

## ***Kharmidès***

« Mais je croyais que c'était correct, Elinor... d'être conduit totalement par l'opinion des autres. Je pensais que nos jugements nous furent donnés purement et simplement pour être soumis à ceux de nos voisins. Cela a toujours été ta doctrine, j'en suis sûre. – Non, Marianne, jamais. Ma doctrine n'a jamais visé la sujétion de l'entendement. La seule chose que j'ai essayé d'influencer est le comportement. Tu ne dois pas confondre le sens [de ce que je soutiens]. Je suis coupable, je le confesse, d'avoir souvent souhaité que tu traites en général nos connaissances avec plus d'attention. Mais quand t'ai-je conseillé d'adopter leurs sentiments ou de te conformer à leur jugement lorsqu'il s'agissait de matières sérieuses ? »

Jane Austen, *Sens et sensibilité*.

Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie. Car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. Il est vrai que celle qui est maintenant en usage contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable ; mais sans que j'aie aucun dessein de la mépriser, je m'assure qu'il n'y a personne, même de ceux qui en

font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien à comparaison de ce qui reste à y savoir et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus.

Descartes, *Discours de la méthode*.

Diogénès Laértios raconte que Platôn fut détourné de la poésie par Sôkratès. « Étant sur le point de concourir pour la tragédie, il entendit Sôkratès devant le théâtre de Dionusos et brûla ses poèmes en disant : "Hêphaistos, viens ici. Platôn maintenant a besoin de toi." Dès ce moment, à l'âge de vingt ans, il devint disciple de Sôkratès <sup>1</sup> . » En changeant d'allégeance humaine, en passant de la poésie à la philosophie, Platôn passa du dieu Dionusos au dieu Hêphaistos, du dieu du théâtre et des artistes au dieu des arts et des artisans ; peut-être sans le savoir, il quittait un public virtuel pour un autre. En tout cas, le passage d'un dieu à l'autre semble s'être fait sous le patronage d'un troisième dieu, Apollôn, dieu de la médecine, de la guérison et de la purification. Car selon Platôn, il ne peut y avoir de doute qu'en quittant les poèmes qu'il faisait pour entendre les discours que prononçait Sôkratès il était passé à meilleur, ou même qu'il s'était guéri d'une passion qui aurait pu lui nuire <sup>2</sup>.

Mais la guérison ne se fit pas sans laisser quelques séquelles, et la purification quelques scories. Car Platôn a écrit alors que son maître n'a fait que

---

1. Sur la première rencontre entre Sôkratès et Platôn, voir *Vie des philosophes illustres* III 5.

2. Sur les dangers de la poésie, voir *République* 595a-b.

parler. Et il a écrit des sortes de pièces de théâtre, des comédies plutôt que des tragédies sans doute, mais des drames en tout état de cause : ses drames, ses comédies, philosophiques, portent le nom *dialogues*<sup>3</sup>. Aussi peut-on tirer des pièces de théâtre athénienne, qui devaient être les modèles de Platon le poète, quelques indications pour la lecture des dialogues de Platon le philosophe.

L'*Antigoné* de Sophoklès, par exemple, n'est pas simplement le récit dialogué du conflit entre la jeune insoumise Antigoné et le vieux roi Kréôn : les différents épisodes de la pièce sont coupés, ou liés, par des hymnes, où le chœur des vieillards thébains chante sur différents thèmes. Dans le parodos, il proclame sa joie d'avoir évité la défaite militaire et tous les maux qui s'ensuivent ; dans les deux premiers stasima, il chante la grandeur de l'être humain et le malheur qu'il connaît si souvent ; après avoir fait la louange du puissant dieu Érôs, il rappelle, dans les stasima quatrième et cinquième, quelques héros de la mythologie qui ont souffert d'atroces punitions, puis la force de Dionusos, dieu tutélaire de la ville de Thèbes. Or les hymnes du chœur ne sont pas des décors jolis ajoutés en arrière-plan à un drame qui se déploie devant eux : les chants sont des parties intégrantes du drame, comme le choryphée est un acteur dans le drame. Il suffira d'examiner un exemple, le plus visible. Car on ne peut comprendre ni l'action d'Antigoné, ni celle de Kréôn, ni encore celle de son fils Haimôn, si on ne tient pas compte d'Érôs, qui est le sujet du stasimon central. Haimôn est détruit parce qu'il est pris entre deux êtres

---

3. Sur la nature des dialogues, voir Aristotélès, *Poétique* 1447b9-13, et Diogénès Laértios, 3.48.

qu'il aime, son père et sa fiancée, deux êtres qui renoncent à la famille, l'une en proclamant son amour de la famille, l'autre en fondant une politique qui ne laisse pas de place pour la famille; Antigone, qui, comme son nom l'indique, s'oppose à la génération et donc à la vie, se suicide pour rejoindre ses parents morts et abandonne Haimon, qui aurait pu être son époux; Créon découvre, mais trop tard, que la vie politique sans la famille est une impossibilité pour l'être humain. Lorsqu'il porte le corps ensanglanté de son fils Haimon – Haimon signifie *sang* – il se plaint, et se plaint encore, d'avoir perdu son sang, d'avoir détruit sa famille, d'être sans Haimon qu'il aime autant que lui-même et plus que la cité; car il est un père avant, pendant et après être devenu un roi. L'*Antigone* de Sophocle est la tragédie de l'Éros, qui est chanté par le chœur au cœur même de la pièce.

Dans la tragédie grecque donc, l'action se comprend à la lumière des discours, ou les discours amplifient la portée de l'action. Il en est de même, mais de façon inversée dans les dialogues de Platon. Platon le philosophe est demeuré assez poète pour ne pas pouvoir, ni vouloir, faire abstraction de l'action quand il écrivait des discours: la dialectique socratique n'est jamais présentée par lui comme une pure et simple affaire de la raison, comme un exercice de logique. Les individus qui raisonnent le font toujours depuis un milieu existentiel qui n'est pas que rationnel, qui est souvent pré-rationnel, voire qui est antirationnel. Le message total de Platon, raisonnable sans doute, tente d'inclure ce qui lui échapperait sans la magie du théâtre. On a souvent dit que Platon se cache derrière Socrate, mais il serait plus exact de prétendre qu'en dynamisant les discours de Socrate, en les

dramatisant, il a dépassé son maître, ou qu'il a rendu plus clair ce qui était l'idée essentiel de son maître : que la vérité est une affaire de vie, non seulement parce que toute la vie est nécessaire pour être tout à fait rationnel, mais aussi parce que la raison est vitale de bord en bord et que la vie est touchée de bord en bord par la raison, ou son absence. Non seulement la vie sans examen n'est pas digne d'un être humain, mais aussi l'examen de la vie sans tenir compte de ses racines vitales n'est pas la philosophie en vérité. La raison est moins un fait brut qu'une action par laquelle la vérité apparaît tant qu'il y a cette action<sup>4</sup> ; or ce fait et cette action porte sur d'autres actions, par exemple celle du cœur, et sur d'autres faits, par exemple les opinions des protagonistes.

Ces suggestions trouvent dans le *Kharmidès* une illustration éloquente ; du coup, elles y trouvent l'occasion de les vérifier. Ainsi, par exemple, lorsqu'on présente le personnage éponyme, on insiste sur ses ancêtres. Or Kharmidès est, à quelques détails près, de la même famille que Platôn : leurs familles maternelle et paternelle sont les mêmes. De plus, Kritias signale que le jeune a non seulement une nature philosophique, mais aussi selon ses amis et selon lui-même, il est tout à fait poète. Or le sort de Kharmidès sera tragique : il fera partie du clan des Trente Tyrans et mourra à Mounikhia dans une armée de citoyens qui luttent contre leurs concitoyens. En revanche, le sort de Platôn, du moins son sort comme homme politique, a plutôt été une comédie : à la fin de sa vie, et deux fois plutôt qu'une, il tenta d'influencer un tyran pour le

---

4. Sur la vérité qui apparaît par l'action de la pensée, voir *Lettre septième* 341b6-342e3.

bien d'une cité qui n'était pas la sienne. L'enthousiasme de Dionusios, tyran de Surakosia, pour la philosophie et pour la justice, peut-être authentique pendant un moment, n'a pas duré ; et Platôn s'est retrouvé à l'autre bout du monde grec vendu comme esclave et racheté par un ami grâce à un hasard heureux<sup>5</sup>.\* Voilà un hasard digne d'une comédie, et un hasard qui transforme les angoisses et pleurs en sourires et rires. Ces détails bêtes et historiques, mais hors du champ du texte, sont signalés pour amener une hypothèse d'interprétation textuelle.

Platôn a eu de l'intérêt pour l'homme qui est pour ainsi dire son sosie. « Comment se fait-il que Kharmidês, qui venait de la même famille que moi, qui avait beaucoup de talent comme moi, qui a fréquenté Sôkratês comme moi, comment se fait-il qu'il a fini comme il l'a fait ? » est peut-être la question première que se posait l'auteur quand il décrit la conversation rapportée par Sôkratês ? Le texte pourrait être lu comme une conversation imaginaire, voire un récit historique reconstitué, commandée par cette inquiétude : lorsqu'il commence : « Nous étions revenus la veille au soir de l'armée devant Potéidaia (153a) », Sôkratês répondrait alors à une question que lui aurait posée Platôn : « Quelle fut ta première rencontre avec mon oncle Kharmidês ? » C'est que Platôn voulait mieux se connaître, voire se comprendre en se comparant à son oncle. Du fait même, la circonstance la plus importante de la vie des deux jeunes hommes semble avoir été leur rencontre avec Sôkratês, ou ce qu'on peut appeler leur amitié avec Sôkratês. Si tout cela est vrai,

---

5. Sur les aventures de Platôn auprès du tyran Dionusios, voir Diogénês Laértios 3.18-20.

se profile l'hypothèse herméneutique suivante : Platôn a écrit le *Kharmidês* pour qu'on fasse l'expérience des faits que Kharmidês n'est pas Platôn, que Platôn n'est pas Kharmidês et surtout pour qu'apparaisse grâce au texte une expérience de la pensée qui permette de distinguer l'un de l'autre. – N'y a-t-il pas au cœur même du dialogue une série de jeux de mots et d'idées autour du fait d'être le même et en même temps d'être autre (par exemple 170a) ? – Quand on fait cette expérience, quand on la fait revivre en lisant avec énergie, cela permet de *placer* Platôn au-dessus de Kharmidês, de Kritias et de tout autre homme qui croit pouvoir définir la santé d'esprit<sup>6</sup>, sans parler de celui qui croit qu'on ne peut pas connaître ce qu'est la santé d'esprit. Cette expérience se fait en trois temps, ou en mettant ensemble trois temps : le drame, les définitions et les personnages.

### Le drame

Sôkratês raconte à un compagnon, ou à un ami, en tout cas à quelqu'un de bonne famille (154b, 155c-d), l'entretien qu'il a eu sur la santé d'esprit. – On traduira ainsi l'intraduisible *sôphrosunê* des Grecs. – La veille de la conversation, il était arrivé de Potéidaia en Thrace. C'était le soir, et il ne put pas visiter tout de suite ses anciens repaires. Le lendemain, Sôkratês se rendit tôt à la palestre de Tauréos, où Khairéphôn lui demanda comment il s'était tiré de la bataille importante provoquée par Athènes pour conserver une ville de son

---

6. Sur la définition de la santé d'esprit, voir Xénophôn, *Souvenirs* IV.5.7.

empire et où plusieurs Athéniens étaient morts. – Le dialogue a lieu vers 431, soit la première année de la Guerre du Péloponnèse. – Sôkratês s'assit où Khairéphôn le fit s'asseoir et donc à côté de Kritias. Répondant aux questions que les uns et les autres lui posaient, il donna des nouvelles de la bataille. Pour sa part, Sôkratês voulait savoir ce qui en était de la philosophie, et, ce qui va avec la philosophie, ce qui en était des jeunes, en particulier des plus sages, des plus beaux, ou des sages les plus beaux. Il apparaît que, placé à côté d'un démocrate enthousiaste et un aristocrate impénitent, le soldat-citoyen Sôkratês s'intéresse moins aux choses politiques, voire aux choses militaires dont il vient de faire l'expérience qu'aux choses philosophiques et donc aux jeunes hommes. Pour le dire autrement, le bien commun tel que compris par ses concitoyens (la sécurité de la cité contre ses ennemis) n'est pas le bien commun tel que compris par le vieux philosophe.

Kritias, répondant à la seconde question de Sôkratês, lui annonça l'arrivée de celui des jeunes que tous jugeaient le plus admirable pour la beauté physique. Lorsque Kharmidês entra dans la palestres, Sôkratês se rendit compte par lui-même, mais aussi, mais surtout par la réaction des autres, enfants et adultes, que le jeune homme était étonnant : sa beauté était sculpturale ; il était comme une statue, c'est-à-dire immobile. Sôkratês dut admettre à Khairéphôn que Kharmidês dépassait la mesure, qu'il est était beau au-delà même de ce qui est naturel (154d) ; le compagnon de Sôkratês suggéra que le jeune était tout à fait admirable, mais qu'il fallait le voir nu pour s'en rendre compte. Il apparaît que la perfection de son visage et même de son corps n'en faisait pas quelqu'un



d'irrésistible pour Sôkratês : c'était pour la bonne nature de son âme, « une petite chose », que le philosophe se faisait du souci, du moins à ce qu'il dit alors ; la petite chose à laquelle il fait allusion, et qui selon lui s'ajoute à sa beauté physique, paraît être l'essentiel, car l'âme est plus importante que le corps, du moins pour certaines personnes.

