

## Notes de cours : Platon et le mauvais Socrate

Remarque préliminaire.

Ce texte ne reproduit pas le cours donné à l'UTAQ en automne 2017 ni celui donné en automne 2018 : il est la fusion du cours qui fut préparé par écrit, du cours qui a été bel et bien donné et qui intégrait les questions et objections des étudiants, et du cours qui a été repensé à *froid*. En conséquence, ceux qui ont assisté à ces cours trouveront ici des choses qui furent préparées, mais ont été éliminées lors de la prestation, retrouveront certaines des considérations faites à brûle-pourpoint (mais pas toutes), et découvriront des corrections ou additions faites après coup.

### Premier cours

#### Première semaine

Première remarque avant de commencer.

Durant ce cours, il s'agira de lire trois textes de Platon. On a offert ce matin le premier d'entre eux à ceux qui se sont inscrits et qui se sont présentés. Il s'agit du *Second Alcibiade* de Platon dans une reprise de la traduction de Victor Cousin, laquelle date de 1850 environ. Victor Cousin est un géant de la pensée philosophique française, soit dit en passant, et sa traduction servira de base pour les discussions à venir.

Pour ce qui est des deux autres textes, le *Clitophon* et l'*Hipparque*, je voudrais tenter quelque chose, soit de

page 2

distribuer les textes autrement qu'en passant par les secrétaires de l'UTAQ.

On trouvera sur le site [lesreliefs.com](http://lesreliefs.com) les deux textes sous la rubrique « Textes ». Il y aura donc un premier devoir scolaire à faire pour la semaine prochaine, soit de se rendre sur le site, de cliquer sur l'icône sous-titrée « Textes », de trouver les deux textes, soit « Cousin – Hipparque » et « Cousin – Clitophon » et de les télécharger.

Si tous le tentent et tous le réussissent, les choses à venir iront bien du fait que la distribution de ces deux derniers textes aura réussi. Si quelques-uns ont de la difficulté, ou trouvent cela impossible, il s'agira de trouver une autre solution. Mais il faut que chacun tente de le faire et que je puisse connaître le résultat. Ceux qui réussissent n'ont rien à faire de plus ; ceux qui auront des problèmes devront me consulter la semaine prochaine pour que j'avise et que je cherche une autre solution.

Plan de cours.

Je commence comme je le fais toujours en reprenant le plan de cours que la grande majorité des gens ici présents ont lu et qui a déterminé leur choix de cours parmi les propositions nombreuses du répertoire de l'UTAQ.

Approches de la pensée ancienne

Le mauvais Socrate

Nous sommes, semble-t-il, des hommes et des femmes postmodernes. Mais la Modernité et la Postmodernité se définissent en l'opposant à l'Antiquité. Ainsi par esprit d'escalier, il faut savoir ce que c'est qu'être ancien, sans quoi notre postmodernité demeure mystérieuse. Dans l'espoir de réduire ce mystère, il s'agira de comprendre un peu ce qu'est l'esprit ancien en lisant des œuvres à la fois philosophiques, historiques et littéraires de penseurs dont le statut est sans controverse. Or, parmi les Anciens, Platon est un véritable maître, au moins parce qu'il introduit à son propre maître, Socrate.

Pendant dix semaines, nous tenterons de comprendre ce que c'est que d'être ancien (une question philosophique, anthropologique ou politique) en lisant des dialogues, dits suspects de Platon, soit l'*Alcibiade Second*, l'*Hipparque*, et le *Clitophon*.

Le calendrier des travaux est le suivant :

1<sup>ère</sup> semaine : présentation des thèmes, du mode d'analyse du cours, du statut des œuvres et des biographies de Platon et de Socrate.

2<sup>e</sup> – 4<sup>e</sup> semaines : l'*Alcibiade second*, ou la philosophie servante de la religion.

5<sup>e</sup> – 7<sup>e</sup> semaines : l'*Hipparque*, ou le philosophie servante de l'économie.

8<sup>e</sup> – 9<sup>e</sup> semaines : le *Clitophon*, ou la philosophie servante de la politique.

10<sup>e</sup> semaine : Socrate, le mauvais serviteur.

On trouvera les textes sous forme de notes de cours.

Remarques d'introduction ou complémentaires.  
Pour introduire à cette série de rencontres, ou pour compléter ce plan de cours, je ferai quelques remarques.

La première porte sur l'ordre des lectures : j'ai décidé d'inverser les deux derniers textes ; il s'agira donc de lire le *Clitophon*, d'abord, et l'*Hipparque*, ensuite. J'expliquerai mes raisons en temps et lieu.

Il faut ajouter tout de suite que l'introduction prendra plus d'une semaine, ce qui donnera à chacun plus de temps pour lire le *Second Alcibiade*, et même, car je le recommande, pour lire le *Premier Alcibiade*. Donc voici un second devoir pour la semaine prochaine, un devoir moins pressant et moins obligatoire que le précédent : lire, ou commencer à lire les deux dialogues qui portent le nom *Alcibiade*. On a en main une copie d'une traduction de Cousin du *Seconde Alcibiade*, et on trouvera le *Premier Alcibiade* de la même façon qu'on trouvera le *Clitophon* et l'*Hipparque*, soit en allant sur les reliefs.com, mais en cliquant sur « Cousin – *Premier Alcibiade* ».

La deuxième remarque porte sur la notion de Postmodernité. On parle souvent de l'architecture postmoderne, mais le terme a une origine philosophique : la postmodernité est l'ensemble des positions philosophiques qui dépassent, du moins selon leur propre interprétation, la modernité. Les maîtres à penser de la postmodernité sont des philosophes comme Nietzsche, Heidegger et Deleuze. (On pourrait en nommer bien d'autres.)

En gros, la postmodernité vient, comme il faut s'y attendre après la Modernité, et surtout elle prétend remplacer la Modernité, celle de Bacon, celle de Descartes et, pour les fils et filles francophones de la Révolution, celle de Voltaire. La Postmodernité prétend que les bases de la pensée moderne sont inadéquates. Sans s'arrêter pour réfléchir sur cette critique, on peut noter que cette *accusation* est assez ironique : la Modernité s'est dressée elle aussi contre ce qui l'a précédée et a tenté de le remplacer en prétendant qu'étaient inadéquates les bases de la civilisation ancienne et de la civilisation chrétienne (ces civilisations n'étaient pas une seule chose, mais deux choses qui se toléraient à peu près).

Quoi qu'il en soit de la vérité des prétentions et des contre-prétentions de la Modernité et de la Postmodernité, le conflit entre les deux façons de penser, ou les deux civilisations, conduit toute personne un peu conséquente à demander ce que peut bien être la pensée qui les a précédées, l'une et l'autre : comme la Modernité prétend remplacé l'Antiquité et que la Postmodernité affirme que la Modernité est sans fondement adéquat, toutes les prétentions de la Modernité sont remises en question et la *nature* de l'Antiquité devient non seulement intéressante par comparaison, mais encore une option humaine envisageable de nouveau.

La dernière remarque porte sur le fait que je propose des textes philosophiques pour connaître la pensée ancienne. Ce choix est bel et bien un choix : on pourrait examiner des œuvres poétiques, comme celles d'Homère ou d'Hésiode, des œuvres historiques comme celles d'Hérodote ou de Thucydide ou encore le théâtre grec,

celui d'Euripide et d'Aristophane, par exemple. Et ce n'est que si on réussissait à faire le tour de ces différentes sortes de *productions* de l'Antiquité qu'on pourrait prétendre saisir ce qu'est cette période de l'histoire de l'humanité pour autant qu'elle aurait une unité et une unité qui constituerait une pensée. En somme, ce qui sera fait ce semestre, ou plus exactement ce qui sera entrepris durant les semaines à venir, n'est qu'une toute petite partie d'une investigation bien plus longue et plus complexe.

Ce qu'il faut faire.

J'ai dit qu'on pourrait lire le *Premier Alcibiade*, et je le recommande. Mais voici ce qui est nécessaire, ou le devoir scolaire minimal en vue des semaines à venir. La semaine prochaine, j'entamerai la lecture et la discussion des dialogues : il faudrait avoir lu au moins la moitié du *Second Alcibiade*. Je dis bien au moins la moitié : le mieux serait de l'avoir lu au complet et, mettons, de le relire dans deux semaines. Car mes premières remarques porteront sur l'ensemble du texte. De plus, mes remarques viseront à rendre le texte plus compréhensible et surtout à rendre une relecture plus efficace : il serait bon que chacun fasse l'expérience de la relecture et de l'utilité (enfin de l'utilité, je l'espère) des remarques faites.

Le texte et les textes.

Pendant les semaines à venir, il s'agira de lire trois dialogues et pour ce faire, il est utile d'avoir le même texte en main. Les traductions que je propose comme texte commun sont celles de Victor Cousin. Vous les avez

reçues comme notes de cours, du moins pour ce qui est du *Second Alcibiade*.

Mais cette traduction est une parmi plusieurs qui existent en français, et c'est une traduction sans notes explicatives, et c'est une traduction élégante par opposition à une traduction plus serrée. Aussi j'encourage chacun ici présent à lire d'autres traductions.

Ceux qui voudraient faire cette expérience pourront trouver d'autres traductions françaises, entre autres dans la nouvelle édition Gallimard sous l'égide de Luc Brisson, qu'on peut trouver dans les bibliothèques universitaires, et même, j'ai vérifié, dans la bibliothèque de la ville de Québec.

Mais chacun a accès à des traductions très serrées avec beaucoup de notes sur ma page Internet, [lesreliefs.com](http://lesreliefs.com). Sur la première page du site, on trouve une icône qui porte le titre *Textes*. On clique sur l'image pour se trouver sur une autre page qui offre différents titres de texte. Si on clique sur les titres des dialogues qui seront lus, soit « Platon – *Kléitophôn* », « Platon – *Second Alkibiadês* » et « Platon – *Hipparkhos* », (et non « Cousin – *Clitophon* », « Cousin – *Second Alcibiade* » et « Cousin – *Hipparque* »), on arrive sur un texte en PDF qu'on peut consulter à l'écran à volonté ou télécharger sur son ordinateur.

Je signale que dès le titre des dialogues, on perçoit que ces autres traductions, les miennes donc, sont bien plus serrées, au point de comporter des translittérations des noms de personnages qui apparaissent dans le dialogue

plutôt que les traductions traditionnelles de ces noms. Ce que je propose n'est pas pour tout le monde : le texte de mes traductions est plus difficile à lire que celui de Cousin ; il est offert pour quelqu'un qui veut suivre de près, mais alors de très près, le texte de Platon ; il est accompagné de remarques sur certains mots et sur certaines répliques ; ces remarques, cela est inévitable, guident le lecteur vers une interprétation, la mienne. J'ajoute : mon interprétation est la mienne ; je la crois juste ; mais je comprends qu'on puisse penser autre chose.

Une série de cours : Approches.

Ce cours sur des dialogues de Platon fait partie d'une série de cours que j'ai l'intention de donner, et même que j'ai commencé à donner. La série s'appelle « Approches de la pensée ancienne ». Il y a déjà eu un cours offert sur Plutarque. (Il se trouve déjà sur ma page Internet.) Déjà sous d'autres titres, et avant le concept des « Approches », j'ai présenté des cours sur Hérodote, Homère, Hésiode, les dramaturges tragiques. On trouve aussi le texte des notes de ces cours sur ma page Internet.

Si ce cours-ci réussit, je prévois d'en faire un second sur les dialogues suspects ou douteux de Platon. J'ai aussi en tête un cours Xénophon, un autre sur Aristophane et un autre encore sur Thucydide, ainsi qu'un cours, ou des cours, sur les dramaturges athéniens, présentés de façon systématique.



Une image classique de Socrate.

Tout le monde connaît Socrate : il y a une image classique de Socrate qui est due en gros à Platon, ou à une certaine façon de lire Platon. Je brosse ce tableau. Je le brosse parce qu'une de mes intentions est de le compléter, ou de le contredire, ou de le complexifier en montrant le revers de l'avvers.

Mais d'abord, je rappelle l'image classique. Socrate était un philosophe athénien. Il était un homme qui a été accusé de corrompre la jeunesse et d'avoir été un athée. Malheureusement, il a été reconnu coupable de ces *crimes* par ces concitoyens, qui étaient idiots et remplis de préjugés, et a été mis à mort par les autorités de sa cité, lesquelles étaient lâches ou incompetentes.

Cette condamnation, qui paraît si injuste, est d'autant plus regrettable que Socrate était, croit-on, tout le contraire d'un criminel, soit un homme courageux et généreux ; ce *non-criminel* se consacrait à l'éducation des jeunes hommes de sa cité, à affronter les mensonges et les faux raisonnements des sophistes et des frimeurs qui se trouvaient à Athènes et à défendre une vie consacrée à l'esprit, ou à l'âme, ou aux dieux. Il faisait tout cela en argumentant avec une rigueur remarquable et, cela est important, pour des raisons tout à fait altruistes : il est une sorte de martyr de l'authenticité, ou de la vérité. Il n'y a qu'un seul autre martyr de la vérité qu'on peut lui comparer, le Christ mourant sur une croix plantée sur le mont Golgotha à Jérusalem, ville sainte des Juifs, sous l'autorité politique des Romains, alors que Socrate est mort empoisonné dans une prison athénienne par les institutions et les hommes de sa cité.

Cette image est celle qu'on présente un peu partout en Occident, et surtout dans les cégeps de la province de Québec, dans les cours de philosophie obligatoires. À la limite, il s'agit de faire de Socrate une sorte d'affiche/réclame pour la philosophie, un modèle d'être humain, un héros tout à fait contemporain et surtout sans faute. Pour dire les choses bêtement, on suggère aux gens qu'un Socrate ressuscité serait le premier dans la rue pour dénoncer les erreurs communes de ce temps-ci et donc pour râler contre Trump, contre les racistes québécois et pour la protection de l'environnement ; à quoi il faut ajouter qu'il n'aurait aucun côté sombre, par plus que les activistes de notre temps.

Cette image n'est pas loin d'un saint chrétien, voire, comme je l'ai dit, du Christ lui-même. D'ailleurs, il y a eu, dès la conquête chrétienne de la civilisation ancienne, ce qu'on pourrait appeler une récupération chrétienne de l'image originelle de Socrate. Mais cette récupération est problématique en elle-même : un chrétien n'est pas un Grec préchrétien. Elle est encore plus problématique du fait que l'image de Socrate qu'a laissée la civilisation ancienne est bien plus complexe, voire troublante, pour peu qu'on examine les faits. Et c'est ce que je tenterai d'illustrer.

Car il y a au moins trois autres images de Socrate qui datent de l'époque où il vivait, ou des décennies qui ont suivi de près sa mort. La première vient d'Aristophane, la deuxième de Xénophon et la dernière de Platon lui-même.

D'autres images de Socrate.

