate à Platon, questions de méthode : les mutations de la démarche socratique	31
4. Objet : quelques remarques sur les Formes et le paradigme	51
CONCLUSION : DU COUPLE <i>THEÔRIA-PRAXIS</i>	56

AVANT-PROPOS

Le cours proposé se compose de deux parties, l'une étudiée durant le premier semestre, l'autre durant le second. Considéré dans sa globalité, il s'organise et se développe à partir d'un thème large – « *Theôria-praxis*, des présocratiques à Platon. Approches de la constitution de la *philosophia* » -, et construit plusieurs parcours, qui sont à la fois autonomes et complémentaires ; plusieurs d'entre eux se répondent même, comme la table des matières permet d'emblée de l'apercevoir.

Du fait de la relative autonomie de chacun des développements, et de la logique inhérente aux questions examinées, certains passages du cours présentent une plus grande technicité, tenant à la discussion de dossiers un peu pointus d'un point de vue philologique et herméneutique. Ces passages ne sont pas nombreux, et c'est vraisemblablement la 2ème section du cours du premier semestre (« La réflexion éthique et son statut avant Socrate ») qui pourra donner cette impression. Je dois donc préciser à ce propos que les développements les plus techniques de cette section, avec l'ensemble des références données, permettent au lecteur, s'il le désire, d'examiner le détail de l'argumentation, sans qu'il soit nécessaire de le faire – il est amplement suffisant qu'à cet endroit le lecteur s'en tienne aux conclusions générales tirées de l'examen technique. En d'autres termes, il n'est pas requis de travailler sur le livre *L'Empédocle de Strasbourg*, mais il est en revanche recommandé de se familiariser avec Empédocle, en utilisant pour cela tout spécialement les ouvrages de J. Bollack (*Empédocle. Les Origines ; Empédocle. Les Purifications*).

Plus généralement, l'intérêt de poursuivre la réflexion engagée par le cours, avec les textes-source en mains, va sans dire. C'est pourquoi je donne ci-après les références bibliographiques essentielles, que ce soit pour les éditions ou les études critiques.

Comme on l'entrevoit d'après le titre général donné au cours et sa table des matières, la réflexion engagée est à la fois générale et particulière, elle relève de l'histoire de la philosophie et de la philosophie. Les enjeux sont à la fois datés – l'on tente ici de remonter à quelques éléments constitutifs de la configuration initiale grecque de la philosophie – et ils sont les nôtres, *pour les mêmes raisons*, car il reste encore et toujours à penser ce que c'est que philosopher – une question qui échappe à toute datation, en vertu de son sens même.

Quelques références bibliographiques utiles pour accompagner le cours:

[les références indispensables sont précédées de deux astérisques, et celles qui sont souhaitables, d'un astérisque ; bien d'autres références à des études sont données en note dans le cours des développements : leur consultation directe n'est évidemment pas requise ; elles supposent souvent le recours aux fonds des bibliothèques universitaires]

Etudes de portée générale :

* P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1993³.

** P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1995.

Sur les présocratiques :

Editions

** *Les écoles présocratiques*, trad. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, 1988.

* *Empédocle. Les Origines*, éd. et trad. J. Bollack, Paris, Minuit, 1965-1969, rééd. Gallimard (coll. Tel).

** *Empédocle. Les purifications. Un projet de paix universelle*, édité, traduit et commenté par J. Bollack, Paris, Seuil, 2003.

L'Empédocle de Strasbourg, éd. par A. Martin et O. Primavesi, Strasbourg-Berlin, 1999.

Etudes

* J.-F. Balaudé, *Le vocabulaire des présocratiques*, Paris, Ellipses, 2002.

* A. Laks et C. Louguet (éd.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, Lille, Presses du Septentrion, 2002.

A. A. Long (éd.), *The Cambridge Companion to Presocratic philosophy*, Cambridge, 2001.

* J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, nombreuses réimpr.

Sur Socrate et Platon :

Editions

** Platon, *Œuvres complètes*, 2 vol., trad. L. Robin et J. Moreau, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1950. [c'est l'intégrale la plus commode ; mais d'autres éditions de Platon sont évidemment consultables, que ce soit en Folio-Essais, Livre de Poche, ou GF].

** Platon, *Hippias mineur, Hippias majeur*, introd., trad. et notes par J.-F. Balaudé, Paris, Livre de Poche, 2004.

Etudes

H. Benson, "The Priority of Definition and the Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, VIII, 1990, p.19 - 65

M.Burnyeat, "Virtues in Action", dans G.Vlastos (éd.), *The Philosophy of Socrates*, New York, 1971.

* G. Romeyer-Dherbey (dir.), J.-B.Gourinat (éd.), *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001.

C.H.Kahn, "Did Plato write Socratic dialogues?", *Classical Quarterly*, 31, 1981, p.305-320

C.H.Kahn, "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983, p.75-121

R.Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca, N.Y., 1941, 2^o éd. Oxford, 1953.

P.Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin, New York, 1992.

G.Vlastos, "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983, p.27-58.

* G.Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, trad. fr., Paris, Aubier, 1994.

G.Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge, 1993.

Texte-source de première importance:

* *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig et al., sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, LGF- Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 1999.

1. La finalité de l'*elenchos* d'après les premiers dialogues de Platon

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'écriture.¹ 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 pétrit"²; 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 Vlastos, 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 distinguera, 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 à discuter Vlastos⁴ notamment qui, prolongeant et rectifiant Robinson,⁵ me semble avoir dégagé l'essentiel de ses caractéristiques formelles. Les travaux nourris que Vlastos 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 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

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

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

³ Cf. infra, « Les transformations de l'*elenchos* ».

⁴ Vlastos, 1983, repris et modifié dans Vlastos, 1993, p. 1-33. NB : les références bibliographiques développées correspondant à cette section sont données au début du cours, p. 3.

⁵ Robinson, 1953².

de la démarche socratique, en la platonisant (de ce platonisme qui se révèle pleinement dans le cours du *Ménon*)¹.

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 méthode.² Il faudrait prendre la mesure en effet de cette recréation, 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. Kahn,³ 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 personnel,⁴ 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'oeuvre 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

¹ Cf. Hadot, 1993³, "La figure de Socrate", p. 77-116.

² Vlastos, 1991, p.49.

³ Kahn, 1981.

⁴ Stemmer, 1992, p. 100 et suiv.

dépasser la contradiction entre exigence de définition et pratique réfutative, quand Socrate se satisfaisait de cet écart.

Dans une perspective proprement socratique, la motivation de l'*elenchos* est autre; et si l'*elenchos* est 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 (29 e), en vue de la vertu (εὐπιδελεῖσθαί ἀρεθῶς", 31 b), 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 philosopant, en m'examinant moi-même et les autres [ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους]" (*Apologie*, 28 e). Pour ce faire, il est conduit à interroger ses interlocuteurs sur le savoir qu'ils prétendent avoir.

Mais quel savoir? Le terme utilisé par Socrate est σοφία. 'Savoir' est le sens originnaire du terme: tout type de savoir, et il est lié à l'exercice d'une τέχνη. Il peut ainsi s'appliquer au politique, aussi bien qu'au poète ou à l'artisan¹. 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" (22 c). Le cas des artisans est le plus intéressant, parce qu'ils possèdent un savoir incontestable, avéré - celui qui les rend

¹ Que le savoir de l'artisan soit le sens premier (B. Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός 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 ΣΟΦΙΑ", *Revue des Études Grecques*, LXXXI, n°386-388 (juil. - déc. 1968), p. 550.

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?