Kritias, le parent et tuteur de Kharmidês, assura au philosophe que le jeune homme était admirable et bon au plus haut point, c'est-à-dire admirable et bon même quant à l'âme. Sôkratês demanda à Kritias, sans doute en tant qu'il était d'une manière ou d'une autre le responsable de l'éducation du jeune, la possibilité de déshabiller l'âme de Kharmidês, c'est-à-dire de dialoguer avec lui. Kritias assura à Sôkratês que Kharmidês était, d'après l'avis général, d'esprit philosophique et même tout à fait poétique. Il apparaît qu'un être humain ne peut pas être admirable en vérité s'il est admirable par le seul corps : cela suppose, ou implique, que l'être humain, c'est une vérité expérimentale, n'est pas un corps, mais un corps animé, ou une âme qui informe un corps.

Kritias appela le jeune homme auprès de lui. Kharmidês s'assoit entre Sôkratês et Kritias, quelques-uns des admirateurs assis furent obligés de quitter leur banc, de se lever et de s'asseoir ailleurs, voire de tomber sur le cul. Par l'entremise de Kritias donc, Sôkratês fut introduit au jeune homme : suite à une suggestion du parent de Kharmidês, le philosophe se présenta à lui sous la guise d'un médecin expert en maux de tête, ce qui était un mensonge patent. Or le piègeur Sôkratês fut piégé : il fut transporté hors de lui par ce qu'il devina dans le manteau du jeune (il faut conclure qu'il était sensible à la beauté physique

comme tout un chacun); mais il garda la tête froide assez pour jouer son rôle jusqu'au bout. Il avait, raconta-t-il, un remède contre les maux de tête, mais c'était une drogue qui devait être accompagnée d'une incantation. Le jeune lui demanda les termes de l'incantation. Sôkratês lui demanda en retour s'il allait le forcer de le faire; Kharmidês répondit en riant qu'il voulait l'en persuader. Il apparaît que l'urbanité du jeune homme accompagne son pouvoir apolitique: le beauté est un pouvoir et même un pouvoir violent ou amoral. Mais il apparaît déjà qu'il y a d'autres pouvoirs apolitiques ou amoraux: par exemple, celui de la raison ou de la philosophie, celui de Sôkratês donc, en est un autre; il est aussi naturel que le pouvoir de la beauté et prouve que la nature humaine est plus large que les dimensions corporelles.

Kharmidês toujours, qui connaissait Sôkratês de réputation et même par une certaine expérience, reconnut qu'il fallait traiter tout le corps pour en guérir une partie et, selon une logique à peu près semblable, qu'il fallait traiter l'âme d'abord pour guérir le corps ensuite. Or, en tenant compte de ce que Sôkratês avait appris d'un médecin thrace, la guérison de l'âme, qui assurait la guérison du corps, était causée par des incantations, ou plutôt par des discours admirables par lesquelles les âmes devenaient saines d'esprit. Obligé par une promesse faite au médecin-roi-dieu thrace, qu'il avait inventé, Sôkratês ne pouvait offrir le remède physique sans avoir d'abord reproduit des discours qui font naître la santé d'esprit. Il apparaît que le mensonge peut être mis au service de la vérité, comme le prouverait la fiction qui s'appelle le *Kharmidês*; il apparaît aussi que la philosophie est une activité humaine et donc traversée et contrecarrée par la réalité

quotidienne des autres pouvoirs qu'elle-même : pouvoir des parents sur leurs enfants, pouvoir des maîtres sur leurs disciples, et pouvoir de ceux qui restent assis sur ceux qui ont perdu leur place.

Kritias s'étant réjoui de la bonne fortune du jeune homme qui devrait avec l'aide de Sôkratês améliorer sa pensée et ayant assuré Sôkratês que le jeune était très sain d'esprit, Sôkratês rappela les ascendances nobles de Kharmidês, puis lui demanda s'il croyait avoir en lui assez de santé d'esprit ou s'il lui en manquait. Kharmidês répondit qu'il ne pouvait répondre ni oui ni non sans offenser quelqu'un ou quelque chose : s'il affirmait qu'il n'avait pas de santé d'esprit, il contredisait son parent, et d'autres encore, tout en disant de soi quelque chose d'anormal ; s'il affirmait qu'il était sain d'esprit, il semblerait dire quelque chose de déplacé. Sôkratês lui suggéra alors d'éviter ce dilemme de malséance et de rendre manifeste la santé d'esprit qu'il aurait en lui en disant l'opinion qu'il se faisait d'elle : s'il possédait la santé d'esprit, il devait s'être fait une opinion sur elle. Il apparaît que Kharmidês est sain d'esprit en ce sens qu'il a du respect pour autre chose que ses désirs ; il apparaît que cette modestie n'est pas l'humilité chrétienne ; il apparaît que l'opinion porte sur quelque chose dont on a un minimum d'expérience.

Quelle est au juste la santé d'esprit ? demanda donc Sôkratês. Prenant le temps de réfléchir avant de répondre, Kharmidês dit que la santé d'esprit est une sorte de tranquillité. Mais Sôkratês montra à l'aide de quelques exemples (l'écriture, la lecture, le jeu de la cithare, la lutte, le pugilat, le pancrace, la course, le saut et les autres exercices physiques ; puis l'instruction, l'enseignement, la mémoire, l'acuité

intellectuelle, la compréhension, la recherche, la délibération et l'ensemble des activités de l'âme) que la tranquillité, c'est-à-dire la lenteur, n'est, ni pour le corps ni pour l'âme, admirable et donc excellente. Le moins qu'on puisse dire, concluait-il, est que la tranquillité ne peut pas être la caractéristique propre de l'excellence et donc de cette partie de l'excellence qu'est la santé d'esprit. Il apparaît que penser, c'est au moins dans un premier temps regarder les choses et les mettre ensemble sous un titre ou un nom, quand elles sont semblables, et les séparer, elles-mêmes ou les mots qui les disent, quand elles sont différentes.

Suite à cet échec, Sôkratês suggéra à Kharmidês de tourner de nouveau son esprit sur lui-même pour y découvrir la santé d'esprit et l'effet qu'elle avait sur lui. Kharmidês répondit alors que la santé d'esprit est le respect, qui fait qu'on rougit, ou qu'on a honte, de certains actes. Mais, répondit Sôkratês, la santé d'esprit est admirable et donc bonne. À laquelle suggestion Kharmidês donna son accord. En revanche, Homêros a dit que le respect n'est pas toujours bon, car il y a des circonstances où il n'est pas de mise. Ou bien, en concluait Sôkratês, la santé d'esprit n'est pas toujours le respect, ou bien la santé d'esprit étant le respect, elle n'est pas toujours bonne. De toute façon, la deuxième définition n'est pas satisfaisante. Il apparaît que l'opinion d'un homme ne lui vient pas de la seule expérience, mais qu'elle est mâtinée par l'opinion commune; il apparaît, comme le montre l'ensemble de la réponse de Kharmidês, que la honte comme telle qui n'est pas en jeu, mais le respect pour certaines *valeurs*, dirait-on aujourd'hui, qui rend inévitable la honte quand ces biens ne sont pas respectés: rougir n'est pas un bien, mais il prouve

qu'on reconnaît certains biens, et cette capacité de reconnaître est elle-même un bien.

N'attendant pas que Sôkratês revienne à la charge, Kharmidês proposa tout de suite une troisième définition, qu'il aurait entendu dans la bouche d'un autre : être sain d'esprit, c'est faire ces choses qui appartiennent à celui qui est sain d'esprit. Sôkratês prétendit que cette définition, si fine, si sophistiquée, devait venir de Kritias, ou d'un sage (*sophos*) quelconque. Kritias affirma qu'elle n'était pas de lui. Encouragé à cela par Kharmidês, Sôkratês reconnut que la définition devait être examinée en elle-même, qui et quel qu'en soit l'auteur. Or il montra que la définition orpheline semblait impliquer que chaque savant et artisan, dans la mesure où il serait sain d'esprit, ne s'occuperait que de ses choses à lui : un homme ne devait écrire que son propre nom, et donc chaque homme devait produire toutes les choses dont il aurait besoin et seulement celles-là. Or cela irait contre l'expérience la plus simple de la vie et impliquerait que la cité conforme à la santé d'esprit serait mal administrée : la cité est d'abord le lieu d'un échange de services où le cordonnier, par exemple, fait des souliers pour tous les citoyens et non seulement pour lui-même, où il reçoit en échange des biens qu'il ne produit pas, mais qui lui appartiennent. La définition n'étant pas celle d'un sot, il fallait qu'elle fût énigmatique et qu'en tant que telle, elle ne valût rien jusqu'à ce que son auteur en révélât le sens caché, puisque le jeune ne pouvait pas en expliquer le sens. Kharmidês suggéra en riant que celui qui avait proposé cette définition n'en connaissait peut-être pas le sens lui non plus. Il apparaît que le très sérieux, voire trop sérieux, Kharmidês peut rire ou apprendre à rire et se mettre à

plaisanter comme le faisait Sôkratês ; il apparaît que la question de la santé de l'esprit, en principe une question qui porte sur l'individu est liée à la question de la politique et de la justice.

Kritias vint alors à la défense de sa définition, car c'était la sienne ; plus exactement, il se mit en colère contre Kharmidês et prit sa place face à Sôkratês pour soutenir qu'être sain d'esprit, c'est faire ce qui est à soi. Il esquiva l'objection que répétait Sôkratês en distinguant entre faire et fabriquer. Il affirma qu'à parler strictement, faire, c'est produire ce qui est admirable et utile. Sôkratês, qui avait déjà entendu ce genre de distinction dans la bouche du sophiste Prodikos, admit qu'on puisse entendre les termes de la définition ainsi ; en conséquence, faire ce qui appartient à celui qui est sain d'esprit signifie faire ce qui est à soi parce que c'est admirable et utile. Le philosophe s'étonna alors que Kritias soit d'avis que celui qui est sain d'esprit ne sache pas qu'il est sain d'esprit. Comme Kritias ne comprenait pas comment on pouvait conclure chose aussi étrange à partir de la définition qu'il proposait, Sôkratês tenta de le montrer en s'appuyant sur la distinction proposée entre faire et produire. Il demanda si celui qui fait le bien, un médecin par exemple, peut ignorer si son action sera efficace et surtout s'il sera récompensé comme il faut pour son action. Kritias reconnut que le médecin en tant que médecin ne savait pas s'il serait rémunéré. Ce qui impliquait que l'homme sain d'esprit pouvait ignorer ce qu'il faisait, soit le bien, c'est-à-dire son bien, au moment même où il faisait du bien à quelqu'un d'autre. Il apparaît que s'il faut faire des distinctions pour saisir les choses, parce que les choses sont distinctes les unes des autres, il faut aussi et surtout

avoir de la suite dans les idées, c'est-à-dire tenir compte des conséquences qu'amènent les distinctions et de la cohérence qu'il y a, ou qu'il n'y a pas, entre elles ; il apparaît que la vérité n'apparaît pas du seul fait de séparer ceci de cela, mais encore en voyant comment ceci peut aller avec cela.

Trouvant inacceptable que l'homme sain d'esprit soit ignorant à son propre sujet, Kritias retira alors sa définition pour en proposer une autre qui corrigeait tout à fait le défaut de la précédente : ainsi, avoir la santé d'esprit, c'est se connaître soi-même. Il fit remonter sa nouvelle définition à une lecture sophistiquée de l'inscription delphique et défia Sôkratès de contester sa définition. Sôkratès expliqua alors à Kritias qu'il ne cherchait pas à le réfuter, mais à comprendre ce qu'il disait pour ensuite se faire une idée sur la vérité de son opinion. Si la santé d'esprit est une connaissance, demanda alors le philosophe, quel bien produit-elle ? Kritias refusa le principe de Sôkratès : la santé d'esprit n'est pas un savoir qui produit quelque chose, mais un savoir comme le calcul et la géométrie, qui ne produisent rien d'autre que le savoir.

Mais tout savoir porte sur quelque chose, suggéra Sôkratès et accepta Kritias ; alors que sait celui qui est sain d'esprit ? demanda encore et toujours Sôkratès. Selon Kritias, la santé d'esprit est un savoir d'un type unique : elle est savoir de son savoir et des autres savoirs. Encore une fois, Kritias prétendit que Sôkratès ne cherchait qu'à réfuter son interlocuteur. Sôkratès répéta que son objectif premier était personnel : il ne voulait pas lui-même prétendre savoir sans savoir de fait. Il était concerné par les autres seulement par après : il cherchait le bien de tous les humains, soit que

devienne clair ce qu'il en est de chaque chose. – C'est sans doute là une définition de la santé d'esprit accomplie, telle que la comprend le philosophe. – Toujours selon Sôkratês, lors de cette quête, il importait peu qui fût celui qui se trompait ou qui avait raison le premier. Il apparaît que la recherche de la vérité ne se fait pas dans une sorte d'apesanteur morale, car l'homme a toujours une intention; il apparaît aussi que pour que la recherche puisse se faire comme il faut, il faut viser à saisir les choses comme elles sont, soit que la vérité est le but de celui qui cherche; il apparaît que ce but est à la fois égoïste (il s'agit de voir clair pour soi) et altruiste (le voir clair de l'un, le soin de soi, rend possible le voir clair de tout autre par un soin de l'un à l'autre).

