

Commentaire du *Lusis*

C'est cela que certainement le tiran n'est jamais aimé, ni n'aime : l'amitié c'est vn nom sacré ; c'est vne chose sainte ; elle ne se met iamais qu'entre gens de bien, et ne se prend que par vne mutuelle estime ; elle s'entretient non tant par bienfaits, que par la bonne vie ; ce qui rend vn ami assure de l'autre c'est la connoissance qu'il a de son integrité ; les respondens qu'il en a c'est son bon naturel, la foi et la constance. Il n'i peut auoir d'amitié la ou est la cruauté, la ou est la desloiauté, la ou est l'iniustice ; et entre les meschans quand ils s'assemblent, c'est vn complot, non pas vne compaignie ; ils ne s'entr'aiment pas, mais ils s'entrecraignent ; ils ne sont pas amis ; mais ils sont complices.

Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*.

Et après tout, Marianne, après tout ce qu'il y a d'envoutant dans l'idée d'un attachement unique et constant, et tout ce qui peut être dit à l'effet que son bonheur dépende entièrement d'une personne en particulier, il n'est pas destiné – il n'est pas convenable – il n'est pas possible qu'il en soit ainsi.

Jane Austen, *Sens et Sensibilité*, chapitre 37.

Dans l'œuvre de Platôn, il y a des dialogues dialogués et des dialogues racontés. Le *Lusis* est un dialogue raconté : au lieu de mettre en scène des personnages qui parlent les uns aux autres, comme dans l'*Alkibiadès premier* par exemple, Platôn a choisi de faire raconter l'ensemble du dialogue, entre Sôkratês, Ménéxénos et Lusis, par Sôkratês lui-même à quelqu'un qui demeure inconnu¹. C'est aussi sa façon de faire dans la *République*. C'est la façon de raconter la moins théâtrale, la moins trompeuse, pourrait-on dire² : au contraire de Platôn, l'auteur, Sôkratês, le

1. Pour l'auditeur inconnaisable du *Lusis*, comparer à *Kharmidês* 154b, 155c et d.

2. Sur la façon la moins trompeuse de faire un récit, voir *République* 392c et ss.

narrateur, ne se cache pas derrière des personnages qu'il crée, puisqu'il est obligé de dire qui parle et de détruire chaque fois l'illusion dramatique. De plus, cette façon de raconter permet d'en dire plus, d'aller plus au fond des choses ou du moins de compléter par l'autorité du témoignage les impressions de la lecture : Sôkratês peut expliquer ce qui l'a poussé à dire telle chose et indiquer les réactions de tel interlocuteur, ses hésitations, voire ses silences (222a) ; dans la mesure où il est fin psychologue, il peut rendre compte de ces réactions, hésitations et silences (213d). Ainsi le dialogue raconté est plus véridique que le dialogue dialogué, parce qu'il est moins théâtral ou plus historique.

Mais le fait que le Sôkratês de Platôn raconte le dialogue qu'il eut avec Lysis et Ménexénos suppose qu'il le raconte à quelqu'un : que le dialogue soit dialogué ou qu'il soit raconté, dans un texte platonicien demeure un contexte théâtral, parce que celui qui raconte le dialogue est un personnage de Platôn, le dramaturge, qui ne parle jamais en son propre nom ; le lecteur est toujours soumis à l'illusion fondamentale que ce n'est pas Platôn qui parle, mais quelqu'un d'autre, ici Sôkratês ; dans le cas d'un dialogue comme le *Lysis*, le lecteur est laissé dans le noir en ce qui a trait à l'effet des paroles de Sôkratês sur son interlocuteur immédiat, l'inconnu qui ne parle jamais. Ce désavantage comporte l'avantage d'encourager le lecteur de Platôn à se regarder pour ainsi dire pendant qu'il lit : l'auditeur silencieux, l'auditeur à peine vu, est le miroir du lecteur, miroir qui lui rappelle qu'il est affecté par ce qu'il lit comme l'autre dut être affecté par ce qu'il entendait.

En revanche, certains dialogues racontés s'insèrent pour de bon dans un dialogue dialogué, comme le *Phaidôn*, et indiquent à qui le narrateur parle ; ils indiquent même comment les auditeurs réagissaient à telle ou telle partie de l'histoire qui leur est racontée. Ainsi Ékhékratès livre ses impressions en interrompant ici ou là le récit de Phaidôn et souligne de cette façon telle ou telle réplique de Sôkratès ou de son interlocuteur ; plus important encore peut-être, il permet de comprendre *pourquoi*, ou il permet de réfléchir sur *pourquoi*, on veut entendre parler Sôkratès à travers des récits, qu'ils soient racontés ou écrits. Or Platôn peut faire tout cela grâce à l'artifice théâtral qui lui permet de faire parler l'auditeur de Phaidôn. Ainsi selon certains aspects, le dialogue dialogué, et surtout le dialogue raconté pris dans un dialogue dialogué, est plus véridique que le dialogue raconté. Concluons de ces deux arguments qu'il est difficile de savoir laquelle des deux formes de dialogue est la plus admirable, c'est-à-dire laquelle conduit le mieux à la connaissance de soi. Peut-être la connaissance de soi la meilleure exige-t-elle deux mouvements de réflexion : réflexion sur ce qui est hors de soi jusqu'à l'oubli de soi et réflexion sur soi jusqu'à l'oubli de ce qui n'est pas soi.

Pour ce qui est du *Lysis*, Platôn est muet sur la question du contexte dramatique : l'auditeur de Sôkratès ne parle jamais, et Sôkratès ne s'adresse pas à lui ; on n'apprend ni qui écoute ni pourquoi Sôkratès lui parle³. Platôn, pour ainsi dire, neutralise son artifice dramatique, ou le réduit à sa plus simple

3. Sur l'auditeur possible du récit socratique, voir *Théaitètos* 142c-d et *Théagès* 130a-131a.

expression. Car le *Lusis* prendrait une coloration différente selon qu'on le lût en imaginant que Sôkratês parle à Théaitêtos, par exemple, ou en supposant qu'il fût une conversation ultime entre Sôkratês et Kritôn : la différence entre le jeune homme qui vient de découvrir Sôkratês et le vieil ami qui l'a souvent vu en action, cette différence est telle que la raison d'être du récit change le sens du récit lui-même.

Au moins une chose est sûre : Platôn voulait présenter à son lecteur Sôkratês racontant ce qui est pour nous le *Lusis* : il faut croire que le philosophe aimait revenir sur ce qui lui était arrivé. Revenir en esprit sur quelque chose qui fut en réalité est le sens premier de cette activité socratique, et d'abord humaine, qu'on appelle la réflexion. Le fait que, dans un dialogue platonicien, le lecteur n'est jamais sûr si le récit est tout à fait historique et, par conséquent, s'il réfléchit sur un fait ou sur un discours qui ressemble à un fait ; ce fait impose la question de la nature du discours humain et de la réalité qu'il est supposé reproduire. Derrière toute la philosophie de Platôn, derrière la présentation de la philosophie telle que l'a faite Platôn, se devine la question de la différence entre le discours historique, le discours poétique et le discours philosophique et la question de la nature de l'animal qui produit et reçoit ces discours. Cette question semble avoir été à l'origine même de la *vocation* philosophique de Platôn ⁴.

4. Sur le choix entre la poésie et la philosophie que fit Platôn, voir Diogène Laërce 3.5.

Ce qui s'est passé

Sôkratês raconte à quelqu'un une conversation qu'il eut un jour à Athènes, sa ville, alors qu'il faisait la tournée des gymnases. Il se rendait de l'Akadêmia au Lukéion en contournant l'acropole, où habitent les dieux, quand, à la demande de Hippothalês, il s'arrêta pour converser avec le jeune homme. Après quelques phrases échangées, Sôkratês devina que Hippothalês était amoureux d'un jeune qui fréquentait la palestre de Mikkos. Car, selon ce qu'il dit alors, le philosophe était doué par la faveur des dieux en matière d'amour : il savait deviner ceux qui étaient pris par le désir amoureux. En somme, en matière d'amour, d'amoureux et d'aimé, Sôkratês est une sorte de Panops (203a) : comme un dieu, il voit tout du premier coup.

Ktêsippos, un autre jeune homme, confirma ce que dit Sôkratês au sujet de l'état de Hippothalês en racontant sur le mode comique l'amour du poète pour un jeune du nom de Lusion, ou plutôt les actions d'un poète fou d'amour. Sôkratês voulut savoir si Hippothalês savait comment il faut parler à un jeune qu'on aime ; il proposa de procéder à l'examen du savoir du jeune homme en examinant quelques-unes de ses œuvres. Devant la réticence de Hippothalês, Sôkratês précisa qu'il voulait vérifier quelle pensée il avait au sujet des jeunes bien-aimés. Ktêsippos alors se moqua des louanges poétiques et mythologiques que Hippothalês inventait pour fêter Lusion. Sôkratês confirma que Hippothalês était ridicule, mais du fait qu'il louait le jeune avant de l'avoir conquis et qu'en plus il rendait cette conquête plus difficile encore

qu'elle ne l'était de nature. Un bon poète, conclut-il, ne cherche pas à se nuire ; tout art implique que l'artisan veuille prendre soin de lui-même⁵. Hippothalês affirma que, comme de juste, il voulait consulter Sôkratês pour apprendre quoi dire et faire pour attirer l'affection de son jeune Lusion, voire l'affection d'un jeune quel qu'il soit. Le dialogue sur l'amitié est fondé sur le thème de l'amour.

Sôkratês offrit alors d'enseigner ce qu'il savait, mais par l'exemple, soit en parlant avec celui qu'aimait Hippothalês. On s'entendit d'abord sur deux tactiques pour attirer Lusion, puis on entra dans la palestre. Or là, les jeunes jouaient à pair ou impair ou regardaient jouer les autres, après avoir fait un sacrifice au dieu Hêrmês (206e-207a). Une combinaison des deux tactiques sur lesquelles on s'était entendu fit que Lusion, avec d'autres, dont son ami Mênêxênos, se trouvèrent à entourer Sôkratês et Ktêsippos. Pour sa part, Hippothalês se cacha dans la foule qui entourait les principaux personnages. Sôkratês compara alors Mênêxênos et Lusion sur quatre plans. Cette comparaison, les deux jeunes l'avaient déjà faite : ils s'étaient déjà mesurés l'un à l'autre, ou l'un contre l'autre. À la troisième question « qui est le plus admirable ? », ils rirent l'un et l'autre, parce que cette comparaison livrait une réponse évidente : Lusion est le plus admirable de corps, et il est presque impensable qu'il y ait une autre façon d'être admirable.

Sôkratês demanda ensuite lequel était le plus riche, mais il offrit tout de suite la réponse qu'ils

5. Sur le soin de soi impliqué dans tout art, voir *Kharmidês* 164a-c.

l'étaient également, parce qu'ils étaient amis l'un de l'autre et possédaient tout en commun⁶. L'un et l'autre, ils tombèrent d'accord avec Sôkratês. Ménéxénos ayant dû quitter la conversation pour un sacrifice à Hérômês que les autres enfants avaient déjà fait, semblait-il, Sôkratês se tourna vers Lûsis qui restait seul avec lui. L'un et l'autre étaient entourés encore et toujours du groupe qui écoutait : tout tournait autour d'eux ; ils étaient le centre de ce petit univers.

Ayant parlé de l'amour des parents de Lûsis pour leur enfant, Sôkratês s'étonna d'apprendre qu'ils ne lui laissaient pas faire ce qui lui passait par la tête. Une suite d'exemples, ponctués par des jurements, confirma que Lûsis n'avait pas le droit de diriger le char de son père, comme le faisait pourtant un employé, qu'il n'avait pas le droit de se gouverner à sa guise, mais devait suivre un esclave pédagogue, qu'il n'avait même par le droit de carder la laine, comme une femme. Pour expliquer que ses parents ne le laissassent pas libre, Lûsis remonta à une cause qui justifiait le comportement des siens, à savoir son âge : il était trop jeune pour faire ces choses, et ses parents avaient raison de contrôler sa conduite. Mais d'autres exemples, l'écriture et le jeu musical, montrèrent qu'il n'en était rien : Lûsis était libre là où il possédait un art, et donc il n'était pas libre là où il ne savait pas. Lûsis reconnut que le savoir justifiait la liberté. Emporté par ce principe, Sôkratês passa de l'économie

6. Sur la communauté des biens entre amis, voir, par exemple, Euripidês, *Andromaque* 376-377 et *Oreste* 735, mais aussi *République* 424a et 449c, Aristotélês, *Politiques* 1263a30, et enfin Diogénês Laértios 8.10.

domestique et la famille⁷ à la gérance politique et la cité⁸, et d'Athènes à la tyrannie perse, comme si ces choses étaient tout à fait semblables⁹. Le philosophe en tira la conclusion, approuvée par Lysis, que tous, même l'empereur perse, accorderait tout pouvoir à un Lysis qui serait devenu sage. Le savoir n'est pas seulement le fondement du pouvoir, il l'est aussi de l'amour, dit Sôkratès. Lysis tomba d'accord avec tout ce qu'on lui avait proposé. Il reconnut aussi qu'il n'avait pas raison de *se penser grand* puisqu'il ne savait pas grand-chose.

L'argument, proposé par Sôkratès et qu'accepte Lysis, est un de ces discours *humiliants*, qui s'oppose à la poésie louangeuse et que le philosophe recommandait au poète amoureux Hippothalès. Il est moins facile de voir, tant la piété est puissante sur le cœur de tous, que le discours est en même temps un argument qui détache le cœur d'un enfant de ses parents, l'opinion d'un citoyen du pouvoir politique, voire l'âme d'un homme de ses dieux : le savoir et le désir du savoir, dont le nom est *philosophie*, seuls résistent à l'effet *déliant* de l'argument. Car cet argument en arrive au principe que le savoir est le fondement légitime de la propriété et du pouvoir, et du respect qui viennent avec eux. En revanche, c'est incontournable, le pouvoir du savoir repose sur la reconnaissance du savoir : un père n'abandonnera son bien que s'il sait que son fils sait mieux que lui ; un

7. *Oikos*.

8. *Polis*.

9. Sur la différence entre l'*oikos* et la *polis*, voir Aristotélès, *Politiques* 1252a7-16. Sur leur ressemblance fondamentale, voir Xénophôn, *Souvenirs* III.4.6-12 et *La Ménagerie* 9.14-15.

citoyen ne cédera son pouvoir que s'il sait qu'il ne sait pas ; un tyran ne fera jamais confiance à un autre, à moins qu'il ne sache que l'autre est non seulement savant, mais encore bien intentionné. Sans ces savoirs – et quel homme de pouvoir les a ? – le désir irrationnel de la propriété et du pouvoir et la crainte d'être trompé ne quitteront pas le cœur des hommes : le désir irrationnel stipule que ce qui est mien est bon du fait d'être mien, peu importe le savoir ou l'ignorance qui l'accompagne. Aussi, sauf exception, un père ne cède sa propriété à son fils qu'après sa mort, un citoyen refuse de céder sa liberté à un philosophe roi, et l'empereur aimera son fils plus que le plus sage des subalternes. En faisant fi de ces dimensions *irrationnelles*, le raisonnement socratique bien entendu fait ressurgir ce qu'il ignore.

Alors, et sans plus parler de l'exagération que comportait son argument hyperbolique, Sôkratês, à ce qu'il confia à son interlocuteur, fit presque une erreur : il était sur le point de souligner comment Hippothalês pouvait tirer leçon de ce dialogue, lorsqu'il comprit qu'il n'en devait rien faire de peur d'humilier l'amant éperdu qui rougit, ou blêmit. Lusion, pour sa part, demanda à Sôkratês de faire sur Ménexênos, revenu du sacrifice, la preuve de son ignorance, comme il la lui avait faite. Sôkratês refusa, prétextant que Lusion pourrait le faire aussi bien que lui. Il est permis de noter qu'il est question de trois humiliations socratiques : celle qu'il a opérée sur Lusion, celle qu'il a presque opérée sur Hippothalês et celle que, dans un premier temps, il refuse d'opérer sur Ménexênos.

Sôkratês accepta cependant d'entamer un autre sujet et une autre humiliation, mais seulement après

avoir hésité à affronter le *disputeur* Ménexénos, élève de Ktésippos. C'était sans doute de l'ironie. Ceci est sûr : Sôkratês mentit alors en annonçant à la ronde que Lusi reconnaissait ne pas savoir comment on devient ami, mais était d'avis que Ménexénos le saurait. Sôkratês continua, on le suppose, sans plus mentir : depuis toujours, son désir le plus profond était d'avoir des amis ; il était un amateur, soit un ami, de camarades. Mais un camarade est-il un ami ? Sinon, lequel du camarade, de l'ami ou de l'amoureux est le meilleur des êtres humains ?

Ne tenant aucun compte de ces complications, Sôkratês affirma qu'il enviait l'amitié qu'avaient Lusi et Ménexénos l'un pour l'autre. Mais il avoua qu'il ne savait pas comment on devient ami. D'où son désir de questionner Ménexénos.

