

LA FORTUNE DÉTOURNÉE DE PLATON

Une étude sur le mot οὐσία dans les dialogues

Par Bernard SUZANNE

Préambule : pour en finir avec Darwin chez Platon

(révision du 6 janvier 2012)

Dans la mesure où les hypothèses sur la base desquelles je lis les dialogues de Platon ne sont pas celles qui ont cours de nos jours et où je récusé en particulier l'**hypothèse** universellement admise, quoique non prouvée, selon laquelle les dialogues, écrits tout au long de la vie de Platon, reflètent une évolution supposée de sa pensée au long de près de cinquante ans pendant lesquels il se détacha progressivement de l'influence de Socrate pour développer son propre « système », et peuvent se classer, avec quelques variantes d'un auteur à l'autre sur le rattachement de tel ou tel dialogue à telle ou telle « période », en dialogues de jeunesse, parfois aussi appelés « socratiques », dialogues de maturité et dialogues de vieillesse, il me semble nécessaire, en préalable à cette étude, de résumer succinctement mes propres **hypothèses** de lecture.

La première de ces hypothèses est que Platon n'a pas écrit ses dialogues pour exposer ses propres opinions ou théories au monde, mais pour apprendre à ses lecteurs de bonne volonté à penser par eux-mêmes et à ne pas tomber trop vite dans les pièges des réponses faciles aux questions qui seules comptent lorsqu'il s'agit de réfléchir sur le sens de la vie humaine et sur la manière pour chacun de *bien* vivre cette vie d'homme qui lui est donnée en visant à l'« excellence » (ἀρετή, *aretè*) dans le contexte spatio-temporel qui est le sien, et pour montrer à ceux qui avaient le potentiel d'approcher l'idéal du « philosophe-roi » de *Rép.* V, 473c-d comment et pourquoi ils devaient accepter de consacrer une partie de leur temps à essayer de mettre de l'ordre (κόσμος, *kosmos*) dans la cité/état (πόλις, *polis*) dont ils sont membres en faisant usage du « logos » (λόγος) qui les constitue en tant qu'« hommes » et en prenant modèle sur l'ordre (κόσμος, *kosmos*) que permet de déceler la contemplation (θεωρία, *theōria*) de l'univers dont nous faisons partie et qui lui donne justement son nom de Cosmos, c'est-à-dire se lancer dans la « politique ». Il ne s'agit pas pour Platon dans les dialogues d'expliquer ce que Platon pense, mais de montrer par quel chemin tout homme peut tenter d'approcher de *la* vérité, qui ne dépend justement pas de ce que les hommes peuvent en penser et qui n'est pas la vérité *de Platon*, ou celle *de Socrate*, ou celle *d'Aristote*, ou celle *de Parménide*, ou celle de qui que ce soit, mais bien *la* vérité tout court. Et c'est la raison pour laquelle il ne se met jamais lui-même en scène dans les dialogues. C'est aussi pourquoi je considère que c'est un contresens absolu que de lire les dialogues pour y chercher les supposées « théories » *de Platon*, c'est-à-dire de transformer la *philo-sophia* (φιλοσοφία) telle qu'il la concevait en une simple histoire des « grands » penseurs et de leurs « doctrines », ce qui est le meilleur moyen pour le lecteur de prendre ses distances et d'éviter de s'impliquer personnellement dans la réflexion proposée par Platon à ses lecteurs¹.

¹ Il n'est par contre pas illégitime, bien au contraire, de chercher à comprendre ce qu'a écrit Platon dans ses dialogues, comme je vais chercher à le faire dans cet article à propos du mot οὐσία (*ousia*), car le « dialogue » que Platon cherche à susciter chez ses lecteurs suppose que l'on se comprenne, que ce soit pour accepter ou critiquer le point de vue qui est présenté par l'interlocuteur. Ce n'est pas du tout la même chose de chercher dans les dialogues quel était le point de vue de Platon sur telle ou telle question dans le but de reconstruire les supposées « théories » de Platon comme un système de pensée parmi d'autres qui constituera un chapitre dans une histoire de la pensée et de chercher à comprendre ce que Platon fait dire à tel ou tel de ses intervenants dans un dialogue pour en examiner le bien-fondé sans chercher à savoir si c'était l'opinion de Platon lui-même sur le sujet, ou de Socrate, ou d'un étranger imaginaire, ou de qui que ce soit d'autre.

Un corollaire de cette hypothèse est que Platon n'a pas non plus écrit les dialogues pour nous donner des réponses toutes prêtes, ce qui n'est qu'une manière différente de dire « exposer ses propres opinions ou théories », et qu'il attend de ses lecteurs un travail personnel pour « participer » à la discussion qu'il lit et *faire siennes* les réponses qu'il apportera par lui-même aux questions qui y sont débattues. C'est cela ce que veut dire « apprendre à ses lecteurs de bonne volonté à penser par eux-mêmes ».

La seconde hypothèse est que Platon veut en particulier nous faire prendre conscience, à travers les dialogues, du pouvoir *et des limites* de cette faculté qui nous constitue « hommes » en nous distinguant de tous les autres vivants, ce « *logos* » (λόγος) désigné par un mot dont le sens est si riche que c'est justement une partie du problème que de savoir en quel sens il nous constitue en tant qu'hommes ² ! Le pouvoir du *logos*, ou du moins du νοῦς (*nous* : « aptitude à penser, intelligence, esprit, pensée ») qui le rend possible, c'est celui de nous mettre en relation avec le νοητόν (*noëton* : « intelligible »), un ordre de « réalités » hors du temps et de l'espace, non accessible aux sens, et qui a part au « divin » (θεῖος, *theios*), et de nous permettre de l'atteindre et de l'exprimer διά λόγος : l'atteindre à travers (διά) le langage (λόγος) *au-delà* duquel il se trouve, l'exprimer au moyen (διά) du langage (λόγος) dans le dialogue (διάλογος) avec soi-même (la pensée, selon *Sophiste*, 263e) ou avec les autres (le « dialogue » au sens usuel). Les limites du *logos*, c'est de ne pouvoir nous donner des **certitudes** de l'ordre de celles qu'il nous donne en particulier dans le registre mathématique, sur les seules questions sur lesquelles il serait important pour nous d'en avoir pour *bien* conduire notre vie, c'est-à-dire accéder à l'« excellence » (ἀρετή, *aretè*) propre de l'homme, celles de l'existence même de cet ordre exclusivement « intelligible », de l'existence en nous, humains, d'une composante immatérielle qu'on désigne par convention par le mot « âme » (ψυχή, *psuchè*) sans trop savoir ce que ça peut être, du sort de cette « âme », si elle existe, au-delà de la mort, de ce qui constitue notre *vrai* bien en cette vie et peut-être au-delà, etc.³ C'est d'ailleurs bien parce qu'il avait conscience de ces limites que Platon, sachant que ses arguments en ces matières n'avaient pas, et n'auraient jamais, la force probante des raisonnements purement mathématiques, pas plus d'ailleurs que ceux de qui que ce soit d'autre dans le passé, le présent

² C'est la raison pour laquelle je ne traduis pas ce terme, car toute traduction ferait disparaître, en faisant un choix parmi les sens possible, la possibilité même de percevoir le problème auquel Platon et les grecs de son temps étaient confrontés ! Si ce qui distingue l'homme des autres animaux, c'est le fait qu'il soit doué de *logos*, cela signifie-t-il seulement qu'il est un animal capable de parler, ou qu'il est capable de faire des beaux discours, comme Gorgias et la plupart des sophistes, ou encore Isocrate au temps de Platon, ou bien y a-t-il plus que ça, et, si oui, quoi ? S'agit-il du *logos* « parole », du *logos* « discours », du *logos* « compte », du *logos* « raison » ou d'autre chose encore ?

³ C'est tout le sens du *Phédon* qui est une illustration *par l'exemple* de ces limites : loin d'être le développement par Socrate d'une série de « preuves » de l'immortalité de l'âme, comme on le dit trop souvent, il n'est que l'exemple fourni par Socrate de la manière dont notre *logos* peut trouver des **arguments vraisemblables** en faveur de ce qui reste pour lui une **hypothèse**, des « raisons » (un des sens du mot λόγος) de **préférer** cette hypothèse aux autres qu'on peut faire sur le même sujet. Et Socrate sait parfaitement que ses arguments ne sont pas des preuves, au sens fort du terme, comme le montre le fait qu'il en aligne plusieurs les uns après les autres, au contraire de ce qu'il fait dans le *Ménon*, où une seule « démonstration » suffit pour montrer que le carré double en surface d'un carré donné est le carré construit sur la diagonale du carré de départ, et comme le confirme la conclusion de tous ses discours, lorsque, quelques minutes avant de boire la ciguë, il parle du « beau risque » (καλὸς κίνδυνος, *kalos kindunos*, *Phédon*, 114d6) qu'il prend en acceptant la mort au nom d'une conception de la justice et du bien de l'homme qui suppose cette immortalité qu'il sait ne pas avoir prouvée de manière totalement convaincante. Et c'est bien aussi le sens de ce qui, au milieu très exactement du dialogue, loin d'être une parenthèse ou une digression, en tire la leçon principale : la discussion sur la « misologie » (μισολογία, *Phédon*, 89d-91c), la « haine du *logos* », qui guette celui qui découvre que le *logos* ne peut lui donner ce qu'il en attend dans les domaines où c'est le plus vital pour lui. Socrate nous y explique pourquoi il serait ridicule de jeter le bébé avec l'eau du bain en renonçant à faire usage de ce qui nous constitue en tant qu'hommes pour la seule raison que cette faculté n'a pas le pouvoir qu'on lui voudrait, au milieu d'une discussion (le dialogue dans son ensemble) qui illustre, au moment le plus crucial de sa vie, la *pratique* opposée dans ce qui en sera la dernière occasion dans sa vie.

ou l'avenir, ne les présente pas dans des traités doctrinaux, mais dans des **dialogues** où ils restent problématiques, et qu'il ne s'y met jamais en scène pour pas que son nom puisse peser sur le lecteur et fausser ses raisonnements ⁴.