Kritias reprit son affirmation : la santé d'esprit est le savoir de lui-même et des autres savoirs. Sôkratês demanda si l'homme sain d'esprit connaissait aussi l'ignorance. Comme Kritias répondit oui, Sôkratês en tira la conclusion que la santé d'esprit était alors connaissance de soi-même : par elle, on sait ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. Mais un savoir semblable est hors norme. Car aucune sensation, aucune passion, aucune opinion ne se vise elle-même sans viser quelque chose hors de soi. Sôkratês ajouta à la réfutation en établissant une autre proposition : aucun relatif ne peut être relatif à lui-même sans qu'il y ait contradiction. Sans avouer qu'il avait prouvé que la santé d'esprit ne peut pas être le savoir de ce qu'on sait et de ce qu'on ne sait pas, Sôkratês conclut que tant que Kritias n'avait pas fait les distinctions nécessaires dans ce domaine délicat – ce que lui Sôkratês ne pouvait faire, ou du moins ce qu'il n'avait pas fait – il ne reconnaîtrait pas la thèse de Kritias. À quoi, selon ce



que rapporta Sôkratês, Kritias répondit en parlant à tort et à travers pour masquer son embarras. Il apparaît qu'il ne suffit pas de dire qu'on cherche le vrai pour le chercher dans les faits; il apparaît que Sôkratês a lui aussi une façon de distinguer les humains les uns des autres et d'en placer les uns au-dessus des autres; il apparaît aussi que même si tous les hommes ont besoin de voir clair, ou même qu'ils cherchent tous à voir clair, tous les hommes ne sont pas égaux.

Ou encore: le bon sens, la santé d'esprit, n'est pas la chose du monde la mieux partagée, même si chacun pense en être bien pourvu. Surtout: Sôkratês n'a pas prouvé qu'un savoir de ce qu'on sait et de ce qu'on ne sait pas est impossible, ni donc que la santé d'esprit n'est la connaissance de son ignorance. Et qui ne sait pas que Sôkratês se croyait sage au moins en ce sens qu'il savait qu'il ne savait pas, comme il l'avoua lors de son procès, entre autres. Sans parler du fait qu'en discutant avec Kritias il fait la démonstration que ni l'un ni l'autre n'a su définir la santé d'esprit en respectant les faits et les contraintes de la raison.

Sôkratês concéda alors qu'il pût y avoir un savoir du savoir. Mais il ajouta qu'il n'en voyait pas mieux comment un tel savoir puisse permettre à quelqu'un de savoir ce qu'il sait, de se connaître lui-même et ainsi de devenir sain d'esprit. Il concéda que celui qui participerait au savoir qui se sait se connaîtrait, mais il ne comprenait pas en quoi cela se ferait par un savoir de ce qu'on sait. Revenant sur le savoir d'un savoir au sens strict, il affirma que celui qui sait qu'il sait ne sait pas la nature de la chose qu'il sait, car alors le savoir particulier s'identifierait à la santé d'esprit et, par la santé d'esprit, à tous les autres savoirs: la musique et

l'architecture, par exemple, deviendraient ainsi identiques à la santé d'esprit et, du fait même, identiques l'une à l'autre. Tous les savoirs seraient alors un seul. En revanche, la conséquence inverse de la définition de Kritias semblait être qu'au fond la santé d'esprit ne pouvait pas même savoir qu'on savait. Car pour savoir qu'un médecin sait quelque chose, il faudrait être médecin. Pris au sens strict, le savoir de ce qu'on sait ne peut pas savoir qu'on sait puisqu'il est par définition coupé de ce qui est su par celui qui sait ; si l'objet de la santé d'esprit est la conscience de son savoir, la santé d'esprit ne peut pas porter sur tel ou tel objet d'un savoir donné. Il apparaît que bien connaître les choses implique que les idées générales qu'on a respectent les exemples qu'on peut connaître, et vice versa ; il apparaît que le savoir exige une réflexion intransigeante dont peu de gens sont capables ; il apparaît que sont faciles, mais bien normales, les accusations classiques portées contre la réflexion philosophique, « c'est jouer avec les mots » ou « c'est pelleter des nuages ».

Malgré cette double preuve que la santé d'esprit ne semblerait pas pouvoir faire grand chose, Sôkratès fit alors l'éloge d'une santé d'esprit par laquelle un homme saurait ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas, et ce que savent et ne savent pas les autres. La santé d'esprit assurerait le succès privé et public, soit le bonheur. De plus, la santé d'esprit rendrait l'apprentissage plus facile et le savoir ainsi acquis plus solide. Ce que Kritias approuva. Puis, soudain, Sôkratès montra que même si un tel savoir existait, il n'aurait pas l'effet escompté. Kritias affirma qu'en vérité Sôkratès disait là des choses hors de la santé d'esprit. Ce que Sôkratès reconnut. Pressé par Kritias, il montra

que malgré l'apparence, une vie saine d'esprit, soit une vie menée sous la lumière du savoir vrai, ne conduirait pas au bonheur. Car la santé d'esprit n'appartiendrait pas aux artisans ; elle n'appartiendrait qu'aux devins et, surtout, aux hommes les plus excellents : la santé d'esprit porterait non pas sur les savoirs individuels, mais sur le bien qui s'ensuivrait. Elle serait, en fin de compte, le savoir portant sur le bien et le mal. Mais ce savoir n'ajouterait rien aux autres savoirs, par exemple à la médecine et à la stratégie, si ce n'est que leurs résultats individuels seraient gérés par le savoir portant sur le bien et le mal. Or la santé d'esprit n'est pas ce savoir-là, mais le savoir de ce qu'on sait et de ce qu'on ne sait pas. Sans parler de ce que ce savoir est coupé des savoirs particuliers. Il apparaît que le savoir suprême n'est pas un des savoirs particuliers, ni leur ensemble, ni même le savoir du savoir, parce que la question fondamentale est celle du bien ; il apparaît tout autant que le savoir de son ignorance est peut-être plus fondamental que le savoir de son savoir, parce que le savoir de son ignorance est un solide savoir au sujet de bien et du mal, au sujet du bien et du mal de l'être humain : il est sûr que l'ignorance est un mal et que le savoir serait un bien.

Refusant d'examiner la nouvelle définition qui semble avoir surgie d'on ne sait où – la santé d'esprit est le savoir du bien et du mal – Sôkratès se blâma d'avoir mal examiné la question. Il reprit une à une les étapes de l'examen qu'il avait conduit avec Kritias, en insistant qu'à son avis, croire qu'on peut savoir ce qu'on ne sait pas était l'opinion la plus irrationnelle qui fût. Se tournant alors vers Kharmidès, il se désola avec lui de ce que sa santé d'esprit ne lui serait, semblait-il, d'aucune utilité. Or cette inutilité frappait de même

coup l'incantation thracienne qu'il avait apprise contre les maux de tête. Puis il conclut qu'il était un incapable : il ne savait pas grand-chose et il rendait les autres conscients, pendant un moment, de leur ignorance. Pourtant, optimiste malgré tout, il affirma que Kharmidès serait d'autant plus heureux qu'il serait sain d'esprit. – Il faut croire qu'il a une opinion au sujet de ce qui est bon et mauvais et de ce qu'est la santé d'esprit. – Kharmidès reconnut, pour sa part, qu'il ne savait pas s'il possédait la santé d'esprit, parce qu'il ne savait pas ce qu'elle était ; il ajouta, malgré tout à son tour, qu'il pensait avoir besoin de l'incantation de Sôkratès. – Il faut croire qu'il entendait ce mot dans un sens, disons, socratique et non thrace. – Il avait si besoin de cette incantation qu'il était prêt à s'y soumettre jusqu'à ce que Sôkratès dise que c'était assez. Kritias l'encouragea dans cette voie, et même lui ordonna de suivre Sôkratès, voire de forcer le philosophe à le soumettre à lui, Kharmidès à Sokratès, le pouvoir se soumettant de force devant le soumis. Ce dernier feignit de craindre que Kharmidès le forçât à faire quelque chose qu'il n'aurait pas examiné. Badinant l'un et l'autre, Kharmidès et Sôkratès tombèrent d'accord que Sôkratès ne s'opposerait pas à la demande du jeune homme. Il apparaît que la recherche de la vérité n'est pas incompatible avec une certaine légèreté, qu'elle soit le mensonge poli, la fiction ou la moquerie aimable ; il apparaît aussi que la philosophie est traversée par une expérience de la contrainte, celle des hommes et celle de la nature ; il apparaît que Platon, ou son Sôkratès, possède une solide santé d'esprit.

## Les arguments

Le dialogue intitulé *Kharmidês* prend fin, comme tant d'autres, sur l'annonce d'une reprise de l'exercice philosophique qui ne fut qu'entamé : le dialogue n'est que la première scène d'une pièce qui en comporte plusieurs autres ; mais les scènes et les actes suivants sont cachés derrière le rideau du théâtre platonicien. En supposant que de telles scènes aient eu lieu, en supposant qu'elles aient donné des résultats solides plutôt que la série d'échecs misérables décrite dans le *Kharmidês*, on n'aurait qu'à les connaître pour savoir la vérité, ou du moins la vérité selon Sôkratês, sur la santé d'esprit et tout ce qui s'ensuit. Mais, encore une fois, Platôn n'a pas rapporté ces scènes. Pour le lecteur qui cherche la vérité, il reste le reportage sur le dialogue *raté* pour mieux imaginer un exercice subséquent que Sôkratês a pu faire avec le jeune homme et avec son maître et protecteur. Or dans le *Kharmidês*, sont analysés trois thèmes, qui s'articulent comme suit.

### De la santé d'esprit

Ayant établi que la santé corporelle de Kharmidês dépendait de sa santé spirituelle, ce qui est plus probable quand il s'agit de maux de tête que quand il s'agit, par exemple, d'un tibia fracturé, Sôkratês demanda au jeune homme de donner un signe qu'il avait cette santé de l'âme en donnant une définition de la santé d'esprit. Si l'on en croit Aristotélês, pour les Grecs, la santé d'esprit, la justice, le courage et la réflexion étaient les quatre excellences fondamentales nécessaires pour pratiquer la bonne vie. La santé d'esprit était une excellence, c'est-à-dire, toujours selon

Aristotélès, une disposition stable qui rendait la vie bonne et qui rendait ceux qui la possédaient admirables, ou admirables et bons (*kaloikagathoi*): *kaloikagathoi* est l'expression reçue par eux pour dire les hommes accomplis<sup>7</sup>.

La première réponse du jeune homme fut que la santé d'esprit est la tranquillité. Sans doute pour en sentir la justesse, faut-il comprendre qu'il entend là une certaine grâce et un sang-froid, qui produit le sens froid et droit. Les Anglais disent des gens auxquels pense Kharmidès qu'ils sont *composed*: on pourrait traduire par *solides*, ce mot que des esprits frivoles rendraient par *compassés*. Quel qu'en soit le sens exact de son propos, Kharmidès hésite avant de répondre: il ne se précipite pas pour donner la première idée qui lui passe par la tête; il a un sens de la difficulté de ses questions *innocentes* dont Sôkratès avait le secret. Cela tient sans doute à ce qu'il connaissait déjà le philosophe pour l'avoir vu en action et pour en avoir parlé à d'autres. Par ce détail, on devine aussi qu'il aborde cette discussion avec sérieux: on croirait qu'il passait un examen dont il avait quelque temps prévu le moment.

De plus, le jeune se conforme dans les faits à la définition qu'il donne par des mots. En cela, il semble montrer qu'il se conforme dans les faits à ce qu'il pense être la santé d'esprit. Or cela suffirait, avait dit Sôkratès, pour prouver qu'il avait l'excellence recherchée. Il faut croire ou bien qu'une excellence morale peut être possédée et même être perçue sans

---

7. Sur les quatre excellences fondamentales et l'excellence en générale, voir Aristote, *Éthique à Nicomaque* 1106b35-1107a2, 1107a35-1107b8 et 1108b6-10.

que son idée soit saisie tout à fait, ou bien que Sôkratês cherche non seulement l'opinion qu'on a sur telle ou telle excellence, mais encore si elle est vraie. L'une et l'autre explications sont valides. Quoi qu'il en soit, Kharmidês avance avec tranquillité et grâce, il réfléchit avant de parler, et il parle avec finesse.

Enfin, sa réponse dépasse les faits corporels. Car la tranquillité dont il parle, il la trouve non seulement chez celui qui se promène sur les routes, mais aussi chez celui qui discute, c'est-à-dire celui qui avance sur les chemins de l'âme, comme il le fait au moment où il parle. Pour le dire autrement, Kharmidês ne donne pas un exemple, mais atteint tout de suite un universel : il s'agit pour lui de dire ce qui est vrai en général de tous les cas qui reçoivent le titre de *sain d'esprit* ; c'est toute la vie et toutes les dimensions de la vie qui sont concernées par la définition qu'il propose. Ce fait, rechercher d'emblée une idée générale, est rare dans les dialogues de Platôn, pour ne pas dire dans la vie. Même Théaitêtos, qui a la meilleure réputation de tous les jeunes interlocuteurs de Sôkratês, même Ménôn qui a étudié avec le grand Gorgias et qui a entrepris de suivre dans les pas de son maître, même Hippias un professionnel des choses de l'esprit, n'atteignent ce niveau qu'une fois avertis par Sôkratês<sup>8</sup>.