L'image aristophanesque de Socrate est la moins respectable. Dans les *Nuées*, la comédie la plus lue d'Aristophane, le poète comique présente Socrate comme un homme qui méprise les dieux, qui fait l'apologie de savoirs plus ou moins dangereux et qui corrompt un jeune homme à la demande de son père malhonnête et mal pris en raison de ses dettes. En somme, l'image de Socrate présentée dans la pièce est conforme à l'accusation qui a été portée contre Socrate par certains de ses concitoyens. D'ailleurs, Platon dans son *Apologie de Socrate*, signale qu'Aristophane avait produit cette image de son maître, que cette image survivait à la pièce et qu'elle affectait les juges, et donc une partie importante de la population athénienne.

Face à cette image, le bon sens universitaire des apologistes de la philosophie et de la culture ancienne conclut qu'Aristophane s'est trompé et qu'il ne savait pas de quoi il parlait, et qu'en conséquence les Athéniens, qui connaissaient bien Socrate du fait de le voir dans la rue au jour le jour, ne le connaissaient pas, ou moins bien que les experts contemporains. Mais les mêmes gens disent aussi qu'Aristophane était très perspicace dans toutes ses autres pièces, par exemple en dénonçant les démagogues militaristes athéniens comme Kléon dans les *Cavaliers* et les *Guêpes*, en faisant l'apologie des femmes grecques et athéniennes dans *Lysistrata* et en proposant une analyse brillante du théâtre de son époque dans les *Grenouilles*. Il semble donc qu'il faille conclure qu'Aristophane ne s'est trompé que quand il parlait de Socrate. Ce qui est quand même assez étonnant. Ainsi va l'effort de sauver une image réconfortante et surtout morale et simple de Socrate.

Par ailleurs, l'image xénophontique de Socrate est bien plus respectable, mais elle est considérée ennuyeuse, ou *drab*, pour employer un mot de chez nous. Dans ses *Mémorables*, ou *Souvenirs de Socrate*, entre autres, le disciple Xénophon présente un penseur terre-à-terre qui fait l'apologie de l'amitié, de la réflexion et de la moralité pour des raisons utilitaires et parce qu'on peut alors mieux réussir dans la vie. Son Socrate utilise des arguments bien ordinaires, voire plats et parfois faux, ne parle jamais de l'âme ni de la vie après la mort et se moque de la théorie des Idées du Socrate de Platon. Enfin, son Socrate se trouve, aussi, dans un dialogue qui s'appelle le *Banquet*; on en conclut que Xénophon a copié, mais mal, Platon, ou que Platon a repris le dialogue de Xénophon, pour dépasser ou réfuter celui de Xénophon; et la raison dans les deux cas est que le Socrate historique devait être plus flamboyant que celui des *Souvenirs* et donc que le Socrate de Xénophon ne peut pas être intéressant et qu'on n'apprend rien d'important au sujet du personnage historique en lisant l'historien Xénophon parce que l'artiste Platon dit vrai.

Or, on est bien obligé de reconnaître que Xénophon se présente comme un historien, alors que Platon, tous le reconnaissent aussi, est un artiste; on reconnaît enfin qu'en tant qu'historien Xénophon est bien plus solide que Platon, qui d'ailleurs ne prétend jamais que son Socrate en particulier est une copie exacte de la personne historique. Il y a même un texte qui vient, cela est sûr (enfin, selon certains experts), de Platon, un texte qui dit que son Socrate, sa version de Socrate, présente un Socrate jeune et embelli. (Il s'agit de la lettre II de la correspondance de Platon.) Pourtant, quand on veut

présenter le Socrate historique, on continue de préférer le Socrate de Platon à celui de Xénophon. Ce qui encore une fois est assez étonnant. Mais ainsi est conservée l'image respectable du modèle de la philosophie.

Or la dernière des trois images de Socrate appartient à des dialogues de Platon, mais ce sont des dialogues que les experts jugent être suspects ou douteux (ils sont incapables d'affirmer qu'ils sont de la main de Platon), ou tout à fait apocryphes (ils affirment qu'ils ne sont pas de Platon). Mais qu'est-ce que les dialogues suspects et apocryphes ?

On peut dire au moins ceci au sujet des dialogues suspects et apocryphes. Pendant plus de six siècles, des gens appartenant aux civilisations grecque, hellénistique et gréco-romaine, avaient comme langue maternelle la langue grecque ; elle était la leur comme le français est la nôtre ; cette langue était pour eux la porte d'entrée dans la civilisation grecque portée par des textes classiques qu'ils fréquentaient de génération en génération par une filiation ininterrompue. Ces gens, ou du moins les mieux éduqués d'entre eux, ont reconnu tous les dialogues de la Tradition comme étant de Platon, et donc même ceux qu'on appelle aujourd'hui suspects ou douteux. Or cela ne se faisait pas par une sorte de respect bête : ils ont rejeté plusieurs autres textes, des dialogues dits apocryphes dans les textes anciens, au nom de l'authenticité. Or la grande majorité d'entre ceux qui ont jugé ainsi appartenait, je le rappelle, à des écoles qui remontaient par des traditions directes à Platon lui-même. Pourtant, certains de ces textes acceptés par eux ont été mis de côté par les experts modernes.

De plus, le nombre des dialogues suspects ou apocryphes a beaucoup varié à travers les siècles. On peut dire qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, les érudits, ceux des écoles allemandes en particulier, ont retranché plus de quinze dialogues du *corpus platonicum*. Or comme il y a trente-cinq, ce nombre était réduit à vingt et moins. Cette opinion a changé du tout au tout, et peu à peu, on en est venu à une proportion de 29 à 6. En revanche, depuis une bonne dizaine d'années, on reconnaît de plus en plus que les raisons pour exclure ses derniers six ne tiennent pas la route sur le plan philologique. Aussi, il y a un mouvement dans les milieux universitaires qui relisent ses dialogues avec sérieux.

En gros, pour autant qu'on exclut encore aujourd'hui certains textes, c'est parce qu'on trouve leur Socrate peu intéressant, ou qu'on trouve que lesdits dialogues n'enseignent rien d'important, ou qu'ils répètent d'autres dialogues jugés plus sûrs. J'ajoute que ces trois arguments peuvent être employés, et ont été employés contre un grand nombre des dialogues aujourd'hui considérés comme authentiques.

À mon avis, aucune des raisons pour exclure l'un ou l'autre dialogue suspects ne tient la route devant le fait massif que les premiers lecteurs des dialogues n'avaient aucune difficulté majeure quant à leur authenticité.

Je termine en disant qu'à mon avis, une des raisons pour rejeter les dialogues dits suspects, une raison peu dite, mais bien opérante, c'est qu'elle présente un Socrate qui jure avec le Socrate officiel, celui qu'on prétend être de Platon. Pour le dire autrement, le Socrate des dialogues suspects ressemble trop au Socrate

d'Aristophane (il n'est pas gentil, mais plutôt troublant) et au Socrate de Xénophon (il n'est pas très spirituel).

L'intérêt de lire ses suspects dialogues.

Voilà pour le statut universitaire de ces dialogues dits suspects. Mais cela n'est pas une raison de les lire, et surtout de les lire plutôt que les dialogues reçus par les institutions universitaires. Il faut donc tenter d'expliquer pourquoi je veux m'y pencher, et donc pourquoi quelqu'un voudrait s'y pencher avec moi. Ces raisons tiennent à ce que j'appellerais le côté troublant de la philosophie.

Il y a une façon aimable de comprendre la philosophie : on la présente comme une partie de la culture ; on présente la culture (et donc la philosophie) comme quelque chose d'inoffensif, comme quelque chose de doux, comme quelque chose qui confirme tout ce qu'on croit bon ou respectable. La culture, ainsi comprise, fait partie de l'éducation de toute personne respectable : la musique, disait le poète anglais Congreve, a les charmes nécessaires pour assouvir le monstre sauvage (*hath charms to soothe the savage beast*) ; selon la compréhension classique du rôle de la philosophie, ce qui est vrai de la musique, de l'histoire et du théâtre, par exemple, est vrai aussi de la philosophie ; la philosophie est un facteur culturel ou littéraire pour faire la promotion de la civilisation et donc du respect de l'autorité et de l'adoucissement des mœurs.

Tout cela est vrai. Mais il y a un revers à cet avers bien connu. Socrate et la philosophie sont problématiques, c'est-à-dire que comme tout ce qui existe, et surtout tout

ce qui a été inventé par les hommes, le bien vient avec le mal. Voici en gros le revers de l'avvers. Pour éduquer quelqu'un, il faut le *déséduquer*; pour faire penser pour soi, il faut s'opposer aux autres qui veulent qu'on pense comme eux; pour faire la promotion de la raison, il faut minimiser, voire critiquer et même rejeter, ce qui existe avant la raison. Or ce qui existe avant la raison, c'est en gros les traditions prérationnelles, les institutions structurantes de la société sans la raison, soit pour parler d'une façon moins allusive, les préjugés et la religion; en conséquence, éduquer exige qu'on affronte les traditions et les institutions, ainsi que les préjugés et la religion et donc les gens qui sont en consonance avec tout cela, c'est-à-dire ceux qui sont en autorité, qui ont le pouvoir et qui peuvent se sentir menacer quand on pose des questions; il faut aller contre l'éducation régnante et ce qui la propose ou impose. Tôt ou tard, une partie de l'ouvrage de la philosophie consiste à ébranler les institutions et irriter les gens qui ne veulent pas, ou qui ne peuvent pas, changer d'idée, ou même ne veulent pas penser, soit les défenseurs de la Vérité, avec une initiale en majuscule. Aussi, il y a quelque chose au fond de chacun, et surtout chez certains, quelque chose qui résiste à l'effort de penser (ou pourrait l'appeler la paresse intellectuelle, ou l'inertie culturelle), et qui craint le vide qui vient avant que la pensée ne trouve un socle pour *reconstituer* le socle intellectuel de la vie (en supposant que ce socle existe, supposition qui doit être mis en doute pour penser jusqu'au bout).

De plus, quand on est une bonne personne, on aime la philosophie, ou du moins on la respecte, à la condition qu'elle présente une image élevée de l'être humain et qu'elle insiste sur l'âme et qu'elle introduit à la vie après



la mort. Une philosophie et une raison terre à terre sont moins respectables que des élans spirituels et de générosité qu'une personne respectable respecte. Mais Nietzsche a dit quelque part qu'un bon philosophe est comme un prêteur à gages : il est dur et concret et calculeur. Or bien des philosophes et des défenseurs de la philosophie sont insultés par cette suggestion. On les comprend, mais cela ne signifie pas qu'ils ont raison.

Si tout cela est vrai, cela veut dire qu'on peut découvrir au cœur de l'activité philosophique, et donc au cœur du personnage Socrate, une dimension moins respectable, plus troublante, voire méchante, et une dimension pratico-pratique ou utilitaire, voire réaliste. Je crois que ces dimensions sont plus présentes, ou plus faciles à voir dans les dialogues de Platon qui sont jugés suspects.

J'irais jusqu'à dire que la raison principale pour laquelle on doute de l'authenticité de ces textes, c'est que le Socrate dérangeant et réaliste est trop évident. En tout cas, la lecture de ces dialogues jugés suspects me semble une occasion privilégiée pour découvrir, dans le sens étymologique du terme, pour dé-couvrir donc Socrate, c'est-à-dire pour voir nu un Socrate complet, celui qui a des défauts, ou des laideurs, en plus d'avoir de grandes qualités, ou des beautés séduisantes. Pour parler de façon un peu imagée donc, pendant quelques semaines, il s'agira de déshabiller le Socrate traditionnel au moyen de la lecture des dialogues suspects de Platon.

Question philosophique, anthropologique et politique. Il faut peut-être revenir sur cette question. La philosophie, pour reprendre une idée de Cicéron, porte sur les choses humaines et divines. Quand on y pense, les choses humaines et divines, c'est tout ; et donc la philosophie ne porte pas sur ceci ou cela, mais sur tout ce qui existe : il y a donc de la philosophie naturelle, et de la métaphysique, et de la philosophie de l'homme, et de la philosophie morale et de la philosophie politique.

Mais tôt ou tard, la philosophie porte sur l'homme et donc sur le lien entre les hommes ; c'est là le centre des réflexions philosophiques, ou leurs points de départ et d'arrivée. – Cela s'appelle de l'anthropologie philosophique. – Car le tout naturel et le tout métaphysique se voient à partir de l'humain, et l'humain se conçoit à partir des choix éthiques et des institutions politiques. Or réfléchir sur tout cela, sur l'être humain dans le Tout et dans la cité, c'est tôt ou tard réfléchir sur les dieux, qui sont à la base de Tout, disait-on autrefois et dit-on encore ailleurs qu'en Occident, et derrière les grandes institutions politiques, disait-on autrefois et dit-on encore, ailleurs qu'en Occident. En conséquence, faire de la philosophie, c'est remettre en question les dieux et les institutions.

Pour le dire autrement, toute société a des dieux et des institutions. Même les sociétés qui prétendent ne pas avoir de dieux ou même d'être anti-théistes et qui affirment être progressives ont comme malgré elles des figures divines. L'exemple le plus évident du premier cas depuis un siècle est les deux sociétés emblématiques sans dieu : le nazisme allemand et le communisme russe. Il est facile de montrer en examinant les

documents historiques que sur la gauche extrême et sur la droite extrême, on a eu des réactions religieuses envers les institutions et les hommes qui les menaient et que leurs *progrès*, si différents, étaient fortement institutionnalisés.

On peut prétendre que la société contemporaine, les démocraties libérales actuelles, ont évité ce piège, le piège de Scylla en face de celui de Charybde. Et en un sens, c'est vrai. Mais il suffit d'écouter et d'ouvrir les yeux pour voir comment les gens continuent d'avoir des réactions religieuses au moment même où ils prétendent faire le contraire. Il suffit de noter combien de nouvelles et de discussions présentent la science comme la foi absolue. Ainsi, on dit, tout le monde dit, les médias disent que la science a établi que le cholestérol est mauvais pour la santé, et tout le monde le croit. Puis quelques décennies plus tard, les mêmes gens dans les mêmes médias disent que la science a établi que le cholestérol n'est pas si mauvais que ça pour la santé, et tout le monde le croit. Puis on remplace le cholestérol par le sucre ou par autre chose, et tout le monde le croit. On pourrait multiplier les exemples.

L'important est de noter que prétendre penser pour soi, c'est accepter qu'on soit au moins pendant un certain temps sans dieu et sans pape, que le pape soit Hitler, Staline, ou Einstein, ou un fonctionnaire *télévisuel* de Santé Canada. Or les dieux ou les papes, quels qu'ils soient, s'imposent non seulement en tant que dieux, mais encore en tant que maîtres des institutions politiques, médiatiques et pédagogiques. Et donc, penser pour soi implique qu'on soit assez différent du citoyen ordinaire. Penser pour soi implique d'examiner des idées

immorales, soit des idées qui choquent toute personne bien pensante.

Il y a en philosophie une expression pour dire tout cela : le problème théologico-politique. Je termine donc cette première partie de l'introduction avec cette formule-ci : le but de cette série de rencontres est de sonder le problème théologico-politique contemporain en examinant le problème théologico-politique ancien. Mais cela implique qu'on examine des textes où Socrate est moins gentil et plus terre à terre. Je crois que ce Socrate existe entre dans les textes des dialogues suspects de Platon. Il s'agit donc d'en lire trois pendant quelques semaines.