Ma troisième hypothèse est sans doute celle qui rencontrera le plus de résistance dans la mesure où elle remet en cause le paradigme universellement admis, que j'évoquais au début de ce préambule, sur la supposée « évolution » de Platon au fil des dialogues et sur leur ordre de composition. Cette **hypothèse** est que les dialogues ne sont pas des ouvrages autonomes ponctuant l'activité « universitaire » de Platon au cours des quelques cinquante ans qui séparent la mort de Socrate (399 avant J. C.) de la sienne propre (347/6 avant J. C.) et reflétant sa propre évolution intellectuelle, mais un ensemble rigoureusement structuré de 28 dialogues organisés en sept tétralogies (pas celles de Thrasyllé, je le dis tout de suite) constituées chacune d'un dialogue introductif et d'une trilogie, destiné à accompagner l'évolution intellectuelle **du lecteur** dans une progression parfaitement maîtrisée à des fins **pédagogiques** par son auteur, sur la base de sa propre évolution **antérieure** (telle par exemple qu'elle est retracée par lui au début de la *Lettre VII* ⁵, la seule pour moi qui soit de Platon) et de sa longue expérience d'éducateur au sein de l'Académie. Ce qui veut dire que d'une part, ce n'est plus l'ordre de composition qui importe, mais l'ordre de lecture, et que d'autre part, il est vraisemblable (mais pas nécessaire) que la rédaction des dialogues ait pris place sur une période beaucoup plus courte que ce que l'on pense habituellement vers la fin de la vie de Platon.

La structure que je crois déceler derrière les dialogues est représentée schématiquement par le tableau de l'annexe 1. Il n'est pas question ici de l'argumenter en détail, mais simplement d'en présenter les très grandes lignes, que les deux ou trois mots retenus dans chaque case du tableau ne suffisent pas à mettre en évidence ⁶. Commençons par dire que les deux principes structurants de cette organisation trouvent leur expression dans ce qui constitue le centre « logique » de l'ensemble, la *République*, dialogue central de la trilogie de la tétralogie centrale, savoir : la tripartition de l'âme décrite à la fin du livre IV, qui sert à organiser les trilogies, et la quadripartition des *παθήματα* (« *pathēmata* ») de l'âme humaine, de ses « modes de pensée », selon l'analogie de la ligne qui clôt le livre VI, qui sert à organiser la succession des tétralogies. Commençons par ce second point. Le programme proposé par Platon débute par une introduction constituée par la première tétralogie, qui pose d'emblée, dans son dialogue introductif, l'*Alcibiade*, la question de ce qui qualifie un homme pour être apte à se lancer dans la politique et gouverner ses concitoyens, et se termine par un **exemple** du travail à accomplir donné, au terme de la dernière tétralogie, dans les *Lois*. Il est centrée sur une tétralogie qui se penche sur l'âme humaine, pont entre l'ordre « visible » et l'ordre « intelligible » que représentent les deux segments résultant de la première bissection de la ligne de *République VI* ⁷. De part et d'autre de cette tétralogie centrale, on trouve deux tétralogies qui parcou-

⁴ S'il choisit pourtant d'y mettre en scène Socrate, c'est parce que lui a prouvé *par ses actes*, par toute sa vie et sa mort, qu'il ne parlait pas en l'air et savait mettre en cohérence ses discours (*λόγοι*, *logoi*) et ses actes (*ἔργα*, *erga*), même au prix de sa vie et malgré les incertitudes qu'il connaissant parfaitement sur la force probante de ces *logoi* (voir note précédente). Mais il est futile de chercher à savoir si les arguments présentés par Socrate sont les siens propres ou ceux de Platon, tout comme il est futile de chercher si c'est encore Platon qui se cache derrière l'étranger d'Élée ou l'Athénien des *Lois*, puisque la seule chose qui compte est la force probante des arguments, qui ne dépend en rien de leur auteur (cf. le reproche adressé par Socrate à Phèdre en *Phèdre*, 275b5-c2).

⁵ Cf. *Lettre VII*, 324b8-326b4.

⁶ Ils risquent même de faire croire au lecteur que je cherche à ramener chaque dialogue à un unique thème, ce qui n'est évidemment pas mon propos. Les dialogues de Platon sont bien trop riches pour qu'on puisse enfermer chacun d'eux dans une seule idée et en rendre compte par un seul mot ou le réduire à une seule idée force, j'en suis parfaitement conscient. Il s'agit plutôt de mettre dans chaque cas en relief une des lignes de force du dialogue considéré qui permet mieux de voir comment il trouve sa place dans la structure et s'articule par rapport à ses voisins. Il en va de même pour les mots et thèmes qui cherchent à caractériser les tétralogies et la succession des dialogues dans les trilogies.

⁷ *Rép.* VI, 509d6-8.

rent les deux sous-segments de l'un ou l'autre ordre, l'ordre « visible » pour les tétralogies 2 et 3, l'ordre « intelligible » pour les tétralogies 5 et 6. Quant aux trilogies, elles progressent dans chaque tétralogie depuis le niveau de la partie multiforme de l'âme, celle qui est la plus en prise avec le monde sensible et la nature (φύσις, *phusis*) et que Platon désigne par un mot au pluriel, les ἐπιθυμῖαι (*epithumiai* : « passions, désirs, pulsions »), et compare à un « *monstre composite au multiples têtes* » en *République* IX, 588c⁸, jusqu'au niveau de la partie de l'âme qui est principe d'unité et spécifique à l'homme, et qui tire son nom de la faculté qu'elle « anime » en lui, le *logos*, en passant par la partie intermédiaire, siège des conflits, et donc en quelque sorte du « libre-arbitre » de l'homme lorsqu'il s'agit de passer à l'acte⁹, le θυμός (*thumos*). À condition de ne pas prendre ces termes, et surtout le troisième, dans le sens « technique » qu'ils ont pris plus tard, mais d'accepter au contraire de les comprendre à partir des dialogues qui les explicitent, on peut schématiquement dire que le premier dialogue de chaque trilogie privilégie le registre « physique », le second le registre « éthique » et le troisième le registre « logique »¹⁰.

Reprenons rapidement une à une les 7 tétralogies. J'ai déjà signalé que le prélude à la première tétralogie, l'*Alcibiade*¹¹, posait d'emblée le problème qui va être celui de tout le pro-

⁸ « θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου (*thēriou poikilou kai polukephalou*) », *Rép.* IX, 588c7-8.

⁹ L'image de l'âme comme attelage ailé dans le *Phèdre* (*Phèdre* 246a ; 253c-254e) est éclairante sur ce point : le cocher, c'est-à-dire le *logos*, ne peut se mouvoir seul puisqu'il est sur le char, tributaire des deux chevaux de l'attelage. Le mouvement, c'est-à-dire le passage à l'acte, la traduction des λόγοι (*logoi*) en ἔργα (*erga*), ne peut lui venir que des deux autres parties de l'âme, le cheval noir, c'est-à-dire les « pulsions » ou « instincts » issues des ἐπιθυμῖαι (*epithumiai*), rétifs à obéir à toute contrainte issue du cocher-raison, et le cheval blanc, c'est-à-dire les mouvements de la « volonté » libre, tiraillée entre les instructions du cocher et les impulsions « irraisonnées » du cheval noir.

¹⁰ Mais je m'empresse de redire ici une fois encore que les dialogues sont bien trop riches pour se laisser enfermer dans un mot, un concept ou même un registre, ce d'autant plus que Platon a toujours en vue l'unité de l'homme et l'harmonie à construire dans l'âme. Un exemple éclairera ce que je veux dire. Le *Gorgias*, comme on va le voir, est le dialogue final de la trilogie de la seconde tétralogie, et se situe donc au niveau supérieur du *logos*. Et de fait, le thème principal du dialogue est la rhétorique enseignée par Gorgias et ses pareils, c'est-à-dire l'art du beau *logos* (pris ici dans le sens de « discours ») selon les maîtres de rhétorique. Mais ce qui intéresse surtout Socrate, c'est le rapport qu'entretient cette prétendue « science » du discours avec la justice, et donc le comportement qui en résulte, et on verra que, de ce point de vue, il définit la rhétorique comme une parodie de justice basée sur la flatterie, qui est à la justice ce que la cuisine est à la médecine (cf. *Gorgias*, 465c2-3). Et, pour aller encore plus loin et réaliser que Platon ne se limite pas ici à un seul niveau de l'âme, il faut « décoder » la construction dramatique du dialogue et découvrir que les trois interlocuteurs successifs de Platon y « jouent » le rôle des trois parties de l'âme du rhéteur formé par Gorgias : Gorgias, qui définit lui-même son « art » comme étant περὶ λόγουσ (*peri logous*, « à propos des logous », cf. note 2, page 1) en 449e1, est bien évidemment le *logos* de cette âme rhétorique ; Polos, dont le nom signifie « poulain, jeune cheval », et qui bondit dans la conversation quand il se sent piqué au vif, est le cheval blanc de cet attelage (cf. note 9 page 4), son *thumos* ; Calliclès enfin, dont le nom signifie « réputation (κλέος, *kleos*) de beauté (κάλλος, *kallos*) », sans qu'on sache trop si cette réputation est celle qui s'attache à lui ou celle qui le fait courir, il est le cheval noir de l'attelage, celui qui n'est guidé que par ses passions, ses ἐπιθυμῖαι (*epithumiai*). Et ce que met en scène le dialogue c'est la critique par Socrate du discours justifiant le comportement (ἦθος, *ēthos*, en grec, d'où vient le mot « éthique ») d'une âme séduite par la réputation de beauté de la rhétorique, d'une âme sens dessus dessous dans laquelle les passions (Calliclès) ont pris le pouvoir du fait d'un cocher (Gorgias) qui entend rester neutre (cf. ses explications en 456c-45c7, et la manière dont Calliclès analyse ses concessions en 482c-d au début de son intervention, ainsi que ce que Ménon dit de Gorgias en *Ménon*, 95c, à savoir, qu'il ne s'est jamais prétendu professeur d'ἀρετῆς, de « vertu », d'« excellence »). Il n'est d'ailleurs que de voir le temps de parole que s'approprie (les deux « chevaux », Polos et Calliclès, prennent chacun la parole en interrompant l'interlocuteur précédent de Socrate) chaque composante de cette « âme » (la discussion avec Polos est plus longue que celle avec Gorgias et la discussion avec Calliclès occupe à elle seule toute la seconde moitié du dialogue) pour comprendre ce que signifie cette « descente aux enfers » des passions débridées. On trouve une « mise en scène » similaire au livre I de la *République*, où il est aussi question de justice, avec Céphale (dont le nom signifie « tête », tête, mais pas « cervelle » !) dans le « rôle » du *logos*, son fils Polémarque (dont le nom signifie « chef de guerre ») dans le « rôle » du *thumos*, et enfin Thrasymaque (dont le nom signifie « combattant téméraire, audacieux, voire arrogant ») dans le « rôle » des *epithumiai*.