Sa première question fut : qui produit l'amitié, celui qui aime ou celui qui est aimé ? Ménexénos affirma qu'aussitôt qu'un aime l'autre, les deux sont amis : la cause suffisante d'une amitié réciproque est l'amitié de l'un pour l'autre. Mais l'expérience montrait qu'on peut aimer sans être aimé, et même qu'on peut aimer en étant haï. Ménexénos en tira la conclusion qu'il y avait amitié seulement si l'un aimait l'autre et l'autre l'un. En revanche, Sôkratês montra que la nouvelle position conduisait à cette impossibilité qu'on ne pouvait pas être l'ami de choses qu'on considère des biens, que ce soit des chevaux ou de la sagesse. Car ni les chevaux, ni la sagesse ne peuvent aimer en retour. Ménexénos reconnut la pertinence de cette observation et abandonna sa deuxième hypothèse. Sôkratês en tira la conclusion que la position réelle de Ménexénos était que celui qui est aimé est l'ami, comme l'enfant qui

n'aime pas de retour ses parents, mais qui est leur ami parce qu'ils l'aiment. Lorsque Ménexénos accepta cette suggestion, Sôkratês lui montra qu'en conséquence il pourrait y avoir des hommes qui seraient des ennemis de ceux qui en feraient leurs amis. L'absurdité de cette conséquence obligea Ménexénos à abandonner sa troisième hypothèse. Comme il ne restait qu'une position possible : que celui qui aime soit l'ami, Sôkratês l'examina. Ce qui conduisit à la même absurdité : la possibilité qu'il y ait alors des hommes ennemis de leurs amis. De cette façon ils épuisèrent, semblait-il, toutes les possibilités.

Il est tentant de prétendre que cette discussion n'est que verbale, que Sôkratês joue sur l'ambiguïté de certains mots grecs, voire de certains phantasmes humains naturels, et que le jeune homme se laisse tromper par les mots ou ses phantasmes. Cette prétention est la porte de sortie par laquelle on échappe à la troublante nécessité de réfléchir. Car il est difficile de voir que l'ambiguïté des choses produit l'ambiguïté de la langue, qu'elle soit grecque ou française, que l'incertitude du langage masque les choses qui pourtant sont dites par lui et qu'en conséquence les mots, à moins d'être vus à la lumière des choses ou entendus au son des choses, sont menteurs au moment même où ils visent à dire le vrai. De même, il est difficile de voir que l'indécision et le vague des phantasmes ne réduisent pas leur pouvoir, ni non plus n'assurent leur vérité. Pour le dire d'un coup, chaque fois que les choses comportent une hiérarchie par laquelle elles sont semblables et pourtant différentes, les humains sont portés à se tromper soit en en parlant soit en les concevant. Ce qui provoque depuis toujours

la rêve d'un langage démocratique, qui simplifie les mots, pour que disparaisse l'obscurité des choses et, en conséquence, la supériorité et l'infériorité entre les humains ; ce qui provoque depuis toujours la prétention que le gros bon sens, qui s'enracine dans la si nourrissante imagination, suffit pour vivre et bien vivre.

Lorsque Sôkratês suggéra à Ménéxénos qu'ils n'avaient pas bien cherché comment se fait l'amitié, Lysis les interrompit en affirmant : « Il me le semble que non, Sokratês (213d). » Il rougissait, signala le philosophe, fait dont Sôkratês prétendit connaître le sens : Lysis rougit parce qu'il a révélé quelque chose de lui, parce qu'il s'est mis à nu et à montrer son amour pour la pensée¹⁰ sur l'amitié¹¹. Mais il est possible de comprendre sa rougeur comme le signe d'une honte partagée (il est l'ami de Ménéxénos qui vient de se faire réfuter), voire comme l'indice d'une colère larvée : la rougeur est ambiguë, aussi ambiguë que les mots qu'il dit.

Quoi qu'il en soit, Sôkratês, ayant perçu l'amour de la sagesse chez Lysis, se tourna vers lui. Avec lui, il entreprit d'examiner ce que les poètes disaient sur l'amitié : il prétendit qu'il poursuivait ainsi le chemin déjà entamé lorsqu'il avait cité Solôn et que Ménéxénos avait accepté l'autorité du poète contre la position que lui-même défendait. Citant Homéros sans le nommer, Sokratês demande donc : comme le disent les poètes, le semblable serait-il, sous la conduite du dieu, l'ami du semblable ? Or les plus sages, certains philosophes

10. *Philosophia*.

11. *Philia*.

physiciens, avaient écrit la même chose que les poètes. Pourtant, comme le reconnut Lusic, les méchants ne sont pas les amis des méchants. L'homme bon étant semblable à lui-même, conclut Sôkratês, il est semblable à un autre homme bon, et son ami. L'assentiment de Lusic fut énergique. Aussi, il dut être troublé par la suite de l'analyse : les êtres semblables, et bons, n'ont aucun besoin de l'autre, puisqu'ils peuvent se satisfaire par eux-mêmes sans l'aide d'un autre qui leur est sosie. Autrement dit : celui qui est bon l'est par lui-même et pour lui-même ; en conséquence, il n'a aucun besoin d'un autre comme lui, qui d'ailleurs n'a pas besoin de lui.

On ne doit pas laisser le second trouble de Lusic se déployer dans l'indifférence : il faut encore une fois éviter de dormir devant les faits. Certes, le problème souligné par Sôkratês remonte à l'opinion des poètes grecs et ensuite des premiers sages grecs : Lusic est habité sans aucun doute par ce qu'on lui dit depuis qu'il est un enfant, mais aussi par les propos écrits de ceux qu'on lui a appris à révéler comme des sages, anciens ou nouveaux. Ce fait n'est pas propre ni à Lusic, ni aux Grecs : toutes les civilisations, la nôtre aussi, ont leurs porte-parole autorisés ; tous les êtres humains, même nous, fils et petits-fils des pères de la pensée démocratique moderne, pensent sous l'influence de leurs pères et grands-pères ; tous peuvent déplorer l'aveuglement culturel des autres, des barbares, des anciens, des infidèles ; peu peuvent reconnaître qu'on est par définition le barbare et l'ancien et l'infidèle d'un autre. Car les poètes et les sages grecs disaient sans doute une vérité psychologique incontournable, mais problématique : l'amitié semble être un bien que

cherche l'homme bon, mais l'homme bon, du fait d'être bon, semble ne pas avoir besoin d'un autre que lui, et surtout d'un autre qui a la même bonté que lui. En somme, la réalité qu'est l'amitié est paradoxale : elle échappe à la prise de l'opinion reçue. En un sens, l'effort philosophique dont Sôkratês est l'incarnation prétend saisir ce que sont les choses par-delà les évidences premières, par-delà les on-dit, par-delà les vérités proverbiales.

Sôkratês se souvint alors d'une phrase de Hésiodos, une autre vérité proverbiale, qui renversait celle de Homêros : puisque les hommes semblables se haïssent, car ils sont par nature en compétition, les hommes dissemblables s'aiment ; c'est pourquoi, par exemple, le potier déteste les autres potiers, ses rivaux économiques, et l'ignorant aime le savant. Comme Sôkratês demanda aux deux ce qu'ils en pensaient, Ménéxénos répondit que ce qu'il avait entendu de Sôkratês lui semblait bon : un contraire est l'ami de son contraire, comme le prétendent d'autres nouveaux sages qui appuient la sagesse poétique ancienne. Sôkratês souligna que cette nouvelle position serait ouverte à une objection : puisque l'amitié est le contraire de l'inimitié, l'ami serait l'ami de l'ennemi et le juste de l'injuste. En conséquence, Ménéxénos reconnut que l'ami n'était ni le semblable ni le contraire.

Prenant une autre voie (213e et 217a), Sôkratês suggéra à partir d'un autre vieil adage – l'ami est admirable – que l'admirable était bon et donc que l'ami est le bon dont a besoin celui qui l'aime : l'ami n'est ni semblable ni opposé à ce qu'il aime ; il se situe entre ces deux extrêmes. La nouvelle position semble donc

être celle du proverbial juste milieu. En revanche, Sôkratês montra qu'une chose peut avoir en elle un mal de telle façon qu'elle puisse désirer le bien contraire, mais qu'elle ne le désirerait plus une fois que le mal se serait comme identifié à elle. Il en était de même pour l'âme de l'être humain : quand il ne s'identifie pas avec son ignorance, celui qui ignore aime le savoir et est donc philosophe, alors que celui qui ignore *substantiellement* déteste le savoir. Sôkratês conclut, avec l'appui des deux jeunes, qu'en général ce qui n'est ni bon ni mauvais est l'ami du bien en raison de la présence du mal. Il parut à tous les trois que la définition de l'ami avait été trouvée.

À Sôkratês vint alors un doute qui leur fit perdre la proie qu'il cherchait, ou plutôt constater l'illusion qui était la leur. Sôkratês expliqua à Ménexénos ce qui suit : Leur position impliquait que ce qui est aimé (la santé par exemple) est l'ami de ce qui l'aime (le malade), alors qu'ils avaient rejeté cette possibilité lors de leur premier échange. De plus, si le malade aime le médecin pour la santé qui est la fin de son savoir, le malade aime la santé parce qu'il aime autre chose encore qui est la fin de la santé ; on en arrive tôt ou tard ou bien à ce que la suite soit infinie – ce qui est inacceptable – ou bien à ce qu'il y ait une chose qui soit aimée pour elle-même et qui fasse que toutes les autres choses soient aimées par amour pour elle. Cela implique qu'il y a divers niveaux d'ami et diverses sortes d'amitiés. De plus, ce qui est aimé plus que tout ne peut pas être aimé pour éviter le mal, contrairement à ce qu'on avait cru. Car alors lorsque le mal est bel et bien évité, l'amour disparaît et le bien final ne peut plus avoir son effet sur les autres choses

intermédiaires : la vie perd son sens. Cette impossibilité conduisit le philosophe à affirmer que l'amitié est fondée non pas dans le mal qu'on évite, mais dans un désir qui existe comme par nature dans les choses et les êtres humains : c'est parce qu'on a soif que l'eau est aimée ; la soif détermine le bien qu'est l'eau et le mal qu'est l'aridité.

Mais alors on rend compte de l'amitié au moyen de quelque chose qui n'a pas de compte rendu. Ou encore : sur quoi se fonde le désir qui fonde l'amitié ? Sôkratês chercha alors un fondement ultime de l'amitié du côté de la parenté qui existerait entre ce qui aime et ce qui est aimé : le désir est l'élan d'une chose qui est apparenté à une autre. Ce qui est apparenté est ce qu'on aime d'amour, ce qu'on aime d'amitié et ce qu'on désire, proposa Sôkratês. Les deux jeunes tombèrent d'accord avec lui. Donc, conclut-il, entre amis, amoureux ou êtres désirés, il y a une parenté de quelque sorte. Sôkratês en tira la conséquence qu'un enfant devrait répondre à l'amour sincère qu'on lui montrerait. Hippothalês, qui avait suivi de loin toute la discussion, rougit ou pâlit de plaisir en entendant l'assentiment pourtant mitigé des deux jeunes. Ceci au moins est clair : Hippothalês est moins intéressé par la teneur de la discussion que par son résultat, ou son effet : il aime la discussion qui a eu lieu parce qu'il espère que la doctrine socratique lui ouvre le cœur, ne parlons pas du corps, de Lysis.

Sôkratês mina ce dernier argument en développant un autre : si l'apparenté était différent du semblable, la conclusion était solide ; en revanche, si l'apparenté et le semblable étaient identiques, la preuve que l'ami est utile tombait en raison de ce qui avait été

établi lorsqu'il parlait avec Lysis, soit que la similitude ne peut pas être la nature de l'amitié. Pour éviter une telle impasse, Sôkratês suggéra que l'apparenté devait être différent du semblable. Mais cela conduisait tout autant à des conclusions impossibles à accepter, toujours en raison des discussions précédentes. On ne peut pas ne pas conclure que Hippothalês trouve cette partie de la discussion bien moins satisfaisante.

À la fin, le philosophe tenta, sans succès, de résumer l'ensemble de l'argument et les définitions possibles de l'ami pour conclure qu'il n'avait plus rien à dire parce qu'ils avaient examiné toutes les possibilités et qu'aucune n'avait résisté à l'analyse. Rendu à ce point de son récit, Sôkratês fait un dernier aveu à l'auditeur de son récit: il voulait de par ce débat labyrinthique pousser un des jeunes hommes, plus âgés que Ménexénos et Lysis, à discuter avec lui. Mais les pédagogues ivres, des esclaves, intervinrent alors et emportèrent les deux jeunes malgré les protestations énergiques des uns et des autres: des citoyens libres furent dominés par des esclaves étrangers, dont les facultés étaient amoindries par le vin et l'audace augmentée par le même vin. Sôkratês eut le temps de conclure, comme les jeunes partageaient, qu'ils étaient tous trois ridicules, car ils se prétendaient être des amis les uns des autres, mais ne pouvaient pas découvrir ce qu'est un ami. Le lecteur apprend donc que Sôkratês s'est acquis un ami et même deux, mais qu'il ne sait pas ce qu'il s'est acquis. L'expérience répétée de la lecture de ce dialogue, avec d'autres lecteurs, prouve que la discussion que Sôkratês eut un jour avec Lysis et Ménexénos lui a valu bien d'autres amis, et ce pendant des siècles. Or quand on est l'ami

de Sôkratês, on devient l'ami de la discussion. Cela est nécessaire ; cela est même le seul nécessaire¹² ; grâce aux textes de Platôn, cela ne peut pas lui être enlevé.

Les arguments

Malgré le résultat insatisfaisant de la discussion, ou plutôt à cause de lui, il est nécessaire de la reprendre et d'en examiner les arguments de plus près. Il s'agira donc de dire tout haut quelques-unes des réflexions qu'ils ont suscitées. Car comme le montre Lysis, lorsqu'il échappe une remarque en suivant la discussion entre Ménexénos et Sôkratês, il est possible de participer à une conversation dans le silence (et qui est plus silencieux que le lecteur d'un dialogue de Platôn), tout en réfléchissant sur ce qui a été dit, tout en jugeant de ce qu'on a entendu. Un lecteur énergique de cette manière, s'il est permis de le comparer à Lysis, se mériterait l'approbation de Sôkratês et même le titre de philosophe (213d). En somme, la discussion qu'entament d'autres peut être pour soi l'occasion, voire le moteur, d'une réflexion indépendante. C'est peut-être là la leçon la plus importante de la discussion que Sôkratês raconte à son interlocuteur silencieux. En supposant que Platôn fut cet interlocuteur, il fut assez énergique pour répéter ce qu'il entendit sous la forme d'un dialogue écrit. La question demeure de savoir s'il ne fut qu'un répétiteur esclave, ou plutôt un répétiteur autonome, comme Lysis croyait pouvoir l'être, en adaptant ce qu'il a entendu à de nouvelles

12. Sur le seul nécessaire, voir *Luc* 10.42.

circonstances. Ou encore un répétiteur libre, qui a percé à jour ce dont parlait Sôkratês. La seule façon d'en décider en connaissance de cause est de devenir soi-même un répétiteur.

De la liberté

Si on exclut l'entrée en matière qui compare les deux amis, Lusion et Ménexénos, le dialogue est constitué de trois sections portant sur le paradoxe de l'esclavage d'un homme libre, sur les causes de l'amitié et sur les paradoxes qu'engendre sa nature. Sôkratês discute d'abord de liberté avec Lusion seul. En principe, c'est à partir de ce thème que Sôkratês doit faire la leçon à Hippothalês : à la fin de l'entretien sur la liberté, comme le signale Sôkratês, il voulait se tourner vers Hippothalês et souligner qu'il y avait là une illustration de la manière dont on doit parler à celui qu'on aime (210e). Il ne faut pas croire cependant que les deux autres sections de la discussion sont étrangères à la situation du poète amoureux, ne serait-ce que parce que l'amitié ne peut pas être séparée en tout de l'amour, ne serait-ce que parce que les poètes ont fait de l'amitié (Akhilléus et Patroklos, par exemple) et de l'amour (Odusséus et Pénélopéia, par exemple) leurs sujets de prédilection.

Préparant sans doute sa démonstration de l'art de parler à ceux qu'on aime, Sôkratês souligne l'amitié de Lusion et de Ménexénos l'un pour l'autre, lorsque, malencontreusement, ce dernier doit partir. Ce bref prélude traite d'amitié, de similitude et de différence ; de plus, il le fait en montrant comment Lusion et Ménexénos répondent l'un sans l'autre, puis ensemble : la discussion est déjà entamée sur le plan des mots et

sur celui de l'action. Après le départ de Ménéxénos, pour raison de religion, la discussion reprend alors avec le seul Lusic et commence par une question liée aux précédentes : Sôkratês demande si les parents de Lusic l'aiment d'amitié, comme il avait souligné que les deux jeunes étaient amis¹³. Car pour dire l'amour des parents, il emploie le verbe *philéin*, et il le met, comme il se doit, au singulier ; car le père et la mère ne font qu'un dans leur amour pour la famille. C'est dire que l'*érôs* de l'homme pour la femme et l'*érôs* de la femme pour l'homme deviennent, ou engendrent, une *philia* pour les enfants. Comme le ferait tout enfant heureux, Lusic répond avec emphase que « oui, ses parents l'aiment d'amitié ». Mais alors, prétend Sôkratês, les parents de Lusic veulent son bonheur (car l'amical amour de quelque chose suppose qu'on veuille son bonheur avec le nôtre, voire au lieu du nôtre). Or le bonheur est impossible sans la liberté, comme le prouve la vie de l'esclave qui est sans liberté et sans bonheur. – Et peut-être comme le prouve ce qui vient tout juste d'arriver à Ménéxénos qu'un esclave a fait quitter les lieux sans le consulter sur ce qu'il préférerait faire : le devoir religieux semble aller contre la liberté et donc le bonheur. – La vérité que la liberté et le bonheur sont pour ainsi dire convertibles fait jurer Lusic : par Zéus, il est juste qu'il en soit ainsi ; il est juste qu'un jeune Athénien soit libre. La conclusion qu'en tire Sôkratês est que les parents de Lusic lui laissent faire ce qu'il veut. Le jeune jure pour la deuxième fois en reconnaissant que c'est tout le contraire qui est vrai : par Zéus, il est juste qu'ils ne me laissent pas toute

13. *Philoï*.

liberté.