Les biographies.

Comme il s'agit de lire des dialogues de Platon où Socrate est présent, pour ne pas dire omniprésent, il serait utile de proposer un peu d'information historique, c'est-à-dire objective, à leur sujet, soit au sujet de l'auteur et de son héros.

Il faut rappeler ici qu'il ne s'agit pas d'expliquer les dialogues de Platon ou le personnage de Socrate par ces informations, et surtout qu'il ne s'agit pas de tenter de rendre compte de ce qui se trouve dans les dialogues en remontant à ses informations. Je donne deux exemples de ces informations et de ce qu'on pourrait être tenté d'en faire. Platon était ce qu'on peut appeler un aristocrate athénien (disons un conservateur, ou un homme de droite, ou un riche, ou un homme de Haute-Ville) ; Socrate était ce qu'on peut appeler un homme du

petit peuple athénien (disons un frondeur, un homme de gauche, ou un pauvre, ou un homme de Basse-Ville).

Ce sont des faits, mais ils n'expliquent pas le contenu des dialogues, et surtout ils ne doivent pas servir pour neutraliser ce que soulèvent les propos des dialogues. En somme, je ne lirai jamais les textes en concluant que telle idée ou telle conclusion a comme explication ce détail-ci ou cet autre détail de la vie de Platon ou de la biographie de Socrate. Je lirai les textes pour les comprendre, et pour comprendre ce qu'ils me suggèrent à moi qui tente de penser à partir de moi.

Cela dit, voici ce qu'on pourrait appeler le minimum au sujet de l'auteur et de son personnage.

Qui est Platon ?

Il s'appelait Aristokléis (428-348). Car, comme pour Cicéron (qui s'appelait Marcus Tullius), le nom de Platon est un surnom. En gros, ça signifie *large*. Pourquoi portait-il le surnom de *large* ? Dieu seul le sait ; ça devait être un surnom donné par de jeunes amis pour des raisons allant de sa taille au nom d'une rue où il vivait en passant par sa faconde. Mais ce surnom a duré au point où on ne connaît pas, sauf exception, le vrai nom de Platon.

Il appartenait à une famille de l'aristocratie athénienne, dont les deux parents pouvaient faire remonter la lignée familiale aux fondateurs légendaires de la cité et donc aux instituteurs du régime politique. Sa famille, des deux côtés, faisait partie des grands du monde athénien,

voire grec. (On les appelait les Eupatrides, soit sans doute les Bons Pères.)

Il est sûr qu'adolescent, il avait l'ambition de devenir poète. Il faut comprendre que dans le monde grec et athénien de cette époque une position semblable était celle du sage : Solon et Sophocle, pour ne rien dire d'Aristophane, étaient des poètes qui avaient la réputation d'être des sages, qui se prétendaient sages et qui étaient dans les faits des meneurs de l'opinion politique.

Ce qui est sûr, c'est que les ambitions poético-politico-sapientielles ont été transformées par la rencontre de Socrate. Plutôt que d'écrire de la poésie et des pièces de théâtre, mettons comme Euripide, pendant une dizaine d'années (410 à 399), Platon s'est consacré à une vie qui tournait autour de son maître, et le jeune homme « de haute-ville » a fréquenté avec assiduité le vieux monsieur « de Basse-Ville ». En conséquence, il n'a produit aucune œuvre poétique ou dramatique, et il ne semble pas s'être impliqué de quelque façon que ce soit dans la vie politique d'Athènes, alors que sa position sociale le lui permettait, et même l'y disposait.

Après la mort de son maître, Platon a quitté Athènes et a fait une sorte de tournée de la Méditerranée ; il semble avoir fréquenté différentes figures intellectuelles, comme les prêtres égyptiens, et différents philosophes grecs, par exemple les Pythagoriciens de la Grande Grèce.

Vers la quarantaine, il est retourné à Athènes et a fondé une école, l'Académie. Le nom de cette institution, qui a duré plusieurs siècles, venait du nom de la terre qu'il a

achetée pour établir son école. On peut dire que c'est la première école, et le modèle de l'école, de la civilisation occidentale. Les étudiants de cette école s'appelaient, il fallait s'y attendre, les Académiciens.

Platon a écrit de nombreux textes. La Tradition propose, comme œuvres authentiques de Platon, trente-cinq dialogues et treize lettres. Nous ne savons rien de solide au sujet de l'ordre de production de ses dialogues. Mais c'est le sujet de bien des spéculations depuis environ deux cents ans. Ceci est sûr : plusieurs des textes de Platon, par exemple la *République*, l'*Apologie de Socrate* et le *Banquet*, sont tout de suite devenus des classiques de la littérature occidentale, et ont été conservés pieusement, imités cent fois et commentés mille fois.

Il semble donc que Platon, dont l'ascendance familiale aurait pu, ou dû, conduire à l'action politique à Athènes, n'a rien fait, ou en tout cas n'a rien fait de remarquable, dans sa cité, si ce n'est fondé une école et écrire des livres. Par exemple, il n'y a aucune indication qu'il se soit engagé comme stratège ni même comme soldat dans une guerre, et encore moins comme ambassadeur d'Athènes auprès d'un autre pouvoir politique. Il n'y a aucune indication non plus qu'il se soit marié ou qu'il ait eu, ou peut-être aurait-il dit « fait », des enfants.

Mais il est sûr qu'à l'âge de 60 ans et de nouveau à l'âge de 75, pour appuyer un de ses disciples, il s'est mêlé de la politique à Syracuse, une ville grecque immense et puissante sur l'île de la Sicile. Les deux fois, son action politique a été ou bien inefficace ou bien désastreuse. À la suite de quoi, la seconde fois, il a été arrêté et vendu

comme esclave. Seul un hasard étonnant a permis qu'il soit acheté par un ami et ramené à Athènes.

Qui est Socrate ?

Socrate, ou Sôkratês, est son vrai nom, semble-t-il (469-399). Sô-kratês, le mot grec, signifie « le puissant sûr » ou la « solidité de la puissance ».

Socrate vient d'une tout autre classe politique que Platon : sa famille est plébéienne, pour employer un mot romain ; son père aurait été un artisan, sa mère une sage-femme, et donc les deux devaient travailler pour survivre et faire manger leurs enfants.

Il y a au moins deux autres contrastes significatifs entre Socrate et Platon. D'abord, le premier n'a jamais quitté la cité d'Athènes, si ce n'est deux ou trois fois pour aller à la guerre lors de campagnes précises commandées par les autorités politiques. On voit donc qu'il est bien différent de Platon sur ces points.

De plus, Socrate a eu une famille. Et il faut comprendre que cela était considéré comme un devoir politique surtout chez les plus riches, les mieux nés et les plus puissants. En tout cas, Socrate a fait trois enfants, sans doute avec deux femmes différentes, et le troisième enfant, semble-t-il, lors de campagne politique de rétablissement démographique : Platon n'a jamais rempli son devoir de reproduction, alors que Socrate aurait produit au moins un citoyen à la suite d'une commande politique.

En somme, et pour résumer l'opposition *existentielle* entre les deux, Socrate est un homme plus politique, ou



plus respectueux de la cité, que s'est montré Platon ; celui-ci semble avoir plutôt été un *internationaliste*, assez peu intéressé par la vie politique de sa cité.

On ne sait rien de précis au sujet de Socrate avant l'âge de 35 ans. Mais il est clair qu'il s'est mêlé assez tôt aux philosophes et sophistes qui se présentaient à Athènes ; il a eu assez tôt la réputation, bonne ou mauvaise, selon les perspectives, d'être un philosophe, soit, pour respecter l'étymologie du mot, un amateur de sagesse, comme d'autres étaient des amateurs d'exercice physique ou des amateurs de poésie.

À partir de la mi-trentaine, Socrate a commencé à être plus connu parce qu'il se rapprochait des citoyens les plus en vue. Alcibiade est le cas pour ainsi dire emblématique de cette dimension de la vie du philosophe. Ce dernier était la coqueluche de la cité athénienne (une sorte de Justin Trudeau, ou de Donald Trump, ou d'Emmanuel Macron, selon l'exemple qui plaira le plus, ou déplaira le moins). C'est à cette époque que Socrate semble être devenu un citoyen respectable, en se mariant, en faisant des enfants et en devenant soldat. En revanche, la relation entre le philosophe et Alcibiade (et plusieurs autres acteurs politiques) a acquis à Socrate une assez mauvaise réputation dans plusieurs sections traditionalistes de la cité. En tout cas, pendant de nombreuses années, il était admiré sans aucun doute, mais aussi haï parce qu'il passait le plus clair de son temps à questionner les gens sur la place publique, que ce soit les chefs politiques, comme Nicias, les jeunes aristocrates comme Charmide, ou les sophistes comme Gorgias.

À la fin de sa vie, il y a eu quelques grands événements, qui ont marqué l'imagination populaire, soit trois affrontements avec la cité. D'abord, alors qu'il occupait un poste politique, qui était l'équivalent du président de l'Assemblée nationale, il a refusé de permettre un vote, qu'il jugeait illégal et imprudent. Ensuite, lors d'une révolution politique, menée par ceux qu'on a appelés les Trente tyrans, qui ont alors pris le contrôle d'Athènes, ces derniers ont tenté d'engager Socrate dans le meurtre politique d'un de leurs ennemis : Socrate a refusé d'obéir et est rentré chez lui ; il a eu la vie sauve parce que le régime tyrannique a été renversé avant qu'il ne soit puni. Enfin, la dernière année de sa vie, quelques adversaires politiques du camp adverse aux Trente tyrans, l'ont fait accuser et juger et condamner par la cité. Il a été mis à mort en prison, conformément à la loi.

Après sa mort, la cité d'Athènes a cassé le jugement porté contre Socrate et le clan de ses accusateurs a été poursuivi à son tour par la colère publique. Il y en a qui conclut que la sagesse populaire a toujours raison à la longue. Il y en a d'autres qui concluent tout à fait autre chose.

Ce qu'il faut faire.

La semaine prochaine, il s'agira d'aborder le premier texte. Selon un paradoxe plus ou moins prévisible, il faudrait non seulement lire le *Second Alcibiade*, mais aussi le *Premier Alcibiade*, si on a le temps : beaucoup de ce qui est intéressant dans le texte à lire pour ce cours, qui raconte la seconde rencontre entre Socrate et Alcibiade, est rehaussé par une comparaison avec ce qui est dit, écrit et accessible dans le texte qui raconte la

page 27

première rencontre entre les deux. En tout cas, il faut lire le *Second Alcibiade*, qui est assez court et demande à peine une heure ; mais la semaine prochaine, il sera d'abord question du *Premier Alcibiade*. Ceux qui veulent bien lire ce premier texte auront plus de facilité à suivre mes remarques, même si je ne me pencherai pas sur ledit texte pour en tirer quelques informations.

Deuxième semaine

*Le Second Alcibiade I*

Quelques images <sup>1</sup>.

Dans d'autres cours, j'ai présenté des images ou des œuvres d'art (musiques, sculptures, peintures, architectures) qui s'apparentaient aux thèmes ou aux œuvres ou aux auteurs que j'examinais. Je vais tenter d'en faire autant durant cette série de rencontres. Je commence tout de suite avec deux images magnifiques et bien contrastées.

La première s'appelle La Mort de Socrate ; elle est l'œuvre de Jacques-Louis David (1787).

La seconde s'appelle La Mort de Joseph ; c'est une peinture de Giuseppe Maria Crespi (1750?).

Sans parler des détails bien différents des deux images (objets, personnages, luminosité), ou plutôt en les mettant ensemble, on saisit quelque chose de la différence entre le monde grec et le monde chrétien. On pourrait appeler cela la différence entre la fierté et l'humilité.

---

1. On trouvera les images présentées dans le cours sous la rubrique « Le Mauvais Socrate – Iconographie I, II, III et IV »

Corrections du texte.

La semaine dernière, j'ai signalé qu'on pouvait télécharger les traductions de Cousin, mais aussi les miennes. Je reviendrai sur la différence entre ces deux textes. Mais il faut d'abord préciser que ce qui était en ligne vendredi a été corrigé parce que les versions de mes traductions qui étaient offertes n'étaient pas les bonnes : elles remontaient à ce qui existait au début de cet été, alors que j'ai tout relu une autre fois, en corrigeant le texte et en y ajoutant, et il faut espérer en améliorant lesdites traductions. Ceux qui sont intéressés par ces textes devront donc retourner pour les chercher de nouveau. Les autres n'ont pas à s'en faire.

Il n'en reste pas moins qu'en relisant le texte de Cousin offert la semaine dernière, je me suis rendu compte qu'il y avait quelques erreurs. Je prends la peine de les signaler et les corriger. Si on retourne sur la page Internet, on trouvera aussi le texte de Cousin, dûment corrigé. Parmi lesdites corrections, il y a d'autres numéros de division.

De plus, il est probable que quelques-uns sont intrigués par les numéros de section qu'on trouve dans le texte et qui sont en gras. Il faut savoir que les textes de Platon sont presque toujours édités avec un ou même deux numérotations. Celle qu'on voit dans le texte en parenthèses s'appelle la pagination Stephanus.

Il s'agit d'une numérotation internationale qu'on trouve dans toutes les éditions de Platon, et dans toutes les traductions, ou peu s'en faut. Elle remonte au XVI<sup>e</sup> siècle (1578), et à l'édition qui a été faite des œuvres de Platon. On peut trouver des images de cette édition sur

Internet, et même une présentation en images de l'édition complète.

La page est faite de deux colonnes, en latin et en grec et que la page est divisée, quant au texte grec, en 5 parties de a à e. On y trouve aussi souvent un commentaire en latin qui entoure les textes grec et traduit. Donc, la numérotation 138a renvoie à la page 138 et à la première partie de cette page.

En donnant et en utilisant la numérotation Stephanus, on peut aller avec facilité du grec à sa traduction et vice versa, on peut comparer deux traductions grecques et même des traductions de langues différentes. Ainsi, pour ceux qui voudront comparer, par exemple, ma traduction (ou une autre, mettons celle de Robin ou celle de Chambry) et celle de Cousin, ceux-là pourront se servir de cette numérotation. De plus, les universitaires qui renvoient au texte de Platon dans leurs articles utilisent cette numérotation pour se retrouver entre eux. Il faut ajouter que cette numérotation est tout à fait mécanique : elle se réfère à un texte qui est divisé pour ainsi dire à la manière d'un mathématicien ou d'un scientifique et en faisant abstraction de ce qui est dit dans le texte.

En revanche, il y a une autre division qui se trouve dans les manuscrits de Platon et qui est tout à fait d'un autre type. On notera tout de suite que ces divisions sont moins nombreuses et surtout qu'elles ne sont pas mécaniques ou mathématiques ou topiques, mais qu'elles tiennent compte du texte lui-même et de ses divisions pour ainsi dire naturelles ou logiques. Sans pouvoir affirmer qu'elles remontent à Platon, il est clair

qu'elles remontent à l'Académie et donc aux disciples de Platon qui lisaient ses textes pour les comprendre.