¹¹ On m'objectera peut-être que l'authenticité de l'*Alcibiade* n'est pas encore certaine, mais je retourne la problématique : si l'*Alcibiade* trouve sa place dans cette construction et que par ailleurs un nombre suffisant d'indices suggère qu'elle « tient la route », alors on a prouvé par là même que l'*Alcibiade* est authentique. Et

gramme : quelle formation et quelle compétence devrait avoir celui qui veut se lancer dans la politique et diriger sa cité ? Et elle le fait en mettant Socrate aux prises avec celui qui sera le politicien le plus doué de sa génération, mais aussi celui qui aura fait le plus de mal à sa cité, et à lui-même, du fait de son incapacité à résister à ses passions, Alcibiade. De la trilogie qui suit, on peut dire qu'elle fait, sans le dire explicitement, un premier tour de piste, avec des adolescents (nos « première année »), sur la question de savoir ce que peut bien signifier φιλόσοφος ἀνὴρ (*philosophos anēr* : « homme philosophe »), dont on découvrira plus tard que c'est la réponse à la question initiale ¹², en analysant tour à tour chacun des composants de cette formule : la φιλία (*philia* : « amitié », qui est à la racine du « philo- » de « *philosophos* »), qui prend sa source dans les parties désirantes de l'âme, les ἐπιθυμῖαι (*epithumiai*), dans le premier dialogue de la trilogie, le *Lysis* ; la σοφία, (*sophia* : « sagesse »), qui trouve sa source dans le *logos*, dans le dernier, le *Charmide*, à travers une version d'elle plus « édulcorée » et plus appropriée avec les adolescents qui sont les interlocuteurs du dialogue ¹³, la σωφροσύνη (*sôphrosunè* : « santé de l'esprit, modération ») ; et entre les deux, dans le dialogue médian, l'ἀνδρεία (« *andreia* »), mot qu'on traduit en général par « courage », mais qu'il faut plutôt comprendre ici à partir de sa racine, ἀνὴρ, ἀνδρός (*anēr, andros* : « homme », le plus souvent par opposition à « femme »), et interpréter comme ce qui fait qu'on « est un homme », avec le sens que cette expression prend dans une phrase du genre de « Si tu ne fais pas ci ou ça, tu n'es pas un homme ! » ¹⁴

Les deux tétralogies suivantes vont se mouvoir dans l'ordre du « visible », en opposant le caractère illusoire des phantasmes des Sophistes, mis en scène à travers quelques uns de leurs plus brillants représentants, Protagoras, Hippias et Gorgias, qui n'ont souci que de l'apparence, du pouvoir de persuasion plutôt que de la vérité, à la « foi » (πίστις, *pisits*) qui guide Socrate non seulement dans ses paroles, mais aussi dans ses actes, et ce, au prix de sa vie

d'ailleurs, les principaux arguments des opposants de l'authenticité sont que l'*Alcibiade* est trop scolaire et trop « platonicien » pour être du maître, que c'est un résumé besogneux des principales doctrines (supposées) de Platon qu'il n'a pas pu écrire lui-même. Mais si justement, il est destiné à servir d'introduction et de programme aux « première année » d'un long cycle de formation lors de leurs premiers « cours », qu'il a-t-il de surprenant à ce qu'il soit complet et néanmoins « simpliste » ?! C'est d'ailleurs comme cela que le voyaient les néoplatoniciens qui, soit dit en passant, s'intéressaient plus à l'ordre de *lecture* des dialogues qu'à leur ordre de composition.

¹² Au centre matériel de la *République*, dans la fameuse proposition qui constitue la « troisième vague » que doit affronter Socrate : « *À moins que les philosophes ne deviennent rois dans les cités ou que ceux qui sont pour lors appelés rois et puissants ne se mettent à philosopher sincèrement et adéquatement, et que cela ne se trouve réuni dans la même personne, à savoir, la puissance politique et la philosophie, ceux en grand nombre que leur nature porte vers l'un à l'exclusion de l'autre ayant été écartés par la contrainte, il n'y aura de cesse aux maux des cités, mon cher Glaucon, ni même, je crois, à ceux de l'espèce humaine* » (*République*, V, 473c11-d6), proposition reprise en termes presque similaires dans la *Lettre VII*, en 326a7-b4.

¹³ Si tout le début du dialogue a lieu principalement avec des adolescents, la fin du dialogue, elle, se passe entre Socrate et Critias, qui est alors un homme mûr. Mais même avec Critias, la discussion porte sur la « sagesse » qui siérait à Charmide. Notons en passant la présence de Critias dans ce dialogue final de la première tétralogie : Platon a donc mis en scène d'entrée les deux plus célèbres politiciens du temps, célèbres l'un et l'autre plus par leurs méfaits que par leurs succès (Critias deviendra le meneur des Trente, qui dirigeront pendant quelques mois à Athènes un régime de terreur après sa défaite finale face à Sparte dans la guerre du Péloponnèse, due en grande partie à la faillite de l'expédition de Sicile promue quelques années plus tôt par Alcibiade, avant qu'il passe à l'ennemi et aille conseiller Sparte pour l'aider à vaincre Athènes), les deux politiciens aussi dont justement on reprochait à Socrate d'avoir été des familiers par une fréquentation qui n'a sans doute pas peu joué dans sa condamnation à mort. On retrouvera d'ailleurs Critias et Alcibiade ensemble dans le *Protagoras*, spectateurs et plus ou moins modérateurs de la discussion entre Socrate et le sophiste.

¹⁴ Et le fait que ce terme (comme « virilité », qui en est le décalque latin transposé en français, puisque « *vir* » est la contrepartie latine du *anēr* grec) ait une connotation « machiste » et renvoie presque exclusivement, dans l'usage grec d'alors, au courage conçu dans une perspective avant tout guerrière et à des modèles comme Achille et les autres héros de l'Iliade (ce qui explique que l'on trouve parmi les interlocuteurs du dialogue deux généraux célèbres, dont un lui donne son nom) fait justement partie du problème qu'il faudra traiter sur ce que c'est que d'être un « homme », ou plutôt un être humain (ἄνθρωπος, *anthrôpos*, en grec).

même. La seconde tétralogie, celle des sophistes, est introduite par le *Protagoras*, qui s'ouvre par une éblouissante *mise en scène* des trois sophistes Protagoras, Hippias et Prodicos dans la maison du plus riche athénien de l'époque, Callias, et où l'on voit ensuite Socrate faire une brillante démonstration de la manière dont on peut faire dire tout et son contraire au texte d'un poète qui n'est pas là pour le défendre ¹⁵, avec une ironie qu'on a tôt fait de prendre pour de la mauvaise foi si l'on ne voit pas que ce n'est qu'une caricature poussée à l'extrême d'un procédé commun chez ses interlocuteurs, avant de montrer à Protagoras que, **si** il était conséquent avec lui-même et sa théorie de l'homme-mesure, il devrait enseigner à ses élèves l'art de mesurer le plus exactement possible, de manière quasi scientifique, l'intensité respective des plaisirs et des peines présents et à venir produits par les différentes sensations éprouvées en résultat de leurs différents choix possibles de comportements et d'action, de manière à leur permettre ensuite de choisir dans chaque cas ce qui maximiserait *dans la durée* les plaisirs qu'ils ressentent, et donc leur bonheur tel qu'il le conçoit, et ferait ainsi, **dans la logique même de son propre système**, que ces hommes atteindraient à l'excellence qui leur est propre (leur ἀρετή) ¹⁶, conclusion que Protagoras lui-même se refuse à admettre tant elle trivialise ses prétentions, ce qui montre qu'il reste dans l'imaginaire et refuse l'épreuve des faits mesurables !

La trilogie qui suit se penche, avec des sophistes toujours, sur trois notions centrales chacune dans le registre de la partie de l'âme au niveau de laquelle se situe le dialogue : au niveau de l'âme désirante, avec Hippias dans l'*Hippias majeur*, on s'intéresse au beau, dans lequel on peut voir la contrepartie « sensible » du bon, et donc la manière dont il se rend perceptible par les ἐπιθυμῖαι (*epithumiai*), pour découvrir un Hippias qui, malgré son savoir encyclopédique, tant théorique que pratique, est incapable de ce qu'on appellerait aujourd'hui « abstraction », et tout aussi incapable de discuter sans s'énervier avec un interlocuteur supposé absent et anonyme, montrant ainsi qu'il n'a cure de la recherche en commun et de la vérité et ne cherche qu'à ridiculiser un interlocuteur dont il pourra apprécier *de visu* la déconfiture ; au niveau de l'âme intermédiaire siège des conflits et du libre-arbitre, avec Hippias de nouveau, dans l'*Hippias mineur*, on se demande qui d'Achille qui dit toujours ce qu'il pense mais passe sa vie à changer d'avis faute de savoir ce qu'il veut, ou d'Ulysse qui n'a qu'une idée en tête et est prêt à toutes les ruses pour arriver à ses fins (retrouver sa patrie et sa famille) qui ne changent pas malgré les coups du sort, est le meilleur choix pour nous servir de « role model » dans notre recherche d'excellence en tant qu'homme, ce qui est l'occasion de mettre en évidence que ce n'est pas la « science », quelle qu'elle soit, qui désigne la fin en vue de laquelle l'utiliser et la qualifie de bonne ou mauvaise, et que c'est donc le plus savant dans un domaine donné qui est le plus à même d'atteindre à coup sûr la fin bonne qu'il se donne, si tel est son choix, ou la fin mauvaise si tel est son choix (le meilleur médecin est le plus à même de guérir *ou de tuer* à coup sûr son patient, selon un choix qui ne dépend que de lui, et pas de la science de la médecine en tant que telle) ; au niveau enfin du *logos*, avec Gorgias et ses émules de plus en plus cyniques, Polos

¹⁵ C'est le procédé qu'utilisaient la plupart des grecs de l'époque, qui cherchaient réponse à tout dans Homère en s'appuyant sur des citations sorties de leur contexte qui n'avaient souvent pas grand-chose à voir avec le sujet auquel on voulait leur faire apporter une réponse.

¹⁶ On a là un bon exemple des difficultés auxquelles on s'expose si l'on s'obstine à traduire ἀρετή par « vertu » et à comprendre ce mot dans le même sens quel que soit l'interlocuteur du Socrate de Platon. Platon était expert dans l'art de comprendre les « systèmes » de pensée de ses prédécesseurs et contemporains *de l'intérieur*, c'est-à-dire sur la base de *leurs* hypothèses propres, explicites ou implicites, et de les critiquer et les torpiller *de l'intérieur* en mettant en évidences les incohérences et absurdités auxquelles conduisaient ces hypothèses « logiquement » exploitées, ce qui suppose en particulier de prendre les mots dans le sens que leur donnait, là encore explicitement ou implicitement, le tenant du système examiné. Beaucoup des supposées contradictions entre dialogues disparaissent dès lors qu'on a compris cela. Ainsi, dans le cas qui nous occupe, la contradiction supposée entre le *Protagoras*, où l'on croit que Socrate soutient que la « vertu » peut s'enseigner, et le *Ménon*, où il soutient le contraire, disparaît dès lors qu'on a compris que, dans le *Protagoras*, il raisonne *sur la base des hypothèses de Protagoras*, pour, en quelque sorte, le « prendre à revers ».

d’abord, puis Calliclès, dans le *Gorgias*, on s’intéresse à la parodie de justice qu’engendre la mauvaise utilisation du *logos* promue par la rhétorique, avec des gens qui, là encore, n’ont cure de la vérité et ne s’intéressent qu’au caractère persuasif de leurs discours, et un Calliclès qui, au point qui constitue le centre matériel du dialogue, prédit à Socrate le sort qui l’attend en annonçant sa probable condamnation à mort s’il est un jour traîné devant un tribunal ¹⁷.