Lorsque Sôkratês parle de l'amour parental, il introduit, comme par hasard, pour la deuxième fois le thème de la *philia*: les parents aiment d'amitié leur enfant. Or chacun sait que l'affection des parents ressemble à celle de l'ami, mais seulement d'une certaine façon. Sans doute les tensions entre l'amitié et la piété filiale ne sont pas aussi évidentes que les conflits entre les amoureux et leurs familles ; mais il n'y a pas pure et simple identité entre un couple d'amis et les membres d'une famille : l'amitié est la découverte du monde hors de la famille ; elle est la découverte d'une affection par laquelle on sort non seulement du territoire des siens, mais aussi d'un monde où tout est pour ainsi dire tourné vers soi afin de découvrir qu'on est fait pour sortir de soi. L'amour parental crée une coquille protectrice, l'amitié en fait sortir. Cette vérité est reprise par le conflit final du dialogue, celui entre les pédagogues et les amis des jeunes (223a-b) : la conversation avec Sôkratês, une conversation d'adultes, une conversation publique, doit cesser quand la voix du père, la voix du père sortie de la bouche d'un barbare et d'un esclave, y met fin.

De plus, lorsque Sôkratês avait dit à Ménexénos que tout est commun entre amis, il répétait sans doute un proverbe. Mais il y a lieu de croire le proverbe est vrai seulement à demi (214b) : par définition, la communauté de l'amitié est tournée vers l'avenir, car on ne partage pas dans les faits son passé, ses parents et sa famille avec un ami ; par l'amitié, on échappe à tout ce qui est la *racine* de son être ; dans l'amitié, on partage en un sens le *familier fondateur*, le passé dans la famille, car on le partage par les mots, c'est-à-dire

que chacun s'en sépare du fait d'en parler à un autre. En revanche, l'affection qu'on découvre d'abord dans la famille est une sorte de préfiguration de l'amitié. Aussi lorsqu'à la fin de la discussion, Sôkratês examine encore une fois si l'amitié ne serait pas fondée sur le fait d'être semblable d'une certaine façon, il emploie le mot *oikéion*, qui rappelle la maison paternelle (*oikos*) : les amis sont apparentés d'une façon obscure qui précède et suit, qui inspire et dépasse, le lien naturel qu'est la famille ; il y a donc quelque chose qui dépasse la famille, et ce dans deux directions ; il y a une nature qui encadre la famille en fondant d'avance ce qui permet de sortir du *familier fondateur*¹⁴.

Mais il faut en revenir à Lusic qui a défendu son père et sa mère malgré le fait qu'ils ne le laissaient pas libre. À un jeune de l'âge de Lusic, on ne peut demander une preuve plus grande de piété filiale, soit dit en passant. Pour Sôkratês, l'affirmation de Lusic, malgré son juron accompagnateur, paraît si incongrue qu'il prend la peine de la vérifier dans le détail, soit en la confrontant aux faits. Suivent cinq exemples qui établissent hors de tout doute que le jeune homme n'est pas libre de faire ce qu'il veut. Le premier exemple et le dernier sont accompagnés d'un juron « par Zeus », comme pour signaler le début et la fin de l'induction. Ayant été établi que le jeune homme n'est pas libre et même qu'il n'est pas souvent son propre maître, il aurait fallu en conclure que Lusic n'est pas heureux, du moins dans les domaines précis où il est conduit par un autre. Au lieu de quoi, jurant à son tour,

14. Sur la nature qui encadre la famille, Aristotélês, *Politique* 1252a24-30.

Sôkratês examine plutôt la cause de ce phénomène qui lui paraît étonnant : le comportement *haineux* des parents de Lusion serait-il causé par une faute que le jeune aurait commise ? Lusion serait-il, comme Héraklês, le souffre-douleur d'un parent en raison d'une faute dont il serait l'incarnation ? Jurant une cinquième fois par le dieu de la justice, soit parce qu'il défend la justice de ses parents ou encore la sienne propre, le jeune affirme qu'il n'a fait aucun mal. La question demeure : pour quelle raison les parents de Lusion ne le laissent-ils pas libre ?

La réponse de Lusion est une explication de bon sens, ou de *santé d'esprit*¹⁵, qui s'oppose à l'étonnant étonnement du philosophe : Lusion n'a pas l'âge de se conduire lui-même. Pourtant Sôkratês montre, encore une fois en examinant dans le détail les faits les plus simples, que Lusion, le fils de Démokratos, est souvent laissé libre par ses parents : quand il s'agit de lire, d'écrire et de jouer de sa lyre, il est son propre maître. Placé devant les deux inductions opposées, Lusion – celui qui, comme le dit son nom, est délié ou laissé libre – signale que la raison en est qu'il connaît la langue grecque et la musique, alors que dans les domaines où il n'est pas libre, il n'a pas la connaissance nécessaire pour se diriger lui-même. Satisfait de la dernière réponse de Lusion, Sôkratês atteint ainsi la base de son argumentation subséquente.

Le fils de Démokratos, citoyen de la très démocratique Athènes, a reconnu que la liberté légitime n'est pas fonction de l'âge, comme le veut la tradition,

15. *Sôphrosunê*.

mais du savoir, soit de la connaissance des règles qui dépassent ceux qui les connaissent. Car la liberté que célèbre Lysis est relative : on le laisse libre parce qu'on suppose qu'en sachant les règles de la lecture, de l'écriture et de la musique, il fera les choses comme il faut ; il n'est pas vrai que ses parents lui laissent faire ce qu'il veut quand il sait, parce qu'ils ne lui permettent de faire que ce qui est correct ; il est vrai qu'en le laissant écrire ou faire de la musique selon les règles de l'art, ils sortent malgré eux du registre de la légitime autorité parentale ; mais l'autorité parentale est pour ainsi dire relayée par l'autorité des choses, et les lois politiques et sociales sont reprises par les lois de l'art et du savoir. En somme, telle que l'interrogatoire socratique l'a mise en lumière, la liberté est fonction d'une soumission à ce qui est, ou à ce qui est nécessaire, par-delà la nécessité de ce qui est légitime selon la coutume.

Aussi la découverte de Lysis conduit à un thème fondamental de Sôkratès, voire à *la* vérité de la philosophie socratique. On se souvient, pour ne s'en tenir qu'au *Lysis*, que le philosophe critiquait Hippothalès non pas d'aimer le jeune, mais de l'aimer mal, soit sans savoir comment le faire. Or la conversation avec Lysis est une illustration du savoir érotique de Sôkratès : ils parlent d'amitié pour que Sôkratès puisse montrer qu'il sait quelque chose, l'art de l'amour, et pour qu'il puisse enseigner quelque chose de ce savoir à Hippothalès le poète. Mais en inversant les liens, le thème de l'amitié est une introduction à la question du savoir : on découvre qu'au cœur de l'amitié se trouve la question du savoir humain. Ce qui est sûr, le philosophe est un

enthousiaste du savoir, comme le prouve le mot formé pour le nommer. Car le philosophe est l'ami, ou l'amateur, de la sagesse. Que tout ceci soit discuté avec Lysis, le fils de Démokratos l'Athénien, incite à réfléchir sur la *nature* de la chose politique, sur la nature de l'exception grecque¹⁶, sur la nature de l'exception athénienne¹⁷, soit les thèmes du plus grand des historiens grecs.

S'appuyant sur la dernière réponse de Lysis, Sôkratês tire la conclusion que le père de Lysis, et ses amis, et la cité d'Athènes livreront leurs affaires au jeune à partir du moment où ils croiront qu'il sait mieux qu'eux comment en prendre soin : les adultes qui le dominent se soumettront à lui à partir du moment où il montrera qu'il est en droit de se détacher d'eux en dominant les choses par son savoir. Bien mieux, se plaçant devant Zéus, Sôkratês place Lysis devant Daréios, ou un autre : celui-ci lui laissera faire ce qu'il voudra en cuisine et en médecine, s'il croit que le jeune Athénien en sait plus que lui. L'enthousiasme de Sôkratês ne va pas jusqu'à prétendre que l'empereur perse livrera son empire à un enfant sous prétexte que celui-ci sait mieux comment le gérer. Il a beau être philosophe et donc amant de la sagesse ou du savoir, Sôkratês, sait bien qu'il y a des limites politiques au savoir parce qu'il y a peu d'hommes qui sont des philosophes, ni même qui peuvent être touchés par les

16. Sur le caractère grec, comparer les remarques de Solôn, d'Artabanos, et d'Artémisia en Hérodotos, *Enquêtes* I.29-33, VII.10-18. et VIII.68-69 et 101-103.

17. Sur le caractère athénien, voir, entre autres, les remarques sur Thémistoklés en le comparant à Pausanias, en Thukudidês, *Guerre du Péloponnèse* I.128-139.

philosophes, c'est-à-dire qui admirent ceux qui se donnent au savoir.

L'omission est significative pour autant qu'elle invite à répéter la remarque faite plus haut : l'empereur perse ferait confiance à Lusic en ce qui a trait aux yeux de son enfant, par exemple, s'il croyait, et seulement s'il croyait, que Lusic respecterait les lois de la médecine et donc la nature des choses. Certes en quelques domaines l'expertise de l'autre est peu sujette à la vérification : comment savoir si quelqu'un qui se dit devin ou prophète parle bel et bien avec les dieux ? Mais il faut peu d'expérience des choses médicales pour juger que celui qui met de la cendre dans les yeux ne leur fait pas de bien. Aussi l'exemple que donne Sôkratès est mieux fait pour montrer que la confiance que l'empereur perse accordera au médecin Lusic aura des limites pour ainsi dire mesurables, ou de santé d'esprit, que pour prouver que l'autorité de l'homme de savoir est sans limite. – Pourtant la crainte de la mort fait souvent faire aux hommes des choses qu'ils refuseraient de faire s'ils gardaient la tête froide ; elle leur fait suivre des médecins bien bizarres : la crainte de la mort peut faire oublier l'expérience la plus simple dans l'espoir de voir des résultats promis, même contraires aux faits connus.

En revanche, même lorsqu'on reconnaît que quelqu'un sait mieux que soi comment faire les choses, il ne s'en suit pas qu'on lui cède ce qu'on possède. Car s'il est naturel d'avoir confiance en celui qui sait quelque chose qu'on ne sait pas, il est tout aussi naturel de vouloir garder le contrôle de sa propriété, quitte à moins bien la soigner, ou encore quitte à faire

de celui qui sait son esclave¹⁸. Ainsi un père ne cède pas l'héritage à son fils dès qu'il juge que celui-ci est capable de gérer les affaires, ni même quand il lui devient évident que son fils sait mieux gérer le domaine familial. Ainsi un propriétaire achètera un homme, ou le travail d'un homme, qui sait mieux gérer ses biens : il ne lui cédera pas ses biens, et un empereur emprisonnera, ou fera tuer, celui qui en sait trop. La nature de la propriété est distincte de la nature de la sagesse, et le propriétaire peut se sentir menacer par le sage. C'est là le fond du conflit entre Sôkratês et la cité. Car la cité, rappelons-le, est constituée de pères qui sont jaloux de l'éducation de *leurs* enfants.

Soulignant ce problème d'une autre façon, Sôkratês, intrépide, ose affirmer que l'amour de Démokratos pour Lusion, que l'amour du père pour son fils, dépend de la sagesse du jeune et ainsi de son utilité. Lorsque Lusion tombe d'accord, comme il se doit, Sôkratês appelle le jeune « enfant » : en reconnaissant la légitimité des prétentions du savoir, Lusion s'est rapproché de Sôkratês au point de devenir son enfant. – Mais peut-on être l'enfant de deux pères ? Et à quel prix ? – Généralisant sa remarque, le philosophe conclut que Lusion n'aura aucune raison de se penser une grande personne tant qu'il n'aura pas réfléchi. Lusion est d'accord et avoue ainsi qu'il est un enfant. – En grec, *pais* dit à la fois *enfant* et *esclave*. – L'expérience humaine, du moins lorsqu'elle a été examinée à la lumière des questions socratiques, conduit au raisonnement qui suit : Le seul orgueil

18. Sur l'esclavage possible de celui qui sait, voir Xénophôn, *Souvenirs* IV.2.33.

humain justifié est celui du savoir. Mais le savoir est la soumission aux choses. Le seul orgueil humain justifié est d'être humble devant les choses, de se faire enfant : un homme est grand lorsqu'il quitte sa famille, se mesure directement aux choses et se reconnaît enfant du Tout. Ce n'est pas parce que Lysis est de telle famille qu'il est digne d'être aimé, ce n'est pas parce qu'il est né d'un tel, qui lui est né de tel autre ; mais, s'il est digne d'être aimé, c'est parce que Lysis est devenu quelqu'un face au monde et hors de sa famille. Un dernier juron du jeune homme met un terme à ce raisonnement : Zeus, de l'avis de Lysis, serait d'accord avec l'ensemble de ce discours. Que Zeus père ne soit pas un chaud partisan de la raison et de l'humble orgueil de la raison humaine, le mythe de Prométhée l'enseignait à tous les jeunes Athéniens : le Titan fut enchaîné au sommet du Caucase parce qu'il avait donné le feu aux humains¹⁹. En suivant à la trace le raisonnement socratique, Lysis a commencé non seulement à se défaire de son attachement à la famille, mais encore à se détacher des histoires qu'on raconte dans les familles (205d). Il devient bel et bien un fils de Sôkratês, ou encore un esclave de la raison.

De la nature de l'amitié : capture d'une proie

Une fois la preuve faite que Lysis n'est pas aimable par naissance, ou qu'il ne sera pas aimable en vérité avant d'être devenu sage et donc compétent ; une fois cette preuve faite, Sôkratês devrait avoir terminé sa tâche et pouvoir continuer son chemin vers le Lukéion :

19. Sur Prométhéios et Zeus, voir Aiskhulos, *Prométhée enchaîné*, *passim*.

Hippothalês a reçu sa démonstration de la manière de faire de Sôkratês en matière amoureuse. Si Sôkratês demeure assis, c'est que Lusic lui demande de *s'attaquer* à Ménexênos. L'affrontement entre Sôkratês et Ménexênos deviendra une conversation avec Lusic et Ménexênos sur l'amitié: le thème abordé avait été touché à la fin de l'argument précédent, lorsqu'il était question de comparer Lusic et Ménexênos; il a été effleuré en parlant de l'affection parentale; il est traité trois fois de plus, d'abord directement à partir de l'expérience, puis à partir de ce que disent, ou de ce qu'ont écrit, les poètes et les sages, et enfin à partir de la réponse que Sôkratês a découverte avec l'aide des deux jeunes.

Pour ce qui est de la première discussion menée avec Ménexênos, Sôkratês examine, dit-il, la question de savoir comment on devient ami. Pour les pratiquants des dialogues socratico-platoniciens, cette question est incongrue: une *vraie* question socratique aurait porté sur la nature de l'amitié. Mais, au fond la question socratique est bel et bien posée, puisque en demandant comment on devient ami, Sôkratês ramène le problème à l'identification de celui qui fait qu'il a amitié: est-ce celui qui aime d'amitié ou celui qui est ainsi aimé? Aussi la question « comment se fait-on des amis? » est pour ainsi dire remplacée par cette autre « qui est l'ami? », laquelle est presque l'équivalent de « qu'est-ce que un ami? » ou « qu'est-ce que l'amitié? ». La question dans toute sa pureté ne sera jamais posée, et à la presque fin, lorsque Sôkratês résume la discussion, il en est toujours à examiner qui peut bien être un ami (222e). Peut-être est-ce parce que la discussion entre Lusic, Ménexênos et Sôkratês sert

d'abord et avant tout à préparer à la discussion entre Sôkratês et quelqu'un des auditeurs plus âgés (223a). Ce qui est sûr, c'est seulement à la toute fin de la rencontre que Sôkratês ose formuler la question tout à fait socratique (223b). Conclusion : les deux jeunes n'ont pas, ou n'ont pas encore, ce qu'il faut pour poser une question philosophique dans toute sa rigueur.

Pour en revenir à l'argumentation elle-même, Ménéxénos est d'abord d'avis que, l'amitié existant entre deux personnes, elle existe dès lors et du fait qu'un des deux aime d'amitié. Cette réponse est d'un optimisme touchant : elle suppose que l'amitié est naturelle ou que la vie est bien faite et que l'amitié de l'un trouvera réponse chez l'autre, sinon tout de suite, du moins sous peu ; l'entente entre les hommes, en admettant qu'elle n'est pas immédiate, n'est qu'une question de temps, et de temps bref : la réponse de Ménéxénos prouve sa jeunesse, c'est-à-dire son inexpérience. Utilisant l'exemple des amoureux, où les difficultés du monde de l'affection sont sans doute plus évidentes, Sôkratês montre qu'il peut y avoir des amitiés qui ne sont pas réciproques. Quoi qu'il en soit de la validité du rapprochement fait entre l'amour²⁰ et l'amitié²¹, le jeune a compris que l'amitié est une relation réciproque et donc que sa première réponse est inadéquate, si on tient à dire ce que sont les choses en elles-mêmes peu importe les circonstances qui spécifient les cas.