Au contraire, pourrait-on dire, c'est Sôkratês qui traîne la patte, ou patauge dans les exemples. Car il donne d'abord huit exemples pour le corps, et sept ou huit autres exemples pour l'âme, avant de conclure, enfin, que l'opinion de Kharmidês ne tient pas. En dernière analyse et en résumé, l'argument de Sôkratês

---

8. Sur les premières définitions, voir *Théaitêtos* 146c-d, *Ménôn* 71e-72a, et *Hippias majeure* 287d-e.

est que la santé d'esprit est admirable et que ce qui est admirable est souvent ce qui se fait vite. C'est pour établir cette prémisse qu'il étale en long et en large, pour ne pas dire trop longtemps, la preuve que la santé d'esprit ne peut pas être la tranquillité. Sans doute, y a-t-il quelque chose de comique de voir Sôkratês illustrer dans les faits que la tranquillité, ou la lourdeur, n'est pas admirable, et qu'il y a une démesure, un manque de santé d'esprit, à vouloir avancer en lambinant. Pour le dire à la manière de Thukudidês, Sôkratês procède comme un Spartiate pour défendre une opinion bien athénienne<sup>9</sup>. Mais il y a plus, et surtout il y a plus sérieux.

Tout en s'appuyant sur une multiplicité d'exemples comme un pédagogue trop prudent, Sôkratês montre que ce genre de tranquillité ne garantit pas la validité de ses effets. Car cette opinion sur la santé d'esprit escamote la question de la bonté des actes qu'il présente pour examen. En vérité, l'induction interminable suppose quelque chose qui n'est jamais exposé et qui est au cœur de la question, quelque chose qui est plus central que la tranquillité, quelque chose qui pourrait s'appeler non pas la justice, mais la justesse. Car la rapidité n'est pas admirable du fait d'être rapidité, ou plutôt elle ne l'est que si l'acte ainsi accompli atteint son but. Pour ne prendre qu'un exemple, lire vite n'est ni admirable, ni méprisable. Car quelqu'un qui lit mal et vite n'est pas meilleur que quelqu'un qui lit si lentement qu'il ne peut suivre le débit normal d'une dictée ou surtout la suite des idées

---

9. Sur la tranquillité comme qualité spartiate, mais pas du tout athénienne, voir l'avis des Corinthiens en Thukudidês, 1.70.9, 1.71.1, 1.83.3 et 1.84.1.



qui surgissent dans l'imagination. Sans doute, peut-on soupçonner que le Sôkratès de Platôn n'était pas insensible à cette objection, mais il s'agit de se demander pourquoi il *oublie* cette dimension du problème. Cet oubli, quand on en tient compte, rappelle la question du bien et du mal, thème qui reviendra sous peu.

De plus, l'argument qui semble passer du monde du corps à celui de l'âme ne quitte ni l'une ni l'autre dimension humaine. Certes, les exemples de l'écriture et de la lecture ne sont pas que corporels : il ne s'agit pas d'abord et avant tout de faire avancer les yeux et de bouger la main quand on lit et qu'on écrit ; mais ils ne sont pas non plus des actes tout simplement intellectuels. Et quand Sôkratès parle de celui qui comprend vite, il donne des exemples comme l'élève du cithariste et du grammatiste. Ce fait serait en somme tout à fait secondaire si ce n'est qu'il rappelle un autre raisonnement de Sôkratès qui laissait encore plus à désirer.

Quand il s'agissait de justifier la discussion à venir, le philosophe avait rappelé à Kharmidès que, selon certains médecins, la guérison d'une partie du corps dépendait de la santé de l'ensemble et donc qu'il fallait, pour guérir, traiter le tout en même temps que la partie ou même avant la partie. Puis, il suggéra qu'il en était de même pour le corps et l'âme : il faut guérir l'âme d'abord parce que d'elle sortent tous les maux physiques. L'analogie et donc l'argument ne tiennent que si on passe du tout physique du corps, par exemple, la tête avec les autres parties du corps, au tout substantiel, disons, le corps et l'âme. Mais alors Sôkratès aurait dû dire qu'il faut traiter l'homme complet, corps et âme, pour ensuite ou en même temps

traiter cette partie qu'est le corps. Aussi, il aura pu, et dû, dire qu'avant de traiter l'âme, il faut s'occuper de tout l'homme afin de rendre efficace le traitement philosophique, par exemple. En revanche, il est clair que la santé de l'ensemble de l'homme est le prérequis du début de la recherche philosophique.

Son paralogisme va plus loin encore : il conclut que l'âme est en quelque sorte le tout du corps, parce qu'elle est la source, affirme-t-il, de tout le mal qui se fait dans le corps. Ce *psychosomatisme* radical dépasse non seulement l'exemple qu'il avait proposé, mais encore l'expérience la plus simple : on ne tombe pas malade parce qu'on est dans l'erreur ou immoral, et on ne meurt pas d'une blessure grave reçue à la guerre parce qu'on est un salop ou parce qu'on ne sait pas ce qu'est la santé. Sans doute y a-t-il quelque sagesse à suggérer, voire à affirmer, que la vie de l'esprit affecte la vie corporelle, ou la vie dans son ensemble. Mais Sôkratês va trop loin : en prenant son argument et sa conclusion au pied de la lettre, il réduit la vie de l'homme à n'être qu'une extension de la vie de l'âme. Quelle que soit la sympathie qu'on ait pour la vie de spirituelle, force est d'avouer que la thèse de Sôkratês, telle qu'elle se présente ici dans le *Kharmidês*, n'est valide que comme argument rhétorique. Peut-être le fait qu'il attribue cet argument à un étranger le dédouane : il ne dit jamais en son propre nom que l'homme est son âme ou que tout dépend de la santé de l'âme ; et Platôn encore moins, quoi qu'en dise certains de ses interprètes ; les Grecs Sôkratês et Platôn ne sont pas les Thrace et Hyperboréen Zalmoxis et Abaris (158c).

N'empêche que la première réponse qu'offre le jeune ne résiste pas à l'analyse. De son propre aveu, Kharmidês doit trouver mieux : sa définition étant

fausse, ou du moins inadéquate, il n'a pas prouvé qu'il mérite le médicament que Sôkratès veut lui donner contre les maux de tête ; la santé de sa tête, qui lui sera rendue par le médicament thrace, dépend d'une meilleure définition de la santé d'esprit. Il s'essaie donc encore une fois, et est réfuté encore plus vite que la première fois. En revanche, force est de reconnaître que malgré les apparences, la deuxième définition de Kharmidès est plus profonde que la première. La santé d'esprit est le respect (*aidôs*), dit-il ; il justifie d'emblée en parlant du rougissement de celui qui a honte. Il entend par là que la santé d'esprit nécessaire à une vie correcte exige la possession de certains principes qui guident l'action, des règles, des lois, des commandements, si l'on veut. Ces règles s'acquièrent par un apprentissage assez long qui exige que l'apprenti agisse bien avant qu'il ne comprenne pourquoi il doit le faire ni même en quoi il agit bien. Plus exactement, pour l'apprenti, la première raison d'agir ou de penser comme ceci ou comme cela ne peut pas être l'évidence, mais le désir de plaire ou, ce qui revient au même, la crainte de déplaire : la honte est le fondement pédagogique de la santé d'esprit. – Ce faisant, il montre une seconde fois qu'il y a chez le jeune quelque chose de l'esprit spartiate<sup>10</sup>. – Or le terme qu'emploie Kharmidès, *aidôs*, transporte la discussion au niveau des dieux. En dernière analyse, ce n'est pas devant son maître de gymnastique ou même devant son père qu'on rougit ; c'est devant Zéus qu'on a honte, c'est la force de Zéus qu'on respecte. Voilà le sens des vers que Sôkratès citera dans sa

---

10. Sur le sentiment d'*aidôs*, la santé d'esprit et de l'esprit spartiate, voir Thukudidès, 1.84.3.

discussion avec Éuthuphrôn (12a-b): « Contre Zéus, qui a fait et engendré toutes ces choses, tu ne veux pas parler, car là où est la crainte est aussi le respect (*aidôs*). » Pour la plupart des hommes, dit donc Kharmidês, la santé d'esprit est lié à la piété, piété qui vise les ancêtres et les parents sans doute, mais aussi, mais au fond, piété envers les dieux.

Cette fois l'objection de Sôkratês ne souffre pas du désavantage d'être présentée à pas de tortue. C'est tout le contraire: le philosophe va bien trop vite en affaires: il vole comme un aigle. D'abord, il change la base de son objection précédente: la santé d'esprit doit être non pas admirable mais bonne, c'est-à-dire qu'elle doit produire de bons effets et donc être utile. Ce que le jeune reconnaît. Ce faisant, l'un et l'autre rendent explicite le thème du bien et du mal, laissé dans l'ombre auparavant. – Car l'admirable n'est pas le bon sans plus. – Mais selon Homêros, ou plutôt un des ses personnages, le respect n'est pas une bonne chose pour un homme dans le besoin. Donc ou bien la santé d'esprit n'est pas le respect, ou bien Homêros se trompe. La rapidité du tour ne prouve pas qu'il est juste, ni un effet de la santé d'esprit; cela, on le savait à partir de l'argument précédent.

La première difficulté de la nouvelle argumentation tient au fait que Sôkratês fasse appel à l'autorité d'Homêros. Même en reconnaissant que le poète Homêros est une source solide de vérités, ce qui est pour ainsi dire la négation même de l'activité philosophique, il n'est pas possible d'identifier ce que dit un de ses personnages avec la pensée de l'auteur de l'*Odyssee*. Car il y a des bons et des méchants, il y a des hommes sains d'esprit et des naïfs qui parlent dans le poème: la vérité de l'art poétique exige que le poète

dise, ou fasse dire, des naïvetés, des faussetés, voire des saletés. En somme, dans la phrase que cite Sôkratês et qu'accepte Kharmidês, qui parle et dans quel contexte? Réponse: c'est Têlêmakhos, de mèche avec son père Odusséus, qui dit à Éumaïos: «Le respect n'est pas bon pour l'homme qui est dans le besoin», tout en offrant à un mendiant de la nourriture<sup>11</sup>. Ces paroles visent Odusséus déguisé: il n'est pas un mendiant, mais le propriétaire légitime de la nourriture qu'il reçoit; il est entré chez lui sous les dehors d'un mendiant pour préparer la punition des prétendants qui dilapident son bien et font la cour à son épouse Pênélopéia. Remise dans son contexte, la phrase de Têlêmakhos offre au moins deux leçons par rapport au thème du dialogue. D'abord cette phrase est reprise par le bon Éumaïos: il la reprend en changeant un mot ou deux, mais en la rapportant fidèlement à celui qui l'a dite tout d'abord: «Le respect, dit-il, ne sied pas à un homme misérable.» Or il paraît qu'il ne sait pas ce qui se passe et qu'il ne comprend pas le sens de la phrase, qu'il ne voit pas qu'il y a une ruse terrible qui se déploie sous le nez des prétendants innocents<sup>12</sup>.

En revanche, Têlêmakhos lui sait bien ce qu'il dit. Sa phrase est un clin d'œil à son père: Odusséus est obligé de ruser, il est obligé d'enfreindre une des lois premières de la vie sociale, la véracité, pour pouvoir reconquérir son pouvoir et son bien; Odusséus est bel

---

11. Sur la phrase de Têlêmakhos, reprise par Éumaïos, voir Hômeros, *Odyssée* XVII. 347 et 352.

12. Sur la possibilité qu'Éumaïos soit tout autre chose qu'un naïf et que cette phrase, qu'il reprend, soit elle aussi un clin d'œil, voir le chant XIV de l'*Odyssée* qui raconte la rencontre entre le rusé Odusséus et son porcher très réfléchi.

et bien un homme dans le besoin ; son fils le sait, il le dit et il sait que son père entend ce que personne d'autre sans doute n'entend au moment même où il entend les mots. En somme, dans le besoin, un homme ne peut pas respecter les règles ordinaires de la vie sociale ; la santé d'esprit exige, étant donné les circonstances, qu'il ne soit pas un homme sain d'esprit et de bonnes mœurs. Or cette vérité de l'existence est le trait de caractère pour ainsi dire premier du héros de l'*Odyssée* ; et cette ruse particulière lui a été suggérée par la déesse Athéna. Le respect des dieux dans ce cas exige qu'on ne respecte pas les règles dont les dieux sont les garants. En somme, la phrase de Homéros ne soutient l'argument de Sôkratès que par une remise en question du monde moral de tout homme sain d'esprit, du moins de tout homme sain d'esprit tel que l'entend ici Kharmidès.