Ce qui a été fait.

La semaine passée, j'ai présenté le plan de cours en le lisant.

J'ai signalé quelques corrections à faire, par exemple, dans l'ordre de lecture des dialogues au programme.

J'ai signalé que le texte, ou la traduction, qui serait utilisé en classe, était l'œuvre de Victor Cousin. J'ai ajouté qu'il y a bien des traductions de qualité différente et faites à partir de buts différents, des traductions qui sont accessibles.

J'ai placé cette série de rencontres dans une série de rencontres déjà entamée et que je prévois terminer, si Dieu me prête vie. Il s'agit de la série « Approches de la pensée ancienne ». Ici et dans les autres cours, je vise à comprendre (et à faire comprendre) ce que c'est que penser à la manière des Anciens, ou à saisir les thèses fondamentales de ce qu'il est convenu d'appeler la civilisation gréco-romaine. Celle-ci est reconnue être à la racine de ce qu'on appelle la civilisation occidentale. Cet exercice lui-même vise comme fin antépénultième à mieux comprendre ce que c'est que la postmodernité, et comme fin pénultième à réhabiliter ce qui a été rejeté depuis la modernité, soit les principes qui animaient la civilisation ancienne. La fin *ultième* est de se connaître soi-même, soit la fin de la philosophie elle-même selon à peu près tous les philosophes, qu'ils soient des Anciens, des Modernes, ou des Postmodernes.

Ensuite, j'ai rappelé l'image classique, et au fond platonicienne, de Socrate : il est le représentant pour ainsi dire héroïque de la philosophie ; c'est l'image d'un homme non seulement respectable, mais encore courageux, généreux et consacré à la vie spirituelle la plus élevée.

J'ai ajouté à celle-là trois autres images anciennes de Socrate, soit celle d'Aristophane, de Xénophon et des dialogues suspects de Platon. Les autres images sont bien problématiques pour quelqu'un qui adhère sans plus à celle dite de Platon.

J'ajoute ce que je n'ai pas dit alors qu'il y a bien d'autres images de Platon qui appartiennent à l'histoire des idées de la civilisation occidentale. Je mentionne celles de Montaigne (qu'on trouve entre autres *Essais* III 12, entre autres), celle de Rousseau (qu'on trouve, par exemple, dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard ») et celle de Nietzsche (qui est le sujet explicite de la section « Le problème de Socrate » dans *Crépuscule des idoles*). Je signale que ce dernier livre vise à détruire les idoles occidentales, et entre autres, celle de Socrate, mais aussi celle du christianisme et même celle de la modernité. Car une image est une idole, ou plutôt une idole est au fond une image.

J'ai expliqué que ces rencontres viseront à lire avec attention et respect quelques dialogues dits suspects ou douteux de Platon dans l'espoir de faire voir quelque chose des images, disons, alternatives de Socrate.



J'avais préparé une longue section qui portait le titre « Question philosophique, anthropologique et politique ». Je ne l'ai pas présentée parce qu'elle était longue et qu'elle pourra réapparaître ici et là dans les remarques que je ferai à l'avenir. De plus, j'annonce qu'elle se trouvera intacte et complète dans les notes de cours qui seront publiées à la fin de ces rencontres.

J'ai terminé les rencontres avec des considérations sur les biographies de Platon et de Socrate. Je résumerai en disant que les faits des deux vies montrent que les deux hommes étaient bien différents sur les plans sociologique, économique et psychologique, mais qu'ils se sont influencés de façon marquante, Socrate transformant la vie de Platon en profondeur, et Platon créant une image impérissable de son maître.

Il me restait des considérations historiques à proposer sur l'époque de Socrate et de Platon, ce que je ferai à l'instant. Mais je suis prêt à répondre d'abord à quelques questions s'il y en a qui semblent impératives à l'un ou à l'autre.

Le contexte historique.

Socrate naît en 469 avant Jésus-Christ ; Platon meurt en 340 avant Jésus-Christ. Or la fourchette historique qui va de 480 à 330 est une période importante de l'Occident, période qu'on appelle parfois celle de la Grèce classique. Il est bon de connaître les moments cruciaux de cette période d'à peu près 150 ans parce que les Occidentaux sont tous enracinés, qu'ils le sachent ou non, dans cette période, où naissent en Grèce et surtout à Athènes la philosophie, l'école comme institution politique, l'histoire, le théâtre, la démocratie radicale ; où

la science affronte les traditions ; où l'architecture, entre autres, mais plusieurs autres arts, comme la sculpture et le théâtre, atteint des sommets. Il est aussi utile de parler de cette époque, parce qu'elle permet de mieux saisir certains des enjeux des textes à lire.

On peut dire que la civilisation grecque devient adulte et se fait même le modèle pour l'Occident, à la suite de deux ensembles de batailles qu'on appelle les guerres médiques. Cela a lieu en 480 et 470 quand les Perses, menés par leurs empereurs, Darius et Xerxès, sont repoussés du territoire qu'habitent les Grecs, mais après qu'ils ont conquis l'ensemble de ce qu'on appelle aujourd'hui l'Orient, soit de la Turquie à l'Inde, et du sud de la Russie jusqu'à l'Afrique, avec l'Égypte et le Moyen-Orient.

Entre 460 et 430, la cité d'Athènes devient peu à peu la cité grecque la plus importante sur le plan politique, militaire et économique. Cela se fait, vers la fin, sous la *présidence* de Périclès. Ce dernier a donné son nom à l'ensemble du siècle, soit le Ve siècle avant Jésus-Christ, ou les historiens de l'Occident y ont donné son nom, quoiqu'il ait été influent environ une dizaine d'années et qu'il n'ait été qu'un Athénien et non un Grec à vrai dire (car la nation grecque n'existait pas alors).

De 431 à 404, les Grecs s'affrontent entre eux, à partir de deux camps, menés par les Spartiates d'un côté, et leur coalition de cités grecques, et les Athéniens de l'autre, qui dirigent un empire économique-militaro-politique. À la fin du conflit, et contre toute attente, ce sont les Spartiates qui gagnent et les Athéniens qui sont écrasés.

De 400 à 340, les Grecs continuent de lutter entre eux, alors que diverses cités prennent tour à tour la direction, ou l'hégémonie, comme on disait, de ce peuple. À la fin, ce sont des Grecs à demi barbares, les Macédoniens, sous Philippe et ensuite Alexandre, qui unifient le monde grec et se lancent à la conquête de l'Empire perse. C'est le début de ce qu'on appelle la Grèce hellénistique.

Plus tard, les divers morceaux de l'empire hellénique d'Alexandre seront conquis par les Romains. Par exemple, César fera la conquête de l'Égypte et couchera avec la reine grecque de ce pays, une dénommée Cléopâtre ; il est certain qu'ils ne se parlaient ni en égyptien ni en latin. (Ce nom, soit dit en passant, est l'inversion du nom de Patrocle, l'ami d'Achille, le premier grand héros grec.)

Les deux traductions : un second regard.

Le texte à lire, ainsi que les deux suivants, est offert sous deux formes, soit selon les traductions de Victor Cousin, puis selon des traductions bien à moi. Le cours se fera à partir des textes de Cousin qui offrent des traductions élégantes et, à mon sens sauf pour quelques endroits précis, exactes du texte grec. Cela suffit pour les rencontres de ce semestre.

Mais pour reprendre un proverbe italien bien connu : *traduttore, traditore*. Soit : « un traducteur est un traître ». Ce qui veut dire que toute traduction pêche parce qu'en un sens, il est impossible de rendre à la fois tout ce qui est dit et suggéré par le texte originel et de le

faire dans un texte qui reproduit, disons, la beauté et la verve de ce texte, et surtout d'un texte classique.

Dans le travail de la traduction, l'opposition de base est donc entre la production d'un texte qui est élégant, et écrit en bon français, voire en français idiomatique, et une traduction qui est précise, qui rend compte des bizarreries d'une autre langue et d'une autre civilisation, et qui par conséquent est plus difficile à lire. Les deux traductions, ou les deux genres de traduction, sont des trahisons, mais selon des logiques ou des règles différentes.

La traduction élégante vise à être lue comme si c'était écrit tout de go dans la langue de réception, alors que la traduction précise sera raboteuse, voire bizarre, parce que pleine de façons de faire qui appartiennent à l'autre langue, lesquelles façons de faire sont étrangères à la langue de réception ; de plus, elle sera pleine de notes en bas de page, qui n'appartiennent pas au texte initial, mais qui sont additionnées pour tenter d'expliquer ce qui était évident, ou du moins perceptible dans la langue originelle, mais qui est caché et même inconnu du locuteur nouveau.

Pour ce qui est des textes de Platon et des dialogues où paraît Socrate, on peut donner quelques exemples de ce qu'une traduction élégante laisse tomber, et ce qu'une traduction serrée tentera de faire entendre. Les remarques qui suivent servent, non pas à inciter à lire la traduction serrée, mais à mieux lire la traduction *élégante* de Cousin.

Les jurons.

Les textes du grec ancien, et ceux de Platon en général sont remplis de jurons. Par exemple, Socrate et ses interlocuteurs jurent « par Zéus », « par Apollôn », ou disant « Héraklès à moi ». Ce genre de juron est une sorte d'appel adressé aux dieux pour qu'ils viennent en aide à celui qui parle, soit pour être son appui ou son témoin, voire pour qu'ils interviennent dans la vie ; c'est une sorte de prière plus ou moins respectueuse. On pourrait y trouver là une preuve que les Grecs juraient beaucoup. C'est possible, et même probable pour peu que l'on connaisse et y reconnaisse les êtres humains ordinaires, mais il est sûr que Platon cherchait à reproduire ce trait. Mettons que le respect de ses jurons a un intérêt sociologique.

Ce qui sûr aussi, c'est que lesdits jurons causent un problème pour les traducteurs. Aussi, plusieurs d'entre eux décident de ne pas les reproduire, sans doute pour faire plus respectables selon les standards littéraires contemporains. D'autres les traduisent, mais en les adaptant. Le cas le plus commun, et le plus inacceptable à mon sens, est de traduire de temps en temps un « par Zéus » ou un « par Apollôn » par un « ma foi ». Cela est au moins problématique parce que l'on fait disparaître alors le fait que jurer par Zéus, ce n'est pas la même chose que jurer par Apollôn, parce que pour un Grec, Apollôn n'est pas Zéus, tout comme la sainte Vierge n'est pas saint Joseph et encore moins Jésus. (Je fais grâce à tout un chacun de ce que donneraient les jurons qui naîtraient dans la bouche d'un Québécois, mais que chacun peut reconstituer par lui-même.)

Ainsi, pour revenir aux Grecs, on a des indications que les femmes ne juraient pas par les mêmes dieux que les hommes ni les Athéniens par ceux des Spartiates, et il est certain que les Perses, ou les Romains, juraient par leurs dieux qui n'étaient pas des dieux grecs. Un juron est pour ainsi dire un indicateur de la personnalité et de l'appartenance sexuelle, sociale, et ethnique de celui qui jure, et le rendre par un « ma foi » générique, c'est fausser les données.

De plus, « ma foi » est un juron chrétien : la foi est une donnée chrétienne, qui n'appartient pas du tout à la civilisation grecque. Traduire « par Zeus » par un « ma foi », ce serait comme traduire le mot *doulos*, soit *esclave*, par le mot *employé* pour que le lecteur comprenne à partir de son expérience et imagine que le *doulos*, l'esclave, est un subalterne comme un employé est un subalterne. Le problème qu'il y a là, tous le perçoivent tout de suite : un esclave, ce n'est pas un employé, et un employé, ce n'est pas un esclave, même si les deux sont des subalternes. Pour le dire autrement, l'esclavage et l'abolition de l'esclavage sont pour ainsi dire des décisions politiques cruciales qui séparent le monde ancien du monde moderne. Et la traduction de *doulos* par employé fait disparaître cette différence. Et l'expression « ma foi » pour rendre « par Zeus » fait la même chose.

De la même façon, traduire le mot *polis* par le mot *État*, et c'est ce que fait presque toujours Victor Cousin, c'est une erreur importante, ou du moins c'est une traduction bien insatisfaisante. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas d'État grec, ou du moins il n'y a rien qui ressemble à un État dans la civilisation grecque avant les conquêtes

d'Alexandre. Au lieu d'États, il y avait des *poléis*, des villes de petite envergure, d'environ 200 000 habitants, qui étaient chacune indépendante de toutes les autres, et où tous les éléments de la vie, religion, art, sport, famille, économie, et autres encore, étaient politiques, au point où on ne peut pas parler d'une distinction entre l'État et la société. Il n'en reste pas moins que le mot *politique* que tous connaissent vient du mot grec *politikos* qui vient du mot *polis*.

Or, et pour revenir aux jurons, il est clair que Socrate ne jurait pas comme ses concitoyens. Il était célèbre à Athènes par le fait qu'il jurait par le chien. En outre, plusieurs indications se trouvent dans différents auteurs, dont Platon, qui indiquent qu'il jurait souvent comme une femme, soit « par Héra ». Enfin, il jurait aussi, toujours selon divers auteurs, dont Platon, en inversant la relation entre les hommes et les dieux : au lieu de demander aux dieux d'intervenir dans la vie des humains, il jurait pour que les hommes se mettent devant les dieux quand ils se parlaient. Ainsi au lieu de dire « *ma ton Dia* » ou « *nê Dia* » comme tout le monde, soit « par Zéus », il disait, ou il disait aussi, « *pros Dios* », soit « devant Zéus » ou « *pros tôn théôn* », soit « devant les dieux », voire « *pros Hêras* », soit « devant Héra ». Le moins qu'on puisse dire, c'est que les jurons de Socrate étaient bizarres et que tous ceux qui l'entendaient le remarquaient.

Le juron socratique idiosyncratique le plus célèbre est son « par le chien », comme si au lieu d'être un Athénien, il était une sorte d'Égyptien. Il y a même un endroit où il jure en disant « devant l'Amitié », comme s'il y avait un dieu Amitié qu'il plaçait comme témoin entre lui et son

interlocuteur. Pis encore, il y a un endroit, dans Platon, où il jure « devant le... », et il ne nomme pas le dieu.

Cela va donc très loin. Aussi dans un texte célèbre, Augustin suggère, et il semble reprendre une opinion répandue, que quand Socrate jurait de façon non traditionnelle, il voulait indiquer qu'il ne croyait pas aux dieux de la cité, voire qu'il annonçait par là qu'il n'y avait pas de dieux. On trouve cela dans son traité *de la vraie religion* au tout début.

En tout cas, pour bien lire les dialogues de Platon et comprendre son Socrate, il faudrait tenir compte des jurons, et de ce qu'il dit, ou ne dit pas au sujet des dieux grecs. Cela est sans aucun doute plus important encore dans un dialogue comme le *Second Alcibiade* qui porte sur les dieux. J'annonce donc que de temps en temps je *corrigerai* les traductions de Cousin pour indiquer un juron mal traduit et surtout pour inviter à réfléchir sur ce détail.

Les particules.