Mais alors l'amitié que les hommes sentent pour des choses, pour des êtres qui ne peuvent retourner

20. *Érôs*.

21. *Philia*.

l'affection ressentie, cette amitié n'en est pas une. Or la langue grecque multiplie à volonté les mots qui pour ainsi dire soudent par l'amitié un individu et une chose : pour n'en prendre que trois, un Grec pouvait être *philippos* (amateur de chevaux), ou *philogumnastikos* (amateur de gymnastique), ou *philosophos* (amateur de la sagesse). Sôkratês souligne la vérité de cet usage en rappelant que les parents aiment leurs enfants même quand ceux-ci leur sont tout à fait inutiles (212e-213a). Est-ce à dire que les enfants sont comme des choses, comme des bêtes, et qu'ils ne sont pas, pas encore, des êtres humains ? Il est remarquable que Lysis n'a pas interrompu la discussion en entendant cet exemple, lui qui avait appris de Sôkratês que les parents n'aiment leur enfant que s'il est compétent. S'il n'écoutait pas attentivement, son silence signifierait qu'il a manqué de voir l'incongruité de l'exemple de Sôkratês ; mais il fera la preuve qu'il écoute et réfléchit pendant qu'il écoute. Le silence de Lysis laisse donc songeur ; du moins, il invite à se demander à quoi il pense pendant qu'il entend Sôkratês et son ami tourner en rond en examinant tour à tour toutes les hypothèses possibles au sujet de la genèse de l'amitié. Faute de pouvoir deviner ce qu'il pense, on peut au moins supposer qu'il *ne* pense *pas* à l'identification de la sagesse et de la personne : il sait qu'on peut être un humain et ne pas être sage et même qu'un humain ne peut se dire sage comme par substance ; il ne peut pas penser à l'identification de la sagesse et de la personne que le christianisme a offert à l'humanité ²². C'est une

22. Sur le Christ en tant que sagesse incarnée, voir *Jean*. 14.6.

identification semblable que le Christ propose quand il se présente comme la voie, la vérité et la vie, une identification qui doit être accueillie dans la foi parce qu'elle ne peut pas être reçue par l'expérience humaine, trop humaine. Cette proposition est, de l'avis des plus grands chrétiens, incompatible avec la sagesse grecque, la sagesse grecque dont la philosophie, l'amitié pour la sagesse, est le sommet²³.

Quoi qu'il en soit, Sôkratês refuse, ici, de mettre en question l'usage de tous les Grecs, leur facilité à dire qu'on est ami de choses qui ne peuvent pas retourner l'affection humaine, et donc la santé d'esprit qui s'exprime à travers cet usage. Pour que la piété de sa conclusion soit encore plus évidente, il souligne que, si Ménexénos a raison, le poète Solôn, le législateur d'Athènes, a menti en disant qu'on peut être l'ami d'un cheval ou d'un chien.: il réfute Ménexénos en défendant le père de la démocratique patrie athénienne. La relation entre l'expérience et la poésie est complexe : ici, on ne fait que confirmer la vérité tirée des faits par le dire d'un poète, ailleurs on partira de lui pour examiner les faits.

Le jeune est amené ainsi à reconnaître avec Solôn, l'Athénien père de la démocratie athénienne. que l'amitié existe lorsqu'un seul des deux membres de la relation aime. Cette position n'est pas tout à fait celle qu'il proposait auparavant : il avait pensé que l'amitié pouvait ne pas être réciproque au début, mais qu'elle le devenait comme par nécessité ; puis il avait reconnu le principe que l'amitié peut ne pas être réciproque et ne pas le devenir et que pour qu'il y ait amitié en vérité, il

23. Sur la sagesse des Grecs, voir *I Cor* 1.22-25.

faut que l'un et l'autre soient amis ; est maintenant proposée l'image que l'amitié est comme le feu qui brûle et non comme le miroir qui réfléchit. Car on peut être l'ami de quelque chose ou de quelqu'un qui n'est pas ami en retour. Aussi Sôkratês a-t-il une grande facilité à montrer que la condition de réciprocité étant rompue, des relatifs peuvent être des contraires et qu'en tant que telle, la relation d'amitié peut coexister avec le contraire d'elle-même : qu'on regarde la chose du point de vue de celui qui aime ou de celui qui est aimé, il y aura des amitiés qui uniront des ennemis, lorsque l'un haïra l'autre, et il y aura des inimitiés qui sépareront des amis lorsque l'un aura de l'amitié pour qui le déteste. Jurant par Zéus, Ménéxénos reconnaît qu'il n'a plus de moyens : il est embarrassé.

L'impasse logique semble totale. Car selon ce qu'enseigne la discussion, l'amitié est contradictoire : elle exige et n'exige pas le retour de l'affection. La conclusion est étonnante sans doute, mais elle serait susceptible d'au moins une solution : on pourrait lever la contradiction et faire disparaître l'étonnement en faisant une distinction ; mais, pour distinguer, il ne suffit pas de suivre le dialogue entre Ménéxénos et Sôkratês ; il faut le poursuivre et coller à son expérience. Plutôt que de reconnaître que l'amitié est une chose contradictoire, il y aurait moyen de dire qu'il y a deux sortes d'amitié. De même qu'il y a deux sortes de liquides, l'eau qui éteint le feu et l'huile qui le nourrit ²⁴, il y a deux sortes d'amitié, dont l'une s'adresse aux hommes (ou aux choses, par exemple les chiens, qu'on imagine comme des hommes) et suppose

24. Sur l'huile et l'eau, voir Xénophôn, *Banquet* 7.4.

la réciprocité, alors que l'autre s'adresse aux choses (ou aux hommes dans la mesure où ils sont vus comme des choses) et est unilatérale comme par un mouvement naturel physique.

La question aurait trouvé là sans doute une solution élégante. Mais elle aurait laissé dans l'ombre la relation entre les deux sortes d'amitié ainsi distinguées, ou les deux faces d'une réalité unique, mais complexe. Une fois qu'on a déterminé qu'il y a deux sortes d'amitié, il faut savoir pourquoi les choses mêmes incitent l'homme à appeler amitié et ce qui exige retour d'affection et ce qui ne l'exige pas ; par-delà la distinction, il faut rendre compte de la similitude, sans quoi la réflexion n'est pas allée jusqu'à son terme. En un sens donc, l'échec de Sôkratès et de Ménéxénos est plus intéressant que leur succès ne l'aurait été. De toute façon, ce succès hypothétique n'a pas eu lieu, que ce soit grâce aux soins de Platôn ou à ceux de Sôkratès : le Sôkratès de Platôn trouve des difficultés à toute solution (218c). Ceci est certain : l'échec de Sôkratès et de Ménéxénos a eu cet autre résultat intéressant que Lysis s'engage de nouveau dans la discussion : il est insatisfait de la tournure qu'elle a prise ; du fait même, il se montre l'ami de Sôkratès parce qu'il est attiré malgré lui par la vérité qu'il devine au bout des questions et des réponses qu'on échange ; il illustre par son action la définition qui se profilait dans l'échange entre Ménéxénos et Sôkratès.

Se tournant donc vers Lysis, Sôkratès attaque le problème autrement : il passe de la cause efficiente à la cause formelle ; au lieu de chercher qui cause l'amitié, il cherche à savoir quelle sorte de personne, ou de chose, est un ami. Est-ce le signe qu'avec Lysis, il se

rapproche d'un questionnement philosophique ? En tout cas, il ne demande pas à Lysis d'offrir une hypothèse, mais cherche dans ce que les hommes disent et, poursuivant, dit-il, sur le chemin des poètes, il pose comme prémisse de la nouvelle investigation que le semblable est l'ami du semblable. Sôkratès est si charmé par Lysis qu'il ne lui demande pas de donner une définition de l'ami, comme il fait à tant d'autres interlocuteurs : il lui en propose.

Cette quasi définition est moins celle de Sôkratès que celle de Homéros ; du moins il en tire l'idée des mots de l'*Odyssée*. Le philosophe Sôkratès va jusqu'à appuyer son idée sur d'autres philosophes, ceux qui discutent et écrivent sur la nature et le Tout (214b). Étant donné la grandeur et la *largeur* de ces autorités, il est étonnant de voir que Lysis n'approuve que de façon mitigée : au « Parlent-ils bien ? » de Sôkratès, Lysis répond par un « Peut-être » bien timide. Pourquoi fait-il ainsi ? Sans doute parce qu'il se souvient que Sôkratès l'a réduit à se contredire et qu'il vient de le voir faire de même avec le redoutable Ménéxénos : son « peut-être » paraît être une porte qu'il laisse à demi ouverte et par laquelle il pourra s'échapper si Sôkratès tente de le coincer. Il y a aussi que dans la dernière *réfutation*, il a été montré que la question du semblable est plus complexe qu'on ne le croirait de prime abord : sans parler du fait que des gens peuvent aimer d'autres qui ne les aiment pas, il y a le fait que des êtres peuvent aimer d'autres êtres tout à fait différents d'eux ; car qu'y a-t-il de semblable entre un humain et un cheval, ou du vin, ou la sagesse ? Or il y a là, d'une certaine façon, amitié ; en tout cas, comme le prouve l'exemple incontournable et irrésistible de Sôkratès, on

peut dire de quelqu'un qu'il est ami de la sagesse.

Mais la raison la plus profonde de la timidité de Lysis peut être qu'il a de la difficulté avec l'unanimité apparente des autorités que Sôkratês a introduites. Comme tout jeune Athénien, il connaissait Homêros et devait avoir entendu le vers que Sôkratês cite. En revanche, il affirme qu'il est bel et bien déjà tombé sur le texte d'un penseur comme Êmpédoklês (214b). Or ce que dit Êmpédoklês peut-il être tout à fait semblable à ce que dit Homêros ? Et d'ailleurs qu'a dit au juste Homêros ? « Toujours un dieu pousse le semblable vers son semblable. » Celui que fait parler Homêros est Mélanthêus, un des adversaires d'Odussêus ; par ces mots, il insulte le porcher d'Odussêus et le roi d'Ithakê lui-même, caché sous les haillons d'un pauvre étranger. Or la phrase telle qu'appliquée est fautive : Odussêus n'est pas, dans les faits, le semblable de son porcher ; il ne fait que paraître son semblable ; et bientôt Mélanthêus, avec d'autres, souffrira d'avoir manqué de perspicacité, bientôt il tombera sous la condamnation d'Odussêus l'intraitable faux mendiant.

De plus, si Lysis connaît bien son Homêros, il devine que quelque chose cloche ; il subodore que Sôkratês a ajouté en douce un bout de phrase qui est important : « et fait qu'il soi connu ». Il semblerait donc que l'amitié, du moins telle que Sôkratês la comprend, entretient un lien avec la connaissance, un lien obscur sans doute, un lien *caché* comme Odussêus sous ses haillons. Que la connaissance soit liée à l'amitié, Lysis l'avait déjà appris, lorsque Sôkratês lui avait révélé son ignorance. Mais que l'amitié pouvait ne pas être liée à la connaissance, ou plus exactement à la reconnaissance mutuelle, la réfutation de Ménexênos

vient de le prouver. Pour le dire autrement, le jeune homme a peut-être une grande admiration pour le talent de disputeur de son ami, mais il a déjà appris à craindre Sôkratês. Sôkratês aurait dit plutôt qu'il a déjà appris à craindre de se tromper et que son prudent « peut-être » est un signe qu'il a avancé sur le long et agréable chemin de la réflexion.

Quoi qu'il en soit, Sôkratês donne tout de suite raison au « peut-être » de Lusion : si ce que disent les sages est vrai, il faudra mieux comprendre leur mots ; ou encore il reconnaît que la thèse supposée du poète et des sages ne peut être vraie qu'en partie, ou plutôt qu'elle ne peut être vraie que dans la moitié des cas. Il est impossible, selon Homêros, que le méchant, celui qui est injuste, soit l'ami de l'homme juste. Mais les méchants ne peuvent pas non plus être les amis d'autres hommes méchants. Car au fond le méchant n'est pas semblable à lui-même : il fait la guerre à tous, et même à lui-même. Sans dire un mot, Lusion approuve cette conclusion. Mais il est tout à fait d'accord – il dit qu'il est d'accord – que les seuls qui puissent être des amis sont ceux qui sont bons.

Encore une fois, Lusion a montré une certaine réticence face à une proposition de Sôkratês : quoiqu'il soit bien d'accord que les bons sont faits pour être amis ensemble, il apparaît qu'il n'est pas aussi sûr que les méchants sont incapables d'être amis entre eux, et ce malgré le bruyant moralisme de Sôkratês. D'ailleurs, si les méchants étaient incapables de s'entendre, les bons, qui eux sont faits pour s'entendre, ne pourraient jamais être vaincus par les méchants. Or le contraire est d'expérience commune : il arrive tous les jours que des méchants s'allient ensemble pour vaincre les bons ;

il semble même que les bons sont moins entreprenants que les méchants²⁵. Et puis, même en reconnaissant la vérité de la dernière affirmation de Sôkratês, comment comprendre la bonté et la stabilité de ceux qui sont amis ? Sont-ils bons dans la mesure où ils sont stables de par leur adhésion à la justice ? Ou sont-ils bons parce qu'ils savent et stables parce que ceux qui savent en vérité ne changent pas d'idée avec facilité ? Encore une fois, en se montrant prudent, pour ne pas dire défiant, au moment même où il suit Sôkratês, Lysis fait preuve qu'il réfléchit en répondant.

La suite lui donne raison puisque la belle conclusion proposée par Sôkratês est mise en doute par une observation faite tout de suite après. Même en supposant qu'ils sont bons, c'est-à-dire compétents, les êtres semblables en tant que semblables ne peuvent se faire aucun bien les uns aux autres : ils ne sont pas utiles les uns aux autres et ne peuvent se satisfaire les uns les autres, puisque les uns ont déjà, étant semblables, ce que les autres pourront leur fournir, et vice versa. Ou encore, les semblables qui sont amis le sont parce qu'ils sont bons justement, et les bons sont capables de produire ce dont ils ont besoin : ils peuvent se satisfaire eux-mêmes. Mais il ne peut y avoir amitié s'il n'y a pas utilité – Lysis l'a déjà reconnu –, que cette utilité soit réciproque ou non : sans utilité reconnue, il n'y a pas de lien affectif, qu'il soit réciproque ou non ; pour qu'on aime son ami, il faut qu'on y trouve son bien, de quelque façon qu'on entende ce bien.

La difficulté que propose Sôkratês a ramené à

25. Sur l'alliance des méchants contre les bons, voir Xénophôn, *Souvenirs* II.6.

l'avant une des possibilités qui avaient été rejetées lors de la discussion entre Ménexénos et Sôkratès : l'amitié qui existe entre un humain et une chose qu'il aime. Car l'amateur de vin trouve du bien dans le vin, un bien qu'il n'est pas capable de produire par lui-même. Et de même pour l'amateur de chevaux et l'ami de la sagesse. De plus, la discussion fait apparaître un nouveau mot pour dire le lien entre les êtres : en plus d'*érôs* et de *philia*, les Grecs parlaient d'*agapê*. Or il n'y a aucun dialogue platonicien consacré à l'*agapê*. La raison en est obscure. Mais ceci peut être saisi : l'*agapê* n'est pas aussi tendue que l'*érôs* ou même la *philia* ; l'*agapê* est le sentiment de satisfaction ou de bienveillance assouvie qui peut faire naître avec le temps une certaine *philia* ou une sorte d'*érôs* ; mais l'*agapê* n'aura ni la violence de l'un ni le charme de l'autre. Pour le dire autrement, l'*agapê* peut être affaire de désir, mais d'un désir modéré, serein, sûr de lui, ou sûr de l'autre (215d-e, 221b et 222a).

Quoi qu'il en soit de l'*agapê*, Sôkratès est conduit par le raisonnement à douter de ce qu'il a proposé : entre les bons et les semblables, l'amitié semble problématique. En suivant ce chemin, il en arrive à renverser tout à fait la proposition initiale qu'il avait pourtant tirée des poètes et des philosophes : le semblable hait le semblable, comme des commerçants qui sont compétiteurs, et donc le dissemblable aime ce qui lui est dissemblable. Or il fonde son renversement sur l'autorité d'un autre poète, Hésiodos cette fois. On voit donc – et c'est là une des observations qui fondent l'effort intellectuel qui s'appelle la philosophie socratique – que les autorités se contredisent en profondeur : non seulement les uns disent-ils autre

chose que les autres, mais ils le disent à partir de positions de fond qui s'opposent. Or on s'était tourné vers les poètes parce qu'ils sont « pour nous comme des pères de sagesse et des guides (214a) ». Comment fait-on pour choisir un bon guide ? Ou pour le dire de façon plus subversive, que faire lorsqu'on découvre que les pères se contredisent ? Ne faut-il pas devenir un adulte, c'est-à-dire remplacer le père ? Ne faut-il pas devenir son propre guide ? Ne faut-il pas évaluer ce que disent les poètes, et ce sans compter sur leurs autorités respectives qui s'annulent ? Or que dit Hésiodos ? L'un est l'ennemi de l'autre chaque fois que l'un est le semblable de l'autre. Ce qui implique que l'ami est différent de celui dont il est l'ami : pour donner des exemples, le pauvre a besoin du riche, le malade du médecin et l'ignorant de celui qui sait. C'est le besoin de l'un pour l'autre qui fonde la relation qu'ils ont : c'est la satisfaction²⁶ anticipée qui est le fond de la relation d'amitié (215d). Imaginée d'avance ou à acquérir, cette satisfaction de l'un fait désirer²⁷ l'autre.