L'opposition entre Kharmidès et Sôkratès porte sur l'universalité des règles morales. Kharmidès semble penser que la vie honnête suppose le respect de certaines règles comme de ne pas tuer, de ne pas mentir, de ne pas voler. Sôkratès suggère par la citation qu'il propose, et la leçon qu'il en tire, que, dans la vie si pleine de circonstances inattendues, si complexe, et donc si amoral, la mise à mort est parfois nécessaire, tout comme la ruse et la retenue des biens d'un autre. Sôkratès place le jeune devant la même constatation qu'il avait proposé au vieillard Képhalos dans le récit rapporté dans la *République* : on ne doit pas rendre le bien qu'on doit à un ami quand on voit qu'il se fera alors du mal, par exemple, parce qu'il est devenu fou<sup>13</sup>. Si la cité a le droit de mettre à mort, cela

---

13. Sur la réfutation de Képhalos, voir *République* 331b-d.

veut dire qu'il y a des hommes qui font bien de tuer d'autres hommes ; si la cité a besoin d'espions pour protéger le bien commun contre l'attaque inopinée d'ennemis extérieurs, certains citoyens ont le devoir de mentir. La réponse simple est de reconnaître qu'on peut mentir, voler, ou tuer quand c'est juste, ou bon, de le faire. La réponse, plus subtile, est de prétendre que mentir, c'est dire faux injustement, voler, retenir le bien d'un autre injustement, et tuer, mettre à mort injustement. Mais alors, quand on se réfugie dans la réponse subtile, la question devient celle de la justice. Y a-t-il des règles de justice qui ne souffrent aucune exception si des propositions aussi générales que « tu ne tueras pas », « tu ne voleras » et « tu ne mentiras pas » ne tiennent plus dans tous les cas<sup>14</sup>. Pour le dire en mettant en question la réponse de Kharmidès, de quoi doit-on avoir respect lorsqu'on est sain d'esprit ? Et celui qui apprend à être sain d'esprit en respectant les règles de la vie commune doit-il un jour apprendre à *dépasser* ces mêmes règles pour demeurer sain d'esprit ? En réfutant la réponse de Kharmidès, Sôkratès soulève ces questions, mais il n'y répond pas. Ceci au moins est sûr : il conduit à voir que la question du bien et du mal, du bien et du mal politique, du bien et du mal humain, est au cœur de la question de la santé d'esprit.

S'occuper de ses choses à soi.

La troisième définition de Kharmidès – la santé d'esprit consiste à s'occuper de ses choses à soi – vient de

---

14. Sur le dépassement des règles ordinaires, voir Thomas d'Aquin, *Questions quodlibétales* VIII.6.4 « Si le mensonge est toujours un péché ».

Kritias : Sôkratês le devine tout de suite, et la suite de la conversation lui donne raison malgré la dénégation, prompte et vigoureuse, de Kritias. – Il semblerait qu'on peut être sain d'esprit, comme l'est sans doute Kritias, et mentir. – Si l'on voulait expliquer pourquoi le jeune a *volé* une réponse à son aîné et a ensuite caché ce vol par son silence, on pourrait dire avec Sokratês, et Hippothalês, et Têlémakhos, que le respect n'est pas bon pour l'homme qui est dans le besoin. Son vol est donc excusable. Aurait-il appris cette vérité par la réfutation que Sôkratês lui a imposée ?

Or Sôkratês, véritable limier des choses intellectuelles, reconnaît au pif que cette définition ne peut pas venir de l'intelligence *naturelle* du jeune : il suggère tout de suite que Kharmidês ne s'occupe pas des ses propres affaires, mais qu'il subtilise celles des autres. Comment a-t-il pu deviner si juste et si vite ? Il faut croire qu'elle était une formule qui circulait parmi les intellectuels du monde athénien, mais qu'elle n'était pas monnaie courante par ailleurs. Mieux encore, tout indique que c'est une position socratique qu'on retrouve, par exemple, dans la *République* : Sôkratês fondera sa cité juste en parole sur le principe que chacun fasse ce qu'il a à faire, que chacun s'occupe de ce à quoi la nature l'a disposé d'emblée<sup>15</sup>. Or cette formule a une ascendance politique : elle est le slogan d'une aristocratie qui voudrait que les classes pauvres et travaillantes se mêlent de ce qui les concerne, la vie économique, et qu'elles laissent la vie politique aux autres, aux meilleurs, à ceux que la vie a désignés par

---

15. Sur le principe fondamental de la république imaginaire de Sôkratês, voir Platôn, *République* 433a.



la naissance<sup>16</sup>.

Ceci est certain : l'argument de Sôkratês, par lequel il attaque cette troisième définition, suppose qu'on ne prenne pas la définition dans son sens ordinaire ; il comprend qu'en définissant ainsi la santé d'esprit, on veut séparer les gens les uns des autres ou obliger les uns à se replier dans leur petit monde sans se concerner des affaires des autres. Puis il réfute cette prétention en montrant qu'à la limite ce principe conduit à des impossibilités pratiques et économiques : celui qui écrit n'écrira que son nom, celui qui guérit ne traitera que lui-même, le bâtisseur ne construira que sa propre maison, et ainsi de suite ; il ajoute qu'une cité qui serait fondée sur une loi semblable serait mal administrée ; ce qui veut dire qu'elle ne serait pas gérée avec santé d'esprit. – Encore une fois, la question du bien et du mal politiques est liée à la question de la *sôphrosunê*. – Au fond, la cité suppose qu'il y a quelque chose, justement les affaires de la cité, qui appartiennent à tous en commun.

La troisième réponse de Kharmidês semble échapper à la contrainte que Sôkratês avait imposé au jeune : il propose une définition qui ne vient pas de lui, mais d'un autre ; il ne peut pas prouver qu'il possède la santé d'esprit si son opinion sur elle ne vient pas de son expérience, mais de ce qu'il a entendu. Au lieu de regarder en lui-même et pour ainsi dire voir le reflet que la santé d'esprit laisse sur le miroir de son esprit, au lieu de trouver ses mots pour dire ce que son expérience de la santé d'esprit lui apprendrait, il est

---

16. Sur l'ascendance politique de la formule de Kritias, voir Hésiodos, *Les Travaux et les Jours* 225 et ss. Mais voir aussi la condamnation des grands dans les vers qui suivent (238 et ss.).

sorti de lui-même et a proposé une réponse toute faite, ou déjà faite par un autre dont il l'a reçue, qui ne prouve rien quand au santé d'esprit dont il serait habité. La remarque est pertinente. Mais Kharmidès répond comme il le peut en prétendant que l'enjeu porte seulement sur la vérité de l'opinion exprimée et non sur son *authenticité*. On notera que Sôkratès ne voit pas d'inconvénient à examiner cette réponse en elle-même pour en trouver la vérité. Ou bien pris par le plaisir d'examiner des opinions, quelles qu'elles soient, il a tout à fait abandonné la tentative de sonder l'âme de Kharmidès, ou bien cette opinion qui n'est pas du jeune lui appartient pourtant.

La seconde hypothèse conduit à mieux comprendre les deux premières réponses de Kharmidès. Lorsqu'il répond que la santé d'esprit est une certaine tranquillité et ensuite qu'elle est une sorte de respect, le jeune ne dit pas seulement ce que son expérience lui montre : son expérience est déjà formée par l'éducation qu'il a reçue. Au moins ceci est vrai : lorsqu'il a reçu la langue grecque (159a), il a reçu non seulement des mots, mais des mots appliqués à des choses, à des hommes, à des comportements, des phrases toutes faites, ou faites par sa communauté linguistique, qui associent certaines choses entre elles ; il a peut-être même reçu des mots qui produisaient les choses dont ils parlaient, s'il est permis de dire que Zéus n'a jamais existé en fait et qu'il n'a existé qu'en autant qu'il était dit par les uns et que les autres l'imaginaient à partir des mots qu'ils entendaient. Or les sources de l'éducation de Kharmidès ne sont pas que la langue maternelle et les mythes des poètes ; à un certain âge, il s'est choisi certains maîtres, des gens qu'il considérait sages (162b). Ce choix, puisqu'il était

conscient, peut plus facilement être remis en question, et c'est ce que l'espièglerie de Kharmidês révèle. Car, à la question répétée de Sôkratês, il propose une réponse qui lui paraît saine d'esprit sur la santé d'esprit, mais en sachant qui la lui a proposée. En voyant comment Sôkratês traite Kritias, le sage auquel Kharmidês se réfère, il est patent que si les autres maîtres du jeune pouvaient être examinés à leur tour, dieux, poètes et cités connaîtraient sans doute le même sort. Mais l'effet ne pourrait pas être égal : la défaite de Kritias n'est que la défaite d'un homme, alors que le monde même dans lequel vit Kharmidês serait remis en question si Sôkratês s'attaquait aux deux premières réponses, aux sources des deux premières réponses, comme dans ce dialogue il s'attaque au parent du jeune. Pourtant s'attaquer à Kritias maître de Kharmidês, c'est au moins en principe s'attaquer à toute l'éducation du jeune homme. Il faut être clair : s'attaquer à Kritias devant Kharmidês, c'est l'équivalent de s'attaquer à Homêros, voire à Zéus<sup>17</sup>. Mais qui ne sait pas que le poète et le dieu dont il parle ou qu'il fait parler sont les fondements du bien et du mal tels que la plupart des Grecs le comprennent. La réflexion sur la santé d'esprit conduit encore une fois à celle sur le bien et le mal.

Or la défense de cette troisième définition est vite abandonnée par le jeune, qui ainsi oblige plus ou moins son mentor à prendre la relève. Lorsque Kritias reprend à son compte la définition de Kharmidês, qui est au fond la sienne, il montre de façon un peu tordue qu'il y a des enjeux politiques au cœur de cette discussion. Car sa distinction entre faire et fabriquer implique la dévaluation de l'action des artisans :

---

17. Sur l'attaque portée contre Zéus, voir *Éuthuphrôn* 12b.

s'appuyant sur une phrase d'Hésiodos, il suppose que ce dernier méprisait les fabrications des artisans, à moins qu'elles ne soient admirables, alors que ce que font les hommes de bien ne peuvent jamais être que respectable. Par un tour de passe-passe étourdissant, il identifiait le faire à une action qui produisait un bon résultat, puis une action semblable appartenait à ceux qui étaient sains d'esprit et qui s'occupaient ainsi de ce qui les concernaient. Ce faisant, Kritias met en jeu le thème du bien et du mal. En est-il conscient? On devine que Sôkratês l'est, et que c'est pour cette raison qu'il ne s'objecte pas à ce tour de passe-passe.

Mais qui sont ces hommes, ces *sains d'esprit*? Kritias refuse de le dire, mais il paraît que ce sont ceux qui ne sont pas des artisans, ou des prostitués; ce sont ceux dont la vie peut être consacrée en propre à ce qui concerne tous les citoyens; ce sont donc les *aristoi*, les meilleurs, ceux qui appartiennent à la classe politique de Kritias. On sent quelque chose du malaise d'un homme pourtant sûr de lui dans la confusion qu'il entretient: il dit, et ne dit pas, que les artisans sont exclus du groupe des hommes sains d'esprit; il dit, et ne dit pas, que certains citoyens ont en propre les affaires communes; il dit, et ne dit pas, que la santé d'esprit n'appartient qu'à quelques-uns, du nombre desquels il est. En somme, il cache qu'en soutenant que la santé d'esprit prend soin de ses choses à lui, Kritias défend ses choses à lui, c'est-à-dire sa classe dont la fonction est de s'occuper de ce qui appartient à tous. Ceci est certain: l'interprétation qu'il donne au vers d'Hésiodos est faux, en autant que le vieux poète faisait au contraire l'éloge d'une vie de travail et ne se gênait pas pour critiquer la classe politique des riches oisifs qui vivaient leurs vies de gloire sur le dos des

fermiers et des artisans qui formaient le plus grand nombre. En fin de compte, Sôkratês respecte plus les mots et la pensée de Homêros que Kritias ne respecte les mots et la pensée de Hêsiodos.

Si Sôkratês est d'accord avec cette analyse des propos de Kritias, il n'en laisse rien voir. Plutôt que de reprendre les raisonnements douteux et les intentions obscures qui conduisent à la conclusion, il prend la conclusion elle-même et la soumet à une analyse qui n'est pas elle-même sans difficulté. Kritias a été obligé d'affirmer que faire ses affaires à soi veut dire faire des choses de qualité, des choses utiles, ces choses bonnes ou bien faites. S'appuyant sur les arts, et surtout sur la médecine, Sôkratês établit d'abord qu'il arrive qu'un médecin agisse sans savoir si le remède qu'il applique aura l'effet voulu, et surtout sans savoir si on le paiera ; il agit donc sans savoir s'il fait du bien à son patient *et* à lui-même. Or celui qui est sain d'esprit est celui qui ne se satisfait pas de produire quelque chose, mais de produire quelque chose de qualité, de produire, en fin de compte, un bien ; il faut conclure que dans le cas du médecin – mais le médecin n'est qu'un exemple –, celui qui est sain d'esprit ne sait pas souvent ce qu'il fait. Donc ce qui est vrai du médecin sera vrai de tout autre homme qui sait. Cette conclusion est inacceptable pour Kritias. Il préfère abandonner la définition à laquelle il tenait pourtant et, à sa demande, la conversation avec Sôkratês prend une toute autre direction.