À 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 (σοφία) qui porterait en particulier sur "les réalités les plus importantes" (τὰ μέγιστα, *Apologie*, 22 d); il fait clairement référence dans ce passage aux valeurs morales, le bien, le juste¹. 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 soumettre à la réfutation (ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, 29 e)".

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*, 201 b).

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 oeuvre, 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 (482 b-c). Et dans l'*Apologie*, Socrate dit sans détour: "pour un homme, une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue" (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, 38 a).

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 dieu.² Socrate se dit chargé d'une mission divine, qu'il présente comme la conséquence d'un oracle d'Apollon le concernant:³ elle lui impose la mise en oeuvre de cette exigence de bien et de justice qui l'anime.⁴

¹ Que tel soit le sens de τὰ μέγιστα me semble assuré par le contexte: ce que prétendent connaître les artisans est d'ordre éthique, mais pas par exemple d'ordre cosmologique.

² *Apologie*, 30 e - 31 c.

³ *Apologie*: 20 e - 21 a.

⁴ "C'est là ce que m'ordonne le dieu", *Apologie*, 30 a; voir sur la justice, *République*, I: "En aucun cas il n'est juste de faire du mal à quelqu'un" (335 e).

Bien qu'il dise ne rien savoir, Socrate ne nie donc évidemment pas l'existence des savoirs techniques, artisanaux (cf. l'*Apologie*, 22 c-e). C'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 l'illusion de savoir en fait ne les conduit pas plus loin que les autres). 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: 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 ensuite 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 sagesse humaine, qui tient tout entière dans la 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 (cf. *Apologie*, 23 b: personne n'est plus sage que lui, comme le dit le dieu, parce qu'*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 pour les hommes, qui 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 (l'*elenchos*).

2. Le caractère personnel de l'*elenchos*

La démarche socratique est grosse d'un paradoxe, étant donné que 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 ceci 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 - 223 b) ou l'*Hippias majeur* (échouant

à définir le beau, on ne peut plus dire si une chose est belle, 304 d - e).¹ C'est ce que certains ont appelé "le principe de la priorité de la définition",² avec lequel, d'après Vlastos, on commençait à s'éloigner du premier Socrate, celui de l'*elenchos* pur.³ Quoi qu'il en soit, c'est bien de ce paradoxe qu'est porteur l'*elenchos*: et il aboutit au fameux paradoxe de la connaissance opposé par Ménon à Socrate dans le *Ménon* (80 d), auquel il sera répondu par la réminiscence (81 b-e).

Or, si c'est pour Socrate un paradoxe tenable, c'est bien parce qu'il n'y a aucune contradiction: Socrate pense que chacun a une idée de la vertu, même *s'il ne sait pas ce qu'est la vertu, au sens où il ne sait pas la définir*. Lui qui ne manque pas de revendiquer la justice se représente *la vertu comme susceptible de degrés* (tout comme il y a des degrés dans le savoir ou le non-savoir)⁴.

La demande de définition intervient dans certaines conditions (en fonction du contexte, des interlocuteurs), et ne se trouve pas systématiquement placée au coeur de l'interrogation (cf. l'*Hippias mineur*, le *Criton*). J'en veux pour preuve, après les références à l'*Apologie de Socrate*, ce texte du *Lachès*:

"celui que la discussion rend, telle une famille, très proche de Socrate, et qui, par le dialogue, se trouve dans son intimité, doit, même si l'on a commencé à discuter sur un tout autre sujet, se laisser retourner sans cesse par le discours de cet homme, jusqu'à ce que l'on en vienne à rendre des comptes sur soi-même, sur la manière dont on vit actuellement et dont on a vécu sa vie passée" (187 e - 188 a).⁵

Ce Socrate très enclin à demander à ses proches interlocuteurs des comptes sur eux-mêmes, sur leur vie, leurs actes, c'est le Socrate qui se présente dans l'*Apologie*, c'est ce Socrate dont Alcibiade nous fait le portrait dans le *Banquet* qui, ne redoutant pas les sujets triviaux, ânes bâtés et autres (221 e), semble bien loin d'être exclusivement préoccupé de définition.

Bien sûr, le *Lachès* s'oriente vers une recherche de définition, mais la discussion sur la nature du courage est requise parce que Lachès et Nicias sur le point de donner des conseils d'éducation, s'opposent sur ce qu'il convient de faire. En demandant à son interlocuteur de définir telle vertu, Socrate lui demande donc de se justifier sur ses compétences et ses actes;

¹ Et déjà (considérant que le livre I - "*Thrasymaque*" - relève de la première période), dans *République*, I, 354 c: "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".

² Cela a été étudié exhaustivement par Benson, 1990.

³ Vlastos, 1983, p.57-58, "Appendix: The Demise of Elenchus" (1993, p.32-33).

⁴ N'est-ce pas le sens de son exégèse de Simonide dans le *Protagoras*? Voir *infra*.

⁵ Bien qu'il le cite, Vlastos ne tire pas de ce texte toutes les conséquences (voir 1983, p.37). Voir au contraire P.Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, 1995, p.54.

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. A côté des conversations familières, se produisent des échanges plus exceptionnels, face à ces débatteurs avisés que sont les sophistes. C'est alors sans détour l'art sophistique qu'il s'agit de mettre à l'épreuve; pourtant, il est remarquable que Socrate ne place pas d'emblée la discussion sur le terrain de la définition: ce sont des thèses chères aux interlocuteurs qui sont mises en question, l'enseignement de la vertu dans *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.Stemmer,¹ 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 effet 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 *σωφροσύνη* quelques réponses personnelles toutes réfutées (*ἡσυχιότης τις*, 159 b; *αἰδώς*, 160 e). Mais avant de passer la main, il retient à son compte la formule d'un autre (161 b). Il propose donc comme définition *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, et s'efforce de fait de la défendre aussi bien qu'il 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 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 (333 c). 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

¹ Stemmer, 1992, p.100-101.

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 répond." ¹

Tirée de son contexte, la formule: τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω, 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!" ('Ἄλλ' οὐδέν μοι διαφέρει), 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.²

En fait, il suffit de remonter deux pages en arrière (330 e - 331 c) 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 dans l'*Hippias majeur*), et qui affirme Protagoras et Socrate croient à la différence des parties formant le tout de la vertu, Socrate répond que *seul* Protagoras est de cet avis (330 e, en vertu de ce qui a été dit en 329 d). Mais alors le contradicteur fictif souligne que la justice pourra être impie, et la piété injuste (331 a). 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:

¹333

c: 'Ἄλλ' οὐδέν μοι διαφέρει, ἐὰν μόνον σύ γε ἀποκρίνη, εἴτ' οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα εἶτε μή· τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι. 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 récente 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 répond aussitôt qu'il ne se soucie pas que ce soit l'avis de Protagoras; cela me semble peu cohérent.

² Voir Vlastos, 1983, 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.

"- Mais quelle importance¹? 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". " (331 c)

La plasticité de la posture sophistique propre à Protagoras fait qu'il est prêt à modifier sa thèse. Socrate attend au contraire une rigidité 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 aussi 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 Robinson,² et plus récemment par Ch. Kahn.³

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,

¹ Ἄλλὰ τί τοῦτο διαφέρει, formule à laquelle répond celle de Socrate en 333 c discutée au-dessus (cf. n.16).

² Robinson, 1953, p.15-17.

³ Kahn, 1983, 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. Balaudé, 1996.

la philosophie selon Socrate a pour objet l'obtention positive de la vérité.¹ Bien sûr, Vlastos nuance sa position, et c'est ainsi qu'il distingue entre la "moral certainty" et l'"epistemic certainty"²: 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 répondant"³.