Cette vérité, car elle en est une, est poussée à sa limite par Sôkratês. Certes, elle est poussée plus loin que ne le fait Hésiodos : alors que Sôkratês dit que Hésiodos dit que les oppositions les plus extrêmes sont le fondements de l'amitié, Hésiodos dit qu'il y a deux sortes de lutte, dont l'une est saine, la lutte entre les potiers qui produit la compétition et l'effort, alors que l'autre lutte produit la guerre et détruit ce que les hommes ont produit. Au fond, les thèses que Sôkratês attribue à Hésiodos ne sont pas les siennes : elles

26. *Agapê*.

27. *Épithuméin*.

appartiennent plutôt à Hêrakléitos, qui apparaît pour conforter, compléter et subvertir le poète²⁸. En somme, Sôkratês répète ici ce qu'il a fait plus tôt : les dires d'un poète introduisent à ceux d'un philosophe. Mais en le faisant, il permet à qui réfléchit de se demander, encore une fois, si les deux types de sages disent tout à fait la même chose.

En tout cas, quand il demande si ce principe, que les opposés s'attirent, semble convenable, Sôkratês s'adresse non pas à Lusion, mais aux deux. Pourquoi Lusion se tait-il ? Pourquoi Ménéxénos prend-il la relève de son ami ? Aussi, Sôkratês souligne tout de suite que la position qu'il vient de proposer serait sujette aux moqueries des contradicteurs, de ces gens qui, comme Ménéxénos, aiment bien disputer. Or ce que ces *disputeurs* diraient revient à la dernière objection que Sôkratês a proposée à Ménéxénos lors de leur discussion précédente : ce qu'il vient de reconnaître comme vrai conduirait à la position intenable que l'ami et l'ennemi coexisteraient. Ceci, du moins, est clair : ni la première hypothèse n'est vraie – car les semblables ne sont pas amis l'un à l'autre – ni la seconde – car les contraires ne sont pas amis l'un de l'autre. Et pourtant, comment ne pas voir que l'une et l'autre disent quelque chose de vrai ?

Sôkratês cherche avec Ménéxénos – mais Lusion écoute – dans une troisième direction, celle du juste milieu : les amis ne sont ni semblables ni contraires les uns des autres ; les amis du bien ne sont ni déjà bons, ni mauvais sans plus. S'appuyant sur un dire ancien, il

28. Sur Hêrakléitos et Hêsiodos, voir Hêrakléitos, Diels-Kranz, § B8, 10, 40, 57, 60, 67 et 80.

propose le raisonnement suivant, qui laisse quelque peu à désirer sur le plan de la forme : Ce qui est admirable est aimable, ou ami, comme le veut le proverbe ; or ce qui est admirable est bon ; donc ce qui est aimé est bon. En revanche, le raisonnement nouveau, qui trouve le vrai dans le juste milieu, veut que ni ce qui est semblable n'est ami, ni ce qui est dissemblable ou contraire. Pour être ami de ce qui est admirable, il reste donc ce qui n'est ni semblable ni dissemblable au bien. C'est à partir de ce moment, peut-on remarquer, que la discussion devient complexe, voire compliquée. À la fin, lorsque Sôkratès avoue qu'il a l'impression d'être pris de vin tant le raisonnement lui paraît complexe (222c)²⁹, il ne fait que prouver qu'il a une tête plus forte que les autres : la plupart se sont perdus dans le tourbillon des distinctions bien avant lui.

Comme pour rendre l'exercice de réflexion plus facile, Sôkratès offre un exemple à ceux qu'il appelle encore une fois ses enfants (217a) : le corps en santé n'est pas ami d'un médecin, parce qu'il est déjà bon, soit en bonne santé ; le corps tout à fait malade, moribond disons, ne peut rien retirer du médecin, parce qu'il est le contraire de la santé ; c'est le corps qui n'est ni bon ni mauvais, mais qui porte en lui la maladie qui a besoin de la médecine et qui est donc l'ami de cette chose admirable qu'est la médecine. Cet argument dépend, entre autres choses, de la distinction entre la chose et ses accidents ou plutôt de la distinction entre des apparences qui sont plus liées à la chose à laquelle elles appartiennent et des apparences

29. Voir aussi 216c.

qui lui sont moins liées : des cheveux teints en blanc ne sont pas des cheveux blancs, quoique les deux aient la même apparence. Ainsi un corps qui n'est malade qu'à la surface, c'est-à-dire accidentellement, saura encore désirer la santé et ainsi aimer la médecine qui peut la lui procurer. Mais un corps qui est devenu malade jusqu'au fond, c'est-à-dire substantiellement, refusera les prestations de la médecine ou ne fera rien de celles qu'il recevra : le corps d'un malade chronique ne peut plus profiter de la médecine pour guérir, et la médecine curative n'est plus un bien pour un moribond.

Même lorsqu'elles sont articulées à partir d'exemples concrets, les distinctions que propose Sôkratês, et que Ménéxénos approuve, sont loin d'être claires. Mais elles permettent à Sôkratês de distinguer entre deux sortes d'ignorance ou plutôt deux sortes d'êtres humains : ceux qui ont une ignorance qui, pour ainsi dire, leur colle à la peau, au point où ils ne savent plus se distinguer d'elle, soit une ignorance qu'ils ignorent, et ceux qui savent se distinguer de leur ignorance et ainsi peuvent vouloir s'en défaire, une ignorance consciente. Seuls les seconds pourraient vouloir apprendre et ainsi aimer la sagesse. Car les humains qui savent – sont-ce des dieux ? – ne peuvent aimer la sagesse puisqu'ils l'ont déjà. C'est dans ce contexte, soit quand on aborde le phénomène de l'ignorance simple, que réapparaît le verbe *philosophéin*.

La doctrine socratique de l'amitié est donc la suivante : ce qui n'est ni bon ni mauvais, ce qui, malade mais encore guérissable, souffre de la présence du mal, cela est l'ami du bien qu'est le moyen de guérir (218b-c). Ou pour reprendre les exemples utilisés, de

même que le corps qui est malade sans être mauvais désire la santé et ainsi aime le médecin et la médecine, l'âme qui est ignorante mais s'en rend compte désire la sagesse : cette âme est philosophique. Les deux jeunes – il faut donc croire que Lusis avait bel et bien suivi la discussion avec attention – concluent avec Sôkratês et de façon emphatique que les choses sont comme Sôkratês les a décrites.

Il est permis, non pas de refuser la conclusion des trois interlocuteurs, mais de souligner une *anomalie*. En juxtaposant les deux cas pour passer d'un singulier à l'autre, on note que dans le second cas, Sôkratês oublie de parler du médecin de l'âme qui conduit l'âme de l'ignorance à la sagesse. On pourrait croire que c'est parce qu'il est trop humble pour le faire : en développant le parallèle jusqu'au bout, Sôkratês serait obligé de parler de lui-même. Il est probable que la raison soit autre : la thérapie de Sôkratês, du moins telle qu'il l'a toujours présentée, est moins celle du médecin qui conduit à la santé, que celle du médecin qui fait prendre conscience de la maladie et qui ainsi rend le désir de la santé possible. En somme, Sôkratês n'est pas le philosophe qui conduit de l'ignorance simple au savoir (si ce n'est pour des questions secondaires, ou mathématiques³⁰ comme la règle du doublement du carré) ; Sôkratês est le philosophe qui conduit de l'ignorance double à l'ignorance simple sur les questions essentielles. Sôkratês n'est pas le médecin curatif de l'âme, celui qui conduit à la pleine santé ; il est un médecin, un

30. Sur Sôkratês comme éducateur qui conduit à une vérité mathématique, voir *Ménôn* 82a-85b.

hygiéniste si l'on veut, qui fait naître le besoin ou l'amour du médecin en provoquant la prise de conscience de la maladie. Cette conclusion, qui s'appuie sur les textes de Platôn où un charmant Sôkratês ne fait rien de plus que de révéler l'ignorance, laisse la porte ouverte à la découverte d'un Sôkratês qui enseigne bel et bien la sagesse et y conduit ses interlocuteurs, celui des dialogues platoniciens de maturité, ou celui des dialogues xénophontiques. Elle laisse aussi la porte ouverte à la découverte que le Sôkratês hygiéniste, celui qui n'enseigne rien de plus que l'ignorance simple, enseigne, en même temps et par sa doctrine minimaliste³¹, ce qui en est de l'amitié disons, et de la justice et de la santé-d'esprit. Cette dernière découverte permettrait de se rendre compte de ceci: Sôkratês qui enseigne la sagesse, celui des dialogues dogmatiques, que ce soit ceux que propose Xénophôn ou ceux que propose Platôn, est au fond un Sôkratês bien plus humble qu'on ne le croit d'ordinaire.

De la nature de l'amitié : perte d'une proie

Ceci est certain: après avoir atteint, enfin, ce qui paraissait être la vérité sur l'amitié, Sôkratês fait comprendre que ce n'est là qu'une apparence. Pour le faire, il utilise l'image de la proie qui s'échappe. Cependant la vérité est-elle quelque chose qui se possède comme une proie³²? Ou la vérité est-elle l'effet d'un acte qui ne saisit rien, soit un exercice? Sôkratês remet donc en question ce qu'il a lui-même proposé: il

31. Sur la doctrine socratique minimaliste, voir Daniel Tanguay, *Une Biographie intellectuelle*, IV.B.3, pages 275-288.

32. Sur l'image de la proie, voir *Lakhês* 194b.

fallait s'y attendre, car c'est là sa pratique constante. C'est aussi une façon de mettre devant les yeux des deux jeunes le problème qui vient d'être souligné, mais en l'approfondissant. Sôkratès rappelle que le malade n'aime le médecin qu'en vue de la santé. Il établit, on ne sait trop comment, ce qui suit : la santé est l'ami de celui qui est malade, et en conséquence le corps malade est ami de la santé ; mais alors il est ami de la santé qui est son amie en retour, cas qui avait été rejeté auparavant. Plus on avance dans le labyrinthe de l'amitié, plus on revient aux apories initiales découvertes par Sôkratès et Ménexénos.

Mais l'essentiel de son nouvel argument se trouve ailleurs : chaque chose qu'on aime en vue d'une autre ne peut être amie qu'en un sens secondaire ; c'est la chose aimée à travers elle qui est l'amie véritable (219c). Ou encore pour le dire de par un langage technique : comme un moyen est aimé en fonction d'une fin, c'est la fin qui est aimée en vérité. Pour que la chose soit claire, Sôkratès donne l'exemple d'un fils qui est aimé par son père plus que tout. – Plus on avance dans les dédales de l'argumentation, plus on revient à la question de la mystérieuse affection du père pour son enfant. – Au début, on s'était entendu pour conclure qu'un enfant est aimé pour le bien qu'il peut faire à ses parents. Selon ce que Sôkratès affirme cette fois, pour un homme qui est père, tout sera aimé en fonction de ce qu'il aime plus que tout : son fils. Quelle que soit la vérité sur cette épineuse question, la seule chose qu'aime vraiment un humain est le bien en lui-même, quelle que soit sa façon de comprendre ce bien. Ce principe étant établi, il devient patent qu'il jure avec un autre sur lequel les deux jeunes viennent de tomber

d'accord. Si ce qui est aimé est aimé pour éviter le mal et parce qu'il procure un bien, il est impossible que la chose aimée pour elle-même soit aimée une fois qu'elle est possédée : une fois que le corps est en santé, il n'a plus besoin de ce qu'il cherchait avec l'aide de la médecine, et il n'a plus à éviter le mal. Mais alors la santé et la médecine cessent d'être aimables, et la maladie un mal. La définition de l'amitié que les trois chercheurs avaient saisie conduit à cette conclusion que la saisie de l'ami en soi implique la destruction de l'amitié et aussi l'anéantissement réseau de sens centré sur l'ami et l'amitié. Ce qui est pour le moins paradoxal.

Le paradoxe peut être évité, mais en partant d'un point initial différent. En supposant que ce qui est aimé pour un autre existe bel et bien en vue de cet autre, par exemple la faim en vue de la nourriture, même lorsque le mal qu'est l'absence de nourriture disparaît le désir de la nourriture continue d'exister, assouvi sans doute, mais encore capable de faire sentir ses pointes et assurant le lien entre la chose et celui qui la possède. C'est dire donc que l'amour du bien ne dépend pas du mal qu'on cherche à éviter. Mais alors de quoi dépend-il ? Il dépend d'une sorte de parenté qui existe entre le désir et ce qui est désiré, et d'abord entre celui qui désire et ce qu'il désire. Pour le dire autrement, et surtout moins abstraitement, si Ménexénos et Lysis sont amis c'est qu'ils sont apparentés l'un à l'autre et faits pour se rapprocher ; le désir qu'ils ont de se passer du temps ensemble, le plaisir qu'ils ont à se connaître vient de ce qu'ils sont faits l'un pour l'autre, du fait qu'ils sont pour ainsi dire des frères. En inversant la proposition, il faut croire que là où il y a de la parenté,

il est nécessaire qu'une amitié naisse pour rapprocher les êtres apparentés. Et ainsi par une espèce de cercle *vertueux* d'affection, celui qui aime prouve ainsi sa parenté avec celui qu'il aime et celui qui est aimé découvre du fait de l'amour dont il est l'objet qu'il doit de l'amitié à celui qui l'aime. C'est sur cette conclusion circulaire étourdissante que semble prendre fin la discussion.

Plusieurs éléments sont problématiques. Le premier est sans doute que Sôkratês semble passer sans crier gare d'un niveau d'analyse à l'autre ou d'une idée du bien à l'autre. Ce faisant il répète une confusion qu'il avait peut-être entretenue quand, au tout début, il avait discuté avec Ménexénos au sujet de ce qui produit l'amitié. Et les réflexions excitées alors peuvent être reprises ici. Car la distinction entre ce qui est aimé pour soi-même et ce qui est aimé en tant que moyen recoupe la distinction entre ce qui est aimé sans qu'il y ait réciprocité et ce qui retourne l'amitié qu'on lui accorde. Si on tient compte des deux distinctions, si donc on distingue entre les deux distinctions, on entrevoit la possibilité suivante : deux hommes peuvent chercher quelque chose ensemble et s'aider dans cette quête de façon à devenir amis, des amis l'un de l'autre s'entend ; or cette amitié sera d'un type tout à fait différent de celle qui les relie l'un et l'autre à la chose qu'ils aiment et qui peut fort bien ne pas leur retourner leur affection : les amis se parlent de ce dont ils sont les amateurs (dans le sens premier du terme), mais ils ne parlent pas à ce dont ils sont amateurs. Ainsi des amateurs de vin peuvent trouver dans leur passion partagée le fondement de leur amitié ; en faisant disparaître l'amour du vin, on fait disparaître l'amitié

qui relie les amateurs de vin entre eux. En revanche, en faisant disparaître l'amitié, on ne tient plus compte d'une pleine passion pour le vin, ou on la réduit à n'être qu'une soif: pour un être humain, un grand désir est un désir qui fait naître le désir d'en parler et donc le besoin d'un ami. On peut même dire que le fait que ce qui est aimé par deux amis ne peut pas retourner l'affection reçue diminue, voire empêche, la possibilité qu'il y ait rivalité entre les deux amis: ce qu'ils aiment se laissent aimer sans plus. On comprendra que cette considération est bien importante pour Sôkratès: la philosophie ne peut être pensée qu'à partir de passions comme celles des connaisseurs de vin, des amateurs de sport et des propriétaires de chevaux de race. En tout cas, cette considération permet de comprendre comment le philosophe qui disait au début ne pas avoir d'ami puisse dire qu'il est un ami lui aussi, un ami tout comme Lysis et Ménexénos, voire un ami de Lysis et de Ménexénos. Or leur amitié semble fonder moins sur un savoir, la connaissance de ce qu'est l'amitié, que sur la conscience d'une ignorance, la connaissance de la nature problématique de l'amitié et de leur incapacité, relative, à dire ce qu'ils croient savoir du fait qu'ils sont bel et bien amis, comme le prouve ce qu'ils viennent de faire ensemble.

Or cette dernière partie de la discussion est problématique non seulement quant à son fond mais aussi parce qu'on a de la difficulté à saisir qui est l'interlocuteur qui répond aux questions. À qui Sôkratès parle-t-il au juste? En somme, qui répond à ses questions? Il semble que ce soit Ménexénos du moins dans la seconde partie de la discussion. Car

Ménéxénos est mentionné au début de cette partie, et sauf exception ce n'est qu'une seule personne qui répond aux questions de Sôkratês (par exemple 220b et d), du moins avant la fin. À la fin justement, Sôkratês insiste sur le fait que ce sont les deux jeunes qui répondent ensemble, mais aussi sur le fait que Lusi est plus réticent que son ami. Enfin, la conclusion est d'autant plus incertaine que leur assentiment final à l'un et à l'autre est mitigé. Il est loin d'être sûr qu'ils acceptent de plein cœur la suggestion que les déclarations d'amour sont les signes d'une parenté réelle entre celui qui aime et celui qui est aimé. Que Hippothalês en soit satisfait, qu'il voit là une ouverture en sa faveur faite par Sôkratês dans le cœur de Lusi, ne prouve pas qu'il a raison. Que pour parler de celui qui feint son amitié, Sôkratês emploie un mot³³ qui rappelle le poète, cela suggère que Hippothalês est aussi ridicule que Ktésippos le disait au début du dialogue.