Avant de les suivre sur ce chemin, il est permis de se demander ce qui semble si inacceptable à Kritias dans cette conclusion. Car il est patent que la vie est pleine d'imprévu et que les hommes sont plus souvent qu'autrement incertains des résultats de leurs actions. La médecine est un art qui se prête en particulier à la

prise de conscience de la puissance des circonstances, ou si l'on veut à la faiblesse de l'homme face à la fortune. Car, comme le voulait un célèbre praticien : « Le médecin panse, et c'est Dieu qui guérit. » Or, cet aveu est désagréable, voire impossible à accepter, pour Kritias, parce que sa définition de l'homme sain d'esprit suppose, d'une part, qu'un tel homme existe et, d'autre part, que c'est dans l'assurance qu'il a de connaître non seulement l'art, mais aussi les résultats de l'art que se fonderait son pouvoir sur les autres, et son projet éventuel de réformer sa cité en profondeur. Les hommes politiques modérés, les hommes politiques conservateurs, ceux qui acceptent les choses comme elles sont, c'est-à-dire le régime dans lequel ils vivent, sont conscients, une conscience sans doute douloureuse, des limites de l'action humaine et sont en conséquence modérés ou prudents : les révolutions ne font pas partie de leurs solutions, de leurs tactiques ou de leurs stratégies.

La conclusion est donc inacceptable pour Kritias parce que l'action politique radicale fait partie de ses options, parce qu'il est sûr que le bien sortira de certaines actions politiques, et parce qu'il veut croire que le bien politique exige qu'on mette le pouvoir entre les mains d'hommes qui seraient en principe infaillibles. Face à ce trio d'opinions, il y a le fait que les hommes politiques, comme les médecins, ne sont pas infaillibles. Aussi, les opinions politiques de Kritias font de lui non seulement le contraire d'un conservateur, mais aussi le contraire d'un démocrate. Voilà pourquoi en tout cas, il rougit d'avoir proposé une idée qui peut être réfutée par Sôkratès. Ladite réfutation risque de miner la confiance des autres en sa certitude (164d). Aussi quand il change de cap, c'est pour proposer une

idée de la santé d'esprit qui inclut la certitude. Que le savoir assure l'efficacité est le fond philosophique de l'opinion politique de Kritias ; que le savoir efficace soit possible est le fond politique de son opinion philosophique, voire de son intérêt pour la philosophie.

De la connaissance de soi et de son utilité

La discussion recommence donc sur un nouveau fond, ou plutôt sur un fond à double-fond : la santé d'esprit est la connaissance de soi, ce qui est une sorte de lieu commun de la civilisation grecque, comme le reconnaît Kritias lui-même, et la connaissance de soi est le savoir portant sur le savoir, ou la science de la science. Avant d'examiner l'un et l'autre fonds, il faut comprendre qu'il ne s'agit pas ici de ce qui s'appelle la logique dans la philosophie aristotélicienne ou l'épistémologie dans la philosophie contemporaine : ces divisions n'appartiennent pas à la pensée platonicienne, et encore moins à la discussion socratique ; la connaissance logique de Sôkratês, voire ses positions épistémologiques s'inscrivent dans sa réflexion sur l'homme et ne constitue pas un savoir indépendant de son anthropologie<sup>18</sup>. Avant d'examiner l'un et l'autre fond, il faut noter que les trois positions de Kritias sont unies par le mot *autos* (même) et par une intuition. Être sain d'esprit, pense Kritias, c'est être occupé par soi-même, par ses actions à soi, son bien à soi et ses connaissances à soi. Il lui semble que la capacité de revenir sur soi, la réflexivité, est essentielle à la santé d'esprit : elle se trouve au cœur de ce que c'est que vivre ou bien vivre. Il est probable que cette position est

---

18. Sur les connaissances logiques de Sôkratês et leur lien à la recherche du bonheur humain, voir *Éuthudêmos*, *passim*.

aussi celle de Sôkratês ; mieux, il est probable que cette position est d'abord celle de Sôkratês et ensuite seulement celle de Kritias. Mais la position du maître, cherche à montrer Platon, est plus ample que ce qu'en comprend le disciple.

Car le Sôkratês de Platon multiplie les remarques qui insistent sur l'altérité. Ne s'occuper que de soi conduit à l'inefficacité politique et, en fin de compte, à la négation de la politique. Ne penser qu'à soi, c'est ne plus être humain et ne plus se connaître. Ne savoir que le fait qu'on sait, c'est ne plus savoir, parce que savoir, c'est savoir quelque chose : les nombres, la santé ou le bien ; savoir ce qu'on sait sans plus, c'est savoir moins bien parce qu'on sait bien quand on sait de façon à pouvoir l'expliquer à un autre.

La position de Kritias est à double fond : le fait mérite d'être répété, parce que le phénomène est une constante du dialogue : Kharmidês présente deux positions de son propre chef ; la troisième position est double parce qu'elle est la sienne et celle de Kritias ; cette position est abandonnée pour une nouvelle dont l'analyse socratique se fait en deux temps. Mais la position elle-même est présentée en deux temps. Kritias propose d'abord que la santé d'esprit est la connaissance de soi, comme le veut le dieu Apollôn, ou celui qui fut le porte-parole du dieu, ou celui, Kritias, qui est le porte-parole du porte-parole, laissé sans nom, du dieu Apollôn. Mais quel est au juste ce soi dont on a la connaissance ? Comme un prestidigitateur, Kritias prétend que la connaissance du soi qui possède la connaissance est la même chose que la connaissance de soi, ou la conscience, qu'un homme possède. Kritias établit cette position, ou opère ce tour, comme suit : celui qui a la rapidité est rapide ; de même celui qui a



connaissance qui se connaît doit se connaître soi-même. Et vice versa : celui qui se connaît doit connaître ce qu'il connaît.

Or, fait saisissant, fait qui est un fait qui n'a pas lieu, Sôkratês ne fait rien en voyant Kritias produire une confusion aussi grossière. Est-il possible que Sôkratês n'ait pas remarqué l'argument et la faiblesse de l'argument ? Au contraire, le philosophe reprend ce que dit Kritias en insistant qu'il n'y voit aucun problème. Or cet argument ne peut être valide que si le se connaître (de la connaissance de soi) et le se savoir (du savoir qui connaît le savoir) est le même ; cet argument ne peut donc être valide que si l'homme qui se connaît ne soit rien de plus qu'un savoir. Il faudrait donc que l'âme soit le tout de l'être humain, comme semblait le croire le Thrace que Sôkratês prétend avoir rencontré, ou encore que l'homme-âme soit une pensée qui pense ce qu'elle est, une pensée se pensant pensée<sup>19</sup>. On comprend qu'une pensée semblable puisse appartenir à quelqu'un qui affirme qu'un homme est un dieu et qu'en conséquence il peut immortaliser les humains, ce que Sôkratês prétend que le médecin thrace lui a dit. On comprend assez pourquoi Sôkratês a inventé son Thrace crédule, ou pieux ; on comprend moins pourquoi il laisse passer un argument semblable quand Kritias le propose.

Mais alors qu'en est-il de Sôkratês et de la connaissance de soi ? Ceci au moins est sûr : il critique la position soutenue par Kritias en montrant qu'il n'y a rien d'humain qui soit comme la connaissance de soi qui serait le savoir de soi. Reprenant le rythme qu'il

---

19 . Sur la pensée se pensant pensée, voir Aristotélès, *Métaphysique* 1075b15-1075a10.

avait pris avec Kharmidès, il fait une longue induction pour établir que la vision ne se voit pas elle-même, que l'audition ne s'entend pas elle-même, et ainsi de suite par plus de quinze exemples. Il renchérit en doublant la critique : aucun relatif ne peut être relatif à lui-même ; or la connaissance de soi est relative à elle-même. Un relatif ne peut pas être relatif à lui-même parce qu'alors il serait et en même temps ne serait pas ce qu'il est. Car si le double est non seulement le double de sa moitié, mais le double de lui-même, il est alors la moitié de lui-même.

Ce double argument contre la position de Kritias est en un sens à double fond. Car en résumant ce qu'il a établi, Sôkratès signale que le second argument conduit à quelque chose d'impossible à soutenir, alors que le premier propose quelque chose de difficile à soutenir, mais qu'on pourrait tenter de développer. Certes le déploiement de cette possibilité exigerait d'être un grand penseur, ce que, semble-t-il, Sôkratès n'est pas, ce que sans aucun doute Kritias n'est pas, pour ne rien dire de Kharmidès. Pourquoi le philosophe distingue-t-il entre les deux arguments ? Il apparaît que cela tient à une double constatation. Le premier argument compare le savoir humain, et d'abord le savoir du savoir, à d'autres expériences de la vie intérieure. Tels que présentés, ces faits, du moins les premiers, supposent que ce qui est humain est corporel et rien que corporel. Ainsi, pour que la vision soit visible, il faut qu'elle soit colorée, comme la fleur est rouge, bleue ou jaune et donc visible, et pour que le désir soit désirable, il faudrait qu'il fût plaisant, comme la nourriture est plaisante et donc objet du désir. Semblablement, ajoute Sôkratès, pour que l'opinion soit opinion d'elle-même, il faudrait qu'elle soit quelque

chose dont on peut avoir une opinion, comme la santé qui est quelque chose dont on peut penser que c'est un bien. Or tout bascule quand on en arrive à l'opinion de l'opinion. Car la difficulté que propose Sôkratès est minée si on pose la question suivante : les règles qui s'appliquent aux choses physiques, et donc à la sensation, s'appliquent-elles sans nuance aux choses de l'esprit, et donc à l'opinion ? Or il n'est pas clair que ce soit le cas ; au contraire, il semble bien que ce ne soit plus vrai quand il est question de l'opinion : il y a quelque chose dans l'opinion qui ne tient pas du physique et du sensible ; il y a quelque chose de l'opinion qui est tout de suite réflexif. En somme, du fait qu'on sait en gros ce qui se passe dans le monde physique (que seule la chose colorée est visible), on ne sait pas que seule une chose physique est connaissable et encore moins que toute connaissance et toute chose connue doivent avoir les caractéristiques des choses visibles. Or, et c'est une seconde constatation, il existe des opinions au sujet des opinions, et même c'est dans la nature de l'opinion de porter sur elle-même.

Il faut expliquer. On peut avoir une opinion qu'on croit solide et une opinion qu'on ne croit pas solide ; on peut avoir une opinion qui se prend, ou qu'on prend, pour du savoir, et une opinion qui se prend, ou qu'on prend, pour une opinion ; il est même nécessaire qu'il y ait une opinion qui porte sur l'opinion, puisqu'une opinion porte sur elle-même au même moment où elle porte sur les choses. Il est donc au moins possible qu'il y eût un savoir qui saurait qu'il est un savoir. Le problème est de montrer que ce savoir sur le savoir est bel et bien solide. Mais ce qui est encore problématique, quand il s'agit du savoir, ne l'est plus quand il s'agit de l'opinion : encore une fois, une

opinion sur les choses hors d'elle comporte une évaluation, et donc une opinion, de sa propre solidité. Cette évaluation peut ne pas être valide, voire solide, elle existe néanmoins. Sans doute pour prouver qu'un savoir du savoir existe, il faudrait pouvoir traiter comme il faut de choses qui dépassent l'expérience ordinaire, c'est-à-dire l'expérience des choses physiques. Mais un tel savoir est au moins imaginable. Et de nier que le savoir du savoir existe, qu'une certaine réflexivité est possible, va contre l'évidence que l'opinion de l'opinion existe.

L'attitude de Sôkratês au sujet de l'opinion de Kritias se devine à un second fait. Quand son interlocuteur affirme que la santé d'esprit est le savoir du savoir, Sôkratês ajoute qu'il est donc le savoir du non-savoir. Ce que Kritias reconnaît. Il le reconnaît, mais il ne l'a pas proposé. Ce détail se traduit comme suit : en parlant de la *sôphrosunê*, en la définissant comme savoir du savoir, Kritias se montre le champion du savoir, alors qu'en rappelant l'existence de l'ignorance, Sôkratês est l'apologiste du non-savoir ; ce qui intéresse le premier, c'est le savoir et ce qu'il rend légitime, alors que c'est le non-savoir qui rend légitime ce qu'est et ce que fait Sôkratês. Pourquoi Kritias focalise-t-il sur le savoir ? Parce que le savoir, et en particulier, le savoir du savoir, croit-il, est un pouvoir. Plus exactement, un tel savoir rend légitime un pouvoir par lequel on déterminera qui sait quoi pour donner à chacun le pouvoir qui lui est idoine, et pour exclure du pouvoir qui ne le mérite pas. La santé d'esprit rend juste la surveillance (*épiskopéin*) des citoyens ; elle rend possible le fait de prendre soin (*épiméléin* et *épitropéin*) tout un chacun ; elle permet de protéger (*phulattéin*) la

citée contre elle-même ou contre ses citoyens<sup>20</sup>. La santé d'esprit telle que Kritias la comprend annonce la fin de sa vie : il est déjà, pourrait-on dire, un des Trente Tyrans, position qui le mènera à la mort.

Sans doute le savoir du non-savoir, le savoir socratique, paraît-il semblable, voire identique au savoir du savoir de Kritias. Le premier peut légitimer un certain pouvoir, mais il est en principe irritant pour qui veut savoir pour pouvoir : seul celui qui aime d'abord le savoir peut-il se réjouir de découvrir qu'il ne sait pas et imaginer que d'autres puissent s'en réjouir aussi pour eux-mêmes. Il faut avoir une disposition au rire et au comique, c'est-à-dire à ce qui n'est pas ce qu'il prétend être pour prendre plaisir au savoir du non-savoir<sup>21</sup>. Ceci au moins est sûr : Kritias n'est pas un homme semblable, comme le montre ce qu'il fit une fois que Sôkratès eût montré la difficulté, voire l'impossibilité, que comporterait l'existence d'un savoir du savoir. Chacun peut reconnaître, c'est-à-dire avouer et revoir, la vérité de la description que fait Sôkratès dans le *Kharmidès*. Une reconnaissance qui est trop plaisante pour ne pas la provoquer de nouveau. « Et Kritias, ayant entendu cela et me voyant démuni, fit comme ceux qui, voyant bâiller des gens en face d'eux, souffrent la même chose : il me sembla démuni à cause de moi. Mais en homme de bonne réputation en toute circonstance, il avait honte devant ceux qui étaient présents et ne voulait pas proclamer avec moi qu'il était incapable de séparer ce que je l'appelais à séparer.