Quand on parle, il y a les mots qu'on dit, mais il y a aussi le ton qu'on a quand on les dit. Or Socrate est célèbre en raison de bien des choses, dont son emploi de l'ironie, voire son attitude ironique. L'ironie est le fait de ne pas tout dire, de dire une chose et de laisser entendre une autre chose. *Éironéia* en grec signifie la cachotterie, ou la fausse humilité ; et Aristote prétend que c'est un défaut la plupart du temps, parce qu'un homme honnête dit haut et fort ce qu'il pense. Or un des instruments de l'ironie est le ton de la voix, qui signale qu'on ne doit pas prendre les mots à la lettre. Ainsi on peut dire « Comme



vous êtes intelligents!» de deux façons tout à fait différentes, et tous ceux qui écoutent avec attention, tous ceux qui sont intelligents saisissent la différence.

Dans la langue de tous les jours, et certes dans la langue grecque ancienne, il y a des marqueurs du ton de voix. Je pourrais donner bien des exemples, mais je m'en tiens à un seul, soit la particule *gé*. C'est un mot vide, une particule donc, qu'on trouve partout chez les auteurs grecs, et surtout qui se trouve à tout moment dans les textes de Platon, que ce soit Socrate qui parle ou un de ses interlocuteurs. On pourrait le rendre par « quand même ». Mais une traduction peut-être meilleur serait le célèbre « là » des Québécois.

En tout cas, *gé* est une particule qui souligne ce qui est dit, selon le contexte, soit pour insister, soit pour ironiser, soit pour faire sentir son désaccord. Il y a une différence entre dire : « Tu as raison » et « Tu as raison, là ». Et « Tu as raison, là » peut signifier qu'on approuve tout à fait ce qui a été dit en le soulignant, ou qu'on s'en moque, ou qu'on s'y oppose.

L'important est de noter que le texte de Platon, et donc les répliques, soit de son Socrate, soit de l'interlocuteur de Socrate, contient un bon nombre de *gé*. Et encore une fois, il y d'autres particules semblables, comme *mén*, *dé*, *mên*, *dê*, *au*, et j'en passe, qui font entendre ce que j'ai appelé le ton de la voix. La plupart des traducteurs ne les rendent pas, et on comprend qu'ils fassent ainsi, ou les rendent seulement de temps en temps, ou les rendent en employant une multitude plus ou moins cohérente de solutions. Mais cela veut dire que des indications répétées qui sont bel et bien dans le texte grec sont

laissées pour compte dans la très grande majorité des cas.

Cousin fait comme bien de traducteurs : il est certes conscient de ces particules (il connaissait le grec bien mieux que moi), mais il ne le rend pas bien claires dans ses trois traductions, et donc dans les trois textes employés dans ce cours. De temps en temps, je signalerai certaines de ces particules et le sens qu'elles peuvent avoir, ou plutôt l'effet qu'elles peuvent avoir sur le sens du texte.

Les allusions historiques et littéraires.

Pour saisir cette dimension des textes de Platon, je prends un exemple que tout Québécois comprend. Si on entend quelqu'un dire au mois de novembre devant une neige trop précoce : « Mon pays ce n'est pas un pays, c'est l'automne », on saisit que la personne fait allusion à la chanson de Vigneault et qu'elle se plaint de la neige et de l'hiver trop long et qu'elle se moque de la célébration de l'hiver dans la chanson merveilleuse de Vigneault. Il n'est pas nécessaire d'expliquer comme je viens de le faire quand on est d'ici ; au Québec, tout le monde entend, comme on dit, ce qui a été dit sans être dit ; en revanche, toute personne qui n'a jamais entendu cet *hymne national* des Québécois ne comprend rien de ce que je viens d'expliquer. Les Québécois savent des choses, des choses littéraires, pour ainsi dire, par osmose, du fait de vivre au Québec et de parler à d'autres Québécois.

Or Platon, ou son Socrate, fait à tout moment allusion à différents auteurs que tous les Grecs ou tous les

Athéniens connaissaient eux aussi par osmose, ou encore il fait référence à des proverbes et à des lieux communs bien connus, mais bien connus des Grecs. Ainsi, il n'y a pas de dialogue de Platon où on n'entend pas au moins une allusion à Homère, Hésiode ou un des dramaturges athéniens. Et certains dialogues sont des parodies de textes qui ne sont plus connus du tout.

Je ne donne qu'un exemple qui est sûr, et qui est fascinant. Platon et Xénophon ont chacun écrit un *Banquet*, dans lequel Socrate parle lors d'un banquet avec des concitoyens, et où lui et les autres parlent du dieu Éros pour expliquer ce qu'il fait et ce qu'ils font. Il est certain qu'un des textes se réfère à tout moment à l'autre, et suppose que son lecteur connaît l'autre texte. Or à moins d'avoir un préjugé favorable envers Xénophon ou envers Platon, ce qui est le plus probable, il est impossible d'affirmer lequel des deux textes parodient l'autre. Mais lire un *Banquet*, que ce soit celui de Xénophon ou celui de Platon, sans penser à l'autre, c'est sans aucun doute rater ce qui est dit sans être dit.

Or pour en venir à la traduction de Cousin qui sera utilisée, il n'y a presque pas moyen d'entendre ces allusions littéraires, et Cousin n'a pas mis de notes en bas de pages pour les faire connaître. Je signale, par exemple, que dans le premier texte à lire durant le cours le Socrate qui parle avec Alcibiade fait allusion aux trois grands tragédiens d'Athènes, soit Eschyle, Sophocle et Euripide, en ne nommant qu'Euripide ; de plus, il fait allusion à Homère au moins 6 fois, mais en le nommant au mieux trois fois, mais sans signaler qu'il dit ici ou là l'exact contraire de ce que suggère Homère. Or il est certain que le texte résonne d'une autre façon quand on

tient compte de ces allusions littéraires plus ou moins cachées.

Je me permettrai donc de signaler lors des cours certains de ces problèmes de traduction, comme les allusions plus ou moins explicites à d'autres auteurs. Je me permettrai d'autres remarques encore s'il y en a à faire. Mais quiconque voudrait aller plus loin sur ce chemin pourrait consulter mes traductions, qui sont elles aussi des trahisons, qui sont offertes sur ma page Internet. Ou encore, on pourrait aussi lire d'autres traductions, par exemple celle de Chambry, de Robin ou celle due à l'équipe de Luc Brisson, lesquelles éclairent dans des notes plus ou moins longues certaines des difficultés qui viennent avec l'acte, si difficile, mais si important, de traduction.

Le *Premier Alcibiade*, un résumé.

Selon la Tradition qui a conservé le texte du *Second Alcibiade*, il y avait un *Premier Alcibiade*, comme l'impliquent les titres des deux textes. On appelle aussi ces textes l'*Alcibiade majeur* et l'*Alcibiade mineur*, comme pour signaler la hiérarchie qui existerait entre les deux textes. Le sens des mots *majeur* et *mineur* est un sujet de discussion.

L'*Alcibiade majeur* ou le *Premier Alcibiade*, est d'ailleurs un texte que tous les experts aujourd'hui reconnaissent comme étant bel et bien de la main de Platon. (Ce ne fut pas toujours le cas.) Ils sont moins sûrs dans l'autre cas ; voire plusieurs, mais pas tous, condamnent le *Second Alcibiade* pour bien des raisons, entre autres parce qu'il ressemble beaucoup (beaucoup trop, disent-ils) au

*Premier Alcibiade*. C'est ainsi que la nouvelle traduction française faite sous la gouverne de Luc Brisson offre le texte de l'*Alcibiade* de Platon : si le *Second Alcibiade* n'est pas de Platon, le *Premier Alcibiade* n'est pas le *Premier Alcibiade*, mais l'*Alcibiade*, un point c'est tout, et tant pis pour le titre reçu de tous les manuscrits.

J'ajoute qu'il y a d'autres gens qui excluent le *Second Alcibiade* parce qu'il est trop différent du *Premier Alcibiade*, soit pour des raisons contraires aux premiers. C'est dire le problème qu'on peut avoir à établir la validité de la distinction entre dialogues authentiques et dialogues suspects.

Il ne s'agit pas d'entrer dans la discussion des raisons d'inclure ou d'exclure le *Second Alcibiade*, titre offert par la Tradition dans tous les manuscrits. Mais il est clair que les deux textes se ressemblent, mais avec de différences importantes, que les deux personnages du premier se retrouvent ensemble, et seuls encore une fois, dans le second et que selon la tradition le second vient après le premier : dans le *Premier Alcibiade*, Socrate dit en toutes lettres que c'est la première fois qu'il s'adresse à Alcibiade, et l'*Alcibiade* du *Second Alcibiade* semble déjà avoir été influencé par Socrate. Tout cela fait qu'il est utile de savoir au moins en gros ce qui se passe dans le *Premier Alcibiade*, ce qui s'y dit et comment il finit. Le meilleur serait de prendre le temps de lire ce texte et d'en discuter. Mais pour les fins de ces rencontres, il suffira d'offrir un résumé.

Je présente le texte en parties distinctes, selon ce qui me paraît être la division *naturelle* du texte : 103a-106c,

106c-109b, 109b-112d, 112<sup>e</sup>-113c, 113d-116<sup>e</sup>, 116<sup>e</sup>-118b, 118b-119a, 119a-124b, 124b-132b, 132b-135<sup>e</sup>.

Socrate aborde Alcibiade pour la première fois après avoir tourné autour de lui pendant quelque temps. Il explique d'abord que le jeune homme a de nombreuses raisons d'être fier et de prétendre n'avoir besoin de personne. Il prétend ensuite qu'Alcibiade aurait de grandes ambitions politiques qui feraient que son seul rival politique véritable est le grand roi perse. Alcibiade refuse de reconnaître la vérité de ce que raconte Socrate, mais il est intrigué par la suggestion que la fréquentation de Socrate serait la façon de réaliser lesdites ambitions politiques. Socrate prétend que si Alcibiade répond à ses questions, il pourra le lui en faire la preuve (103a-106c).

Avec l'approbation graduelle d'Alcibiade, Socrate établit que le jeune homme ne peut se présenter devant l'assemblée athénienne, lieu des décisions et du pouvoir politiques, que s'il sait quelque chose qui peut lui valoir d'être écouté par ses concitoyens. Il montre alors qu'Alcibiade n'a pas appris grand-chose, et que plusieurs techniciens pourraient se présenter devant l'Assemblée pour conseiller les Athéniens sur un sujet ou l'autre, mais que le jeune homme n'a aucun de ces savoirs. Alcibiade prétend qu'il pourra conseiller ses concitoyens quand ils délibéreront sur les propres affaires, par exemple la guerre et la paix, mais il ne peut pas même nommer le thème de cette consultation (106c-109b).

Socrate amène Alcibiade à reconnaître que le savoir qu'il devrait avoir pour conseiller les Athéniens porterait sur la justice. Il lui montre qu'il n'a jamais cherché à

connaître ce qu'elle est auprès de maîtres attitrés et qu'il n'a jamais appris ce qui en est par lui-même. Alcibiade prétend qu'il l'a appris ce qu'est le juste de tout un chacun comme il a appris à parler grec. Mais Socrate lui fait avouer que son prétendu maître, tout un chacun, se contredit et ignore de quoi il parle et que son ignorance, comme le montre les poèmes d'Homère et les faits connus de tous, mène aux guerres et à la mort (109b-112d).

Lorsqu'Alcibiade prétend que cette conclusion appartient à Socrate, mais qu'il peut s'en dissocier, Socrate lui montre qu'en répondant à ses questions comme il l'a fait, il a bel et bien avoué qu'il pensait savoir quelque chose, ce qu'est la justice ou le juste, mais sans le savoir. La conséquence en est que le projet d'Alcibiade, de parler à l'assemblée des Athéniens et donc de faire de la politique, est mal fondé (112<sup>e</sup>-113c).

Alcibiade cherche à éviter cette conclusion en prétendant que les délibérations de l'assemblée athénienne ne portent pas sur le juste, mais sur ce qui est utile ; car selon lui, ce qui est juste n'est pas toujours utile, et ce qui est utile n'est pas toujours juste. Socrate prétend qu'il pourrait le questionner pour montrer qu'il ne connaît pas plus l'utile que le juste. Quand Alcibiade cherche à éviter ce nouvel interrogatoire, Socrate annonce qu'il va lui montrer qu'il pense le contraire de ce qu'il a dit, soit que le juste et l'utile sont la même chose, et non deux choses distinctes. Il établit avec Alcibiade d'abord que les actes justes sont admirables. Quand Alcibiade prétend que les actes admirables sont parfois nuisibles, Socrate lui montre qu'il préfère les actes admirables en tant qu'admirables et qu'il distingue

entre ce qui nuit à sa personne physique et ce qui nuit à sa personne morale et qu'il en conclut qu'il préfère nuire à sa personne physique qu'à sa personne morale. En conclusion, Alcibiade reconnaît que ce qui est admirable est bon, puis que ce qui est bon est utile. À la suite de quoi, Alcibiade, étourdi, doit avouer que ce qui est juste est utile et donc qu'il a changé d'idée (113d-116<sup>e</sup>).

Pour expliquer ce phénomène, Socrate le fait réfléchir sur le savoir et l'ignorance. Il lui fait avouer que les gens qui savent ne se trompent pas sur le plan de l'action (et des paroles); puis il lui fait voir qu'une ignorance accompagnée de savoir, soit la conscience de son ignorance, n'est pas non plus susceptible d'erreurs de comportements et d'incohérence de langage. Il reste donc que sur les questions les plus importantes, celles qu'il aurait à traiter en tant que chef politique, Alcibiade est habité par une ignorance dangereuse, soit l'ignorance de son ignorance. (116<sup>e</sup>-118b).

Cherchant une porte de sortie, Alcibiade suggère qu'en suivant les enseignements d'un des savants reconnus, on pourrait devenir sage comme son tuteur Périclès. Socrate signale le paradoxe que Périclès n'a pas réussi à enseigner son savoir aux autres, à ses fils en particulier, et à Alcibiade non plus (118b-119a).

Lorsqu'Alcibiade répond qu'en rivalisant avec ses concitoyens ignorants comme lui, ses talents naturels devraient suffire pour arriver au pouvoir, Socrate lui suggère que ses véritables adversaires sont les rois spartiates et perses. Il lui montre qu'en prenant soin de lui et donc de son intelligence, il se ferait du bien; puis, il ajoute qu'il semble que ses adversaires véritables sont



mieux nés que lui et qu'en plus, ils ont été formés à leur rôle. Le comparant aux rois perses et spartiates riches et bien entourés, Socrate fait imaginer à Alcibiade que les reines perses et spartiates se moquent de lui et de ses prétentions. Il finit en rappelant le proverbe delphique qui recommande qu'on se connaisse soi-même (119a-124b).

Troisième semaine

Le *Second Alcibiade* II

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, lors de la deuxième semaine du cours, j'ai d'abord proposé deux images de morts, ou plutôt de mourants, celle de Socrate par David et celle de Joseph ou de saint Joseph, par Crespi.