À ce relativisme des sophistes qui en restent au stade du discours (sauf lorsqu’il s’agit de leur porte-monnaie !), la troisième tétralogie oppose l’ordre des faits et des actes à travers des dialogues qui ont tous pour toile de fond ce en quoi on peut voir l’acte fondateur de la réflexion de Platon, le procès et la mort de Socrate. Le dialogue introductif, le *Ménon*, nous met sans crier gare ¹⁸ en présence d’une jeune loup qui finira mal peu de temps après, d’un ambitieux prêt à tout pour arriver au pouvoir qui ne croit que ce qu’il peut voir et toucher, et qui est arrivé à Athènes, de Larissa en Thessalie où il vit, plein d’idées préconçues sur un Socrate qu’on dit donneur de leçons et professeur de « vertu » et qu’il compte bien ridiculiser à l’aide de quelques trucs appris de Gorgias et de ses pareils ¹⁹. Il est aussi l’occasion d’un dialogue entre Socrate et celui qui tirera bientôt les ficelles du procès intenté contre lui qui aboutira à sa condamnation à mort, Anytos, chez qui est reçu Ménon et donc chez qui se passe sans doute le dialogue. C’est dans ce contexte et à ces interlocuteurs que Socrate va montrer *par l’expérience* (avec l’esclave de Ménon à qui il fait « découvrir » un théorème de géométrie sur le doublement du carré) que, *dans certains domaines au moins*, il est possible d’apprendre ²⁰, pour ensuite leur faire constater, là encore *par appel à leur expérience*, qu’en ce qui concerne la formation à l’excellence (ἀρετή, qu’il vaut mieux, là encore, ne pas traduire par « vertu »), force est de constater qu’on n’a encore jamais trouvé de « professeurs » que tous sont d’accord pour considérer comme des professeurs compétents d’excellence humaine, ne serait-ce que parce que, pour commencer, tous ne sont pas d’accord entre eux sur ce qui constitue cette ἀρετή, avant de conclure que, dans ces conditions, la réussite de ceux qu’on admire le plus est sans doute due à une θεῖα μοῖρα (*theiai moirai*) ²¹, une « portion divine » en eux, expression qui, pour le Socrate de Platon, désigne sans doute le *logos* lui-même, cette composante immortelle et effectivement « divine » de notre âme.

L’unité dramatique des trois dialogues qui constituent la trilogie suivante est évidente pour tous. Leur cohérence avec le principe d’organisation des trilogies que je défend n’est pas non plus trop difficile à mettre en évidence. De part et d’autre d’un dialogue qui n’en est pas un, l’*Apologie*, et qui montre la justice en action à travers un texte qui est en même temps le plus

¹⁷ *Gorgias*, 486a-b.

¹⁸ Le dialogue s’ouvre sur une question de Ménon à Socrate et, tout au long du dialogue, les seules indications nous permettant de savoir qui est là et où nous sommes viendront des propos échangés par les interlocuteurs et rapportés en style direct.

¹⁹ Ménon est un personnage historique qu’a côtoyé Xénophon dans l’expédition qu’il raconte dans l’*Anabase*. On pourra lire le portrait qu’en brosse Xénophon en *Anabase*, II, 6, 21-29.

²⁰ C’est dans ce contexte et en tenant compte de l’interlocuteur à qui il s’adresse qu’il faut interpréter ce qu’on a l’habitude d’appeler la « théorie de la réminiscence » de Platon, qu’on déduit des propos de Socrate qui précèdent et concluent l’expérience avec l’esclave de Ménon. À un interlocuteur qui ne croit que ce qu’il peut voir et toucher, et dont il faut piquer la curiosité pour retenir l’attention, Socrate ne peut fournir de ce qu’il va lui montrer par l’expérience qu’une explication qui reste dans le temps et l’espace, et qui ne peut donc être que de l’ordre du mythe (d’où la référence aux prêtres et aux poètes qui introduit ces « explications »). Mais il y a tout à parier que le Socrate de Platon n’est pas dupe d’une explication qui ne fait que reporter de vie en vie jusqu’à l’infini dans le passé une origine des connaissances qu’il n’est pas plus possible d’expliquer dans une de ces vies que dans une autre ! Et d’ailleurs, il suffit de comparer les explications données par Socrate en conclusion de l’expérience avec celles données au début pour voir qu’il n’y est plus question d’une âme qui aurait appris dans une vie antérieure, mais d’une âme qui sait de tous temps, ce qui est un renvoi discret à la transcendance indicible à laquelle Ménon ne croit pas. Aussi, faire de ce mythe de circonstance une « théorie », qui serait en plus majeure dans le système de pensée de Platon, c’est se donner à bon compte l’occasion de mieux le dire « dépassé » !

²¹ *Ménon*, 99e6.

objectif, puisqu'il met le lecteur dans la position d'un des juges en lui fournissant les propres paroles de la défense et rien de plus, et le plus subjectif, puisqu'il ne lui montre que l'image que Socrate donne de lui-même à travers ses paroles²², on trouve, du côté des « tripes » et des passions, un dialogue, l'*Euthyphron*, qui, avant le procès, met Socrate aux prises avec un « théologien » du temps qui ne connaît que la *lettre* des lois (comme le montre la nature du procès qui l'a conduit là) et est incapable de définir ce qu'est la piété devant un homme qui va payer de sa vie une condamnation pour impiété, c'est-à-dire qui utilise des mots sans même savoir ce qu'ils signifient, dans une littéralité affligeante²³, et, du côté du *logos*, un dialogue, le *Criton*, qui, après le procès, nous montre Socrate incarnant l'*esprit* des lois pour expliquer pourquoi il est meilleur pour lui d'accepter une mort qu'il sait injuste mais qui lui est imposée en conformité avec les lois de la cité qu'il a acceptées plutôt que de violer ces lois en acceptant de s'évader comme le lui propose Criton, mettant ainsi ses actes en conformité avec son *logos*.

C'est dans le temps suspendu entre la mort « logique » de Socrate, qui est acquise dès la fin du *Criton* et le refus de Socrate de s'évader dans les quelques heures qui lui restent avant l'exécution de la sentence, et sa mort « physique » à la fin du *Phédon*, que prend place la tétralogie centrale sur l'âme, pont entre l'ordre du visible dans lequel vit notre corps et l'ordre de l'intelligible dans lequel se meut notre esprit. Elle s'ouvre avec le *Banquet* sur une nuit dans la vie de Socrate dilatée à toute sa vie visible par le discours d'un Alcibiade ivre²⁴ dans ce qui sera sa dernière apparition dans les dialogues, et se clôt avec le *Phédon* sur une journée dans la mort de Socrate dilatée à toute sa vie intérieure par son autobiographie intellectuelle²⁵ qui prélude aux plus abstraites considérations en faveur de l'immortalité de l'âme²⁶ en réponse à une ultime objection de Cébès. En tant que prélude, le *Banquet* s'intéresse à l'ἔρως (*erôs*), l'« amour », dont Diotime, dans l'entretien avec elle que rapporte Socrate dans son discours, fait le « moteur » universel de toutes les parties de notre âme, capable de nous élever de la passion purement charnelle pour un beau corps à la contemplation de l'idée même du beau.

La trilogie qui suit s'intéresse successivement à la « nature » (φύσις, *phusis*) de l'âme, c'est-à-dire ce qui la fait « croître » et se développer (φύειν, *phuein*, le verbe grec qui est à la racine de φύσις), avec le *Phèdre*, le seul dialogue avec Socrate qui se passe justement dans la verte nature et pas en ville, en examinant le rapport entre ἔρως (*erôs*) et λόγος (*logos*) à partir d'un λόγος « matérialisé » sur l'amour charnel, le discours *écrit* de Lysias que Phèdre tient sous son manteau et va lire à Socrate²⁷ ; puis à l'activité de l'âme confrontée à sa liberté et au choix tant dans sa vie privée que dans sa vie sociale, avec la *République*, qui cherche à nous faire prendre conscience d'une conception de la justice qui y voit l'idée/idéal de l'homme en cette vie consistant en l'harmonie intérieure à construire d'une âme dont l'unité n'est pas donnée d'avance servant de fondement préalable à l'harmonie sociale à construire dans la

²² Ou plutôt, si l'on veut être rigoureux, l'image que Platon veut donner du Socrate qu'il met en scène dans ses dialogues, qui n'est probablement pas identique à celle du Socrate « historique », qui nous est à jamais inaccessible, et qui est sans doute plus fidèle à l'esprit qu'à la « lettre » de Socrate.

²³ Je pense que le personnage d'Euthyphron est une invention de Platon. Mais qu'il l'ait inventé ou qu'il l'ait choisi comme protagoniste de ce dialogue à partir d'un personnage « historique », son nom mérite qu'on s'y arrête : Εὐθύφρων se décompose en effet en εὐθύς (*euthus* : « droit », au sens propre, mathématique, et au sens figuré, moral) et φρήν (*phrên* : initialement « diaphragme, viscères », mais par suite en poésie, chez Homère en particulier, « cœur, âme »). Euthyphron, si l'on décode son nom, c'est donc celui qui a une âme qui a plus à voir avec les tripes qu'avec la raison, mais qui est sûr de son bon droit !

²⁴ *Banquet*, 215a-222b. C'est le dernier des 7 discours qui occupent la majeure partie du *Banquet*.

²⁵ *Phédon*, 95e-101e.

²⁶ La note 3, page 2, ci-dessus, explique pourquoi je ne parle pas de « démonstration » mais seulement d'« arguments » ou de « considérations ».