Après avoir décrit précisément l'*elenchos*,⁴ Vlastos défendait l'idée que la conclusion tirée par l'*elenchos* - la fausseté de p - ne vaut pas seulement pour l'interlocuteur, mais vaut absolument.⁵ Ce point, ni démontré, ni justifié, serait plutôt un attendu socratique;⁶ toutefois, Vlastos pensait tenir un argument décisif avec cette formule du *Gorgias*, 479 e: "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"⁷, et son renversement.⁸

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

¹ 1983, p.31

² 1991, note 4.1, p. 269-271.

³ 1993, p.4.

⁴ La procédure est ainsi décrite (1983, p.39): 1) l'interlocuteur énonce une thèse p que Socrate considère comme fausse 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*.

⁵ 1983, p.40; 1991, p.17.

⁶ Cf. *Gorgias*, 505 e et *Charmide*, 166 d, cités par Vlastos, 1983, p.40.

⁷ 1983, p.46s. = 1993, p.19.

⁸ 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, 1983, p.42, n.39; mais l'essentiel de la note disparaît dans Vlastos, 1993, p.14, n.41). Voir dans son *Socrate*, p.134-140.

vérifier la “consistency”.¹ 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 fausses”². 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 fausse: “A. Quiconque a jamais eu une croyance morale fausse aura toujours en même temps des croyances qui impliquent la négation de la croyance fausse”³. 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 consistant”,⁴ 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 [justifié par la méthode socratique de l'argumentation élenctique], il y a de nombreuses propositions qu'il prétend connaître”.

On pourra me faire remarquer 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.73s.). 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”.⁵ 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

¹ Il est frappant de noter l'intérêt de Davidson pour les analyses de Vlastos. Pour lui, cette cohérence globale est suffisante.

²1983, p.30.

³1983, p.52; cf. aussi 1991, p.15.

⁴ 1983, p.55

⁵1993, p.11.

par Vlastos) que jamais Socrate n'avance quelque chose de tel¹. Cela le conduit à des conséquences difficiles à admettre.

2) L'*elenchos*, voie unique?

À suivre Vlastos en effet, le seul instrument d'investigation dont disposerait Socrate serait l'*elenchos*. Mais l'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*, 194 e², 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* (360 c-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 (194 c), 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" (194 d). 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" (σοφίαν τινα, 194 d). Puis à la demande de Socrate, il précise que ce sera "la connaissance (ἐπιστήμη) de ce qui est à craindre et à espérer, dans la guerre et en toute autre circonstance" (194 e - 195 a). 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. L'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 (360 c-d), ce n'est pourtant pas que le courage puisse être défini indépendamment de la vertu. Au contraire, toute l'argumentation de Socrate

¹ Comme le souligne Kahn, 1983, p.112-113. Mais il faut prendre en compte *Protagoras*, 348 a; cf. *infra*, p.00.

² Vlastos, 1991, p.113, n.28.

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" (361 b), 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'omni-potence 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 (τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν). Car il est nécessaire que sa présence en toi, si elle est bien en toi, occasionne un certain sentiment (ἀίσθησίν τινα παρέχειν), grâce auquel tu auras une opinion à son sujet, sur ce qu'elle peut bien être et sur ce qui la caractérise."¹

Ce à quoi il invite là est bien évidemment ce qu'il pratique lui-même²; 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*³, 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

¹ *Charmide*, 158 e - 159 a.

² Cf. le prologue du *Banquet*, le plus socratique des dialogues de la maturité, 174 d: "Socrate, l'esprit tout appliqué à ses pensées [ἐαυτῷ προσέχοντα τὸν νοῦν], avançait sur le chemin, un peu en arrière", et 175 a-b.

³ 348 a. Vlastos n'exploite le passage qu'à moitié *Socrate*, p.135, n.53.

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-mêmes¹."

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*.

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": τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα, 188 d - 189 a). 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 coeur 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 vertu² 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*:

¹ τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας.

² Cf. Burnyeat, 1971, p. 227.

"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 privilège" (344 b-c; trad. Trédé-Demont).

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: l'on devient *plus* vertueux en s'interrogeant avec les autres sur la vertu.

L'essentiel de ce que j'ai voulu aborder dans cette étude se trouve exprimé par la solennelle déclaration de l'*Apologie* (38 a), à laquelle je laisserai le dernier mot:

"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 vécue"¹.

¹ ἐμοῦ διαλεγόμενου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

2. Objet et nécessité du dialogue philosophique : ironie, comédie, et mise à l'épreuve.

Pourquoi des dialogues ? Cette question, qu'a dû se poser le premier philosophe auteur de dialogues écrits, est sans doute aussi la principale que formule l'interprète au moment de confronter le dialogue philosophique au dialogue dramatique. Pour le dire plus précisément, c'est la nécessité même de la forme dialogique, adoptée pour restituer littérairement l'activité philosophique, qui doit être sondée. De fait, une telle question, dans sa radicalité, n'est pas indifférente à la réflexion sur le théâtre en général, jusqu'au théâtre contemporain, et il n'est pas indifférent que des théoriciens du théâtre considèrent que l'on peut trouver dans le dialogue philosophique sinon un modèle, du moins un terme de référence, pour penser les voies actuelles du dialogue dramatique. Plus généralement, ce n'est sans doute pas un hasard si nombre d'adaptations de textes philosophiques ont été mises en scène au théâtre ces dernières années – cela atteste que, dans une perspective dramatique, il y aurait quelque chose à chercher du côté de la philosophie, en tout cas qu'il y aurait quelque chose que le texte philosophique serait susceptible d'apporter au théâtre. Il est donc vraisemblable *a fortiori* que le dialogue platonicien, même si, dans les décennies passées, il a avant tout fait l'objet de mises en scène scolaires ou universitaires¹, offre matière à réflexion. C'est sous l'angle dramatique que je voudrais à présent envisager les premiers dialogues écrits par Platon, que l'on nomme souvent dialogues socratiques, et qui s'inscrivent dans un genre, le genre dit des *sôkratikoï logoi*. Les raisons de cette focalisation sur le dialogue socratique sont de plusieurs ordres, et la plus importante, qui est au cœur du présent propos, va bientôt apparaître. Mais il en est une première, évidente : ces premiers dialogues platoniciens signent très vraisemblablement l'acte de naissance du genre du dialogue philosophique. C'est par conséquent en essayant de ressaisir *in statu nascendi* le dialogue platonicien que je tâcherai de répondre à la question de la nécessité du dialogue philosophique.

Cette question principale éclate de surcroît en plusieurs sous-questions : s'il y a une nécessité à l'œuvre, 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-

¹ Une exception récente est toutefois constituée par les mises en scène/adaptations de Platon réalisées à la Comédie de Reims par M. Ingold en 2001.

même : mais que s'agit-il alors pour l'auteur de montrer ? produit-il une imitation, ou non ? Et à quelle fin ?