Puis, j'ai corrigé et complété le texte de Cousin que j'ai offert en expliquant ce qu'est la pagination Stephanus et la division traditionnelle et la numérotation en chiffres romains.

J'ai ensuite fait un résumé du cours de la semaine précédente.

J'ai complété les remarques historiques en présentant les événements les plus importants de ce qu'on appelle la période de la Grèce classique, durant laquelle Socrate et Platon ont vécu.

J'ai présenté ensuite les deux extrêmes de ce qu'on peut appeler les possibilités de la traduction : un texte élégant, mais moins précis, ou un texte précis, mais moins facile à lire.

Puis, j'ai expliqué comment une traduction élégante comme celle de Cousin pouvait laisser le lecteur sans moyen devant des aspects importants des dialogues de

Platon, comme les jurons, les particules grecques et les allusions littéraires.

Il ne s'agissait pas de condamner le texte de Cousin, mais de signaler déjà certains aspects de la thématique et l'esthétique de Platon, soit la question des dieux, celle de l'ironie de Socrate et enfin celle de la relation de la philosophie à d'autres disciplines ou formes de sagesse comme celles de la poésie épique, celle de Homère, et de la poésie dramatique, celle d'Euripide, par exemple. Il s'agissait aussi d'annoncer qu'il m'arrivera de signaler à quelques reprises ces dimensions du texte de Platon pour introduire des réflexions.

Enfin, j'ai présenté en résumé à peu près la moitié de ce qu'on appelle le *Premier Alcibiade*, ou l'*Alcibiade majeur*, en vue d'une lecture et d'une discussion plus adéquate du *Second Alcibiade*.

J'aimerais terminer cette présentation tout de suite, en résumant la seconde moitié du texte. Il y aura une période de questions et de commentaires qui suivra, si on le désire.

Résumé de *Premier Alcibiade*, suite et fin.

Lorsqu'Alcibiade accepte de réfléchir avec Socrate, ils établissent qu'Alcibiade cherche à devenir meilleur, mais qu'il est incapable de dire au juste la nature de l'excellence qu'il désire. Il en arrive, entre autres, à prétendre qu'il faut établir l'accord entre les citoyens, mais que chaque citoyen doit s'occuper de ce qui est à lui et doit réfléchir à ce qui lui appartient en propre. Face à ce qui semble être une nouvelle contradiction,

Alcibiade se rend compte encore une fois qu'il ne sait pas grand-chose et surtout qu'il ne sait plus quoi faire pour s'en sortir. Socrate lui suggère de continuer de répondre à ses questions.

Il s'agit donc d'établir comment prendre soi de soi-même et de savoir par conséquent ce que c'est que ce soi-même dont on prendrait soin par un savoir. Questionné par Socrate qui le dirige à chaque pas, Alcibiade distingue un homme de ce qu'il possède et de ce dont il se sert, comme les chaussures ; ensuite, ils distinguent l'âme qui dirige l'homme de ce que l'âme dirige, soit le corps et ses divers organes. En conséquence, concluent-ils, le savoir des médecins et des gymnastes ne porte pas sur l'homme lui-même ; en conséquence aussi, seul celui qui aime l'âme d'Alcibiade aime Alcibiade lui-même. Socrate en conclut qu'il est le seul qui ait aimé et qui aime encore Alcibiade en vérité. En tant qu'ami véritable, il lui suggère de ne pas s'engager dans les choses politiques avant d'avoir réfléchi avec lui (124b-132b).

Alcibiade lui demande, pour la première fois tout à fait spontanément, de lui enseigner comment il pourrait prendre soin de lui-même. Socrate suggère qu'il pourrait prendre soin de lui-même en se regardant dans l'œil, ou l'intelligence, d'un autre, comme un œil peut se voir dans l'œil d'un autre. Il montre ensuite qu'en connaissant son intelligence, on connaît l'intelligence des autres, et qu'en connaissance l'intelligence en général, on connaît l'essentiel de l'être humain, ce qui permet ensuite de diriger les autres. Ce savoir assure le bonheur de l'individu et de la cité ; sans ce savoir, on fait mieux de se laisser diriger par un autre plutôt que de se diriger soi-même ou essayer de diriger les autres. C'est

alors qu'Alcibiade se soumet tout à fait à Socrate pour qu'il prenne soin de lui. Socrate lui dit qu'il faut plutôt que les deux se soumettent à la volonté du dieu. Mais en attendant, il accepte la soumission d'Alcibiade.  
(132b-135e)

Que doit-on retenir de ce résumé du *Premier Alcibiade*? Pour ma part, je retiens au moins ceci. Qu'on soit d'accord ou non avec l'argumentation qu'on y entend, dans ce dialogue, on voit comment Socrate réussit à embarquer, ou à entraîner, ou à inciter, Alcibiade dans une réflexion philosophique et, en même temps, comment il réussit à faire de ce jeune homme indépendant un disciple: il lui promet qu'en réfléchissant avec lui, il pourra devenir ce qu'il veut être, un maître politique.

Je reviendrai sur les ressemblances et les différences entre les deux dialogues, mais cette série de remarques doit suffire pour le moment. Il est temps de se tourner vers le *Second Alcibiade*.

Mais avant de continuer, y a-t-il des questions sur le *Premier Alcibiade*, voire sur le personnage d'Alcibiade et sur la personne historique?

Les thème et sous-titre, les genres et espèces (maïeutique, gymnastique et inquisiteur) et l'introduction au *Second Alcibiade*.

Pour présenter l'ensemble du *Second Alcibiade*, je commence en examinant le sous-titre traditionnel, et la division traditionnelle des dialogues, laquelle est due à un certain Thrasyllé.

Tous les dialogues de Platon portent des sous-titres qui appartiennent à la tradition manuscrite qui a proposé les textes eux-mêmes. Par exemple, la *République* porte le sous-titre « sur la justice », alors que l'*Euthyphron* s'appellerait aussi « de la piété » et le *Théétète* aurait comme sous-titre « de la science » ; vérification faite, les dialogues portent bel et bien sur le thème annoncé par le sous-titre, ou pour le dire autrement, tous les dialogues ont deux titres. Or le *Second Alcibiade* serait un dialogue qui porterait « sur la prière ».

Tout de suite donc, le lecteur, même s'il ne croit pas aux dieux, et encore moins aux dieux grecs, ni à l'efficacité de la prière, et encore moins à l'efficacité des rituels grecs, est averti que le personnage de Socrate est en jeu d'une façon toute particulière dans ce dialogue. Car Socrate, chacun le sait, et j'en ai parlé lors des remarques biographiques, a été poursuivi par certains Athéniens et condamnés à mort par cinq cents Athéniens et mis à mort par les institutions athéniennes, parce qu'il aurait corrompu la jeunesse, du fait, entre autres, de ne pas avoir cru aux dieux de la cité et d'avoir mis sa confiance en autre chose que les rituels officiels, soit un mystérieux être démonique qui communiquait en direct avec lui sans que la cité et les traditions aient quoi que ce soit à faire dans le processus.

Cet enjeu, l'enjeu théologique du *Second Alcibiade*, annoncé par le sous-titre « sur la prière », est d'autant plus important que le dialogue se fait entre Socrate et un vis-à-vis sans doute, mais entre Socrate et Alcibiade. Car Alcibiade a été soupçonné par les mêmes citoyens d'Athènes d'avoir manqué de respect envers les dieux de

la cité (en particulier Hérémès et Démétér), voire de les avoir attaqués, ou plutôt d'avoir parodié des rituels et d'avoir brisé des statues ; or Alcibiade a échappé à la poursuite en s'exilant et en devenant pendant un temps un conseiller politique et militaire des ennemis militaires d'Athènes, soit les Spartiates. En somme, son impiété a été liée de façon directe à une trahison politique. (Tout cela est raconté par Thucydide dans son récit historique, la *Guerre du Péloponnèse*, et aussi par Plutarque dans la *Vie d'Alcibiade*.) D'ailleurs, différents auteurs indiquent que le lien qui existait entre Socrate et Alcibiade a été évoqué par les accusateurs du philosophe lors de son procès. Ceci au moins est clair : le thème du dialogue ne peut pas être lu sans que soit examinée la relation entre Socrate, l'exemple même de la philosophie, et le respect des choses religieuses, et surtout peut-être l'effet de Socrate, et donc la philosophie, sur les croyances religieuses des citoyens athéniens, comme Alcibiade.

2. Tels qu'ils sont parvenus au troisième millénaire, tous les dialogues de Platon étaient classifiés selon des genres et espèces, en plus d'avoir des sous-titres. Ainsi le *Second Alcibiade* était reconnu comme un dialogue maïeutique. Or les dialogues maïeutiques font partie des dialogues gymnastiques, et les dialogues gymnastiques (ou d'exercice) font partie des dialogues inquisiteurs (ou de recherche). Parmi les dialogues maïeutiques, il y a aussi le *Premier Alcibiade*, le *Théagès*, le *Lysis* et le *Lachès*. Et il est assez clair que ce dialogue-ci ressemble aux quatre autres, qui font partie de la même espèce.

Que veulent dire les mots *maïeutique*, *gymnastique*, et *inquisiteur* ? En quoi cela introduit-il à la philosophie, et surtout à la philosophie telle que pratiquée par Socrate ?

Pour ce qui est de *gymnastique*, on devine qu'il s'agit d'exercice, mais d'exercice intellectuel, plutôt que physique. Aussi le dialogue viserait à exercer l'esprit du lecteur, et d'abord l'esprit du vis-à-vis de Socrate, Alcibiade. Aussi, pour bien lire le dialogue, il faut faire deux choses, me semble-t-il, soit exercer son esprit, mais aussi regarder la qualité de l'exercice intellectuel du vis-à-vis de Socrate et même de Socrate.

Il me semble qu'il faudrait ajouter que le mot grec qui est traduit par *gymnastique* avait un sous-entendu qui ne s'entend plus. La gymnastique physique se faisait dans des gymnases, on s'en doute bien ; mais les gymnases étaient des lieux où les hommes pouvaient s'exercer, mais nus (soit *gymnos* en grec). Or il y a dans bien des dialogues socratiques de Platon un enjeu, mettons subsidiaire, qui est de faire voir le vis-à-vis de Socrate pour ainsi dire tout nu, sans costume qui cacherait qui il est, de découvrir, et donc de dé-couvrir, quels sont ses talents et défauts, et ce qu'il sait vraiment. Cet élément devrait être gardé en tête quand on lit le texte. Mais encore une fois, il faudrait aussi se dire qu'il s'agit de voir Socrate nu, lui aussi.

Pour ce qui est d'un dialogue dit *inquisiteur*, ou *chercheur*, les remarques suivantes peuvent servir d'explication. Socrate est célèbre, entre autres, parce qu'il est un enseignant qui prétendait ne rien enseigner, pour se limiter à chercher avec ses interlocuteurs des réponses aux questions qu'on lui posait ou qu'ils posaient aux autres. Ainsi Socrate prétendait, même devant la cité qui le jugeait, qu'il n'avait jamais rien enseigné, mais qu'il avait passé sa vie à chercher.



Ceci au moins est clair : il faut que le lecteur du dialogue cherche ce qui en est des dieux et de la religion, en même temps que les interlocuteurs, Socrate et Alcibiade, et aussi, sans aucun doute, qu'il examine la qualité (et les défauts) de la recherche que font Socrate et Alcibiade. En somme, il faut se demander si Socrate fait chercher de façon honnête et efficace, et si Alcibiade cherche de façon respectable, et surtout s'il le fait bel et bien plutôt que de ne répondre du bout des lèvres et sans réfléchir.

Pour continuer sur cette lancée, il est utile de se rappeler qu'il y a un autre mot qu'on associe avec Socrate : on dit qu'il était un sceptique, et donc qu'il prétendait qu'on ne peut rien savoir. Il est possible que cette idée soit juste au sujet de Socrate. Mais il me semble intéressant, et même important, de signaler que le mot français *sceptique* vient, encore une fois, d'un mot grec, *sképtikos*, qui vient du verbe *sképtéin*, lequel signifie *considérer*, ou *examiner*. Ce qui ramène au verbe *chercher*.

En tout cas, à partir de ce mot et de son sens grec, il faut comprendre au moins une chose au sujet de Socrate : il n'était pas un sceptique en ce sens qu'il se reposait sur son ignorance. Au contraire, son ignorance était pour lui une base à partir de laquelle il passait son temps à essayer de savoir, ou d'apprendre des autres et avec les autres. On peut le dire comme ceci : le scepticisme de Socrate est actif et optimiste, il est même gymnastique. D'ailleurs, il prétend que son scepticisme actif et optimiste est, par un paradoxe qu'on peut comprendre, une des causes de sa mauvaise réputation : s'il avait été un chercheur silencieux, ou un sceptique pessimiste et

inactif, il n'aurait pas eu de problème avec ses concitoyens et encore moins avec la cité d'Athènes.

De plus, on peut se demander jusqu'à quel point Platon est un bon socratique ; cette réflexion pourrait se faire à la lumière de la question suivante : pour Platon, jusqu'à quel point la pratique de la philosophie et donc l'écriture des dialogues sont-elles au service de la recherche et du scepticisme optimiste ?

Le mot *maïeutique*, qui dit l'espèce précise du dialogue le *Second Alcibiade*, est encore plus intéressant en ce qui a trait à la compréhension de Platon et de son Socrate. Une *maïa*, c'est le mot grec qui est à la base du mot français *maïeutique*, était une sage-femme, soit une personne qui aidait une autre femme à accoucher de son enfant. Ainsi la mère de Socrate était une *maïa*, et Socrate prétendait qu'il était semblable à sa mère et que son art intellectuel de questionner était une reprise, sur le plan des idées, de l'activité de sa mère ; il prétendait être une *maïa* qui pratiquait la *maïeutikê*, soit l'art d'accoucher les femmes, mais sur les hommes, ses interlocuteurs, et en ce qui a trait à leurs idées ou opinions. Il prétendait donc qu'il n'avait pas d'idée à lui et surtout qu'il ne proposait pas d'idées ; selon lui, il ne faisait que faire sortir les idées que les gens avaient déjà en tête, comme une femme avait un enfant dans son sein, pour les accoucher sur le plan intellectuel, comme une sage-femme accouche un être humain physique.

En tout cas, cette idée est au cœur du dialogue que Socrate entretient avec Alcibiade : il prétend que tout ce qu'il fait est d'amener Alcibiade à prendre conscience de ses idées, à les sortir de lui pour les faire naître, ou du

moins pour qu'ils apparaissent au grand jour du regard socratique. Il faudrait lire le dialogue en tenant compte de cette prétention. De plus, il faudrait lire le dialogue de Platon en se demandant si la forme même du dialogue n'est pas une nouvelle façon de pratiquer la maïeutique socratique. Pour le dire autrement, en lisant un dialogue, et donc le *Second Alcibiade*, on peut, et même on doit, se demander si Platon est fidèle à la méthode de son maître.