²⁷ *Phèdre*, 228d-e.

citée, qui est le cadre de vie « naturel » de l'homme²⁸, et ce à travers le récit d'une discussion où l'on voit Socrate, l'homme qu'Athènes condamnera à mort en l'accusant de corrompre la jeunesse et d'introduire de nouveaux dieux dans la cité, tenter toute une nuit durant de soustraire de jeunes Athéniens (Adimante et Glaucon, les frères de Platon, et d'autres spectateurs muets de la discussion) et métèques (Polémarque, et ses frères, Lysias et Euthydème, ces deux derniers spectateurs muets aussi de la discussion)²⁹ à l'influence du sophiste Thrasymaque de Chalcédoine et de ses pairs en leur évitant par la même occasion de participer aux festivités organisées *pour la première fois* par la cité elle-même en l'honneur d'une déesse Thrace, Bendis, dont le culte avait été nouvellement introduit à Athènes³⁰; enfin à la destinée de l'âme, dans le *Phédon*, où Socrate au dernier jour de sa vie nous donne toutes les « raisons », raisons « rationnelles » aussi bien que discours « mythiques »³¹, qu'il a trouvées pour **croire**³² que la partie la plus noble de cette âme, le *logos*, est immortelle et promise au bonheur éternel chez le juste.

Si la *République* constitue comme je l'ai déjà dit, le centre *logique* de l'ensemble des 28 dialogues et enchâsse en son centre (*République*, V, 473c11-d6, cf. note 12 page 5) la réponse à la question posée au début : « qui est apte à gouverner ? », la mort de Socrate à la fin du *Phédon* prend place en son centre *physique*, c'est-à-dire au milieu en nombre de page de l'ensemble des dialogues structurés comme je le décris³³.

²⁸ Pour arriver à comprendre cela, il ne faut pas s'arrêter au titre du dialogue, *République* en français, Πολιτεία (Politeia) en grec (qui signifie « vie de citoyen », ou encore « citoyenneté » et aussi « constitution » au sens politique) et sortir de la problématique consistant à se demander si la *République* est bien un ouvrage politique, comme son titre le suggère (au moins depuis la traduction de Πολιτεία par *Respublica* en latin par Cicéron), ou un ouvrage de « psychologie », voire de « morale », comme pourrait le laisser entendre le passage en *République*, II, 368c-369b où Socrate parle de la cité comme des « grosses lettres » qui permettront de mieux déchiffrer les « petites lettres » de la justice *dans l'individu* qui est le but ultime de la recherche. Ce n'est en effet qu'une fois qu'on a compris que Platon veut justement nous faire sortir de cette problématique de « ou... ou... » qui conduit à cantonner la justice dans le rôle de régulateur des relations *sociales* des hommes *entre eux*, pour nous faire prendre conscience que les deux dimensions sont indissociables parce que ce sont les hommes qui font les lois et les cités, mais que ce sont les lois et les cités qui façonnent les hommes qui y naissent et y vivent, qu'on peut commencer à comprendre ce que le Socrate de Platon cherche à nous suggérer dans ce dialogue : comment un homme qui n'est pas en accord avec lui-même, dont les passions se déchirent et obscurcissent la raison (ce que fut au plus haut point Alcibiade) pourrait-il amener la concorde et l'harmonie dans la cité, préalable à une vie qui permette au plus grand nombre d'être le plus heureux possible en visant à la plus grande « excellence » (ἀρετή) possible et objectif de tout gouvernant digne de ce nom ? Et comment chaque citoyen (πολίτης, *politès*) peut-il vivre en harmonie avec ses concitoyens pour le plus grand bien de la cité (πόλις, *polis*) s'il n'est même pas en harmonie avec lui-même ?

²⁹ Cf. *République*, I, 327a1 ; 327c1-3 ; 328b4-9 pour la présentation des différents participants.

³⁰ Cf. *République*, I, 327a3 sur le fait que c'était la première fois qu'avait lieu la fête en l'honneur de cette déesse ; 328a1-b1 sur les parties encore à venir des festivités ; 354a10-11 pour une référence de Thrasymaque, Thrace lui-même, aux *Bendidiens* qui permet de savoir que la déesse mentionnée en 327a2 par Socrate et dont on célébrait pour la première fois la fête était Bendis.

³¹ « Discours » est encore un des sens de *logos*. Tout ce qui est dit dans le *Phédon* est donc *logoi*. C'est qu'il faut que le *logos* (la « raison » en notre âme) arrive, non seulement à se convaincre elle-même, mais aussi à convaincre *les autres parties de l'âme*, faute de quoi l'âme tripartite restera divisée et la justice de la *République* restera inaccessible. Mais les arguments que le *logos* se donne à lui-même ne sont pas du même ordre que les arguments qui parlent aux « tripes ». Et, au moment de boire la ciguë, ce sont les « tripes » qu'il faut convaincre, d'où la place du mythe, qui vient en dernier dans le *Phédon*, après les arguments les plus abstraits proposés aux dernières objections de Cébès, car le mythe parle à l'affectivité, aux émotions, plus qu'à la raison proprement dite.

³² Cf. note 3, page 2 ci-dessus.

³³ Le nombre total de pages dans l'édition Estienne pour l'ensemble des dialogues jusqu'au *Phédon* inclus est de 787, et, pour le reste des dialogues, il est de 799 ; sur un total de 1586 pages, le milieu mathématique, en supposant toutes les pages de taille égale, tomberait à la page 793, soit 6 pages plus loin, c'est-à-dire que l'écart est inférieur à 1%, un écart sans doute plus faible que celui qui résulte entre autre du fait que la première et la dernière page de chaque dialogue ne sont pas pleines, et que nous ne savons comment les rouleaux utilisés au temps de Platon étaient remplis à l'aide d'une calligraphie qui ne séparait pas les mots et n'utilisait pas de signes de ponctuation.

Socrate mort, nous pouvons pénétrer avec lui dans l'ordre de l'intelligible pour les deux tétralogies suivantes, qui vont nous faire parcourir les deux derniers segments de la ligne de la *République* et nous conduire à ce qui sera le pendant dans l'ordre de l'intelligible de la condamnation à mort et de l'exécution de Socrate par la multitude de ses concitoyens accomplie *en actes* dans l'ordre du visible : le parricide de Parménide³⁴ commis *en paroles* par un seul de ses concitoyens dans le *Sophiste*, le dialogue qui tient dans ce groupe de deux tétralogies la place que tenait l'*Apologie* dans le groupe de deux tétralogies parcourant les deux premiers segments, ceux du visible : dialogue central de la seconde tétralogie³⁵.

La première de ces deux tétralogies, la cinquième dans le plan d'ensemble, est consacrée à ce qui n'est encore que l'« image sensible » de la pensée, le λόγος (*logos*) pris ici dans le sens de « discours » fait d'une succession de mots prononcés et audibles aux oreilles. Le prélude, le *Cratyle*, s'intéresse aux constituants élémentaires de ces discours, les mots, en se demandant quelles relations ils entretiennent avec ce qu'ils désignent. La trilogie qui suit s'intéresse ensuite, en vue de les critiquer, ou au moins de nous inciter à porter sur eux un regard critique, à trois types de discours qui mobilisent les trois niveaux de l'âme : le discours du poète, dans l'*Ion*, examiné par Socrate avec un interlocuteur qui est un rhapsode, c'est-à-dire un homme qui gagnait sa vie en déclamant et mimant en public des extraits des œuvres d'Homère, tenant donc d'un discours qui parle plus aux sens, aux « tripes » qu'à la tête ; le discours éristique, dans le dialogue médian, l'*Euthydème*, qui est la forme la plus dégradée du discours sophistique, mettant en scène des controversistes de salon, Euthydème et son frère Dionysodore, qui n'ont d'autre but dans une discussion, de préférence conduite devant un large public, que de ridiculiser l'interlocuteur, envisagé comme un adversaire à vaincre à tout prix³⁶ et non comme un partenaire dans une recherche en commun de la vérité, au prix des plus minables jeux de mots, c'est-à-dire pour qui les mots ne sont que de simples outils pour briller en société, sans référents extérieurs, qu'on peut tordre dans tous les sens pourvu qu'on vienne à bout de l'adversaire et qu'on fasse applaudir le public à son profit ; le discours politique enfin, au niveau du *logos*-raison, qui devrait être celui où se situe la politique, dans le *Ménéxène*, qui n'est autre qu'une merveilleuse parodie des plus brillants discours de Périclès et de ses pareils, qui est proposée à notre raison « brut de décoffrage », sans commentaires sinon une brève introduction, nous laissant le soin d'en faire la critique. C'est que ce discours, au seuil de la tétralogie qui va nous faire entrer dans l'examen de la « dialectique » telle que la conçoit le Socrate de Platon, représente justement l'idéal politique de ceux qui n'ont pas compris la dialectique et le véritable art politique dont il sera question dans la tétralogie suivante et se satisfont des leçons d'un Gorgias ou d'un Isocrate pour envoyer leurs concitoyens au carnage en défense de leur pouvoir et de leurs intérêts personnels présentés comme ceux de la nation tout entière à coup de beaux discours très convaincant, sûrs qu'ils sont que le même art oratoire leur permettra de mettre dans leur poche les parents des morts à la guerre une fois la guerre finie, gagnée ou perdue (c'est l'objet du discours du *Ménéxène*), et de convaincre les survivants de repartir à la boucherie la fleur au fusil à la prochaine occasion. Mais à ceux que ce modèle ravit et qui seraient prêts à s'en contenter, et donc à considérer que leur formation de dirigeants est achevée au terme de ce parcours tronqué de cinq tétralogie, la structure des dialogues suggère, par un déplacement de son centre logique, qui vient maintenant se situer

³⁴ Le mot « πατραλοίαν (*patraloian*) », « parricide », se trouve en *Sophiste*, 241d3, au moment où l'étranger d'Élée qui mène le dialogue avec Théétète va entreprendre la réfutation de la doctrine de Parménide sur l'être.

³⁵ La place spéciale qu'accorde Platon à Parménide, dont son Socrate fait le plus redoutable des « interlocuteurs » dont il faut venir à bout (cf. *Théétète*, 183e), s'explique par le fait qu'il est sans doute celui de ses prédécesseurs qui a été le plus loin sur la voie de ce qu'il conçoit comme la « dialectique », mais que son héritage a été perverti par la « généalogie » suivante : Parménide a engendré Zénon, qui a engendré Gorgias, qui a engendré Polos, qui a engendré Calliclès, qui a rendu possible la condamnation à mort de Socrate. D'où le parallèle !