On le voit bien, il se présente d'emblée deux plans distincts de la réflexion : celui du dialogue relaté, et celui du dialogue écrit, en tant qu'écrit. Mais, s'agissant des dialogues socratiques de Platon, on ne peut ignorer le fait qu'ils mettent en scène un personnage qui a existé, Socrate, face à des personnages qui ont également pour la plupart existé. Ce qui conduit donc au total à distinguer trois plans :

- celui des dialogues réels de Socrate et de ses interlocuteurs, auxquels nous n'avons pas d'accès direct ;
- celui des dialogues tels qu'ils sont relatés et mis en scène ;
- enfin, celui de l'écriture même du dialogue 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*

Après bien d'autres, et avec d'autres, je me suis essayé à la reconstitution de la position de Socrate, en travaillant à la charnière des divers témoignages, en particulier ceux des premiers dialogues platoniciens, et des œuvres de Xénophon. En la matière, il faut évidemment se montrer très prudent, puisqu'on s'appuie toujours sur des images, des réécritures et réfractions de Socrate ; la cause toutefois n'est pas absolument désespérée. Faute de place, je ne peux qu'aller ici directement aux résultats de l'enquête, d'où il appert que les dialogues menés par Socrate sont de nature strictement élenctique. Je vais tâcher, sur cette dernière notion, 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 en donnera une description purement logique. Or, c'est là une restriction considérable du sens, qui n'est pas adéquate, rapportée à Socrate. 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. L'*elenchos* juridique revient donc à tester le parti adverse, et à remettre en question le bien-fondé de 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 la faiblesse, l'inconsistance, ou l'inanité de la position adverse. Si l'on remonte encore plus amont, l'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, mais moins directement utiles pour ce qui nous concerne.

J'en viens donc à Socrate. Quelqu'un a justement parlé à son propos de « subversion de l'*elenchos* juridique » (L.-A. Dorion), parce que, lorsque Socrate s'est trouvé accusé, il n'a pu s'empêcher de pratiquer un *elenchos* de son accusateur Méléto à sa façon, précisément en l'interrogeant, de façon à faire apparaître l'inconsistance de ses vues, alors qu'au tribunal l'*elenchos* consistait dans un discours suivi, sans interrogatoire. Ainsi, le détournement de l'*elenchos* par Socrate revient à mettre l'autre à l'épreuve, au moyen d'un échange verbal consistant en questions et réponses. De fait, lorsqu'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 ; mais 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 vie »¹.

Nous touchons 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, l'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*, 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 interroge 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 ?

¹ *Lachès*, 187e-188a, je traduis.

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

« 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 genre » (*Poétique*, 1, 1447b9-12, trad. M. Magnien, Livre de Poche).

Il ne laisse aucun doute sur la possibilité de rattacher les *sôkratikoï logoi* au genre de la *mimêsis*, 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 *mimêsis* : 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 *mimêsis* 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 envers le genre des imitateurs, et spécialement 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 littéraire.

- 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 tout d'abord, il me 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 tragique¹, 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 comique² 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.

L’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

¹ Cf. la formule ironique à l’encontre d’Empédocle dans le *Gorgias*.

² 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, GF-Flammarion).

deux fois par Aristote dans la *Poétique*), dont les comédies semblent avoir eu une incontestable dimension philosophique (l'accusation, adressée par un certain Alcimos, va loin : elle suggère de nombreux emprunts, dont l'opposition 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 d'accusation, 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 est certes brouillon, excessif, voire injuste (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, qui est 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*. Plusieurs auteurs ont de fait soutenu cette idée d'une inspiration comique de Platon¹.

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.

¹ Cf. à ce propos mon édition des deux *Hippias* de Platon, parue au Livre de Poche (2004).

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 il s'agit 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 très rapidement 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*).

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'écrire¹. Et pour 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 bien le point d'aboutissement de la réflexion que j'ai tenté de mettre en place. 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

¹ 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 se trouve élaboré dès les premiers dialogues.

global du dialogue. 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*, 449 ; *Guêpes*, 174 ; *Oiseaux*, 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 »¹, 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 qui est 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 presque instantanément remise en cause, et entreprend sans relâche de 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 intéressant 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.

¹ Gregory Vlastos, *Socrate* [1991], trad. fr. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 50.

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, conduisant à 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 acquise, 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.

Il faut, pour être complet, noter qu'il y aura, 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 devient, non plus épreuve de vérité, mais *l'épreuve de la vérité*. Alors, ce n'est plus tant l'interlocuteur qui importe, que ce dont on parle. Ce second modèle s'imposera à partir de la période de la maturité, bien qu'il se produise tardivement quelques croisements ponctuels des deux modèles (comme dans le *Banquet* ou le *Théétète*).

Pour les raisons que je me suis efforcé de produire au cours des quelques pages précédentes, il me semble peu douteux que le premier modèle est, dans la perspective d'un rapprochement avec le dialogue dramatique, sensiblement plus fécond, car il présente un dialogue qui consiste en une confrontation de personnes, sur le fond d'un désir de bien, c'est-à-dire d'un désir d'accomplissement, toujours relancé.

3. De Socrate à Platon, questions de méthode : les mutations de la démarche socratique

Platon doit être vu, assurément, comme un des rejetons du socratisme ; ce dernier n'a pas de vrai contenu doctrinal, pour les raisons que l'on a fait valoir. Ma thèse serait ainsi la suivante : Platon pense pouvoir surmonter l'inscience socratique – c'est son premier parricide – en fondant un ordre de réalité jusque-là inaperçu. Il innove en fondant un discours sur l'être (paradoxe : l'ontologie vraie, en tant que discours, est dans une histoire). D'emblée, cet être est multiple et différencié, si bien que le parricide (ontologique) de Parménide est déjà contenu dans le parricide (épistémologique) de Socrate.

Il faudrait, mieux encore qu'on ne l'a fait, évaluer les décisions fondamentales platoniciennes par rapport aux autres doctrines post-socratiques.

Cela étant, l'important, que nous voyons complètement mis en œuvre par Platon, et qui est absolument décisif pour la suite de l'histoire de la pensée, est la naissance de la philosophie comme discipline. L'on passe d'une pratique singulière, encore anormale (hormis la forme de la discussion), à un projet réglé, articulant projet de savoir et projet de vie. Il faudrait même parler du projet de savoir comme projet de vie. Et il est vraisemblable que Platon est le premier à avoir formé ce projet comme tel. Significativement, les écoles cyrénaïques, cyniques, semblent se constituer peu à peu, dans un certain décalage par rapport à l'école platonicienne, avec des figures fondatrices ou annonciatrices, qui ne mettent pas clairement en œuvre une école (Antisthène, Aristippe ; cf. de même Pyrrhon).

Le *Phédon* doit ainsi, à tous égards, être vu comme un texte cardinal : pour la fondation de l'ontologie, et de la psychologie au sens philosophique, et comme acte de séparation proprement fondateur de la philosophie. Mais il faut voir maintenant comment l'expérimentateur qu'est Platon est parti dans ses dialogues écrits d'une mise en scène de l'échange socratique, pour élaborer peu à peu une méthode du savoir vrai, prolongeant et dépassant l'ambition de la démarche de Socrate.

La philosophie comme mise à l'épreuve – à propos des mutations de l'*elenchos*, de Socrate à Platon

L'*elenchos*, que je renonce ici à traduire ("réfutation" est quelque peu restrictif, et "examen" ou "mise à l'épreuve", un peu trop vague)¹, caractérise les premiers dialogues platoniciens dits socratiques, et nombreux sont aujourd'hui les auteurs qui, à la suite de Robinson et surtout, plus récemment, Vlastos, en étudient les tenants et les aboutissants.² Mon but sera 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 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. Cela se joue 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 croire un peu rapidement, mais plutôt à une transformation de son contenu.³ 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.

¹ Le verbe correspondant au substantif, *elenchein*, signifie "soumettre à examen", "réfuter".

² R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 2ème 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, 1993; G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, traduit en français par C. Dalimier, *Socrate*, Paris, 1994. Voir ci-dessus la section "La finalité de l'*elenchos* socratique d'après les premiers dialogues de Platon".