Quoi qu'il en soit, la discussion se termine dans un désordre intellectuel qui sera bientôt *imité* par la lutte entre les amis des jeunes et leurs pédagogues. Or la fin de la discussion, par son obscurité même, oblige à réfléchir de nouveau sur ce qui a été dit. Mais plutôt que de reprendre les arguments, il faudrait sans doute examiner ceux qui y participent. Qui sont Lusi et Ménéxénos ? Qui sont ceux qui les écoutent discuter avec Sôkratês ? Et enfin, qui est Sôkratês ?

33. *Prospoiêtôi*.

Les personnages

La première partie de la conversation entre Sôkratês, Ménéxénos et Lusion établit que les deux jeunes hommes sont semblables. Ils sont si semblables, en âge et en noblesse, qu'ils se disputait pour savoir lequel est le plus vieux et le mieux né; ils sont même si semblables qu'il n'est pas clair, à moins de mesurer sans doute, lequel est le plus grand. Quand Sôkratês répète sa question, mais au sujet de la beauté physique, les deux rient ensemble. Ce rire semble indiquer qu'il n'y avait pas là objet de dispute, parce que la supériorité de Lusion est trop éclatante. Mais leur rire commun incite Sôkratês à les questionner sur leur argent, et par en dessous sur leur amitié: il est impossible que l'un soit plus riche que l'autre parce qu'ils sont amis et parce que, selon le proverbe, tout, et surtout l'argent, est en commun entre des amis. Les deux tombent d'accord qu'ils sont amis et, comme il se doit, ils le font en même temps; de plus, ils sont d'accord sur la vérité du proverbe.

Avant que Sôkratês ait pu mettre cette vérité à l'épreuve – car même les proverbes les plus moraux peuvent être mis à l'épreuve, c'est un axiome trop peu souvent reconnu de la philosophie –, cette touchante entente est rompue par le départ de Ménéxénos, lequel devait accomplir un sacrifice religieux. Ménéxénos se sépare donc de Lusion avant de revenir auprès de lui: ils s'éloignent pour ensuite se rapprocher. Ainsi dès le début, le texte de Platon, ou le récit du Sôkratês de Platon, met en scène la question de la ressemblance et de la différence, de la proximité et de l'éloignement des deux jeunes. C'est le thème de la dualité, ou du même

et de l'autre, un leitmotiv platonicien³⁴. En un sens, la question devient de plus en plus importante à mesure que la discussion avance puisque l'amitié se révèle avoir des liens avec ce thème : comment parler de l'amitié sans réfléchir sur ce qui rapproche et ce qui éloigne, sur le semblable et le différent, et en fin de compte sur l'unité qu'est la dualité. En conséquence, l'examen des deux jeunes, qui sont semblables et pourtant différents, n'éloigne pas de la question examinée par Sôkratês dans l'ensemble du dialogue : il est une introduction, une introduction ludique si l'on veut, une introduction dramatique sans doute qui ne peut pas ne pas se continuer dans la suite du drame dialogique.

Lusis et Ménexénos

Du point de vue de l'argument, les deux jeunes se distinguent de plusieurs façons. Par exemple, Lusis est différent de Ménexénos en ce que Sôkratês discute avec lui de la liberté et du savoir, alors qu'avec Ménexénos il discute de la cause de l'amitié. De plus, aux deux sources premières de l'argument sur l'amitié, l'expérience et l'avis des sages, correspondent l'entrée de chacun des jeunes dans la discussion (212a et 213e); aux deux thèses initiales sur la nature de l'amitié, la ressemblance et la différence, Lusis est le protagoniste de l'un, alors que Ménexénos est le protagoniste principal de l'autre. Ensuite, Lusis se distingue de Ménexénos au moins à deux reprises au courant de l'argumentation principale. D'abord,

34. Sur la dualité, voir *Les Amoureux rivaux* 132a-c, *Hippias majeur* 300b et ss, entre autres, et surtout *Parménidès*, *passim*.

lorsqu'il indique qu'il n'aurait pas répondu de la même façon que son ami aux questions de Sôkratês sur l'amitié (213d). De façon plus discrète, il est silencieux lorsque Sôkratês conclut que l'amitié et l'amour sont causés par une parenté entre l'aimé et l'aimant, silence qui contraste avec l'assentiment énergique de Ménexénos. Ménexénos au tout début était un optimiste en matière d'amour et d'amitié ; il n'a pas changé à la fin, semble-t-il. Qu'au début il ait été rempli ou non d'espoir au sujet de l'amitié, à la fin, Lysis hésite lorsqu'il est question de la *naturalité* du lien entre les humains. De ces observations et d'autres semblables, il est permis de conclure ceci : malgré le fait que Ménexénos est un vaillant *disputeur*, Lysis pense avec plus de justesse, ou du moins il écoute les questions de Sôkratês avec plus d'attention et y répond avec plus de prudence.

Ce qui serait peu de choses, si ce n'était que la capacité de répondre aux questions de Sôkratês semble s'identifier avec la capacité de philosopher³⁵. Aussi lorsque Lysis interrompt la discussion entre Sôkratês et Ménexénos, Sôkratês observe que cette remarque avait échappé au jeune parce qu'il avait été pris par ce qui était dit. Or on peut être pris de deux façons, comme on peut lire de deux façons : passivement, lorsqu'on ne fait que recevoir ce qui est dit ou écrit, ou activement, lorsqu'on produit un nouveau discours qui accompagne celui qu'on reçoit, lorsqu'on imagine ce qu'on aurait répondu, quelles questions on aurait posées, quelles conclusions on aurait tirées. Parfois ce

35. Sur les questions de Sôkratês et la philosophie, voir *Alkibiadês premier* 127e.

discours intérieur est à l'octave avec celui qui est reçu, parfois il est un air distinct qui accompagne l'air principal et le complète, parfois il détonne tout à fait ; mais toujours il est là, toujours il est produit, toujours il fait écho à ce que dit Sôkratês, ou Platôn qui fait parler Sôkratês. Toujours, c'est-à-dire quand on pense pour de vrai. De quelque nature qu'il soit, il faut être éveillé pour le produire, alors que le discours qui n'est que reçu devient un air qui endort ou qui accompagne le demi-sommeil : dans un cas, on est pris parce qu'on est capturé par le discours de l'autre ; dans l'autre, on est pris parce que la chose, et les choses dites, provoque une action qui prend tout ce qu'on est et le livre au monde extérieur afin que le monde extérieur se livre à son tour. Comme tant de philosophes avant lui, Sôkratês préfère la vie éveillée pour lui et chez les autres³⁶. Voilà pourquoi lorsque Lusic révèle qu'il ne rêvait pas pendant qu'il écoutait, Sôkratês se tourne vers lui pour produire de nouveaux raisonnements : il est charmé par son amour de la sagesse. L'amour de la sagesse, rappelons-le, se dit en grec *philosophia*.

Sôkratês appelle Lusic camarade³⁷, et ce à deux reprises (214d et 216a). Il l'appelle enfant sans doute et dans une situation qui paraît significative, mais il accorde aussi ce titre à Ménexénos (par exemple, 212a et 223b). Or l'emploi du mot *camarade* est éloquent dans un dialogue sur l'amitié : un camarade n'est-il pas une espèce d'ami ? un camarade est-il moins ou plus qu'un ami ? Pourquoi Sôkratês appelle-t-il Lusic

36. Sur l'éveil et la philosophie, voir Hêrakléitos, Diels-Kranz, § B1, 17, 26, 34, 73, 75 et 89.

37. *Hêtairos*.

camarade, alors qu'il ne le fait pas pour Ménéxénos, qui, en droit, partage tout avec son ami, alors que Ménéxénos, en tant que *disputeur*, paraît avoir plus de parenté avec Sôkratês, alors que Ménéxénos semble être le camarade de Ktésippos, un camarade de Sôkratês? Un camarade d'un camarade est-il un camarade? Encore une fois, qu'est-ce qu'un camarade? Si l'on tient compte des indices du dialogue, il faut conclure que c'est un ami³⁸ (206d), mais que c'est un ami d'une certaine sorte, un compagnon d'armes, un ami qui partage la même tâche (204a), voire la même opinion. Voilà pourquoi Sôkratês peut dire que son fidèle camarade Khairéphôn était un camarade de la démocratie³⁹. Ou encore : un camarade de Sôkratês est plus qu'un compagnon⁴⁰ parce qu'en plus d'être avec Sôkratês, voire de le suivre partout, il fait comme lui et a épousé la même cause, la même façon de vivre.

Il est possible que Sôkratês ait utilisé les termes *philos*, *hétairos*, *sunôn*, et autres, aussi confusément que le font la plupart des hommes⁴¹ et qu'en conséquence cette suggestion, qui porte sur la différence entre Lysis et Ménéxénos, soit de peu de valeur. Mais on notera un passage où Sôkratês exprime de la façon la plus forte sa passion pour les amis et les camarades ; si fort est son sentiment que Sôkratês jure deux fois et se perd dans les dédales de sa phrase. « Car l'un désire posséder des chevaux, l'autre des

38. *Philos*.

39. Sur Khairéphôn, voir *Apologie* 21a.

40. *Sunôn*.

41. Sur le terme *philos* et autres, voir Xénophôn, *Souvenirs* I.5.4 et *Banquet* 8.31, et Aristotélès, *Rhétorique* 1398b30-33.

chiens, un autre de l'or, un autre encore des honneurs. Moi, je demeure serein devant ces choses, mais je suis tout à fait amoureux de la possession d'un ami, et je voudrais pour moi posséder un bon ami plutôt que de posséder la meilleure caille du monde ou le meilleur coq, et même, par Zeus, moi, plus que le meilleur cheval et aussi le meilleur chien. Je crois même, par le chien, que j'aimerais beaucoup mieux posséder un ami que l'or de Daréios, plus même que Daréios lui-même, tant je suis, moi, quelqu'un qui est un amateur de camarades ⁴² (211d-e). » La confusion de Sôkratês, si c'en est une, est si grande qu'il remplace le mot *ami* par le mot *camarade*, ou les fusionne de façon à former un seul mot : le philosophe se déclare un ami-camarade ⁴³ (), ou plutôt un amateur de camarades.

Qu'en est-il donc de celui que Sôkratês daigne appeler camarade ? Sont-ils proches ? En quoi ? Sur une question au moins, à savoir l'enseignement de l'ignorance, Lusic pourrait être un second Sôkratês. Lorsque Lusic demande à Sôkratês de réfuter Ménexénos comme il vient de le faire avec lui, le philosophe suggère à son compagnon qu'il l'imité plutôt. La raison en est que Lusic a appliqué tout son esprit à cette réfutation (211a) ⁴⁴ et qu'il pourra sans doute la reproduire. Ou plutôt, Sôkratês lui suggère de se ressouvenir ⁴⁵ de leur conversation ; amical, ou bon camarade, il lui promet de répondre à ses questions s'il lui arrive d'oublier quelque détail et vouloir mieux se

42. *Philétairos*.

43. *Philétairos*.

44. Voir aussi *Éuthudêmos* 272e, entre autres.

45. *Apomnêmonéusai*.

rappeler. Or quelle est la tâche que Sôkratês confie au jeune ? Celle de prouver à Ménexénos qu'il ne sait pas ce qu'il croit savoir. Et quel enseignement propose-t-il de réviser avec Lusic si celui-ci en sent le besoin ? Celui de l'importance du savoir dans la vie d'un être humain. Qui connaît Sôkratês reconnaît là l'essentiel de sa tâche et l'essentiel de son enseignement. Qui a lu le *Lusic* reconnaît que Sôkratês ne dit rien de semblable à Ménexénos.

Ces remarques sont correctes sans doute, mais que signifient-elles ? Rien peut-être. Cependant elles remettent devant les yeux du lecteur la vérité première de la dialectique socratique : les êtres humains n'y ont pas accès de la même façon ; car Éuthuphrôn n'est pas Théaitêtos, et Anutos n'est pas Lusic. Cette observation met le lecteur devant le problème de son propre accès aux questions socratiques, c'est-à-dire de sa façon d'aborder la philosophie. Car les dialogues de Platôn sont des miroirs. La différence entre Lusic et Ménexénos, pourtant si semblables, est une image de la différence entre les lecteurs possibles, ou entre les possibilités de chaque lecteur. La différence entre Lusic et Ménexénos peut donc servir de ressemblance, ou de miroir. Pour mieux saisir et la différence et la ressemblance, il faut mieux connaître Ménexénos.

Sôkratês connaît Ménexénos avant même de le rencontrer dans le contexte du dialogue. Ni Hippothalês ni Ktésippos ne sentent le besoin de le présenter à Sôkratês lorsqu'ils parlent de lui (206d). C'est d'ailleurs à Ménexénos que Sôkratês s'adresse d'abord, et il connaît déjà le nom de son père, alors qu'il ne connaissait pas le lien entre le père et le fils quand il s'agissait de Lusic (207b-c). Enfin, lorsque Lusic

demande à Sôkratês de s'adresser à son ami pour le réfuter à son tour, le philosophe prouve sans l'ombre d'un doute qu'il a déjà entendu parler du jeune, voire qu'il l'a déjà entendu parler; il rappelle à Lusic que Ménexénos est un *disputeur*⁴⁶, quelqu'un qui est rompu aux exercices intellectuels (211b-c). Comme le prouve la suite, la réputation de Ménexénos est méritée. Ce qui ne veut pas dire que Ménexénos est, de l'avis de Sôkratês, une âme philosophique: on peut être philosophe sans être disputeur et disputeur sans être philosophe; le sophiste est l'être humain qui rend évidente cette distinction⁴⁷.

La discussion entre Sôkratês et Ménexénos est plus calme que la précédente avec Lusic: le philosophe ne jure jamais, du moins durant la partie dialectique (211e), et le jeune ne jure qu'à la toute fin, lorsque toutes les hypothèses possibles ont été testées et éliminées. Cette observation peut être liée à une autre: la première fois que Sôkratês accule le jeune à une contradiction flagrante, il le souligne comme pour lui soutirer un aveu (212c-d), ce qu'il n'avait pas fait avec Lusic. Et quand Ménexénos réintègre la deuxième conversation philosophique portant sur la similitude et la différence comme fondement du lien humain, voire cosmique, lorsque Ménexénos s'y introduit sans demander la permission, tout de suite Sôkratês fait signe vers les *argumentateurs* de haut vol⁴⁸ qui les attendent avec leurs objections. Ensuite, lorsque

46. *Éristikos*.

47. Sur la différence entre le sophiste et le philosophe en ce qui a trait à la qualité de discuteur, *Éuthudêmos*, *passim*.

48. *Pansophoi andrês, hoi antilogikoi*.

Sôkratês annonce aux deux (218c) qu'il craint que la solution qu'ils ont trouvée ne soit qu'un rêve, Ménexénos se lance dans la discussion en posant des questions à Sôkratês. Ce n'est pas lui qui rougirait avant de parler ou en parlant ; et lorsqu'à la toute fin, il doit assumer une part importante de l'échec, il ne rougit pas plus (213d)⁴⁹. Ceci n'est pas dit pour suggérer que Sôkratês n'avait aucune estime pour Ménexénos, ou qu'il le croyait tout à fait incapable de philosophie. Il est sûr que Platôn tenait à montrer comment plus tard le jeune homme avait pu profiter sinon de l'enseignement de Sôkratês, du moins de son attention pour son âme⁵⁰.

Ménexénos et Lysis sont donc différents, et pourtant bien semblables puisqu'ils sont comme Sôkratês des amateurs de discours rationnels. Différents et pourtant semblables, les deux jeunes hommes semblent parfois interchangeables. Car qui lit le texte de Platôn ne sait plus à la longue qui parle avec Sôkratês. Est-ce Ménexénos plus souvent qu'autrement ? Il le semble bien. Mais cela pourrait tout aussi bien son ami. Parfois l'un parle seul, puis tout à coup ils sont deux à répondre sans qu'on puisse les distinguer l'un de l'autre ; souvent Sôkratês parle à un seul, puis soudain aux deux en même temps. Une seule fois, signale-t-il que Ménexénos répondait et répondait dans l'affirmative avec enthousiasme, alors que Lysis gardait le silence. La différence, minuscule dirait-on, est souligné par Sôkratês et porte sur la

49. Voir *Kharmidês* 158c.

50. Sur le souci de Sôkratês pour l'âme de Ménexénos, voir *Ménexénos* 249e.

conclusion ultime où l'amitié, l'amour et le désir sont mêlés de façon inextricable. « Et donc si l'un désire l'autre, repris-je, enfants, ou l'aime, il ne le désire, ni ne l'aime, ni ne l'aime d'amitié, s'il n'arrive pas qu'il soit un peu familier de ce qui est aimé, [que ce soit] quant à l'âme, ou quant à un comportement de l'âme, ou [quant à] des manières [de vivre], ou quant à la figure [externe]. — Tout à fait », dit Ménexénos, mais Lysis se tut (222a). » Le silence de Lysis est éloquent. Reste à savoir ce qu'il dit au juste en se taisant. Mais Platôn, ou le Sôkratês de Platôn, ne daigne pas en informer son lecteur : il faut penser pour soi. Et ce moment est suivi d'une dernière réfutation, ou auto-réfutation, et d'un aveu bruyant et presque désespéré d'échec. « Pourquoi encore nous servir du discours ? Il est clair que ce n'est rien (207b, 210e et 222e). »

Dans le *Lysis* donc, la discussion que Sôkratês mène avec les deux jeunes aboutit à un échec et qui n'est pas moins décevant pour être commun à un grand nombre de dialogues. Mais le texte de Platôn est décevant pour une autre raison. Car Sôkratês avoue à la fin qu'il cherchait à entraîner les hommes plus âgés dans la discussion. Il est donc probable que Sôkratês était attiré moins par Lysis et Ménexénos que par Hippothalês, disons, ou Ktésippos : comme on aime la médecine pour la santé à laquelle elle donne accès, en parlant avec les deux jeunes, Sôkratês cherche sans doute, et depuis le début, une conversation avec leurs aînés. Ce qui oblige le lecteur du *Lysis* à examiner ces deux personnages, Hippothalês et Ménexénos, ne serait-ce que pour deviner ce qu'ils auraient eu à dire sur le thème de l'amitié, mais aussi celui de l'amour. Car passer des jeunes à leurs aînés, c'est dans le cadre

du *Lusis*, monter de la question de la *philia* à celle de l'*érôs*: alors qu'il n'y est pas question d'attraction sexuelle entre *Lusis* et *Ménéxénos* – pensent-ils même à la beauté physique, à l'admiration pour le corps (207c)? –, *Hippothalês* du moins est épris; de plus, *Ktésippos* méprise l'amour, du moins l'amour de *Hippothalês*.