³⁶ D'où le nom d'« éristique », qui vient du grec ἔρις (*eris*), qui signifie « querelle, lutte, combat ».

sur l'*Apologie*, que c'est une telle conception de la politique qui est responsable de la mort de Socrate. Et si l'on en cherche le centre physique, on le trouve à la fin du *Gorgias*, où il est justement question d'un certain Isocrate, concurrent de Platon et de son Académie pour la formation des jeunes Athéniens, puisque lui aussi avait ouvert une école à Athènes. Or, précisément, son programme à lui, Isocrate, n'avait que faire de la « dialectique » de son concurrent Platon, en laquelle il voyait une perte de temps et qu'il confondait avec l'éristique et la sophistique, mais visait plutôt à permettre à ses élèves de composer des discours du genre de celui du *Ménexène*.

Ainsi donc, avec la sixième tétralogie, nous en arrivons aux plus hautes considérations de Platon sur ce qu'on est convenu d'appeler la « dialectique », d'un mot qui est construit sur la même racine que « dialogue » et qui dérive d'un verbe, διαλέγεσθαι (*dialegesthai*), qui signifie « dialoguer » (ce que, soit dit en passant, nous faisons depuis le début de ce parcours éducatif, à travers les dialogues). Le prélude de cette sixième tétralogie est constitué par le *Parménide*, qui nous donne un brillant exemple des risques d'une « abstraction » poussée à l'extrême et ayant perdu tout ancrage dans le réel, qui parvient à démontrer tout et son contraire avec la même rigueur logique³⁷. Après le « test » du *Ménexène*, destiné à éliminer ceux qui ont été séduit par l'art oratoire dont fait montre Platon dans ce dialogue et qui prouve qu'il n'aurait pas eu à rougir devant un Périclès, un Lysias ou autre Isocrate, voici donc le « test » du *Parménide*, destiné à évincer ceux qui restent éblouis devant la virtuosité de Parménide et ne parviennent pas à voir ou est l'erreur qui fait que l'on peut parvenir à des conclusions diamétralement opposées avec la même rigueur logique, à comprendre que dès les premiers mots qu'il prononce, Parménide a nié l'hypothèse qu'il énonce par le seul fait qu'il prononce des mots qui ne sont pas les choses, ou même les concepts, dont il parle et que, faute de mettre son langage en cohérence avec ses hypothèses, ce qui conduirait à ne rien dire³⁸, il peut ensuite raconter ce qu'il veut puisqu'il se contente de mettre en cohérence *entre eux* des mots qu'il prend dans un sens, leur sens usuel, qui n'est pas cohérent avec son hypothèse initiale.

Car c'est bien là que se situe l'essentiel de la « dialectique » telle que la conçoit Platon : il ne s'agit pas d'abord d'une méthode³⁹, d'une technique, mais d'une attitude par rapport au langage et au discours, qui ne prend pas les mots pour ce qu'ils ne font que désigner de manière plus ou moins précise et qui accepte ces limites du langage en multipliant les angles

³⁷ Ce n'est pas pour moi un hasard si Platon a choisi comme pâle interlocuteur de Parménide pour ce « jeu laborieux » (πραγματειώδη παιδιάν, *Parménide*, 137b2, l'expression est mise par Platon dans la bouche de Parménide lui-même) un interlocuteur qui a pour nom Aristote, tout comme celui qui sera son élève et deviendra le père de la logique, même s'il prend bien garde au début du dialogue de le situer historiquement en disant qu'il s'agit de « celui qui devint un des Trente » (*Parménide*, 127d2-3, et cf. Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 2, pour une liste des Trente qui inclut effectivement un Aristote). Je ne puis m'empêcher d'y voir de la part de Platon comme une mise en garde discrète destinée à son élève devenu collègue pour lui faire comprendre que, s'il ne parvient pas à franchir l'obstacle du *Parménide* et à comprendre ce qui s'y joue, il deviendra lui aussi un « tyran », de la pensée dans son cas, avec sa logique trop rigoureusement codifiée.

³⁸ Si l'on prend par exemple son hypothèse que seul l'un est, il faut déjà deux ou trois mots pour l'exprimer ; Donc, ou bien ces mots ne sont rien et alors tout discours est vain, ou bien ils sont quelque chose, et ces « quelque chose » nient l'hypothèse qu'ils prétendent signifier. Et je ne parle même pas de la multiplicité des mots qui viennent ensuite dans le discours, qui, ou ne signifient rien si l'on s'en tient à l'hypothèse de départ, ou bien la nient en prétendant évoquer ce dont l'hypothèse a nié l'existence même.

³⁹ Ou alors il faut prendre ce mot « méthode » dans son sens étymologique en grec de μεθ' ὁδός (*meth' hodos*), c'est-à-dire de « route, voyage, cheminement (ὁδός, *hodos*) au milieu de/parmi/au moyen de (μετά, *meta*)... » et y voir le cheminement au moyen des mots, pris comme de simples outils, διά λόγος (*dia logos*), à travers le discours, pour atteindre ce qui est *au-delà* du langage, quelle que soit la « méthode » (au sens usuel) utilisée pour atteindre ce but.

d'attaque et les formulations approximatives pour atteindre à leur au-delà, en sachant que de toutes façons les plus hautes réalités de l'ordre intelligible sont indicibles en toute rigueur⁴⁰.

La trilogie qui suit est la seule dans laquelle les dialogues sont explicitement reliés entre eux par la mise en scène et la continuité des interlocuteurs. C'est la trilogie *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*. Le *Théétète* cherche en vain à expliquer l'ἐπιστήμη (*épistēmè*), la « science », le savoir à partir de la sensation, c'est-à-dire en cherchant ses fondements dans la φύσις (*phusis* : « nature »), en en cherchant une explication « physique » (nous dirions aujourd'hui « scientifique »), sans y parvenir même en faisant vers la fin intervenir un *logos* qui reste au niveau du langage et des formules ; le *Sophiste* nous décrit sur le mode humoristique (les applications multiples de la méthode de divisions) les agissements du sophiste, son « éthique », avant de saper par le parricide libérateur les fondements mêmes de ses justifications en démontrant la possibilité du discours faux et débusque au passage le « philosophe »⁴¹ ; enfin le *Politique* expose les principes qui doivent guider le philosophe-roi que Platon appelle de ses vœux dans l'usage de son *logos* pour conduire ses pareils, un *logos* qui n'a plus que le mot en commun avec celui qu'envient les admirateurs du discours de Socrate dans le *Ménexène*, le dialogue qui occupe la même place que le *Politique* dans la tétralogie précédente.

Mais cette trilogie n'est pas seulement celle qui permet de réfléchir sur la bonne manière de faire usage de son *logos*, en tant que « cœur » théorique de tout le programme, elle est comme une synthèse de l'ensemble des dialogues, dont elle reprend la structure en sept étapes. En effet, le *Théétète* nous fait reparcourir le chemin des cinq premières tétralogies, le *Sophiste* est la clé du message porté par la sixième tétralogie et, sans le dire trop fort, nous montre comment doit faire usage de sa raison le « philosophe »⁴², et le *Politique* énonce les principes qui vont être mis en œuvre dans la septième tétralogie qui nous montre le philosophe-roi en action et aboutit aux *Lois*. Mais avant d'examiner cette dernière tétralogie plus en détail, revenons un instant sur le *Théétète* pour étayer cette assertion qu'il reparcourt le chemin des cinq premières tétralogies⁴³. Le prologue du dialogue (142a-151d), si l'on laisse de côté le prologue au prologue entre Euclide et Terpsion, nous replonge dans l'atmosphère des palestres et autres « salles de classe » bourdonnantes d'adolescents dans lesquelles se déroulaient les dialogues de la première tétralogie⁴⁴ ; la première partie (151d-165e) de la discus-

⁴⁰ C'est comme cela qu'il faut comprendre le court dialogue entre Socrate et Parménide au début du *Parménide* : loin d'être une remise en cause profonde d'une supposée « théorie des idées » qui aurait été celle de Platon au milieu de sa vie, lorsqu'il écrivait ce qu'on appelle les « dialogues de maturité », il est le moyen de nous faire comprendre que ce n'est pas parce qu'on est incapables (et qu'on le sera toujours) de comprendre clairement ce que sont ces fameuses « idées », les « abstractions » auxquelles nous donne accès notre *logos* (λόγος), et de les décrire avec des mots, puisqu'elles sont hors du temps et de l'espace, qu'il faut y renoncer, car les rejeter conduit en fin de compte à une situation pire que de les accepter sans comprendre adéquatement ce qu'elles sont.

⁴¹ Cf. *Sophiste* 253c.

⁴² Les lignes référencées dans la note précédente sont la réponse à la question soulevée par les remarques de Socrate au début du *Sophiste* (*Sophiste*, 216c-217a), qui introduit trois qualificatifs qu'il souhaite examiner avec l'étranger, « sophiste », « politique » et « philosophe », ce qui a amené les commentateurs à se demander pourquoi on ne trouve pas, après le *Sophiste* et le *Politique*, un dialogue intitulé le *Philosophe*. Celui qui n'a pas été capable de comprendre *par lui-même* (voir, au début de ce préambule, ma première hypothèse et son corollaire), à la lecture du *Sophiste* et après le travail préparatoire effectué à l'aide de tout ce qui a précédé dans les cinq premières tétralogies et dans le début de la sixième, que la réponse était là sous ses yeux, et qui voudrait encore qu'on lui mette les points sur les « i », ne tirerait aucun profit d'un dialogue supplémentaire appelé le *Philosophe* ! Ce « dialogue », si l'on veut vraiment le trouver quelque part, c'est l'ensemble des sept tétralogies.

⁴³ Ce très rapide survol reste quelque peu schématique et ignore certaines transitions et autres « digressions ». Mais cela ne remet pas en cause l'idée général que je présente ici.

⁴⁴ Un examen plus détaillé de ce prologue permet de découvrir que, comme dans un jeu de poupées russes ou de fractales, ce prologue lui-même reproduit la structure en cinq parties des cinq premières tétralogies : le prologue au prologue, entre Euclide et Terpsion (142a-143c), sert d'introduction au dialogue tout entier en présentant l'homme qui sera l'objet de tout le dialogue, Théétète, au soir de sa vie, et dont on va rapporter un en-

sion sur la première définition de la « science » proposée par Théétète (la science comme sensation), qui se déroule avec Théétète lui-même, amène Socrate à introduire Protagoras et sa théorie de l'homme-mesure, et nous renvoie donc à la seconde tétralogie, consacrée aux illusions des sophistes et introduite par le *Protagoras* ; la deuxième partie de cette discussion (165e-184b), dans laquelle Théodore prend la place de Théétète, reprend l'examen de la définition en introduisant le critère de l'*utilité*⁴⁵, c'est-à-dire en quelque sorte le jugement de l'*expérience*, qui était central dans le *Ménon* et au cœur de la troisième tétralogie, qui s'intéressait aux *faits* plus qu'aux beaux discours ; la seconde définition (187b-201c), qui pose la science comme « opinion vraie », introduite après une transition (184b-187a) qui critique une dernière fois la première en introduisant l'âme, est l'occasion pour Socrate de s'interroger sur la structure que devrait avoir cette âme pour permettre l'erreur dans l'opinion, ce qui nous renvoie à la quatrième tétralogie, consacrée justement à l'âme ; enfin, la troisième définition (201c-210c), en introduisant le *logos* à côté de l'opinion vraie, nous renvoie à la cinquième tétralogie, consacrée au *logos*-discours.