³ Quand Vlastos évoque "The demise of the elenchus in the *Euthydemus*, *Lysis* and *Hippias major*" (*Socratic Studies*, Cambridge, 1994, 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.

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 ici à cette perspective) parce que l'usage qui est fait ici de *elenchos* semble se radicaliser, comme je vais m'efforcer de le montrer. 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 socratique.¹

D'examen d'autrui qu'il était avant tout, *elenchos* semble se transformer dans ce dialogue en méthode d'accès à la vérité.² Alors que Socrate n'a d'autre souci, par *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,³ Platon en vient à mettre à l'épreuve, dans l'écriture du dialogue, la possibilité de donner à *elenchos* une valeur supra-personnelle. La vérité comme telle - *hè alètheia, to alèthes* - devient un enjeu de *elenchos*, ce qui n'était pas le cas dans les tout premiers dialogues.⁴ 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.

¹ Très vite, Vlastos a cherché à tempérer cette idée, reconnaissant que la thèse révolutionnaire qu'il tirait du *Gorgias*, d'après 482 a-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 *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 *elenchos* socratique, mais les conditions de vérité de *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, 1994, p.1-2, où il parle tout de même de la méthode d'investigation de Socrate); je défends l'idée qu'il n'y a pas, au sens strict, de méthode de Socrate.

² Le terme *methodos*, comme le souligne Vlastos lui-même (1994, p.2, n.5), apparaît pour la première fois dans le *Phédon* (79 e 3, et 97 b 6). Mais le *Gorgias* engage une démarche qui, via le *Ménon*, mène finalement à la méthodologie du *Phédon*.

³ Cf. la section "La finalité de *elenchos* socratique".

⁴ Pour Vlastos donc, la clé de *elenchos* socratique se trouvait là, révélée par Platon; j'insiste sur le fait que Platon est déjà en train de transformer l'usage de *elenchos*.

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 457 c - 458 b). 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 - ceci indique au moins que son intention n'est pas éristique.

Socrate déclare donc vouloir exclure les longs discours, la μακρολογία (449 b-c face à Gorgias, et pour ne pas faire ce que fait Polos; 461 d-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* (479 e)¹. Il insiste sur l'obtention de la vérité, et lie en 486 e l'accord (ὁμολογεῖν) 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 (487 e).²

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, il 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. 462 b-c), et met ensuite Polos au défi de le réfuter et de démontrer (*apodeixis*) l'inverse de ce qu'il affirme, lui (467 b-c, sur la thèse selon laquelle les orateurs et les tyrans ne font pas ce qu'ils veulent). La formule de 479 e 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 463 a-c, lorsqu'il distingue quatre espèces de flatterie; et la

¹ Οὐκοῦν ἀποδέδεικται ὅτι ἀληθῆ ἐλέγετο;

² Trad. Canto modifiée; cf. déjà 486 e - 487 a.

rhétorique est définie au cours de cette *makrologia* qui s'étend sur 464 b - 466 a. 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. (465 e - 466 a)

- 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 réfuter,¹ afin de vivre en accord avec lui-même, et ne pas rester perpétuellement dans la dissonance (*διαφωνεῖν*, 482 b-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 (482 c - 486 d). Socrate, que cela ne déroute guère, prête même à Calliclès les trois qualités idéales pour le mettre à l'épreuve et se mettre à l'épreuve: savoir, bienveillance, franchise². 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 495 a, puis 497 a-c. Subitement, en 499 a-c, il modifie sa position. Plus loin, en 501 c-d, il déclare suivre Socrate pour faire plaisir à Gorgias. Il réitère cette raison en 505 c, 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 (506 b et suiv.). Cette décision remarquable achève de confirmer la mutation qu'est en train de faire subir Platon à l'*elenchos* socratique, puisque

¹ 482 b: Ἡ οὖν ἐκείνην ἐξέλεγεξον.

² 487 a: ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν. La première condition est d'ailleurs à souligner, même s'il y entre de la traditionnelle ironie socratique.

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 la 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 réduise 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" (508 e - 509 a). Le renversement positif de l'usage de *l'elenchos*, cette visée de vérité, 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 résiduellement 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 Idées, dont la fécondité va se révéler immense. Cela 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'*ἀνάμνησις*, c'est l'hypothèse 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? (80 d)¹

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 (81 a-d).² 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 savoir,³ 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.

L'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

¹ Trad. Canto, ainsi que pour les autres citations du *Ménon*.

² Je reviens plus bas sur cette section.

³ À 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" (86 a-b).

formuler une *hypothèse* (cette fois le terme apparaît dans le texte), et emprunte un exemple au domaine mathématique, exemple du reste assez problématique.¹

L'hypothèse alors formulée (elle est centrale pour le *Ménon*) est donc que la vertu est savoir. Le passage 87 b - 96 d, 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 géomètres²): il s'agit de la proposition selon laquelle la vertu est un bien (87 d). Socrate s'appuie donc là-dessus: la vertu est un bien, mais y a-t-il un bien qui ne soit pas connaissance (ἐπιστήμη)? 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 (88 d), la vertu, si elle est utile, doit être une forme de raison (φρόνησις)³; 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 (89 a). 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" (89 c).

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

¹ 86 d - 87 c. À la suite de Robinson (*op. cit.*, 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 oeuvre de l'hypothèse? Il s'agit bien pour Platon de fonder une méthode nouvelle.

² Cf. Canto, *Ménon*, p.98-99.

³ τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι.

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 (89 b - 96 d), 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'αἰτίας λογισμός.

En effet, dans le dernier moment du dialogue (à partir de 96 d), 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 Idées. 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 (86 a), et que la réminiscence fait de ces opinions un vrai savoir. Ainsi, on remarque à partir de 85 b-d la gradation qui conduit

Socrate à parler d'opinion, puis d'opinion vraie, et enfin de science.¹ De fait, en 86 a-b, Socrate avance que "la vérité des êtres" (ἀλήθεια τῶν ὄντων) 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 (97 a-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 φρόνησις et ἐπιστήμη) est pris ici au sens de la connaissance directe, dans l'exemple, la connaissance *de visu*, sensible; opinion exacte (δόξα ἀληθής) signifie ici connaissance indirecte, elle implique un savoir propositionnel. Du point de vue de l'action, l'opinion vraie vaut la connaissance (97 b-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'*epistèmè* 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*, 15 b, pour parler d'arguments qui échappent, l'image des statues de Dédale (97 d - 98 b). Ici, la statue de Dédale figure

¹ 85 b: "Y a-t-il une opinion..." (δόξαν αὐτοῦ); 85 c: "Chez l'homme qui ne sait pas, il y a donc des opinions vraies..." (ἀληθείς δόξαι); 85 c-d: "il finira par avoir sur ces sujets-là une connaissance aussi exacte que personne" (ἐπιστήσεται); 85 d: "il en arrivera à connaître, ayant recouvré lui-même la connaissance en la tirant de son propre fonds" (ἐπιστήσεται, ἀναλαβὼν τὴν ἐπιστήμην).

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 αἰτίας λογισμός, qui est présenté comme la clé de la réminiscence, et donc de l'ἐπιστήμη (97 e - 98 a). Robin rend l'expression par "raisonnement causal", M.Canto par "raisonnement qui donne l'explication"¹. Celui qui a l'ἐπιστήμη 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 liaisons².

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 Idées.