Voilà donc ce que livrent le sous-titre et le genre du dialogue qui s'appelle le *Second Alcibiade*. On peut s'en tenir là et se reposer sur l'érudition : on aura alors fait œuvre de culture. Mais, encore une fois, il me semble que cette information doit guider la lecture du dialogue : on devrait se demander à chaque moment ce que Socrate fait au juste en parlant de la prière avec le jeune homme qui s'appelait Alcibiade ; on doit se demander en quoi les questions qu'il pose et les phrases qu'il dit, sa maïeutique disons, affectent Alcibiade. Et on doit se demander si Platon est un bon socratique. Et on doit se demander surtout peut-être ce qu'on croit soi-même sur toute cette question, ou ce qu'on croyait avant de lire le texte et ce qu'on croit après l'avoir lu.

Ressemblances entre les deux dialogues.

Quand on compare les deux dialogues qui portent le nom d'Alcibiade, on trouve des ressemblances et des différences. Ceux qui concluent que le *Second Alcibiade* est authentique s'appuient sur ces ressemblances et ces différences pour soutenir leur position : puisque les deux textes sont semblables, ils sont de Platon ; puisqu'ils sont différents, Platon a voulu dire des choses différentes

à travers deux textes. Et cette même argumentation est employée aussi par ceux qui condamnent le *Second Alcibiade*, ou le placent parmi les dialogues suspects ; ils raisonnent tout au contraire, mais à partir de mêmes ressemblances et différences : puisque les deux textes sont semblables, c'est une indication qu'on a affaire à un pastiche ; comme on y trouve des différences d'avec le *Premier Alcibiade*, c'est une indication que Platon ne l'a pas écrit.

Mes remarques ne visent ni l'un ni l'autre but : je cherche à signaler des questions qu'on pourrait avoir en lisant le texte, ou des considérations qu'on pourrait entretenir. Voyons voir, en commençant par les ressemblances.

Comme dans le *Premier Alcibiade*, ici aussi Socrate aborde le jeune homme : il est le premier à parler. On le voit tout de suite en comparant les premières répliques. Dans le *Second Alcibiade*, cela donne ceci : « [138a] Socrate – Alcibiade, vas-tu dans ce temple pour y prier ? »

Ce détail, qui est peut-être insignifiant, n'est pas toujours le cas dans les dialogues de Platon. Par exemple, dans le dialogue qui porte le nom *Protagoras*, la conversation démarre à partir de la remarque d'un ami qui pose une question à Socrate au sujet d'Alcibiade ; il lui demande s'il est encore l'amoureux du jeune homme ; Socrate répond en expliquant que tôt ce matin-là, un autre jeune homme, qui s'appelait Hippocrate, l'avait réveillé pour l'inviter à une rencontre avec un sophiste, rencontre où Socrate avait été défendu par Alcibiade. Donc, le *Protagoras* est un dialogue qui a deux débuts et chacun des débuts présente un Socrate

qui est approché par quelqu'un plutôt que l'inverse. Tout cela permet de voir que si Socrate est célèbre parce qu'il poursuivait les gens avec ses interrogatoires, il était aussi célèbre parce qu'on le poursuivait parfois pour qu'il leur parle. En tout cas, dans le *Second Alcibiade*, il est clair que c'est Socrate qui veut parler : il est l'initiateur de la conversation.

Si je souligne ce détail, on le devine tout de suite, c'est parce que je crois qu'il est important, ou qu'il peut encourager une question, ou stimuler une réflexion ; en tout cas, c'est la base d'une question que je pose en lisant les deux textes : pourquoi Socrate veut-il rencontrer Alcibiade ? Lors de son procès, il dit qu'il rencontrait des gens qui avaient la réputation de savoir des choses pour apprendre d'eux. Mais ce n'est pas le cas ici ni dans le *Premier Alcibiade*. Parce que dans les deux dialogues, il cherche à prouver au contraire que le jeune homme ne sait pas, et que Socrate n'a rien à apprendre de lui, mais que le jeune homme a besoin de lui. Mais alors, je le répète : pourquoi Socrate poursuit-il Alcibiade, ce grand ignorant ? Quel bien cherche-t-il ? Voilà pour une première ressemblance entre les deux textes.

Ici aussi, comme dans le *Premier Alcibiade*, à la fin du dialogue, Alcibiade est impressionné par Socrate : il est prêt à faire comme Socrate le demande, quand le philosophe lui montre qu'il est incohérent. Dans le *Second Alcibiade*, cela donne ceci : « Qu'il dissipe, s'il veut, mes ténèbres et tout ce qu'il voudra. Quel qu'il soit, je suis prêt à lui obéir sans réserve, pourvu qu'il me rende meilleur (150e). » Il est clair qu'Alcibiade est en train de parler de Socrate, mais sans le nommer, et qu'il

est en train de se soumettre à son influence, et ce en connaissance de cause, comme on dit.

À partir de ce détail, ou plutôt de ce double détail, ou de ce détail répété, je crois découvrir quelque chose d'essentiel au sujet de Socrate, et de la philosophie. Avant qu'il y ait des cours de philosophie, et que la philosophie soit pour ainsi dire institutionnalisée, il a fallu que le philosophe, et la philosophie, fasse et refasse, ses preuves pour ainsi dire en public et devant les individus. On pourrait le dire comme ceci : le *Premier Alcibiade* et le *Second Alcibiade* présentent la séduction socratique ou philosophique, qui est bien différente de l'imposition politique de la philosophie comme discipline obligatoire ; lire ces textes, c'est une occasion de découvrir le bien que la philosophie fait, ou l'espoir qu'elle fait naître dans ceux qui deviennent des disciples des philosophes, et d'abord du premier modèle de la philosophie occidentale.

Je passe à un autre détail qui me paraît significatif. Ici aussi, soit dans le *Second Alcibiade*, Socrate prévoit que son influence, sa victoire actuelle, sera problématique. Il est possible qu'Alcibiade ait été séduit, comme il le dit les deux fois, mais il lui paraît possible que le jeune homme lui soit infidèle, si on veut bien employer le langage de l'amour. Certes, dans le premier dialogue, Socrate parle bel et bien en langage amoureux, alors que cette fois-ci, il parle un langage à la fois amoureux et politique. Mais dans les deux cas, il prétend qu'il y a des problèmes à cette conversion philosophique qu'il prévoit. Dans le *Second Alcibiade*, cela donne ceci : « Et moi aussi, je prends pour un heureux présage cette couronne que je reçois de ta main, car je ne me trouve

pas dans une moindre tempête que Créon, puisqu'il s'agit, pour moi, de triompher de tous ceux qui t'aiment (151b-c). »

Or ce nouveau détail est important lui aussi pour comprendre la philosophie, ou du moins Socrate, et Socrate dans ce dialogue. Je le dirais comme ceci : en gros, la philosophie doit toujours se justifier, parce qu'elle n'a pas l'autorité de la technique, ou des traditions, ou de la religion. Cette faiblesse de la philosophie tient à sa nature même : la preuve de l'utilité du savoir et de la technique est toujours facile à faire, et une fois faite, elle ne disparaît pas de la conscience des humains. Il faudrait donc réfléchir sur cette faiblesse pour comprendre non seulement qui est Socrate, mais aussi ce qu'est la chose dont il est le symbole. Mais il est temps d'examiner les différences majeures, ou les plus évidentes, entre les deux dialogues.

Quatrième semaine.

Le *Second Alcibiade* III

Quelques images.

Je propose aujourd'hui ce que je n'ai pas pu présenter la semaine dernière pour des raisons techniques, soit trois images : la première est tirée d'une sculpture hellénistique du disciple d'un grand sculpteur, deux autres d'une peinture de la Renaissance que tous connaissent sortie du pinceau d'un peintre que tous connaissent, et une troisième d'un peintre de la première Renaissance que personne ne connaît et une peinture que personne ne connaît.

Il s'agit d'abord de la sculpture dite d'Oreste et d'Électre, au musée national romain Altemps, Piazza Navona. Cette scène est présente dans le *Second Alcibiade*, quand Socrate y fait allusion. Mais elle présente aussi un des thèmes des trois dialogues, soit la relation entre Socrate et ses interlocuteurs, celle de l'éducateur.

À la base, on trouve la signature : « Ménélaos, étudiant de Stéphanos l'a fait. » On y voit trois choses : la fierté de celui qui a sculpté, la reconnaissance de sa dette, et le fait de la facture. Elle présente aussi à sa façon le thème du dialogue : ce qu'on appelle parfois la transmission, ou l'éducation. Pour qu'il y ait civilisation, il faut qu'il y ait réception, conservation, et transmission au suivant.



Vient ensuite *L'École d'Athènes* de Raffaello Sanzio au musée du Vatican, qu'on trouve dans les chambres de Raphael, à côté de la chapelle Sistine. Cette peinture est connue de tous. Elle porte sur l'éducation elle aussi. On y voit du mouvement et des livres partout. On y voit Raphaël dans le coin. Mais dans un détail, on voit un Socrate tout à fait statique, entouré de gens qui l'écoutent ; il n'y a pas de livres, puisque le philosophe, qui pour ainsi dire compte sur ses doigts, explique par les seuls mots quelque chose à un jeune soldat, que les experts disent être Alcibiade. Il n'y a plus de livres : on se parle. J'ajoute que cette scène qui exclut les livres vient d'un livre.

Enfin, voici Tobie et les trois Archanges de Francesco Botticini, un peintre florentin, disciple de Neri di Bicci, un des premiers grands maîtres de cette cité des arts, comme disent les fiers Florentins ; disciple d'abord, Botticini est à son tour le maître de Filipinno Lippi et de Botticelli. Son œuvre à lui est toute chrétienne : on y voit Tobie dirigé par Raphaël, mais accompagné par Michel et Gabriel, trois archanges aux ailes magnifiques. Ce qui fait mieux voir que les deux images précédentes le faisaient : les hommes sont dépassés et conduits par le divin, ou ses agents.

Ce qui a été fait.

Comme chaque semaine, je commence en reprenant ce qui a été proposé la semaine d'avant.

La semaine dernière, j'ai terminé la présentation du résumé du *Premier Alcibiade*. J'ai fait ce résumé parce que tels qu'ils ont été reçus et transmis pendant près de

deux millénaires, ces deux dialogues se complètent l'un l'autre : en principe, ce qui arrive entre Socrate et Alcibiade dans le premier dialogue, soit l'introduction du jeune homme à l'activité philosophique, est continué dans le dialogue suivant.

J'ai ensuite examiné le sous-titre, le genre et l'espèce du second dialogue. Le second sujet abordé par Socrate avec le jeune homme, celui du *Second Alcibiade*, est celui des dieux et de leur relation aux êtres humains. Or, comme je l'ai signalé, cette question a eu un impact énorme, et nuisible, dans la vie des deux hommes. Ces faits ne pouvaient pas ne pas être connus par les lecteurs grecs, et même tous les lecteurs, du dialogue.

J'ai expliqué ce qu'était le genre de dialogue de recherche (*zêtêtikos*), le genre de dialogue d'exercice (*gumnastikos*) et l'espèce de dialogue d'accouchement (*maïeutikos*). Dans chaque cas, j'ai tenté de montrer comment ces termes et les idées qu'ils présentaient pouvaient servir à mieux lire le dialogue et mieux connaître Socrate en tant que modèle de la philosophie.

À la suite de cela, j'ai présenté quelques-unes des ressemblances qu'il y a entre les deux dialogues portant le nom d'Alcibiade. J'ai signalé que les deux récits présentent un Socrate qui aborde Alcibiade plutôt que le contraire, qu'à la fin des deux dialogues le jeune homme déclare qu'il est prêt à suivre Socrate en tant qu'il peut l'aider à réfléchir, mais que chaque fois, le philosophe suggère que la soumission d'Alcibiade est loin d'être sûre, ou garantie, ou durable. J'ai tenté de montrer comment ces détails, qui sont des ressemblances,

pouvaient encore une fois conduire à une réflexion utile le philosophe Socrate ou Socrate en tant que philosophe.

Avant d'aborder quelques remarques sur les différences qu'il y a entre les deux dialogues, je suis prêt à répondre aux questions qu'on voudrait poser sur les remarques à ce jour.

Différences entre les deux dialogues.

La première différence porte sur ce qu'on pourrait appeler les *lieux* d'Alcibiade, ou ses préoccupations. Dans le nouveau dialogue, au contraire de la première rencontre entre les deux, il n'est presque pas question de la politique ; il est presque toujours question de la vie privée, des parents et des amis. C'est ainsi qu'à un moment donné, Socrate parle d'une sorte de possibilité folle, où Alcibiade, comme l'Oreste de la mythologie grecque, voudrait tuer ses parents et entrerait chez eux pour les attaquer. De plus, alors que lors de la première rencontre entre les deux, Socrate parle avec Alcibiade de ce qu'il veut faire quand il paraîtra devant l'assemblée athénienne, il lui parle ici de ce qu'il ferait chez lui ; au lieu de parler de ce que les Spartiates et les Perses pourraient penser de lui, il lui parle de ce que les dieux lui diraient s'ils lui apparaissaient pour ainsi dire en cachette ; et s'il lui parle certes des espoirs déçus des hommes politiques, il lui parle aussi et surtout de la déception des pères par rapport à leurs enfants. Pour le dire d'une autre façon, et en reprenant une distinction bien connue de la modernité, sous la conduite de Socrate, Alcibiade quitte le lieu de la vie politique pour entrer dans celui de la vie privée. Voici une première différence entre les deux dialogues. J'en tire l'idée que

l'introduction à la philosophie est une réflexion non seulement sur la vie publique, mais la vie privée : la philosophie est pertinente dans les deux lieux.

Car on pourrait conclure, je dirais même qu'il faut conclure que pour Platon même si dans les deux dialogues Socrate fait l'apologie de la philosophie, et de l'ignorance simple et de la réflexion, dans un cas, son premier argument se fonde sur ses ambitions politiques ou publiques, alors que son second argument tient compte des préoccupations plus personnelles du jeune homme, et donc qu'ensemble, ou du fait de leur juxtaposition, le philosophe examine tout l'être humain, ou tout ce qui pourrait intéresser le jeune homme.

La deuxième différence porte sur l'activité du jeune homme ou plutôt de sa passivité. Car le *Premier Alcibiade* suppose que le jeune homme est sur le point de s'embarquer dans la vie active, la vie de la politique et de l'action militaire, et Socrate conclut qu'Alcibiade a besoin de lui pour réussir là-dedans ; dans le *Second Alcibiade*, il est question non pas d'agir, mais de prier – c'est même le sous-titre du dialogue –, et, à la fin, Socrate suggère au jeune homme de ne rien faire, même pas de prier.

Il est remarquable aussi que dans le premier dialogue, Alcibiade dit qu'il préférerait mourir que de paraître lâche et peureux, alors quand dans le second, il dit qu'il ne sert à rien de devenir puissant si on doit trop souffrir ou mourir en conséquence. C'est comme si en raison sans doute de son contact avec Socrate, Alcibiade a changé de nature entre la première rencontre et la

seconde : le jeune homme passionné et énergique est comme perdu, ou incertain, et même passif.