Or il y a une autre raison de se tourner vers *Ktésippos*. *Ménéxénos* est le cousin de *Ktésippos*. Bien mieux, *Ménéxénos* est son élève⁵¹. Et c'est *Ktésippos* qui offre à *Sôkratês* de poser des questions à *Ménéxénos* comme pour mettre son poulain à l'épreuve (211d). Le secret de la nature de *Ménéxénos* deviendra peut-être plus clair en examinant son maître. En somme, pour connaître *Lusis*, on le compare à *Ménéxénos*; et pour connaître *Ménéxénos*, on doit remonter à celui qui l'a éduqué⁵²; et pour connaître le même *Lusis*, qui donne son nom au dialogue, il est utile de connaître celui qui l'aime à la folie, celui qui du fait d'imaginer que le jeune se rapproche de lui en perd tous ses moyens (222b).

Ktésippos et *Hippothalês*

Ktésippos se trouvait auprès de *Sôkratês* au jour ultime de la vie de ce dernier. Placé à côté de *Sôkratês*, *Ktésippos* avait à son côté *Ménéxénos*, justement. *Ktésippos*, comme son protégé, est donc un socratique. Mais le sont-ils à la manière de *Kritôn* ou à la manière de *Platôn*? Le *Phaidôn*, qui parle de ces quatre *disciples*, ne permet pas de le savoir, puisque ni

51. *Mathêtês*.

52. Sur *Ktésippos* et *Ménéxénos*, voir *Phaidôn* 59b.

Ktésippos ni Ménéxénos ne parlent et Platôn n'était même pas auprès de son *maître* le jour de sa mort. Seul Kritôn se révèle, et il n'impressionne pas⁵³.

En revanche, Ktésippos apparaît dans l'*Éuthudêmos*, un dialogue qui est raconté à Kritôn, justement, mais par Platôn, ou par le Sôkratês de Platôn⁵⁴. Or le portrait de Ktésippos est aussi net que le sont les passions du jeune homme. Sôkratês confie alors à Kritôn que Ktésippos a une nature admirable et bonne, sauf pour sa tendance à l'insolence. Sans doute met-il ce défaut sur le compte de sa jeunesse. De plus, il est amoureux de Klénias, comme Hippothalês le sera de Lusion. Ceci est le plus visible : Ktésippos défend Klénias contre des sophistes ; il se met en colère et attaque des sophistes en faisant des distinctions logiques qui montrent son talent intellectuel : il est un *éristikos* qui lutte contre les discours éristiques. D'ailleurs, son attaque, sa colère et son amour sont liés. Son mépris agressif pour les tours sophistiques est plus que visible : il est comique ; Ktésippos n'a de l'ironie socratique que la méchanceté, si l'on veut ; il n'en connaît pas la sérénité, laquelle est la vérité dramatique de l'*Éuthudêmos*. Durant la discussion rapportée dans ce dialogue, Sôkratês se croit obligé de calmer la situation à deux reprises, parce que l'échange entre Ktésippos et les sophistes risque de s'envenimer. Sans doute aurait-on raison de rapprocher Ktésippos de Sôkratês. En tout cas, Sôkratês lui attribue une idée

53. Sur la *faiblesse* de Kritôn, voir le dialogue éponyme et à ses interventions dans le *Phaidôn*.

54. Sur le personnage de Ktésippos, voir *Éuthudêmos* 273a, 274b-c, 279a, 281d, 283e, 285a, 288b, 288e-289a, 290e, 294b-d, 298b-300e et 303a.

qui est du plus pur socratisme : qu'il faut un art qui guide la vie. Kritôn ne semble pas pouvoir croire que cette idée vienne de Ktésippos. La raison peut se trouver dans le fait que Ktésippos affirme envers et contre tous que l'or est un bien, alors que Sôkratês avait montré que l'or ne peut être un bien que s'il est accompagné de sagesse. Ce qui est une des thèses fondamentales de Sôkratês. Si Ktésippos est un socratique, ses lettres de créance ne sont pas sûres.

Certes, Ktésippos aime à rire. Dans l'*Éuthudêmos*, il se moque des sophistes. Et dans le *Lusis*, il raille son camarade Hippothalês, fou d'amour, comme Ktésippos se montre fou d'amour pour Kléinias. Sans doute Ktésippos ridiculise-t-il Hippothalês parce qu'il est fou d'amour et que Ktésippos se souvient de ce que la passion peut faire faire. Mais il semble que son dédain porte encore plus sur la manière de faire du poète en tant qu'amoureux (205b-d) : Ktésippos n'a aucune sympathie pour la poésie et encore moins pour les histoires traditionnelles sur Zeus et Hêraklês ; le chant le laisse froid et les vieilleries l'endorment. Il est sans doute un partisan du raisonnement⁵⁵ plutôt que du récit⁵⁶. Il se présente dans le *Lusis* comme un adversaire de Hippothalês : le disciple de Sôkratês, en tant que philosophe, méprise le poète. – En revanche, Platôn semble être un poète philosophe ou un philosophe poète. – Pour mieux connaître Ktésippos, il faut donc remonter de l'un, le partisan des arguments, à l'autre, le poète.

Il apparaît que Hippothalês n'aurait pas eu grand

55. *Logos*.

56. *Muthos*.

part dans une éventuelle discussion philosophique entre Sôkratês et les jeunes hommes : il est un poète plutôt qu'un dialecticien. Peut-être pour la même raison, il semble peu sensible aux plaisirs de la pensée : il ne participe en rien à la discussion philosophique et reste en toutes lettres à la circonférence du cercle dont Sôkratês et Ktésippos occupe le centre ; au plus, il serait prêt à apprendre les théories amoureuses de Sôkratês, peut-être pour les citer dans un prochain poème à la gloire de Lusion. Il ne cherche même pas à participer à la conversation en tant que poète, puisque lorsque Sôkratês lui demande de réciter des vers écrits pour fêter Lusion, Hippothalês hésite : sans doute cherche-t-il à assurer la meilleure audition possible de ses œuvres ; peut-être redoute-t-il d'être traité comme Sôkratês traitait les autres poètes et d'avoir à apprendre qu'il ne sait pas ce qu'il croit savoir⁵⁷. En tout cas, Sôkratês précise qu'il ne veut pas connaître ses vers comme tels, mais la pensée qu'ils incarnent : il ne veut connaître que la pensée de Hippothalês ; l'âme de sa poésie seule l'intéresse, et il dédaigne son corps. Mais il n'a pas besoin de les entendre même : la description moqueuse qu'en fait Ktésippos lui permet de savoir que les vers de Hippothalês sont mauvais parce qu'ils n'atteignent pas leur but, à savoir la séduction de Lusion.

Il y a ici une imitation mi-sérieuse du célèbre questionnement socratique des poètes, questionnement qui valut à Sôkratês de découvrir la *doctrine* de l'ignorance simple et, du même coup, la supériorité du

57. Sur Sôkratês et les autres poètes, voir *Apologie de Sôkratês* 22a-c.

philosophe sur les poètes. Le lecteur du *Lusis*, même s'il peut juger de la qualité plus ou moins grande de Sôkratês et de Hippothalês ne peut conclure avec Sôkratês au sujet de la nature de la poésie et de la philosophie avant d'avoir lu et étudié *l'Iliade* et *l'Odyssée*. Car la question de la supériorité de Sôkratês, et de Platôn, sur Homêros reste ouverte, puisque Hippothalês n'est pas le meilleur des poètes. Ce titre est réservé à Homêros. Car quel était l'avis de Homêros sur la pensée ? N'est-il pas clair que son héros préféré est Odusséus, le *poluphrôn*, le *polumékhanos*, le *polumêtis*, l'époux de Pénélopéia, la *péripfrôn* ⁵⁸ ? Contrairement à Hêrakléitos et Hêsiodos qui s'opposent à eux, semble-t-il au sujet du rôle du semblable et du différent, Homêros et Sôkratês ne sont-ils pas d'accord ? Ne croient-ils pas que la pensée définit l'homme, et l'excellence dans la pensée l'excellence humaine ⁵⁹ ?

Le poète du *Lusis*, Hippothalês, n'est pas habile, du moins quand il s'agit de s'approcher de son ami : il est transi à la simple vue de celui qu'il aime. Lorsque le cercle se forme autour de Sôkratês et des jeunes, il se place en périphérie de façon à voir Lusis, mais sans être vu de lui. Et lorsqu'il devine que Sôkratês veut attirer l'attention sur sa personne, il est comme terrorisé par cette possibilité (210d-e). À la fin du dialogue, il est tout heureux, mais dans un silence presque religieux, d'entendre le jeune homme avouer,

58. Sur les adjectifs typiques qu'emploie Homêros, voir *Odyssée* 1.1, 205, 329 et 2.173 en ce qui a trait à leur première apparition.

59. Sur l'excellence de l'homme qui pense, voir Homêros, *Odyssée* 24.192-193.

avec difficulté sans doute, qu'un aimé devrait répondre aux avances amoureuses d'un autre qui lui convient. C'est que Hippothalès croit que les poèmes qu'il écrit et l'amour qu'il ressent pour Lusic sont les signes d'une convenance entre eux. Le Sôkratès du poète Platôn lui donne raison au moins sur un point : Hippothalès et Lusic rougissent l'un et l'autre (204b et 213d) et sont donc semblables. Peut-être pourrait-on résumer la différence entre Sôkratès et Hippothalès en disant que le philosophe fait parler le visage du poète qui ne sait pas parler pour lui-même.

Comme son confrère Aristophanès, le poète Hippothalès imagine sans doute que le meilleur de la vie est l'amour entre deux êtres et que l'amour dont il rêve est une espèce de fusion entre Lusic et lui-même⁶⁰. Or rien, ni le premier point ni le second, n'est moins sûr. Les raisonnements de Sôkratès pointent vers le fait que l'amour et l'amitié supposent deux choses : une proximité et une distance, mais une proximité et une distance d'une certaine sorte. Il faut en somme que ceux qui s'aiment aiment la même chose ou visent le même but, et que les deux soient d'une façon ou d'une autre complémentaires l'un pour l'autre et ainsi utiles l'un à l'autre : l'unité et l'opposition sont des facteurs complémentaires, et opposés, de l'amitié.

Or l'expérience d'avoir discuté avec Sôkratès a montré à Lusic que la meilleure amitié pourrait être la camaraderie avec Sôkratès dans la recherche de la vérité. En somme, les raisonnements de Sôkratès minent la position de Hippothalès, et l'envoi de la fin du dialogue, où Sôkratès reprend les positions

60. Sur l'amour fusion, voir *Banquet* 192b-e.

abandonnées l'une après l'autre, est tout autant un aveu d'échec qu'une invitation à poursuivre avec lui l'exercice philosophique, et même d'en faire le centre de sa vie. Sôkratês renonce au *logos* tel qu'il le pratique (222e), mais ironise ; malgré le fait que son personnage Sôkratês renonce au *logos* philosophique, Platôn fait sentir que le *logos* philosophique, sans doute rendu vivant par le *logos* poétique, est le meilleur de la vie. Ceci est sûr : le poète Hippothalês s'est nui lorsqu'il a laissé entre Sôkratês dans le gymnase ; qu'il ait même invité le philosophe à y entrer montre qu'il ne connaît pas très bien la nature humaine ou la nature de la philosophie ou la nature des deux ⁶¹.

En tout cas, ce n'est certes pas un hasard si avec Lusic, Sôkratês examine la question de l'amitié à partir des mots des poètes et si l'examen, mené par le philosophe, montre à quel point les poètes sont malhabiles. Si, suite à la discussion racontée dans le *Lusic*, Lusic a répondu à l'invitation de Sôkratês, il ne s'est pas tourné vers l'amour du poète, mais vers l'amitié du philosophe. Mais il est impossible de le savoir : dans l'œuvre de Platôn, il n'y a aucune autre indication sur Lusic. De même, de Hippothalês, nulle nouvelle ou presque.

Pourtant ce dernier est un poète, c'est-à-dire un homme qui croit en la force des mots ou du discours humain ; le philosophe et le poète sont des alliés naturels. Sans doute, mais dans le cas du duo Sôkratês-Hippothalês, leur usage des mots est différents. Pour parler grec et français en même temps, Sôkratês est sensible au *logos-raison* qui est derrière le

61. Sur Hippothalês et la philosophie, voir Diogênês Laértios 3.46.

logos-mot, alors que Hippothalês croit que le *logos-mot* contient déjà le *logos-raison*. Pour le dire autrement, Sôkratês aborde ceux qu'il aime pour chercher avec eux à comprendre le monde : il utilise les mots pour atteindre la raison qui se trouve, croit-il, au cœur des choses ; et il découvre ceux qu'il aime en cherchant ceux qui sont capables de voir et d'accepter qu'ils ont besoin de s'exercer à l'emploi des mots pour arriver à la raison au cœur des choses ⁶². Il cherche des êtres humains qui lui sont apparentés, non pas en échangeant des mots qui prétendent contenir le vrai, mais en développant des raisonnements qui demandent à être repris, revivifiés, par ceux qui les reçoivent. Sôkratês séduit en réfutant qui croit savoir d'emblée et en accompagnant qui veut savoir par lui-même. Sôkratês a essayé d'initier Hippothalês à la véritable séduction en lui montrant qu'il savait séduire le jeune et l'entraîner vers son type de *logos*, un *logos* qui travaille et qui fait travailler, un *logos* qui traite les humains comme des humains et non des dieux. En revanche, Hippothalês veut séduire en chantant les louanges, parce que, croit-il, celui qu'il aime est déjà tel qu'il doit être : son *logos* amoureux est, par essence, flatteur ; il rend statique ce qui est fait pour bouger ; il divinise ce qui n'est qu'humain. Ce poète n'a rien à enseigner : les mots ne servent qu'à célébrer, qu'à embellir ce qui est, croit-il, déjà admirable. Et pour embellir, il suffit d'employer les mots que tous savent parce qu'ils disent tout ce que l'humain peut savoir. Pour sa part, le poète Platôn prétend célébrer Sôkratês

62. Sur la recherche de la vérité à travers le mot, voir *Kratulos* 421a et 435d et ss.

en le montrant tel qu'il est ; il l'embellit du fait que ses réfutations ne visent pas le lecteur, mais ses interlocuteurs dans les dialogues ; son Sôkratês a un effet semblable et pourtant plus efficace que le Sôkratês historique à la condition que le lecteur sache deviner qu'il y en lui un *Lusis* que Sôkratês peut encore et toujours réfuter.

Ces remarques montrent que Hippothalês ne pouvait faire pis que d'introduire Sôkratês auprès de *Lusis* : l'alliance entre Sôkratês et Hippothalês est de fait une guerre larvée. Sans doute, Hippothalês n'est-il pas *le* poète : la colère d'Aristophanês ⁶³, plus perspicace, vise le point d'opposition entre la philosophie et la poésie, ce que Hippothalês ne peut faire. Sans doute, en conséquence, l'opposition, illustrée dans le *Lusis*, entre un poète et un philosophe ne révèle-t-elle pas l'essentiel ⁶⁴. Mais elle éveille au problème. Comme, encore et toujours, les opposés s'éclairent l'un l'autre, une connaissance supérieure du personnage Hippothalês dépend de la connaissance du personnage Sôkratês. Cet exercice a déjà été entamé : il s'agit de le poursuivre.

Sôkratês et les pères des jeunes

La première fois que Sôkratês parle dans le dialogue, c'est pour dire ce qu'il faisait : il se rendait de l'Akadêmia au Lukéion (203a-b). Tel qu'il apparaît en premier, Sôkratês est donc un homme qui dit, bêtement même, ce qu'il fait ; il répète ce qui est. C'est

63. Sur la colère d'Aristophanês, voir *Banquet* 205d-e et 212b.

64. Sur les contraires qui se révèlent l'un l'autre, voir Aristotélês, *Rhétorique* 1410a21-22 et 1418b3-4.

en un sens l'essentiel de ce qu'il faut savoir au sujet de Sôkratês. Sans doute est-il plus difficile de dire, par exemple, ce qu'il en est de l'amitié que de décrire ce qu'on est en train de faire, mais l'objectif de Sôkratês durant le dialogue sur l'amitié est semblable à ce qu'il fait au début : être le miroir juste de ce qui est et ce qui se fait. Rien ne paraît plus simple que de dire ce que cherche à faire un philosophe, du moins ce que cherche ce philosophe-ci et ceux qui lui ressemblent. Mais le fait de dire ce qui se fait ne prouve pas qu'on sache ce qui est : il faut réfléchir encore et toujours.