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 l'Idée. C'est cette découverte que Platon a désignée par la célèbre image de la "deuxième navigation" (99 d). Plusieurs points sont à relever:

- L'autobiographie intellectuelle fictive de Socrate qui commence en 96 a, 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 "deuxième navigation". Il se met donc à chercher la cause en se tournant vers les *logoi*,

¹ Vlastos propose, lui : "bound fast by the calculation of reason", et rejette la traduction d'αἰτία par cause, soulignant que la théorie des Idées 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'αἰτίας λογισμός que l'on parvient à l'hypothèse des Idées; cf. *infra*, mon développement sur le *Phédon*.

² 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 Canto, *Ménon*, p.90-94.

les raisonnements (99 e). Il s'établit clairement ici une continuité avec la recherche de *l'αἰτίας λογισμός* 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" (99 e: τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν), soit la même expression que celle employée dans le *Ménon*, lorsqu'il disait que "la vérité des êtres" est dans nos âmes (86 a).

- 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 (99 d-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 formulée¹ est celle d'une réalité qui existe "en soi et par soi", *αὐτὸ καθ' αὐτό* (100 b 5). L'expression apparaît pour la première fois dans le *Phédon*². Une telle qualification de ces réalités semble impliquer leur non-immanence par rapport aux réalités sensibles³; mais toutes les implications de cette hypothèse des Formes ne sont probablement pas tirées dans le *Phédon*. "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 contemplé⁴. En effet, ce que l'on déduit⁵, c'est que la cause doit être quelque chose qui est identique à elle-même et n'est pas susceptible de changement;

¹ Socrate emploie à deux reprises ici le participe ὑποθέμενος (100 a 3 et 100 b 5), qui spécifie le point de départ du raisonnement. Je reviendrai plus loin sur ce caractère hypothétique de la méthode adoptée.

² La première occurrence avant ce passage est en 78 d 5: μονοειδὲς ὃν αὐτὸ καθ' αὐτό; cf. de même *Banquet*, 211 a 5-b 5, et plus tard, *Timée*, 51 e 6 - 52 d 1)

³ C'est en tout cas ce qu'un passage du *Parménide* (133 c 3-6) conduit à inférer.

⁴ 100 d; mais c'est la chose la plus sûre.

⁵ Cf. déjà en 78 b - 79 a.

on pense le Beau en soi avant de le voir. La recherche reste ici en suspens: les options métaphysiques sont encore à prendre.¹

- Certains de ceux qui ont opté en faveur de l'immanence ont pu le faire notamment en raison d'un problème qui deviendra un classique, celui de la participation de la réalité sensible à l'Idée-forme. Or, la participation apparaît dans la suite immédiate du développement: "la chose belle participe de la Beauté" (μετέχει, 100 c 5), sans autre précision. Socrate y revient quelques lignes plus bas, et en renchérisant en vient à parler de παρουσία et de κοινώνια, autrement dit de "présence" et de "communauté" (ou communication - 100 d). 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 encore 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. On remarque simplement que les réalités qui participent aux Formes sont dites "éponymes" (102 b), 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 philodoxe, le premier recherchant la

¹ C'est pourquoi d'ailleurs la querelle sur l'immanence ou la transcendance des Formes dans ce dialogue est sans doute une fausse querelle. Toutefois, pour une défense récente de la séparation des Formes, fondée sur une distinction stricte entre εἶδος et ἰδέα, cf. D.T. Devereux, "Separation and immanence in Plato's theory of Forms", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12 (1994), p.63-90.

sagesse en sa totalité, et s'attachant à connaître les réalités en elles-mêmes, l'autre n'étant épris que de diversité (472 e - 480 a).

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 avoir 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 doctrine¹, 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 100 a et b, répond l'ample passage méthodologique de 101 d et suiv. Comme en 100 a, où Socrate revendiquait l'hypothèse du *logos* le plus solide, posant comme vrai tout ce qui est en accord, le passage de 101 d évoque un mouvement de remontée d'hypothèse en hypothèse qui doit parvenir jusqu'à "quelque chose qui se suffise" (ἐπί τι ἱκανόν). Il faut en effet renforcer l'hypothèse de ce qui est par soi, et se refuser à entrer dans d'autres. 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 qui se suffit. Cela n'est évidemment pas sans préfigurer le mouvement de la *République* (VI, 511 b), 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 permettre de penser diverses relations permettant de rendre compte de la chose en question. Ainsi, le deux participe à la dualité (δύας), et l'un à l'unité (μονάς) (101 c).

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 des contraires (à partir de 102 a), fondé sur le principe d'exclusion des contraires, établit que l'on ne peut prédiquer d'une Forme son

¹ 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. Cela dit, Socrate employait déjà, en un sens banal, les termes d'*eidōs* et *idea*, comme dans *Euthyphron*, 5d, 6 d-e, 11 a.

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 (102 e); 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 (103 a) 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.

C'est un moment instaurateur: les réalités en soi et par soi, les Idées, sont posées par Platon comme l'hypothèse la plus forte. Ainsi 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 la force. On comprend dès lors que la dialectique platonicienne ne peut, pour des raisons constitutives, se figer en un corps de doctrine,¹ elle se nourrit de son origine dialogique, si fortement mise en évidence par Platon dans le livre VII de la *République* (531 d - 534 d).

Cette section de la *République* 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, 531 d et aussi 533 c; Théodore, dans le *Théétète*, 146 b, 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 (προοίμιον): une fois acquises, vient le moment d'apprendre l'air (νόμος). 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 oeuvre la dialectique, car la dialectique

¹Comme la voit de façon si réductrice l'École de Tübingen.

contenue dans le dialogue et que révèle Platon, c'est cette "marche" (532 b), cette "méthode" (533 b) 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 (511 b). Et auparavant encore dans le livre VI, Socrate prévenait que le plus difficile dans la philosophie, c'est ce "qui concerne les arguments" (498 a); certains n'abusent-ils pas de façon prématurée de la discussion dialectique (cf. VII, 539 a-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 Idées-Formes n'est encore rien, comme Platon le reconnaissait dès le *Phédon*, la difficulté est de parvenir à décrire les articulations correctes de ces Idées entre elles - à cette tâche Platon s'attellera dans la dernière période de sa production littéraire. Tout ceci laisse entrevoir que la dialectique est en son essence dialogante, et en conséquence, par vocation, élenctique au sens d'examinatrice. La méthode dialectique ne repose plus sur l'*elenchos* réfutatif, bien que l'*elenchos* en un sens élargi soit 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 fermeté. (230 b-c)¹

Les fausses opinions sont éliminées, et c'est ainsi une véritable éducation que rend possible l'*elenchos*². 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 présente une persuasion rationnelle³ à se tourner vers l'examen philosophique pour atteindre le bonheur, car le savoir en est la condition suffisante (278 c - 282 d).

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 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

¹ Trad. Robin modifiée.

² La méthode élenctique est trouvée au cours de la division de l'éducation (παιδεία, 229 d); cf. la récapitulation en 231 b.