---

20. Sur la légitimité politique de la surveillance, voir Foucault, *Surveiller et punir*.

21. Sur le comique en tant que vision de ce qui n'est pas ce qu'il devrait être, voir Aristotélès, *Poétique* 1148a16-18 et 1449a31-36.

Aussi il ne dit rien de net, en dissimulant qu'il était démuni. Et, pour faire avancer pour nous le discours, moi, je racontai ceci : " Mais, Kritias, s'il te semble bon, proclamons avec d'autres maintenant qu'il est possible qu'il y ait une science de la science ; nous examinerons de près une autre fois s'il en est ainsi ou non (169c-d)." » Le récit, celui de Sôkratês ou de Platon, est comique, et juste. Chacun le sait parce que chacun a en soi un Sôkratês et un Kharmidês. Chacun a en soi la propension au rire de l'un et la propension au sérieux de l'autre. Chacun a en soi l'expérience que l'aveu de son ignorance comporte un certain bien et en même temps un certain mal ; chacun a en soi une expérience d'un bien et d'un mal qui dépasse les biens et les maux tels que les entendent les mots ordinaires consacrés qu'ils sont aux choses physiques.

La critique que fait Sôkratês de la position de Kritias reprend donc de plus belle, en laissant de côté la nature de la santé d'esprit pour focaliser sur le bien éventuel qu'elle produirait. Sokratês en examine deux, ou trois : les avantages politique, pédagogique et *eudémonique* ou moral. Or pour les premier et troisième la difficulté qu'il y voit est la même. Si la santé d'esprit porte sur le savoir comme tel, elle ne porte pas sur l'objet, ou le sujet, des savoirs. Le savoir qui porte sur la santé est le savoir médical et le savoir qui porte sur la quantité discrète est l'arithmétique, qui se distinguent l'un de l'autre par ce dont ils sont des savoirs : le savoir de ce qui est sain se distingue du savoir de la quantité par ce dont ils sont des savoirs. Cette observation, simplissime, que la médecine n'est pas l'arithmétique en raison de leurs objets différents, conduit à une conclusion *désarçonnante* : la santé d'esprit à la manière de Kritias n'étant au sujet de rien

d'autre que le fait de savoir, on ne peut pas comprendre comment elle peut surveiller quoi que ce soit chez qui que ce soit parce qu'elle ne peut faire aucun bien. La seconde fois qu'on passe sur ce chemin, Kritias proteste que la santé d'esprit est au fond le savoir qui porte sur le bien et la mal. Sans parler du fait que Kritias est ainsi obligé d'abandonner la position qu'il défend depuis le début, il révèle que le seul savoir qui justifierait le secret espoir qui est le sien serait le savoir du bien et du mal que même lui n'ose pas prétendre posséder. Il aboutit en somme à une opinion au sujet de la santé d'esprit qui a été soulevée (et abandonnée) quelques fois déjà sous la conduite du questionnement socratique.

Cette double défaite de Kritias ne doit pas faire oublier qu'a survécu une utilité plus humble de la santé d'esprit à la manière de Kritias : la santé d'esprit qui sait ce qu'on ne sait pas produit au moins un avantage : celui de stimuler le désir de connaître et donc l'attention aux choses et aux hommes qui prétendent les connaître ; celui de stimuler le désir de l'âme ; la santé d'esprit ainsi entendue est une sorte de psychothérapie ou l'effet d'une certaine psychothérapie qui porte le nom *dialectique, philosophie, ou conversation-avec-Sôkratès*. Encore une fois l'importance du thème ne le cède qu'au plaisir d'en reconnaître la vérité. Et au devoir de répéter les mots mêmes de Platôn, ou de ses personnages qui tombent enfin d'accord. « Mais alors, repris-je, ceci serait-il le bien que nous découvrons maintenant qu'est la santé d'esprit, c'est-à-dire le savoir de la science et de l'inscience ? Que celui qui l'a et qui apprendrait autre chose l'apprendra plus facilement et que tout lui apparaîtrait plus lumineux parce que pour chaque

chose qu'il apprendrait, il le verrait à la lumière de la science, et qu'il inspecterait, hein, plus admirablement les autres sur les choses qu'il aurait apprises lui-même, tandis que ceux qui en jugeraient sans cela ferait cela de façon plus maigre et plus faible. Est-ce là, ami, le genre d'avantages que la santé d'esprit nous procurera? Ou voyons-nous quelque chose de trop grand et lui cherchons-nous plus de grandeur qu'il n'en a? — Peut-être cela se pourrait, affirma-t-il." » Car la vérité de la différence entre Sôkratês et Kritias se trouve dit là même, soit au moment où ils semblent tomber d'accord : Kritias ne peut pas ne pas croire que la santé d'esprit a une utilité plus grande que celle qui suffit à Sôkratês ; voilà pourquoi il répond de façon aussi tentative. Platon fait voir en écrivant le *Kharmidês*, ou laisse comprendre à qui le veut, qu'à son avis, son maître voyait plus clair que son parent, pourtant disciple de son maître.

Il n'en reste pas moins que l'argumentation prend fin à ce moment. Ce qui est sans doute la chose la plus paradoxale de toute, du moins paradoxale dans le monde des dialogues de Platôn. Dans le monde ordinaire, que deux hommes cessent de discuter quand ils tournent en rond et n'arrivent à rien, cela est le plus ordinaire des événements ; mais dans le monde du Sôkratês de Platôn, on ne cesse de discuter que parce que le temps manque, parce que quelque chose d'extérieur, par exemple des esclaves ivres, interrompt la conversation, ou, à la limite parce que Sôkratês annonce qu'il faudra recommencer, le lendemain par exemple, la conversation à nouveaux frais <sup>22</sup>.

---

22. Sur les esclaves ivres et sur la reprise d'une discussion, voir *Lusis* 223a-b et *Lakhês* 201a-c.



Or ici, à la fin du *Kharmidês*, l'interminable philosophe abandonne la définition dont on ne semble pas pouvoir se défaire : la *sôphrosunê* est la connaissance de ce qui est bon et la connaissance de ce qui est mauvais<sup>23</sup>. On pourrait sans doute prétendre qu'un tel examen n'est pas nécessaire parce qu'on sait d'avance où il mènerait : on serait obligé de reconnaître que cette définition elle non plus ne résiste pas au questionnement de Sôkratês. Sans doute. Mais il est possible qu'un tel questionnement conduise à la prise de conscience qu'on ne sait pas, qu'on ne sait pas de science, ce qui est bon et ce qui est mauvais et que, paradoxalement, cette prise de conscience est une sorte de santé d'esprit. En revanche, force est de reconnaître en même temps que cette ultime prise de conscience n'est pas possible pour tout être humain, ou pour tout type d'être humain. Cette conclusion est impossible pour Kritias.

#### Les types humains ou les personnages

Lire adéquatement un dialogue de Platon exige qu'on tienne compte de l'argument et de l'action, comme il fut tenté, mais encore, c'est le moment de le rappeler, qu'on tienne compte de comment l'un agit sur l'autre, et l'autre sur l'un. Le lieu de cette interaction est sans doute l'âme des interlocuteurs : les intentions d'une personne et ce qu'elle dit, ce qu'elle pense et ce qu'elle se permet, ou s'interdit, de faire, ce qu'elle fait et comment elle comprend ce qu'elle a fait, tout cela se vit

---

23. Sur l'examen de la connaissance du bon et du mauvais, voir Xénophôn, *Souvenirs* IV.2. 31-36.

dans le cœur de chacun. Interaction donc : on pourrait alors parler de la synthèse psychologique de l'argument et de l'action, et l'appeler les caractères des personnages. En examinant ces synthèses, on découvre qu'elle comporte diverses figures, soit des synthèses typiques. Mais il faut d'abord réexaminer les faits du drame et de la discussion, et chercher les synthèses qui se dégagent alors. Appelons cela une psychanalyse philosophique.

L'interlocuteur premier

Avant même qu'on puisse développer une hiérarchie de ces synthèses, il faut reconnaître que les unes sont plus générales que les autres : certaines âmes sont plus *englobantes* que les autres du fait qu'elles se penchent sur les âmes des autres. Par exemple, il ne faut pas l'oublier, le dialogue qui est raconté par Sôkratès est raconté à quelqu'un ; ce quelqu'un *contient* donc ceux qui se parlent dans le *Kharmidès*. Même si le lecteur du texte de Platôn ne connaît à peu près rien de ce personnage, il est permis d'imaginer qui il est, ou du moins dans quel contexte il se tient, c'est-à-dire quelle demande de cet interlocuteur amène le vieux philosophe à monologuer ou raconté son dialogue. Cet examen du contexte englobant est propédeutique en ce sens qu'il permet au lecteur de se poser la question de l'effet du monologue de Platôn sur son âme à lui ; car il y a le monologue de l'auteur Platôn adressé au lecteur, lequel encadre le monologue de Sôkratès adressé à son interlocuteur, qui porte le titre *Kharmidès*, lequel encadre le dialogue en deux temps raconté par le maître. On est devant une sorte de poupée russe de l'interprétation.

Une lecture *définitive* du dialogue exige donc

qu'on revienne sur celui que Sôkratês appelle son ami ou son camarade. Pourquoi Sôkratês lui raconte-t-il sa conversation avec Kharmidês et Kritias? On peut d'abord imaginer que deux ou trois jours après le dialogue raconté, soit en 431 avant Jésus-Christ et donc au tout début de la guerre du Péloponnèse, quelqu'un demande à Sôkratês de lui raconter ce qui s'est passé peu avant, parce qu'il a tout raté et voudrait être informé. La question serait par exemple celle d'un jeune disciple, voire d'un ami de Kharmidês. Ou encore : lorsque Kritias et Kharmidês ont pris le pouvoir en 404 avant Jésus-Christ, ils sont devenus des personnages intéressants ; l'interlocuteur de Sôkratês pose alors une question au philosophe pour mieux connaître ces deux hommes politiques en autant qu'ils ont été des gens touchés par Sôkratês et la philosophie. La question serait alors celle d'un concitoyen du philosophe qui veut se faire une idée du nouveau régime qui s'installe. Troisième scénario : on se trouve durant les semaines qui suivent l'emprisonnement de Sôkratês, et un des disciples du philosophe, mettons Platôn, lui demande de parler de ces deux hommes dont les noms sont apparus lors du procès : on avait prétendu que Sôkratês était dangereux pour la cité parce qu'il avait été le maître d'hommes comme Kritias et donc Kharmidês<sup>24</sup>. La demande est une demande quasi-légale : on veut savoir si l'argument de l'accusateur de Sôkratês avait quelque validité que ce soit.

Chacun de ces contextes interrogatifs éclaire les mots de Sôkratês d'une façon différente et fait ressortir

---

24 . Sur la question des disciples de Sôkratês selon son accusateur, voir Xénophôn, *Souvenirs* I.2.12 et III.7.5-6.

des aspects distincts de son récit. Par exemple, en tenant compte du dernier scénario, on est amené à conclure comme suit : Platôn, en écrivant ce texte, le voit comme une sorte d'apologie de Sôkratês : on y prouve que le philosophe n'a pas corrompu Kritias, mais était son adversaire intellectuel et qu'il n'enseignait rien de bien scandaleux ; par ailleurs, on montre que Sôkratês n'essayait pas de s'attirer des disciples, mais que ceux-ci s'agglutinaient à lui, comme le fit Kharmidês à la fin du dialogue qui porte son nom.

Ce premier personnage, tout inconnu qu'il soit, révèle ce qui pour certains est une évidence : le texte de Platôn comporte plusieurs sens possibles. En revanche, il met devant les yeux du lecteur l'obligation de penser, voire de lire, par trois fois, au moins, la conversation rapportée. Et donc à considérer par trois fois, ou selon trois intérêts, les trois personnages qui s'y dégagent.

#### Kharmidês

Le Kharmidês de Platôn est un beau jeune homme sans doute : son effet sur le corps de Sôkratês est certain, et d'autant plus étonnant qu'Alkibiadês ne semble pas avoir eu un effet semblable<sup>25</sup>. En revanche, il est moins impressionnant sur le plan de l'intelligence : ses qualités spirituelles, et il en a, sont des qualités morales plutôt qu'intellectuelles. Et même les premières sont problématiques. Car la lenteur et le respect dont il trouve des images pour ainsi dire en lui, comme le prouve ses deux premières réponses à la question « qu'est-ce que la santé d'esprit ? », ces qualités spirituelles ne sont pas toujours des qualités. Comme

---

25. Sur l'indifférence sexuelle de Sôkratês face à Alkibiadês, voir *Banquet* 219c-d et 222b.

le montre le philosophe, la tranquillité et le respect ne sont pas toujours bons. En tout cas, le portrait que Xénophôn dessine de Kharmidês confirme ce qu'on pourrait appeler sa modestie, ou son humilité, voire sa passivité<sup>26</sup>. Kharmidês est-il en vérité, comme le veut, Kritias, le meilleur des jeunes Athéniens ?