Car rien n'est simple, surtout lorsqu'il est question de Sôkratês. Aussi Platôn montre-t-il que son maître ne disait pas toujours la vérité. Sôkratês ment dans le *Lusis* au moins une fois : il affirme que Lusis ne comprend pas ce qu'il vient de dire au sujet de l'amitié et que le jeune recommande à Sôkratês d'interroger Ménexénos sur cette question ; or Sôkratês ne dit pas vrai, puisque, de fait, il ne parlait pas d'amitié et que Lusis voulait qu'il réfutât son ami (211d). Son mensonge vise donc à établir le thème qu'il veut examiner et à suggérer que Ménexénos, de l'avis même de Lusis, est supérieur à Lusis. Sans doute son mensonge n'est pas grave étant donné la fin respectable qu'il poursuit : il ne dit pas vrai, mais c'est sans doute pour mieux poursuivre le Vrai ; il y aurait même des casuistes pour défendre la moralité de l'homme en prétendant que Sôkratês opère ici une restriction mentale et donc qu'il ne ment pas en vérité. Mais s'il faut dire bêtement ce qui est et se fait, on doit reconnaître que Sôkratês ment.

Une fois cette faute reconnue, d'autres moments du dialogue paraissent problématiques. Est-il possible

que Sôkratês soit étonné d'apprendre que Lysis ne peut pas faire tout ce qu'il veut et que ses parents le contraignent ici ou là (207e-208a et 208e)? À voir les exemples qu'il multiplie et qu'il oppose, on devine qu'au lieu de s'étonner pour de vrai, il *mime* un étonnement afin de conduire le jeune à une prise de conscience sur le savoir, une prise de conscience qui part d'une expérience qui n'est sans doute plus étonnante pour qui en a sondé les profondeurs⁶⁵. Or mimer, c'est jouer, et jouer, tôt ou tard, c'est mentir, ou ne pas dire ce qu'on sait être vrai ou dire ce qu'on sait ne pas être vrai. Ensuite, Sôkratês est-il véridique lorsqu'il dit qu'il *vient* de penser à un passage de Hésiodos qui relancerait la discussion sur l'amitié (215c)? À voir l'habileté avec laquelle il fait progresser la discussion citant poètes et philosophes avec brio, mais en les déformant, le lecteur conclut qu'il feint l'improvisation. Enfin, est-il sérieux lorsqu'il offre à Ménexénos une troisième possibilité en ajoutant que lui, si fin dialecticien, ne sait pas tout à fait ce qu'il dit (216c)? À voir comment il distingue entre les sortes d'apparence et les niveaux d'appartenance, force est de conclure qu'il sait bien de quoi il parle. En somme, Sôkratês joue les innocents avec les jeunes: il ironise⁶⁶. Certes, chaque fois son ironie porte sur quelque chose qu'il trouve sérieux et lui permet d'illustrer comment ferait quelqu'un qui voudrait comprendre les choses à partir d'elles-mêmes. Sôkratês ironise au moment même où il

65 . Sur la disparition de l'étonnement, voir Aristotélès, *Métaphysique* 983a11-21.

66. Sur l'ironie socratique selon Alkibiadês, voir *Banquet* 216c-217a.

est le plus sérieux, comme le savait bien Alkibiadès⁶⁷.

Or quel est le but de cette ironie? Est-elle seulement un *masquage pédagogique* qui ménage la susceptibilité des jeunes qu'il conduit par la main? Son ironie n'est-elle pas audible, par définition, par certains auditeurs, et non par d'autres? N'implique-t-elle pas la capacité de distinguer entre ce qui est dit et ce qui est et de distinguer en même temps entre ses auditeurs? De distinguer entre les choses telles qu'elles sont dites et les choses telles qu'elles sont, entre les choses telles qu'elles sont perçues par les uns et ces mêmes choses telles qu'elles sont perçues par les autres? Sans doute, l'ironie de Sôkratês, lorsqu'elle est reconnue pour ce qu'elle est, fait deviner sa maîtrise intellectuelle. Mais cette maîtrise soulève une autre série de questions. Même en supposant qu'il parle avec Lysis et Ménexénos pour attirer Ktésippos, disons, dans la discussion, pourquoi parle-t-il avec qui que ce soit? N'est-il pas comme le bon, dont il parle, qui n'a pas besoin de l'autre pour être bon (214e-215c)? Pour le dire à la manière du thème du dialogue: en quoi Sôkratês peut-il être l'ami de quelqu'un si pour lui le vrai est le seul bien et que les hommes ordinaires, dont Lysis et Ménexénos sont des exemples plus qu'adéquats, ne sont pas dans le vrai? Ne peut-il pas penser, et mieux penser, seul⁶⁸?

Comme il fallait s'y attendre, la réponse la plus profonde est offerte comme en passant. Lorsque Sôkratês cherche à faire comprendre à Ménexénos

67. Voir *Banquet* 216e-219d.

68. Sur Sôkratês qui peut penser sans parler aux autres, voir *Banquet* 220c-d.

qu'on aime quelque chose comme un moyen parce qu'on aime autre chose comme une fin, le jeune avoue qu'il ne suit pas. Sôkratês répond que c'est tout à fait vraisemblable ; il s'efforce d'expliquer autrement ce qu'il croit comprendre et ce qu'il veut faire comprendre. Il ajoute alors : « Mais peut-être suivrais-tu ceci, alors que, je crois, moi aussi, je saurai mieux ce que je dis (218e). » Il semble donc que tout excellent que soit Sôkratês, il gagne à parler avec les autres, même avec des personnes aussi peu rompues aux exercices de la philosophie que Lysis, même avec des personnes aussi peu disposées à apprendre que Hippothalês : en expliquant aux autres, il s'explique à lui-même, et en faisant du bien aux autres, il se fait du bien. C'est qu'il ne possède pas le bien qu'est la vérité. Plus exactement, il la possède le mieux quand il réussit à la dire aux autres de façon à ce qu'ils puissent la comprendre un peu plus, et ce quel que soit le niveau qu'ils ont atteint. Car comprendre, c'est savoir à partir de son expérience, mais une expérience qui est partageable par tout être humain. Comprendre, c'est savoir dire ce qui est ; or les mots sont en principe des instruments possédés en commun : comprendre, c'est dire les choses aux autres qui peuvent ainsi comprendre en même temps.

En revanche, l'expérience du savoir montre que ce dernier s'émousse lorsque est terminé l'élan des mouvements par lesquels il a été atteint. Or les mouvements perdent de leur vertu à force d'être répétés : on ne s'étonne pas aussi bien la dixième fois que la première ; on ne tâtonne pas avec autant d'hésitation, et avec autant de profit, la vingtième fois que la cinquième. Cela implique aussi que la meilleure

façon de faire et surtout de refaire l'exercice de réflexion est de le faire avec un autre, qui apprend avec soi, qui apprend plutôt que de réapprendre, qui élargit la base expérimentale dans laquelle s'enracine l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Cela implique que la seule façon de savoir avec plein éclat et donc d'être sage en vérité est de dire et de redire ce qui est, de le reprendre encore pour soi et encore pour un autre qui s'efforce de le comprendre en même temps ; dans le monde de la réflexion, la seule façon de se tenir pour de vrai est d'avancer ou du moins de tourner autour de la vérité : pour se tenir, il faut bouger, et quand on cesse de bouger, on se tient moins bien. Si tel est le cas, il est remarquable que le mot par lequel Sôkratês dit à Ménexénos qu'il *saura*⁶⁹ ce qu'il dit peut signifier en plus à la fois *aller* et, en changeant l'esprit, *se tenir* : Sôkratês *sait* en *bougeant*, et en *bougeant*, il arrive à *se tenir* pour de vrai (218e). À qui protesterait que cet enseignement on ne peut plus sérieux est présenté au moyen d'un jeu de mots, il n'y a pas moyen de répondre.

Donc Sôkratês badine avec Ménexénos et Lysis. Mais ne badine-t-il⁷⁰ qu'avec les deux jeunes⁷¹ ? N'entretient-il pas, depuis le début, et donc avec Hippothalês et Ktésippos aussi, un jeu subtil entre différents mots qui traitent de l'amour et l'amitié ? Ce qui est certain, Sôkratês, le maître de l'ignorance, affirme savoir quelque chose : il lui a été donné, comme par la grâce du dieu, de savoir qui est amoureux et qui

69. *Ésomai*.

70. *Paizéin*.

71. *Paidés*.

est aimé (204b-c). Bien mieux, Sôkratês sait ce qu'on doit dire et faire quand on est amoureux (205a et 206b-c). La première fois que le mot *philos* apparaît dans le dialogue, c'est Sôkratês qui l'emploie ; il est encadré dans la même phrase par deux *érôs*. Et le mot *sagesse* y est rattaché. «Celui qui est sage en choses amoureuses⁷², ami⁷³, ne loue pas l'aimé⁷⁴ avant de l'avoir atteint, en se méfiant de ce qui résulte de l'avenir (206a).» Les gens sages en choses érotiques savent la seule chose que sait Sôkratês : ils savent qu'ils ne savent pas, en l'occurrence ils savent qu'ils ne savent pas ce que leur réserve l'avenir et qu'il est imprudent de dire qu'on possède quelque chose, de peur de découvrir qu'on s'est trompé et avoir à l'avouer. La connaissance de son ignorance est pertinente même dans les choses de l'amour et de l'amitié. Bien mieux, la connaissance de son ignorance est une cause de l'amitié et de l'affection reconnaissante (215e).

Que les thèmes de l'amour et de l'amitié soient liés d'une façon obscure, mais nécessaire, est une suggestion constante du dialogue. Par exemple, Sôkratês, toujours, dit qu'il est disposé érotiquement envers la possession d'amis (211e). Mais l'un et l'autre sont-ils la même chose ? Sans aucun doute, les deux s'enracinent dans le désir et dans une certaine parenté (221b et 221e)⁷⁵. Pourtant, l'expérience la plus commune indique qu'il y a une différence irréductible entre l'un et l'autre : aucun amoureux ne veut se faire

72. *Érôtika*.

73. *Philé*.

74. *Érôménon*.

75. Sur la parenté comme fondement du plaisir et ainsi de l'amitié, voir Aristotélès, *Rhétorique* 1371b12-17.

dire que l'amour n'est plus peut-être, mais qu'il reste encore l'amitié ; pourtant, tout amoureux le dit quand il cherche à se séparer de celui ou celle qu'il a aimé. Et à l'inverse, comme le montre l'hésitation de Lysis, on ne veut pas glisser de l'amitié à l'amour sous prétexte qu'il s'agit dans les deux cas de désir et de parenté (222b). Voilà sans doute pourquoi Sôkratès parle d'*érôs* avec les plus vieux, mais avec les plus jeunes de *philia*. Il y a là une différence qui tient au moins en partie à l'âge des gens : les plus jeunes vivent l'attraction pour l'autre sans connotation sexuelle explicite, alors que leurs aînés voient les choses autrement, parce que l'expérience qui est souvent une souffrance le leur a enseigné⁷⁶. Il n'est pas sûr que le point de vue des jeunes hommes soit plus juste que le point de vue des jeunes : il est possible que le point de vue le plus englobant soit celui qui dépasse la *philia* par l'*érôs* et qui dépasse ce dépassement, en réaffirmant la supériorité de la *philia*. Pour le dire autrement, et en posant une question, Sôkratès est-il plus près des jeunes ou des jeunes hommes ? Certes, il est le plus vieux du groupe, et se place donc avec les amis d'*érôs*. Cependant son grand âge pourrait l'entraîner non seulement par-delà la *philia* et vers l'*érôs*, mais aussi, malheureusement sans doute, par-delà l'*érôs* et vers la *philia*. Car si la possibilité, et la bonté, d'une vie sans *érôs* peut être une illusion du jeune âge, la possibilité, et la bonté, d'une vie par-delà *érôs* peut être la découverte de l'âge canonique⁷⁷.

76. Sur l'expérience et la souffrance, voir Aiskhulos, *Agamémnôn* 177.

77. Sur la vieillesse et la mort d'*érôs*, voir *République* 329c-d.

C'est sans doute le secret que révèle à demi le mot *philosophe*, amateur de sagesse. Si l'on en croit Xénophôn, Sôkratês badinait lorsqu'il disait qu'il était attiré sexuellement par les jeunes qu'il fréquentait⁷⁸. Pour le dire autrement, s'il y avait chez Sôkratês de l'amour lorsqu'il discutait avec les jeunes, c'était amour des âmes, avec les satisfactions que la rencontre des âmes peut apporter. Quoi qu'il en soit, il n'est pas faux de dire que Sôkratês était à la recherche d'amis et de camarades, voire de compagnons, dans sa poursuite amoureuse du vrai. En somme, Sôkratês est un éducateur spirituel, dans tous les sens du mot.

Maintenant peut-être que peut apparaître pour de bon la justesse du titre du dialogue. *Lusis* signifie libération, ou plutôt le relâchement des liens qui retiennent quelqu'un, que l'immobilisent et empêchent son mouvement. Ce que fait Sôkratês dans le *Lusis* et dans tous les dialogues, c'est de détacher, ou de tenter de détacher, son interlocuteur. Le détacher de quoi ? En ce qui a trait à *Lusis*, on peut suggérer au moins trois points d'attache dont Sôkratês diminue l'influence. L'attachement aux parents est un attachement naturel et normal et nécessaire à la vie humaine : être un orphelin est un malheur. Mais être un fils à papa est aussi un malheur. En somme, il faut être attaché à ses parents, mais aussi savoir se détacher d'eux pour devenir un adulte. Cela a lieu au moins un peu dans le dialogue, entre autres quand Sôkratês fait réfléchir le jeune homme sur sa relation à ses père et mère : il faut croire qu'à la fin il proteste avec les autres quand son pédagogue (son guide

78. Sur le badinage de Sôkratês, voir Xénophôn, *Souvenirs* IV.1.2.

d'enfant), téléguidé par ses père et mère, lui intime l'ordre de rentrer à la maison parce que c'est l'heure.

Il y a aussi l'attachement à l'opinion commune ou poétique. Cela est normal et naturel encore une fois : il faut être fidèle aux valeurs de sa société, comme on dit, pour en être un membre *comme il faut*. Mais il faut aussi s'en séparer un peu : il faut être un homme fidèle *et* libre ; un citoyen qui n'est qu'un citoyen, un citoyen qui ne peut pas voir par-delà sa cité sera souvent un mauvais citoyen, parce qu'il arrive que sa cité n'est pas tout à fait humaine. Or l'opinion commune, le siège des valeurs, est portée d'une génération à l'autre par des autorités, par des textes sacrés, par des poètes officiels. Dans le dialogue, on voit que Lysis est tour à tour renvoyé aux poètes et invité à les dépasser, ou à se libérer d'eux, parce qu'ils se contredisent et que se contredit toujours une opinion commune.

La dernière figure de l'attachement est l'attachement à soi. Aussi, le troisième détachement peut, et doit, être lié au détachement d'avec les dieux, signalé au début de ce commentaire. Chercher la vérité, c'est du point de vue de Sôkratès se perdre de vue tellement on est pris par ce qu'on cherche. Sôkratès a passé sa vie à faire comme Lysis le fait au moins une fois dans le dialogue (213d). Or le souci de soi est non seulement un réflexe naturel, mais encore un réflexe acquis : les poètes en particulier semblent dire et redire que l'individu est important en tant qu'individu, entre autres parce que les dieux se soucient d'eux ; ils confortent en leurs concitoyens l'idée que les détails de la particularité de chacun sont significatifs ; et un poète comme Hippothalès peut gaspiller des trésors d'ingéniosité à remonter dans le passé de quelqu'un de

façon à le particulariser tout à fait. À la limite, le poète théologien prétend que les dieux s'occupent des individus ou, ce qui est le même, que les individus sont des héros. Un des effets du dialogue est de faire perdre de vue Lysis, ou plutôt de ne plus penser à la différence entre Lysis et Ménexénos pour ne considérer que l'argument lui-même et sa vérité. Pour le dire autrement, quand on parle avec Sôkratès, les dieux et les jurements changent, voire disparaissent.

À la fin du dialogue, Sôkratès joue avec le nom de Lysis et dit que leur conversation se dénoua sous l'effet des esclaves. Mais il serait à peu près aussi vrai de dire que le dialogue s'est défait bien avant cela. Pour citer Sôkratès lui-même : « Pourquoi encore nous servir du discours ? Il est clair que ce n'est rien. J'exige donc, comme les sages dans les affaires judiciaires, de repasser toutes les choses qui ont été dites. Si en effet ni ceux qui sont aimés d'amitié, ni ceux qui aiment d'amitié, ni les semblables, ni les dissemblables, ni les bons, ni les familiers, ni toutes les autres choses par lesquelles nous sommes passés, car moi je ne m'en souviens plus à cause de leur multitude, si, dis-je, rien de ces choses n'est l'ami, moi, je n'ai plus quoi que ce soit à dire (222e). » Selon ce compte rendu, la discussion est un échec total : non seulement ne trouve-t-on pas de réponse, mais on ne peut pas reprendre dans l'ordre, ou même dans le désordre, les réponses qu'on a examinées. Il y a grand risque que ce qui est vrai du dialogue de Platon et de la conversation que rapporte Sôkratès soit vrai aussi de ce commentaire. Ce qui conduit à la recommandation suivante : plutôt que de relire le commentaire, on ferait mieux de relire le dialogue de Platon : s'il y a quelque

page 80

part quelque verité, c'est là qu'elle se trouve.