³ 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", *C.Q.*, 41 (ii), 1991, p.365-388. On peut s'appuyer sur la citation de *République* VIII donnée plus bas.

procédure de vérification ou de validation. L'hypothèse valide, c'est 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*.¹

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 (262 a), et que l'Etranger repère aussitôt; corrigeant l'erreur, il permet à la division de reprendre en suivant les articulations mêmes du réel (262 a - 264 b). 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. 274 e - 275 a 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'oeuvre:

Or, après beaucoup d'efforts, lorsque sont frottés les uns contre les autres ces facteurs pris un à un: noms et définitions, visions et sensations, lorsqu'ils sont mis à l'épreuve au cours de contrôles bienveillants² et de discussions où ne s'immisce pas l'envie, vient tout à coup briller sur chaque chose la lumière de la sagesse et de l'intelligence, avec l'intensité que peuvent supporter les forces humaines. (344 b)³

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*⁴. En fait, l'*elenchos* n'a jamais été

¹ Comme j'y ai insisté, dans le *Phédon*, on ne voit pas les Idées, mais leur existence est seulement déduite. Il est remarquable que dans le *Sophiste*, quand il aborde de front le problème de l'erreur, Platon raisonne en termes de *doxai*, d'opinions vraies ou fausses en vertu des liaisons que l'on opère au sein des propositions.

² ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχουσιν ἐλεγχόμενα.

³ Trad. Luc Brisson.

⁴ "Plato's Philosopher", dans *Plato's Philèbus*, New York, 1990; trad. par M.Canto-Sperber: "Le philosophe de Platon", dans M.Canto-Sperber (éd.), *Les paradoxes de la connaissance*, Paris, 1991, p.89-105.

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 la violence 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 (κολαστική):

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. (229 a)

L'enseignement (διδασκαλική) en revanche doit permettre de corriger l'ignorance dans son ensemble. L'éducation (παιδεία), 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 réfutation¹. 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 musique.²

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 à travers la pratique du

¹ 229 a - 230 e; cf. citation plus haut. L'*elenchos* à visée morale ne pourra en fait être attribué sans méprise au sophiste (cf. 231 a): son *elenchos* éristique, sans finalité morale, n'en est que la contre-façon.

² VIII, 548 b-c; trad. P.Pachet.

dialogue, comme le dit la *République*¹ : 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*,² 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 patient³: "il n'aura rien prescrit qu'il n'ait auparavant de quelque 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-même⁴. 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 (155 b). Or, l'incantation dont prétend alors user Socrate est le *logos* lui-même, et sa capacité élenctique⁵. Ainsi, du *Charmide* aux *Lois*, l'on peut saisir une amplification: l'*elenchos* curatif excédant le cadre de l'éthique 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 loi⁶.

¹ Cf. *supra*.

² *Politique*, 293 a-c, 296 b-c; *Gorgias*, 521 e - 522 a.

³ *Lois*, IV, 720 a-e.

⁴ Cf. *Lois*, IV, 722 a - 723 d.

⁵ En 155 c - 156 e, Socrate se dit en possession du remède, le φάρμακον, qu'il décrit comme une plante à laquelle s'ajoute une incantation (ἐπωδή). Et à Charmide, qui l'a reconnu (156 a), 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 (156 c). Or, le médecin thrace, de qui Socrate tient le remède, va plus loin: le corps ne peut être guéri qu'avec l'âme (156 e). 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. Remarquons que le rapport de l'âme et du corps est pensé 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." (157 a - trad. Robin)

⁶ L'idée générale défendue par Platon est qu'il faut instruire plutôt que punir, 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

4. L'objet de la connaissance : quelques remarques sur les Formes et le paradigme.

Dans le rapport Socrate-Platon, qui ne se fonde pas sur une transmission doctrinale, un interdit néanmoins se transmet, relatif à la nature de l'objet visé par le questionnement : tout en ne soutenant rien de positif, Socrate interdit en effet, par le biais de l'*elenchos*, que la vérité soit recherchée dans le particulier. Ou plus exactement, il fait voir que la vérité du particulier doit se fonder dans une vérité plus haute, que l'*elenchos* cherche à cerner, mais qu'il ne fait jamais que cerner. Ainsi, la vérité dans laquelle se fonde le particulier, et à laquelle celui-ci ne peut par conséquent qu'appéter, étant donné que sa propre vérité dépend d'elle, est une vérité non particulière, destinée à valoir universellement.

Aucun socratique ne brisera cet interdit, même si la polémique pourra amener certaines accusations en ce sens : c'est ainsi que Platon polémiquera contre Antisthène, dont la théorie de l'*oikeios logos* semble être anti-universaliste. Antisthène, certes, est nominaliste, et l'*oikeios logos*, le « discours approprié », reconduit en effet à des contenus particuliers. Mais la théorie est bien universelle dans sa forme, et cherche réellement à fixer le trait essentiel spécifiant la chose considérée (elle est bien différente en cela d'un pur phénoménisme, tel qu'il ressort de la position d'Hippias dans l'*Hippias majeur*¹, ou d'un subjectivisme radical, tel que Platon l'examinera dans le *Théétète*).

Par différence avec Antisthène, Platon, qui respecte évidemment l'interdit, défend une position que l'on pourrait dire « haute » touchant l'universalité, puisque selon lui, par hypothèse, les réalités vraies accessibles par l'intellect (*noèta*), et existant en soi et par soi (*auta kath'auta*), qui vont être désignées comme Formes (*eidè*), ont une universalité de forme et de contenu, et une véritable substantialité.

La demande épistémique, dont le sens même, dans la perspective de Socrate, semblait être de ne pas trouver de satisfaction, semble recevoir une réponse maximale ici. On imagine aisément qu'un Antisthène devait s'estimer plus proche de Socrate dans sa ligne théorique, et le faire valoir contre Platon. Mais 1), comme on l'a vu, Platon ne présente, avec les Formes, qu'une hypothèse, même si c'est l'hypothèse la plus forte, et 2), l'hypothèse des Formes ne revient jamais à poser un nombre indéfini de Formes.

C'est cette question qu'il convient un peu d'explorer.

¹ Même si Platon suggère polémiquement la proximité entre Antisthène et Hippias sur ce point ; cf. à ce propos mon introduction à *Platon, Hippias mineur, Hippias majeur*.

A) Platon, dès lors qu'il formule l'hypothèse des Formes, réalités intelligibles substantielles, ne dit jamais de façon concomitante qu'il faudra supposer des Formes correspondant à toutes les choses sensibles. Il semble élire quelques Formes, et ne requiert pas qu'à toute qualité sensible, ou à toute propriété des corps, corresponde une Forme séparée.

B) C'est d'ailleurs si peu le cas qu'un Aristote retournera contre les platoniciens ce refus d'accorder des Formes de toutes choses.

C) Il faut donc soigneusement distinguer entre la Forme substantielle, dont l'existence est requise si l'on ne veut pas sombrer dans « l'océan de la dissemblance », et la forme immanente aux choses : la beauté de la chose belle n'est pas la Beauté en soi, même s'il y a un lien de participation entre les deux, ce qui fait que la laideur de telle chose n'est pas le Laid en soi, et qu'il n'est même pas nécessaire de reconnaître l'existence d'une telle Forme. De même, il n'est pas nécessaire de supposer des Formes correspondant à tous les vivants, et à toutes les parties des vivants. Lorsque dans le *Parménide* seront évoquées les Formes de poil, boue, crasse, Socrate se récriera, et l'on suppose généralement qu'il recule devant une nécessité à accepter ; je n'en suis pas absolument persuadé. Il me semble plutôt qu'il n'est pas nécessaire de faire prendre à la théorie cette direction d'une universalisation du nombre des Formes. La question des Formes de réalités artificielles est ici également sensible, et je crois authentique et fondée la critique aristotélicienne de la théorie des Formes.