Peut-être plus important encore, et plus troublant pour un bon Athénien, ses qualités ont un quelque chose de spartiate plutôt que d'athénien. L'autorité sur la question est sans doute Thukudidês, profond observateur, et narrateur renommé, de la guerre du Péloponnèse qui opposa les Spartiates aux Athéniens pour la suprématie politique dans le monde grec. Or les faits rapportés et analysés par lui montrent que la tranquillité, la lenteur, la prudence, le respect des traditions, une sorte de lourdeur éthique sont des caractéristiques spartiates. Et sur ce plan, Alkibiadês est l'anti-spartiate par excellence ou le modèle même de l'âme athénienne<sup>27</sup> : Alkibiadês, mobile et polymorphe, est l'exemple contemporain de l'adaptabilité odysseenne<sup>28</sup>. Le récit de Platôn, ou celui du Sôkratês de Platôn, s'inscrit dans une tradition qui commence avec Homêros et qui traverse l'épopée, l'histoire et la philosophie.

En revanche, le dialogue montre que sa première rencontre avec Sôkratês a eu un certain impact sur Kharmidês. En tout cas, on le voit se comporter avec légèreté et même une pointe de moquerie envers celui

---

26. Sur le Kharmidês de Xénophôn, voir *Souvenirs* III.7.1-2.

27. Sur les caractéristiques d'Alkibiadês, voir Thukudidês, *Guerre du Péloponnèse* V.43-47, VI.60-61, VII.18.1 et VIII.47-54, 81-82, et Plutarkhos, *Vie d'Alkibiadês*, *passim*.

28. Sur l'adaptabilité d'Odussêus, voir, par exemple, Homêros, *Odyssée* 13.256 et ss, 19.165 et ss et 24.266 et ss.

qui est son parent et son tuteur. Ce qu'un bon Spartiate aurait vu d'un mauvais œil. Et à la fin, c'est de son plein gré et par une initiative personnelle prompte et publique qu'il annonce son désir de continuer la *psychothérapie* entreprise sur lui par Sôkratês. Cela est rendu tout à fait clair et quelque peu problématique par le fait qu'il se dit prêt à forcer le philosophe à lui consacrer du temps et donc quelques-uns de ces questionnements dont il avait le secret : la conversation, commencée sous le signe du désir socratique-philosophique continuera sous celui de la contrainte kharmido-politique. Sa décision est d'autant plus problématique qu'elle est le résultat d'une délibération quasi politique où Kritias et lui, ayant exclu le citoyen Sôkratês du processus, se sont alliés. On dirait là une préfiguration de la prise de pouvoir des Trente tyrans. Sans doute, tout cela est fait dans la bonne humeur et sous le signe de la boutade comique. Mais la soumission du philosophe ressemble moins à celle d'un amoureux qu'à celle d'un condamné. Sans doute, le personnage du Kharmidês de Platôn est encore loin d'être le partisan des Trente tyrans mort en défendant un régime politique violent fondé sur le dédain du peuple <sup>29</sup>. Ce Kharmidês, le personnage présenté dans les *Helléniques* de Xénophôn, s'est révélé sous l'effet des événements politiques, et non sous celui du discours philosophique. Et pourtant... <sup>30</sup>

---

29. Sur le dédain du peuple et le discours philosophique, voir Xénophôn, *Souvenirs* III.6.8.

30. Sur le Kharmidês de l'histoire, voir Xénophôn, *Helléniques* II 4 19.

Kritias

Ceci au moins est sûr : Kharmidès est le disciple de Kritias, lequel est le disciple de Sôkratès. Mais le philosophe avait bien des disciples et des disciples de bien des sortes. Par exemple, il était suivi, voire poursuivi, par des hommes comme Kléitophôn, qui voulait que le philosophe rendent publiques non seulement ses opinions sur les choses et d'abord les choses politiques, mais qu'il enseigne à ses concitoyens pour qu'ils deviennent meilleurs : Kléitophôn comprenait la philosophie à partir du bien politique et moral qu'elle pouvait, non qu'elle devait, produire. Il apparaît que Kritias est une sorte de Kléitophôn, un Kléitophôn plus habile peut-être.

En tout cas, il est plus sûr de lui que Kléitophôn qui se plaignait de n'avoir rien appris de son maître, alors que Kritias croit avoir reçu de Sôkratès ce qu'il faut pour enseigner à son tour, puisqu'il est le tuteur de Kharmidès. – N'est-il pas ironique que, comme le veut son nom, Sôkratès est porteur du pouvoir sûr ? – De plus, il révèle à tout moment qu'à son avis, son savoir socratique lui donnerait le droit de régner sur ses concitoyens. En somme, Kritias est d'abord et avant tout un homme politique : il est sûr de savoir ; le savoir est perçu comme une justification du pouvoir. Sans doute, son ascendance politique, sa position sociale, ses ancêtres renforcent son assurance. Et au début du dialogue, Sôkratès ne fait rien pour miner celle-ci. Et quand à la fin, il a laminé les prétentions philosophiques de Kritias, il ne prétend pas, pour sa part, attaquer l'autorité de l'homme politique. Et, peut-être en conséquence de cette *tranquillité* de Sôkratès, Kritias ne quitte pas la posture de l'éducateur et du citoyen en autorité.

En tout cas, Kritias a de l'homme politique ce qu'on pourrait appeler l'agressivité du discours : il voit Sôkratês comme un adversaire qui cherche à le faire mal paraître sur la place publique ; la conversation qu'ils ont a beau se faire en privé ou peu s'en faut, Kritias est soucieux de montrer qu'il n'est pas dominé par son vis-à-vis ; quand il change d'avis et donne une nouvelle définition, il le fait avec la magnanimité d'un homme public : il reconnaît qu'il s'est peut-être trompé et se prépare à repartir en plus grand encore. Aussi, c'est lorsque Sôkratês reconnaît devant les autres qu'il n'est pas le possesseur d'un savoir supérieur à celui de Kritias, alors et alors seulement, il accepte de continuer la conversation sans résister par des tours rhétoriques.

En revanche, il continue parce qu'il veut qu'on reconnaisse qu'il y a un savoir qui rend légitime le pouvoir sur les autres hommes de la cité : comme chacun participe à la vie de la cité en raison d'un savoir qui est le sien (de la médecine à la cordonnerie en passant par l'agriculture), il y a, il doit y avoir, un savoir qui porte sur les savoirs et donc qui permet de distribuer à chacun son rôle dans la cité. Voilà la santé d'esprit, telle que la comprend Kritias ; c'est la *sôphronsunê* de quelques-uns, celle qui se fonde dans la supériorité du savoir, et donc dans une certaine nature qui transcende la coutume, la supériorité que la coutume proposait sans pouvoir la justifier.

Et quand à la fin du dialogue, magnanime de nouveau, il incite son neveu et disciple à continuer de fréquenter Sôkratês, il faut y voir une version étriquée sans doute du rêve politique qui l'habite : il vient de donner à l'activité socratique le sceau de son approbation quasi-politique : il sait que Sôkratês sait ; il sait que l'activité du philosophe fera du bien à



Kharmidès, son concitoyen ; il permet la pratique socratique. Or il n'est pas sûr qu'il comprend la vérité de ce dont il approuve la pratique. En tout cas, quand Sôkratès reprend son opinion sur la santé d'esprit, le savoir portant sur ce qu'on sait, en signalant qu'elle peut servir aussi à savoir ce qu'on ne sait pas, en soulignant qu'elle peut alors stimuler la vie de l'intelligence du fait de tourner celui qui ne sait pas, mais qui sait qu'il ne sait pas, vers la réflexion, comme vers un bien à poursuivre ; quand Sôkratès reprend la conception politique de la *sôphrosunê* pour en offrir une conception philosophique, sans doute Kritias entend-il ce qu'on lui dit, mais il est moins sûr qu'il comprend ce qu'il a entendu. Ce qui veut dire qu'il ne connaît pas vraiment le type humain qu'il a pourtant devant les yeux : le philosophe.

#### Sôkratès

Ainsi en arrive-t-on comme toujours au personnage du philosophe, maître de Platôn. Or ce dernier tient à faire voir le désir érotique de son maître. Plus exactement, il montre Sôkratès à côté de sa version comique, Khairéphôn et entouré d'une troupe de jeunes hommes qui sont plus intéressés par la beauté physique de Kharmidès que par autre chose, que par ce que Sôkratès appelle à la vérification d'un petit rien. La médecine de l'âme, car il est question d'une sorte de psychiatrie, se pratique, ici du moins, dans un troublante atmosphère amoureuse, qui trouble jusqu'à l'imperturbable Sokratès.

Ce qui serait peut-être l'occasion de signaler que l'espèce des philosophes ne pouvant se reproduire par des moyens biologiques ordinaires dépend de sa capacité de transformer les jeunes des hommes en

philosophes. En tout cas, ce serait l'occasion de rappeler qu'une des critiques de la position conjointe de Kharmidês et de Kritias, soit que la santé d'esprit, c'est s'occuper de ses affaires, avait montré que les médecins, qui savent prendre soin de ceux qu'on leur confie, ne savent pas du coup si on les paiera, si on les paiera comme il faut, ni même si on les repaiera en leur faisant du mal. Cette observation ne peut pas ne pas compter quand on se souvient encore et toujours que Sôkratês a été puni par ses concitoyens parce qu'il prenait soin de la cité, ou du moins qu'il prétendait faire en prenant soin surtout de certains individus.

On pourrait toujours dire que la conversation de Sôkratês avec Kharmidês visait d'abord Kritias. En tout cas, dans le *Lusis*, il dit en toute lettre qu'il s'attendait à pouvoir reprendre la discussion avec les amoureux de Lusis et de Ménexénos. Semblablement, sa conversation avec Théaitêtos, toute intéressante qu'elle est, vise au moins autant le vieux mathématicien Théodoros, ou même le maître de Théodoros, le sophiste Protagoras <sup>31</sup>. Aussi, on voit que la conversation entre Sôkratês est enrobée dans une fiction, soit un mensonge, qui sert à attraper Kharmidês; il est au moins possible que la conversation avec Kharmidês constituait une autre fiction, soit un piège pour attraper Kritias. En tout cas, si on oublie que la conversation entre le philosophe et le jeune n'est pas accompagnée, voire dépassée par la conversation plus longue, plus complexe et plus profonde avec son tuteur, on oublie tout autant que Sôkratês est ce qu'il est en remplaçant les éducateurs

---

31. Sur les interlocuteurs réels de Sôkratês, voir *Lusis* 223a et *Théaitêtos* 169a-d.

légitimes de la jeunesse athénienne : l'éducation implique la corruption, et l'engagement de l'un implique l'élimination de l'autre. Sans doute, le dialogue *Kharmidês* finit avec l'acceptation, de la part du tuteur légitime, de son remplacement.

En tout cas, il semble qu'il y ait chez Sôkratês une certaine démesure, une certaine *hubris* : la recherche du bonheur implique l'exagération. Aristotélês l'a dit comme ceci : « Mais une vie semblable serait trop forte pour un être humain. Car on ne vivra pas ainsi en tant qu'on est humain, mais en tant que quelque chose de divin est en soi... Puis si l'intellect est divin pour un être humain, alors la vie selon l'intellect sera aussi divine pour une vie humaine. Puis il ne faut pas vivre comme ceux qui recommandent qu'on pense aux choses humaines parce qu'on est humain et aux choses mortelles parce qu'on est mortel, mais il faut s'immortaliser autant que possible et faire tout pour vivre selon le plus fort de ce qu'il y a en soi. Car même si c'est petit par sa grandeur, par son pouvoir et sa noblesse, c'est beaucoup plus que tout le reste <sup>32</sup>. » Voilà peut-être pourquoi dans ce dialogue et ailleurs, Sôkratês jure par Héraklês (154d) : le héros grec était reconnu pour son manque de retenue. En tout cas, il est essentiel à la compréhension du type humain qu'est le philosophe de reconnaître que sa poursuite de la définition des choses, par exemple de la *sôphrosunê*, comporte de l'orgueil, ou de l'immodération, et donc une sorte de maladie de l'esprit.

Plusieurs seront insatisfaits de ces interminables travaux de réflexion : on dirait qu'on ne voit rien ; on

---

32. Sur le bonheur exagéré selon Aristotélês, *Métaphysique* 1177b8-1178a2.

dirait que la seule chose qu'on apprend en suivant pas à pas Sôkratès est qu'on ne sait pas grand chose, et que la vérité sur la *sôphrosunê* est pour ainsi dire indicible. Ces insatisfactions peuvent conduire à une certaine satisfaction. Mais cela suppose qu'on soit ouvert à ce que le vrai dans toute sa richesse, que la connaissance complète, articulée et enracinée des choses, soit indicible<sup>33</sup>. Mais que l'exercice par lequel on poursuit le vrai comporte une récompense tout aussi indicible. C'est sans doute la vérité existentielle du personnage de Sôkratès, dans le *Kharmidês* : tout en se présentant comme un échec humain à peu près total (175a-d), il ne perd rien de sa bonne humeur ni de son énergie dans la recherche du vrai.

---

33 . Sur l'indicibilité du vrai, voir Francisco J. Gonzalez, « *Nonpropositional Knowledge in Plato* », dans *APEIRON* pages 235-284.