Reste pour finir à examiner la septième et dernière tétralogie, celle qui détaille la mission dans le monde du « philosophe-roi » qu'aurait pu être Alcibiade s'il avait su tirer partie de ses rencontres avec Socrate. Le prélude de cette tétralogie est le *Philèbe*, qui nous fait réfléchir sur ce qui constitue le bien *de l'homme*, la vie bonne *pour l'homme*, qui devrait constituer l'objectif de tout gouvernant, et de chacun pour soi à son niveau, et nous suggère, comme on pouvait s'y attendre après la lecture de la *République*, que cette vie ne peut être le triomphe d'une des parties de l'âme, fut-elle le *logos*, sur les autres, mais qu'elle consiste en un mélange qui doit faire sa « juste » part à chacune des composante de l'âme, à chacune des dimensions de l'homme.

La trilogie qui suit ne déroge pas à la règle. Elle commence par un ouvrage qui n'est pour sa plus grande partie qu'un long monologue, le *Timée*, qui, fort des conclusions du *Théétète*, nous présente toute la *physique* de son temps dans un *mythe* qui se dit tel⁴⁶, mais qui n'hésite pas à nous proposer le premier modèle mathématique de l'univers⁴⁷, et nous présente en fili-

trien avec Socrate lorsqu'il était adolescent, tout comme la première tétralogie nous présentait Alcibiade adolescent s'entretenant avec Socrate pour nous amener à nous demander comment il aurait pu devenir un φιλόσοφος ἀνὴρ (*philosophos anēr*) ; un échange entre Socrate et Théodore (143c-144d) leur permet de confronter leurs *opinions* sur Théétète et de disserter sur l'*apparence* de celui-ci, dont on apprend qu'il ressemble physiquement à Socrate, restant donc au niveau des apparences et des images qui était celui de la seconde tétralogie, sur les sophistes ; vient ensuite une *mise à l'épreuve* de Théétète par Socrate (144d-148e) sur un problème de mathématiques qui lui permet de montrer *en actes* ce qu'il vaut et évoque l'expérience avec l'esclave de Ménon dans le dialogue introductif à la troisième tétralogie ; Socrate se présente ensuite comme accoucheur d'âmes (148e-151d), nous renvoyant par là à la quatrième tétralogie, celle qui se penche sur l'âme ; et tout le corps du dialogue ensuite n'est autre que le *logos* dont « accouche » Théétète et que va devoir juger Socrate, *logos* qu'il nous faudra mettre en regard des différents exemples de *logos* proposés par la cinquième tétralogie.

⁴⁵ Cf. *Théétète*, 172a-b. Le terme qu'utilise Socrate pour décrire ce critère est τὸ συμφέρον (*to sumpheron*), participe présent du verbe συμφέρειν (*sumpherein*) qui signifie au sens premier « porter ensemble », d'où « aider, secourir » et par suite, lorsqu'il est utilisé sans complément, « être utile ou avantageux ». C'est dans ce dernier sens qu'il est utilisé ici. Mais le choix du verbe n'est sans doute pas neutre puisqu'il suggère l'idée de la vie en communauté et de la coopération entre les hommes.

⁴⁶ En *Timée*, 29d2, Timée qualifie le discours qu'il commence δεικνύμενον μῦθον (*eiknomenon muthon*), c'est-à-dire de « *mythe vraisemblable* », en invoquant les limitations de la φύσιν ἀνθρώπινην (*phusin anthrōpinēn* : « nature humaine ») pour expliquer qu'il faille s'en contenter (voir ma seconde hypothèse ci-dessus, sur les limites du *logos*).

⁴⁷ *Timée*, 53c, sq. Si ce « modèle », qui construit tout l'univers à partir de triangles élémentaires, fait rire aujourd'hui et n'a plus aucune pertinence « scientifique » dans son contenu, il mérite pourtant encore notre considération, ne serait-ce que pour la méthode qu'il manifeste et pour l'attitude qu'il révèle chez son auteur, celle en particulier de ne pas le considérer comme plus qu'un « mythe vraisemblable ». On aimerait autant de modestie chez certains de nos savants modernes qui nous parlent le plus sérieusement du monde de « big bang » et autres « théories » à la mode qui feront peut-être rire nos descendants tout autant qu'ils rient des

grane quatre « idées » de l'homme, sans bien sûr leur donner ce nom : la première ⁴⁸, c'est celle du « physicien », pour qui la « forme/idée » de l'homme, ce sont les triangles élémentaires qui sont à l'origine de la matière dont il est constitué, si l'on ne veut voir en lui que ce qu'on peut voir et toucher (en cette matière qui préexistait même à l'action du démiurge ⁴⁹, on peut voir ce qu'Aristote appellerait la cause matérielle de l'homme) ; la seconde, c'est celle du « biologiste », qui nous est suggérée par le « plan » organique de l'homme, fruit du travail confié par le démiurge aux dieux subalternes ⁵⁰, chargés de créer les vivants mortels, et en particulier le corps humain pour héberger l'âme fabriquée par lui, et que Timée détaille à loisir comme le ferait un anatomiste (ce corps dont on nous décrit le plan, la « forme », est donc l'« instrument » de l'âme divine qu'il est destiné à héberger, c'est-à-dire de ce qui constitue à proprement parler l'homme, comme Socrate l'a fait admettre à Alcibiade dès le premier dialogue ⁵¹, et l'on peut donc voir en ces dieux subalternes, ou dans le corps lui-même, la cause instrumentale de l'homme) ; la troisième, c'est celle du « psychologue », qui s'intéresse à l'âme, dont la partie la plus « divine » est façonnée par le démiurge lui-même ⁵² (cette âme, c'est celle qu'Aristote appellera « forme », ou cause formelle de l'homme). Quant à la quatrième « idée » de l'homme qui nous est proposée dans le *Timée*, ce n'est pas dans le mythe lui-même qu'il faut la chercher, mais dans les premières pages de son prologue, dans le rappel qui nous est fait d'une partie des *idées* discutées dans la *République*. Ce rappel de ce qui est et n'est pas la discussion de la *République*, qui l'est par les *idées* évoquées, mais ne l'est pas par les circonstances *matérielles*, puisque ni le lieu (sans doute Athènes pour le *Timée* ; Le Pirée pour la *République*), ni le temps (la fête des Panathénées pour le *Timée* ; la fête des Bendides pour la *République*), ni les interlocuteurs de Socrate ne sont les mêmes d'un dialogue à l'autre, veut nous amener à nous remémorer l'« idée/idéal » de justice suggéré par la *République*, harmonie de l'âme tripartite avec elle-même sous la conduite du *logos* comme fondement de l'harmonie avec les autres dans la cité, qui constitue en un sens la fin de l'homme en cette vie, sa perfection, son excellence (ἀρετή, *aretè*), et constitue la vision du « dialecticien » sur l'homme, c'est-à-dire de celui qui sait dépasser les mots pour saisir avec leur aide ce qu'il y a au-delà d'eux hors de l'espace et du temps (la fin, ou cause finale, est la quatrième des causes selon Aristote). Cette fin nous est suggérée au début du dialogue, pour bien montrer que c'est elle qui est « logiquement » première, hors du mythe pour nous faire comprendre qu'en tant qu'« idée », elle est hors du temps et de l'espace, dans un contexte « matériel » différent de celui de la *République* pour nous montrer qu'elle est immatérielle et non liée à telles ou telles conditions particulières, ni propriété de telle ou telle personne, et finalement seulement suggérée pour nous rappeler que l'appréhension de ces idées nécessite de notre part un travail de réflexion, de « remémoration », comme dirait Socrate à Ménon.

Avec le *Critias*, le dialogue médian, tirant son nom de celui d'un personnage de sinistre mémoire dont le nom dérive du mot grec signifiant « discernement, choix, jugement (y compris au sens judiciaire) » et aussi chez Hippocrate « phase décisive d'une maladie » (κρίσις, *krisis*), nous sommes au plus haut point au niveau du jugement qui détermine l'action, au « test » ultime de l'aspirant philosophe-roi. Et cet ultime examen de passage, il se traduit par... l'inachèvement, délibéré selon moi, du *Critias* ! *Critias*, c'est celui dont un des rares

élucubrations de Platon. Je ne ferai qu'une seule remarque sur ce « modèle », destinée plus aux « philosophes » qu'aux « scientifiques » : Platon y construit toute la « matière » physique à partir de seules « formes » !

⁴⁸ Je ne les présente pas dans l'ordre où elles sont suggérées dans le dialogue, mais dans un ordre « logique » allant du plus « matériel » au plus « abstrait », qui est en fait l'ordre inverse de celui du *Timée*.

⁴⁹ *Timée*, 53a-b.

⁵⁰ *Timée*, 41c-d ; 43e ; 44d, sq.

⁵¹ *Alcibiade*, 130c5-6 : ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος (*hè psuchè estin anthrôpos*, « l'âme est l'homme »), assertion qui vient après qu'on ait éliminé les deux autres possibilités, savoir, que l'homme ne soit que le corps, ou qu'il soit l'assemblage du corps et de l'âme.

⁵² *Timée*, 41d.

textes conservés présente les dieux comme l'invention d'un homme rusé pour effrayer les hommes, tirer parti de leur sentiment de culpabilité et les inciter à respecter la loi même dans leurs actions les plus secrètes⁵³, et qui prétend, dans le prologue du *Timée*, que Solon aurait dû laisser tomber la politique pour devenir un poète plus grand encore qu'Homère en mettant en vers un supposé épisode d'un lointain passé d'Athènes ramené par lui d'Égypte⁵⁴ qui prouverait à Socrate qu'il n'a rien inventé avec ses propositions de régime idéal dans la *République* puisqu'elles auraient déjà été mises en pratique dans ces temps reculés⁵⁵. Et l'histoire de l'Atlantide qu'il invente de toutes pièces, c'est une nouvelle Iliade, inspirée par la victoire d'Athènes dans les guerres Médiques contre un royaume Perse⁵⁶ transposé dans une île à l'ouest en souvenir des ambitions d'Alcibiade et de son expédition de Sicile⁵⁷, dont il compte se servir pour justifier le rétablissement de l'impérialisme athénien sur toute la Grèce et au-delà. Et c'est aussi une nouvelle histoire laissant croire aux hommes que les dieux s'immiscent dans leurs affaires et viennent y remettre de l'ordre lorsque les choses vont trop mal par leur faute, à eux, les hommes. Or, c'est justement au moment précis où c'est ce qui va arriver dans l'histoire que raconte Critias, au milieu d'une longue phrase qui nous montre « Zeus, le dieu des dieux, qui règne par les lois »⁵⁸ convoquant l'assemblée de tous les dieux et ouvrant la bouche pour leur parler⁵⁹, que Platon cloue le bec à son peu recommandable cousin⁶⁰ et met un terme à cette fable qui n'a que trop duré. Et au lieu de la fin du *Critias* et de l'*Hermocrate* promis⁶¹, ce qui nous est proposé en guise de troisième partie de la trilogie, ce sont les *Lois*.