Tout converge en définitive vers l'idée qu'il est nécessaire de poser l'existence de réalités existant en soi et par soi pour rendre compte de l'existence évanescence, voire contradictoire, des réalités sensibles, sans que l'inverse soit vrai, autrement dit la diversité phénoménale du sensible ne contraint en rien les intelligibles. N'est-ce pas la leçon du *Timée* que de montrer comment le monde sensible est fabriqué à partir d'une combinaison d'éléments géométriques dans la perspective de la plus grande perfection, sans que cela implique rien d'autre que la considération par le démiurge du modèle du Vivant en soi ? La démiurgie divine cherche les meilleures solutions pour 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).

Quelle est alors la cohérence de la théorie, et le sens des derniers dialogues ? Comment en particulier articuler dans le détail le domaine de l'intelligible et le sensible ? Le *Parménide* n'est-il pas à cet égard l'aveu d'un échec ? Le *Sophiste* ne fonde-t-il pas une nouvelle ontologie, dont les voies sont explorées dans le *Politique* ou le *Philèbe* ?

Je suggérerai pour terminer cet enchaînement de propositions, qui ouvre un programme de lecture ouvert et non dogmatique des derniers dialogues platoniciens.

Propos. 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 la propos. 2 : les auto-critiques du *Parménide* sont bien des critiques, mais elles ne sont pas mortelles pour la théorie, parce que, selon le *Phédon*, et en fait le *Parménide* lui-même, rien de mieux (de plus consistant) ne peut être trouvé. En d'autres termes, on ne sait pas exactement de quelle façon la participation sensible/intelligible a lieu, *mais elle a lieu*, sans quoi toute intelligence rationnelle de ce qui est, est perdue ; plus rien n'a de sens. Et cela signifie donc qu'après le *Parménide*, il n'y a plus rien à dire sur le sujet, c'est-à-dire qu'à la fois l'hypothèse des Formes pose des problèmes que l'on n'est pas en mesure de résoudre, mais ne peut se voir substituer aucune hypothèse supérieure. L'entraînement dialectique de la deuxième partie doit ainsi être vu comme le passage à un régime de dialectique opératoire. L'amusant est qu'Aristote reprendra les critiques de Platon, les considérant, lui, comme décisives et insurmontables.

Propos.3 : en conséquence de quoi, il ne sera plus question, dans les dialogues postérieurs au *Parménide*, que de la participation « horizontale » des Formes. Cela ne veut pas dire que les Formes sont « retombées » au niveau des choses sensibles, que leur statut s'est dégradé (ne pouvant justifier la séparation des Formes, Platon y aurait renoncé), mais qu'on raisonne d'emblée, et résolument, à leur niveau (= étant donné les Formes, qu'est-ce que telle et telle, quelles relations ont-elles ?).

Propos. 4 : Ce qu'il importe désormais d'explorer, c'est donc la façon dont la combinaison des Formes s'opère, ce qui suppose de remonter au plus élémentaire. Il y a en fait un certain nombre de Formes primitives, qui sont les Formes les plus vraies, je veux dire celles à partir desquelles les autres sont pensables et composées, autrement dit les plus réelles : d'où les cinq genres du *Sophiste*, les quatre (ou cinq, selon les interprètes) causes du *Philèbe*, et plus radicalement encore la Dyade illimitée de l'un et du multiple (selon le témoignage d'Aristote sur l'enseignement non-écrit). 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.

Propos. 5 : En fait, 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 que nous devons tenter de lire, dont nous devons apprendre la grammaire. Et en réalité, prétendre être remonté à l'acte d'écriture divine serait une folie, car Platon est trop probe pour suggérer qu'une telle écriture a effectivement eu lieu. Filant la métaphore, pour sa valeur heuristique, Platon conduit donc 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. Mais à l'occasion, on voit que 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*.

Propos. 6 : Le déchiffrement des formes les fait exister. Les formes sur lesquelles on s'interroge sont des formes qui, par hypothèse, existent, mais leur essence ne peut proprement être dégagée que par l'analyse. C'est ce que l'on vérifie avec le sophiste et le politique. Les définir permet de cerner leur différence propre, de déchiffrer la séquence alphabétique qui les compose. Pourquoi est-ce si délicat ? Quand on sait prononcer un mot, et que l'on sait écrire, on doit savoir écrire ce mot. En réalité, il n'en va pas tout à fait ainsi : 1) il y a possibilité d'écrire de plusieurs façons un mot qu'on n'a jamais lu, avec des lettres qui ne se prononcent pas nécessairement (l'écriture est plus précise) ; 2) il n'y a pas de véritable équivalent de la prononciation d'un mot pour les réalités : on est comme face à une écriture à laquelle ne correspondrait pas d'expression orale antérieure, et que l'on ne pourrait que déchiffrer.

Il ressort de ce faisceau de considérations que la philosophie platonicienne ne peut être catalogué comme un idéalisme dogmatique que de façon bien superficielle. En réalité, 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.

CONCLUSION : DU COUPLE *THEÔRIA-PRAXIS*

Dans la perspective de la philosophie antique, *theôria* et *praxis* sont indissociables, mais la question de leur équilibre n'est pas aisée à trancher, et elle se révèle au contraire en perpétuelle redéfinition au sein même des écoles – dans la plupart des cas du moins.

Outre la question de l'éventuelle priorité de l'une par rapport à l'autre, c'est le mouvement de la *theôria* qui impose tout naturellement sa loi. On peut supposer qu'elle tende à se stabiliser en un corps de doctrine, mais les quelques tentatives dans cette voie ont échoué, et lorsqu'elle donnera une telle impression (dans le cas de l'épicurisme), c'est que la priorité forte reconnue à la *praxis* produit en l'espèce une véritable erreur de perspective. Soit l'extrême valorisation de la *theôria* conduit à un mouvement perpétuel de révision, et remise en question, soit sa subordination stricte à la *praxis* interdit de voir dans les formations de la *theôria* une production autonome. Cela étant, même dans les cas où la recherche théorique semble valorisée pour elle-même, on s'aperçoit aisément que le mouvement même de la recherche est vu comme l'accomplissement évident de la plus haute *praxis*.

C'est ce qu'illustre la métaphore platonicienne du monde-texte, qui impose à l'homme un engagement total dans l'acte de connaissance. Parce que le réel est un texte, que nous en sommes une partie, on ne peut pas être à moitié philosophe, et la décision de philosopher est la décision d'être homme entièrement. 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. Ainsi, même si les mutations conceptuelles sont nombreuses des présocratiques à Platon, il n'est pas moins vrai qu'une continuité problématique les lie, et de ce point de vue, Socrate pourrait être considéré comme une charnière avant d'être vu comme une rupture. Car il met à nu l'essentiel, qui est le souci du bien. Et s'il récuse les spéculations physiques des présocratiques, c'est qu'il y voit des solutions dogmatiques figées. Il relance ainsi à nouveaux frais le questionnement sur le savoir, impose le principe de l'examen perpétuel, que Platon retiendra, non sans ambitionner de fonder *malgré tout* quelques vérités métaphysiques. On peut estimer qu'il retombe ainsi dans l'illusion, mais c'est à l'évidence une illusion à peu près nécessaire, à laquelle Socrate, rusant avec la raison, s'était fait fort d'échapper, pour s'installer dans le doute et la remise en question perpétuels – une leçon que n'oublieront pas les sceptiques ensuite.

La *theôria* se reversant dans la *praxis*, la *praxis* en dette de *theôria* : l'on revient aussi bien par là à la métaphore de l'homme-marionnette dont nous sommes partis. Vivre en un sens est jouer, c'est jouer le jeu le plus sérieux, où nous sommes les joueurs et les jouets : il s'agit en l'occurrence d'apprendre à bien user des fils qui nous animent – une tâche indéfinie, qui remplit une vie d'homme.