Face à cette situation créée par Platon, deux attitudes sont possibles. Il y a ceux qui regrettent la fin du récit de Critias et le discours d'Hermocrate, qui auraient sans doute été beaucoup moins indigestes que les *Lois*, sans se rendre compte de ce qui était en train de se produire sous leurs yeux, sans prêter attention au fait qu'Hermocrate n'est autre que le général syracusain qui fut le principal artisan de la défaite de l'expédition de Sicile, et donc de la défaite d'Athènes dans la guerre du Péloponnèse et de l'accession au pouvoir des Trente avec Critias à leur tête, installés par Sparte vainqueur, et que, si cela n'était pas suffisant, son nom seul, qui le présente comme doté du pouvoir d'Hermès, messenger des dieux, c'est-à-dire en quelque sorte comme parlant au nom des dieux « mythologiques », suffirait à le disqualifier lui aussi aux yeux du Socrate de Platon, et il y a ceux qui réalisent que ces beaux messieurs sont en train d'essayer de désamorcer les suggestions « révolutionnaires » de Socrate (les « trois vagues »⁶² de *République*, V-VII) et sont prêts à tout pour conserver ou reconquérir cyniquement leur pouvoir en s'appuyant sur la crainte de dieux auxquels ils ne croient pas eux-mêmes⁶³, y compris à réécrire l'histoire pour exalter le patriotisme de leurs ouailles admirati-

⁵³ Il s'agit d'un fragment d'un drame satyrique, *Sisyphes*, qui nous a été conservé par Sextus Empiricus dans son *Contre les Mathématiciens* (IX, 54), et qui constitue le fragment B, XXV de Critias dans les *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels (trad. française dans *Les Présocratiques*, La Pléiade, Gallimard, 1988, pp. 1145-6).

⁵⁴ Cf. *Timée*, 21c-d. L'épisode en question est l'histoire de l'Atlantide et de sa lutte contre Athènes.

⁵⁵ Voir en *Timée*, 20b-c la demande de Socrate à laquelle Critias prétend répondre par l'histoire de l'Atlantide.

⁵⁶ Les commentateurs ont remarqué depuis longtemps que plus d'un passage de la description de l'île Atlantide et de la cité des Atlantes rappelaient des descriptions de Babylone et des cités de l'empire Perse.

⁵⁷ Dont Thucydide nous apprend qu'elle ne devait être pour lui qu'une première étape dans la conquête de l'ouest jusqu'aux confins de l'Atlas : en VI, 15, Alcibiade parle de conquérir Carthage, c'est-à-dire l'Afrique du nord, une fois la Sicile soumise, et en VI, 91, de conquérir l'Italie.

⁵⁸ *Critias*, 121b7-8. C'est le début de la dernière phrase du dialogue tel qu'il existe (que les traducteurs coupent souvent en deux du fait de sa longueur), qui s'interrompt en 121c5.

⁵⁹ Le dernier mot du dialogue est εἶπεν (*eipen*) : « il dit... »

⁶⁰ Voir ce qu'il en dit en *Lettre VII*, 324d-e.

⁶¹ Cf. *Critias*, 108a5-b1.

⁶² Pour l'image des vagues, cf. V, 457b-c et 472a.

⁶³ Outre le fragment de Critias cité dans la note 53 page 15, on peut se reporter à ce que dit Critias en *Critias*, 107a-b, et en particulier à cette remarque en 107b4, à laquelle le texte imprimé ne donne pas d'indications sur

ves, et qui ont compris au fil de la lecture des dialogues, que les hommes n'ont pas à attendre un messager des dieux sous la forme d'un quelconque Hermès pour leur dicter leur conduite et remettre de l'ordre dans leurs cités, que Zeus ne dicte pas ses lois aux gouvernants comme on dit qu'il le faisait une fois tous les neuf ans au haut du mont Ida pour ce roi de Crète qui se disait son fils, Minos⁶⁴, mais que la « part divine », la θεῖα μοῖρα (*theiai moirai*), dont les hommes ont besoin pour se prendre en main eux-mêmes, c'est le *logos* quasi-divin qui est en eux l'œuvre du démiurge créateur et qui leur permettra, s'ils en font bon usage, de s'élever vers le divin comme ces trois hommes qui justement, dans les *Lois*, gravissent le mont Ida au plus fort de l'été pour se rendre dans l'antré où, disait-on, Zeus avait vu le jour⁶⁵, non pas pour s'y faire dicter des lois, mais au contraire en élaborant les lois dont ils ont besoin pendant l'ascension qui les rapproche de dieu.

Là est le « test » ultime concocté par Platon, qui sépare ceux qui passeront le reste de leur vie à la recherche d'une Atlantide mythique de ceux qui sont prêts à se retrousser les manches et à suer dans la chaleur du jour pour essayer d'améliorer le sort de leurs concitoyens en prenant modèle sur l'ordre (κόσμος, *kosmos*) que permet de déceler la contemplation (θεωρία, *theōria*) de l'univers, du « Cosmos », telle qu'elle a été menée dans le *Timée*.

Ainsi donc, les *Lois*, dernier dialogue de la dernière trilogie, sont bien la mise en œuvre de notre *logos* telle que doivent l'envisager les meilleurs, et telle qu'aurait dû l'envisager celui avec lequel ce parcours a commencé, Alcibiade⁶⁶, s'il avait un peu mieux su être maître de lui-même avant de vouloir devenir maître des autres. Mais elles ne sont pas *la* réponse que Platon apporterait finalement au terme du parcours, comme si ces lois pouvaient être valides en tous lieux et en tous temps. Il ne s'agit que d'un **exemple** du travail à accomplir, plus instructif par **l'esprit** qu'il manifeste que par la lettre de ses prescriptions, nécessairement conjoncturelles.

Dans la seconde partie de cet article, après avoir présenté dans ce préambule mes hypothèses de lecture des dialogues, je m'attacherai à montrer tout ce qui se joue dans la dualité de sens du mot οὐσία (ousia) et en quoi cette dualité de sens est en lien avec la métaphysique du bien et permet de comprendre que Platon ait pu faire dire à son Socrate que le bien est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (epekeina tēs ousias), au-delà de l'ousias (République, VI, 509b9).

le ton qui conviendrait : περι δὲ δὴ θεῶν ἴσμεν ὡς ἔχομεν (*peri de dè theôn ismen hōs echomen*), « mais bien sûr ! en ce qui concerne les dieux, nous savons à quoi nous en tenir ! ».

⁶⁴ Cf. *Lois*, I, 624a7-b3.

⁶⁵ Cf. *Lois*, I, 625b1-7.

⁶⁶ Et, là encore, ce n'est sans doute pas un hasard si l'un des deux interlocuteurs de l'Athénien des *Lois*, celui justement qui doit fonder la colonie pour laquelle les lois vont être élaborées, s'appelle Clinias, du nom du père d'Alcibiade ! Une sorte de « retour aux sources », si l'on peut dire : on « rembobine » le temps et on reprend le film au début pour faire d'un Crétois homonyme du père d'Alcibiade le père d'une nouvelle cité, ni Athènes, ni Sparte, ni Cnossos, mais le meilleur de tout cela à la fois, non pas en Sicile ou dans une mythique Atlantide, mais dans l'île dont la tradition fait le pays d'origine des lois et qui est aussi le lieu des exploits de Thésée pour libérer Athènes du joug du roi de Crète Minos, avec l'aide d'un Athénien et d'un Spartiate réconciliés, comme si la guerre du Péloponnèse n'avait jamais eu lieu.

Annexe 1 : la structure des dialogues de Platon

Le tableau ci-dessous synthétise la structure en tétralogie dont je prétends qu'elle est celle que Platon avait en tête en composant ses dialogues.

	Prélude	Trilogie		
		<i>epithumiai</i> (désirs) <i>phusis</i> (nature) « physique »	<i>thumos</i> (libre-arbitre) <i>krisis</i> (jugement) « éthique »	<i>logos</i> (raison) <i>kosmos</i> (ordre) « logique »
Tétralogie 1 : La mise en route <i>Qu'est-ce que l'homme ?</i>	ALCIBIADE l'homme politique	LYSIS amitié (<i>philo-</i>)	LACHÈS l'être homme (<i>andreia</i>)	CHARMIDE sagesse (<i>-sophos</i>)
Tétralogie 2 : Les sophistes <i>eikasia</i> (représentation)	PROTAGORAS relativisme	HIPPIAS Majeur illusion de beauté	HIPPIAS Mineur illusion de « héros »	GORGIAS illusion de <i>logos</i>
Tétralogie 3 : Le procès de Socrate <i>pistis</i> (opinion vraie)	MÉNON pragmatisme	EUTHYPHRON lettre de la loi	APOLOGIE loi en action	CRITON esprit de la loi
Tétralogie 4 : L'âme <i>psuchè</i>	BANQUET la force motrice : <i>eros</i>	PHÈDRE nature de l'âme : <i>eros ↔ logos</i>	RÉPUBLIQUE conduite de l'âme : justice	PHÉDON destinée de l'âme : être
Tétralogie 5 : Le discours (<i>logos</i>) <i>dianoia</i> (réflexion)	CRATYLE Les mots	ION <i>logos</i> du poète	EUTHYDÈME <i>logos</i> du sophiste	MÉNEXÈNE <i>logos</i> du politicien
Tétralogie 6 : La dialectique <i>epistèmè</i> (science)	PARMÉNIDE les pièges de la raison	THÉÉTÈTE les limites de la raison	SOPHISTE les lois de la raison	POLITIQUE les objectifs de la raison
Tétralogie 7 : L'homme dans le monde <i>kosmos</i> (ordre)	PHILÈBE le bien de l'homme	TIMÉE la contemplation (<i>theôria</i>)	CRITIAS le choix (<i>krisis</i>)	LES LOIS l'action (<i>erga</i>)