Je serais tenté de dire que la différence entre les deux Alcibiade est liée au thème du dialogue. Le jeune homme *déprimé* ou passif qu'est devenu Alcibiade est plus intéressé aux dieux parce qu'il se reconnaît inférieur aux eux et que c'est eux qui, puissants comme ils le sont pour faire du bien et du mal, agissent dans la vie des humains.

Et d'ailleurs n'est-ce pas une question humaine essentielle, qui apparaît dans un comportement humain bien connu ? Quand on ne croit pas aux dieux, on ne peut croire qu'en l'action humaine, et quand on croit aux dieux, on ne peut pas penser que les humains sont bien importants. Mais le contraire est vrai aussi : quand on se croit fort et en bonne santé, par exemple, il est plus facile d'oublier les dieux, alors que la maladie et la mort ramènent vite la croyance aux dieux. Je serais tenté de dire que le *Premier Alcibiade* présente un jeune homme qui est un exemple de la première attitude, alors que le *Second Alcibiade* offre un tout autre jeune homme. On pourrait protester que les deux Alcibiade sont incompatibles. Mais il me paraît qu'ils sont bien différents, mais qu'ils sont compatibles si on conclut que le jeune a changé, pour le meilleur ou pour le pire.

La dernière différence entre les deux textes porte sur l'objet de la réflexion des deux dialogues : la philosophie porte sur les choses divines et les choses humaines, selon ce que dit Cicéron dans son traité *Des devoirs* (II.5). Or dans le *Second Alcibiade*, au contraire de la première rencontre, Socrate ne conclut pas qu'il faut chercher à

connaître l'homme parce qu'on ne le connaît pas, et qu'on doit chercher à se connaître parce qu'on ne se connaît pas. Ici, il suggère que les hommes ne savent pas ce que les dieux savent et qu'ils ne savent même pas ce que les dieux feront ; il place Alcibiade devant le mystère de l'action des dieux plutôt que devant le mystère de la nature humaine. On pourrait donc conclure en se souvenant de ce que prétend Cicéron que les deux dialogues successifs présentent les deux dimensions de la philosophie, qui porte sur les choses divines et humaines, selon les deux moitiés de son sujet.

*Le Second Alcibiade*, un résumé.

Comme pour le *Premier Alcibiade*, je propose un résumé avant d'examiner certains détails du texte, mais aussi de répondre à des questions qui viendraient à l'un ou à l'autre. Comme les deux dialogues n'ont pas la même longueur et que le cours porte sur le second, je ferai des remarques un peu plus détaillées.

Au commencement (138a), Socrate aborde Alcibiade qui monte vers un temple, on ne sait pas lequel, pour prier ; le vieux philosophe affirme que le jeune homme a l'air préoccupé. Il lui rappelle qu'Œdipe avait prié les dieux et que les dieux l'avaient exaucé de façon que ses fils s'entretuent. Alcibiade répond qu'Œdipe était en délire, et laisse donc entendre qu'il ne ferait jamais une folie pareille. Cela conduit à une discussion sur la nature du délire ; on en conclut qu'être en délire, c'est être fou, ou insensé, et que la plupart des gens sont donc fous ou insensés.

Puis (139d), on corrige la position, à partir d'un autre argument, pour conclure qu'il y a des gens sensés, et des gens insensés, ou fous, mais qu'ils le sont à des degrés différents : par exemple, peut-être, il y aurait comme types de folie, le délire, l'exaltation et la stupidité. Mais toutes les figures de la folie sont de l'ignorance, une ignorance plus ou moins grave, plus ou moins passagère.

Ensuite (141a), Socrate imagine avec Alcibiade qu'un dieu lui offre la royauté de l'univers, et que le jeune homme l'accepterait. Alcibiade reconnaît que c'est ce qu'il ferait, mais ajoute que tout le monde en ferait autant. Sans confirmer que ce serait le cas pour lui aussi, Socrate offre plusieurs exemples d'hommes puissants, par exemple Archélaüs, qui ont été malheureux du fait même d'être puissants. Or ce qui est vrai du pouvoir politique absolu (la tyrannie), Socrate indique que c'est vrai aussi de la position politique de la stratégie et de l'objectif *naturel* ou biologique d'avoir d'enfants : ce qui paraît un bien à beaucoup de gens se révèle souvent être tout le contraire.

Socrate cite ensuite (143a) une prière, inventée par un poète, semble-t-il, qu'on peut adresser aux dieux ; par cette prière, on leur demande seulement des biens, et non des biens particuliers, parce qu'aucun bien n'est un bien absolu, universel ou sans revers. Alcibiade approuve cette prière, mais propose tout de suite que l'ignorance est un mal absolu et que le savoir est toujours un bien, quelles que soient les circonstances. Pour sa part, Socrate suggère qu'un seul savoir est toujours un bien et jamais un mal, soit le savoir de ce qu'est le bien et de ce qui est un bien et dans quelles

circonstances il est un bien ; tous les autres savoirs sont problématiques, et donc l'ignorance peut souvent être un bien, et le savoir tout le contraire, comme un nouvel Oreste, voudrait assassiner son père adoptif Périclès. Alcibiade est scandalisé par l'exemple fictif qui lui est proposé.

Puis (144d), Socrate illustre comment la conclusion acquise au sujet du seul savoir qui ne soit jamais un mal s'applique à la vie politique. Un savoir utile en vérité implique qu'on sache ce qu'il faut faire, à qui il faut le faire et quand il faut le faire. C'est vrai pour tous les savoirs, et donc pour le savoir politique. Mais la majorité des citoyens n'ont pas ce savoir, alors qu'il est nécessaire pour le bonheur de l'individu et de la cité. En faisant une distinction linguistique bizarre, il interprète un passage d'Homère en ce sens.

À la suite de cela (147e), Socrate imagine de nouveau Alcibiade devant un dieu qu'il prie. Il conclut qu'il faut demander aux dieux non pas telle ou telle chose, mais qu'ils éloignent les maux, même si on les leur demande. Et il s'appuie sur le même poète et en plus une pratique des Spartiates, qu'il prétend connaître. Il illustre cette pratique en racontant une consultation athénienne auprès du dieu Ammon en Égypte. Il en profite pour corriger ce qu'Homère raconte dans ses épopées : les dieux ne sont pas injustes et vindicatifs.

Enfin (150c), Socrate revient sur la situation d'Alcibiade qui va prier les dieux. Il devrait ne pas prier en attendant que quelqu'un lui enseigne le savoir de ce qu'est bien et de ce qui est mal. Alcibiade tombe d'accord et décide d'offrir à Socrate la couronne qu'il allait offrir à un dieu.



Socrate l'accepte comme signe heureux dans un moment qu'il prévoit être difficile.

Quelques remarques précises : le renversement socratique.

Ce texte présente divers renversements. Il y a en a un qu'on voit à la toute fin du dialogue, et ce renversement ressemble à ce qui se passe dans le *Premier Alcibiade*. À la fin de ce dialogue, Socrate remplace les amoureux du jeune homme : il ne reste plus qu'Alcibiade et Socrate, son amoureux/ami philosophe. Ce qui est assez impressionnant quand on se souvient qu'Alcibiade était, selon tous les témoignages historiques, la coqueluche de la cité d'Athènes et le chef de file de la jeune génération. (Pour saisir un peu sa popularité, on pourrait dire qu'il était le Justin Trudeau de sa cité.)

Or cette fois-ci, Socrate remplace non pas des êtres humains, mais les dieux, ou du moins à la fin de leur conversation, Alcibiade offre à Socrate ce qu'il allait offrir aux dieux. Donc, le dialogue commence avec Socrate qui dit qu'Alcibiade s'en va faire un sacrifice aux dieux. (On peut s'imaginer un Socrate chrétien qui arrête un Alcibiade chrétien en train d'entrer dans une église un dimanche donné.) Il discute avec le jeune homme pour lui montrer que la prière humaine est problématique pour autant que les humains ne savent pas ce qu'ils désirent en vérité, ou encore pour autant qu'ils ne savent pas ce qui serait le vrai bien. Il fait l'apologie d'une prière qu'il propose comme venant des poètes ou des Spartiates, soit de demander le bien en général aux dieux, mais en se gardant de demander quoi que ce soit de particulier. Il faut remarquer qu'il est encore question

de prier les dieux, mais seulement de changer de prière pour prier de manière plus humble en se soumettant d'avance aux dieux et à leur sagesse. Mais à la toute fin, Socrate conclut qu'Alcibiade ne devrait pas prier du tout avant de rencontrer quelqu'un, un être humain qui l'aime, quelqu'un qui puisse lui enseigner ce qu'est le bien. La conclusion est pour le moins surprenante : tout était en place pour conclure pour de bon qu'il faut prier les dieux, mais sans préciser ; la conclusion finale ne colle pas à l'argument précédent.

Il n'en reste pas moins que Socrate et le jeune homme se comprennent tout à fait : le philosophe lui a dit qu'il devrait réfléchir sur les grandes questions philosophiques, et qu'il devrait le faire avec lui ; et le jeune homme accepte sa suggestion, en employant un langage codé, qui est en bonne partie une parodie d'un rituel.

Cette fin est impie, me semble-t-il, et Socrate se montre pour ainsi dire un remplacement humain pour les dieux. Or la fin offre un contraste fort avec le début du dialogue : il me semble qu'au début, peut-être par stratégie pédagogique, Socrate accorde de l'importance aux dieux et en conséquence à l'acte qu'Alcibiade s'apprête à poser, soit un rituel religieux ; il semble même y mettre plus de sérieux que le jeune homme ne le fait. On le devine, entre autres, à partir de sa deuxième réplique : « Et a-t-on donc besoin de réflexions si profondes, Socrate ? » Avec cette fin inattendue, on serait tenté de conclure que Socrate a joué avec le jeune homme.

Comme je l'ai déjà dit, à la fin, le philosophe lui suggère qu'il ne devrait pas prier les dieux d'éloigner les maux quels qu'ils soient, mais qu'il ne prie pas du tout. On pourrait croire que le texte est inconséquent. En un sens, cela serait juste : la conclusion est au moins surprenante, étant donné ce qui a été dit et conclu avant. Mais on entend alors peut-être quelque chose de tout à fait sérieux : la philosophie, soit la prise de conscience de son ignorance et la recherche par la raison de la connaissance du bien, la philosophie donc est la seule chose à pratiquer, de moins pour des humains comme Socrate et ceux qui, comme Alcibiade et Platon, ont été éveillés par lui.

Cinquième semaine.

*L'Alcibiade Second IV*

Quelques images.

J'ai suggéré à quelques reprises la semaine dernière que Socrate a pu pour ainsi dire corrompre Alcibiade. Et j'ai l'intention de continuer cette suggestion et de la développer. Mais il faut savoir aussi que pour la plupart des gens, et ils ont raison en partie, Socrate est celui qui a sauvé Alcibiade de lui-même. C'est même un thème populaire de la peinture. Aujourd'hui, je voudrais en donner quelques exemples.

Jean-Baptiste Regnault, peintre français, néoclassique (1754-1829).

Francesco Hayez, peintre italien (1791-1882).

Félix Auvray, peintre français (1800-1833).

Jean-Léon Gérôme, peintre français, académique (1824-1904).

Les quatre exemples choisis montrent des peintres qui prennent l'occasion de montrer un corps féminin nu, mais aussi de proposer que Socrate soit une sorte de Christ, ou du moins un exemple de saint homme agissant au nom de la morale et tout particulièrement de la morale sexuelle. Cela se voit à différents détails,

souvent presque enfantins, qui accompagnent la figure du Socrate.

J'espère que chacun saisit que cette déification ou cette sanctification du philosophe me semble bien problématique et que les textes à l'ordre du jour sont là pour aider à se défaire de cette lecture *tordue*. Si les semaines consacrées à ces dialogues ont un sens, c'est celui d'aider à voir que cette représentation est sinon fausse, du moins inadéquate.

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, j'ai proposé des quelques remarques sur les différences entre les deux dialogues attribués à Platon qui portent le nom d'Alcibiade. Par exemple, j'ai signalé que le premier présente un Alcibiade emporté par l'ambition politique, alors que le second suppose un Alcibiade replié sur lui-même. Il y a dans ces différences, ai-je signalé, différentes informations qu'on peut glaner sur le personnage de Socrate et une certaine représentation de la philosophie ancienne.

Puis j'ai offert un résumé du dialogue.

J'ai proposé ensuite une remarque sur ce que j'ai appelé le renversement socratique : je voulais dire par là qu'à la fin du dialogue, Socrate semble remplacer les dieux, comme il avait remplacé les amoureux d'Alcibiade dans le dialogue précédent.

Introduction à la suite.

Ce que je veux faire cette semaine se trouve annoncé sur le tableau. Il est possible que je n'aie pas assez de temps pour présenter toutes les remarques qui me semblent pertinentes et que j'ai préparées pour aujourd'hui. J'annonce donc que je serai plus sévère pour ce qui est de recevoir des questions et commentaires dans l'espoir de pouvoir exposer ce que j'ai prévu dire. Pour faire amende honorable, je promets que quand le prochain dialogue sera abordé, je serai plus disposé à recevoir questions et objections, du moins au début.

En revanche, si comme je le crains, même en limitant les interventions, ce qui est un défaut pédagogique, je l'avoue, je ne pourrai pas arriver à la fin de mes remarques, je promets de les inclure dans les notes de cours que je présenterai sur ma page Internet en décembre.

Si jamais au contraire, il reste un peu de temps à la fin du cours, je prendrai le temps de revenir sur l'ensemble du texte, en demandant si quelqu'un voudrait signaler ce qu'il a appris, ou ce qui l'a dérangé, ou ce qu'il trouve inacceptable, c'est souvent la même chose sous différentes rubriques, lors de sa lecture du texte et à la suite des remarques que j'ai proposées. Je prends la peine d'insister qu'il ne s'agira pas de parler de Trump, ou de Trudeau ou de Couillard, et donc d'extrapoler à partir des thèmes du dialogue, mais d'expliquer aux autres ce que l'un ou l'autre a saisi, ce qui lui est apparu, ce qu'il a appris du fait de lire le texte.

Quelques remarques précises : les suggestions malhonnêtes de Socrate.

Comme j'ai tenté de le montrer la semaine dernière, quand on prend au sérieux le dialogue, on est conduit à la conclusion que Socrate offre de remplacer les dieux de la cité par un savoir pour ainsi dire privé, et le rituel religieux officiel par une nouvelle pratique qui tourne autour de sa personne, pour autant qu'il est le porteur/pourvoyeur, ou le premier pratiquant, de ce savoir. Cela est non seulement surprenant ou audacieux, mais encore malhonnête, voire impie, ai-je suggéré. Mais ce ne sont pas les seules dimensions problématiques du dialogue.

Car il me semble que Socrate fait au moins deux autres propositions malhonnêtes à Alcibiade. Il lui suggère d'abord d'être très ambitieux. C'est ce qu'il avait déjà fait dans le *Premier Alcibiade*. Mais cette fois, il ajoute à ce discours, ou il en souligne, les dimensions plus sombres : l'ambition est une bonne chose sans doute, et elle est en un sens le cœur du cœur d'Alcibiade, mais elle peut aller loin, et cela devient clair dans le *Second Alcibiade*.

Car d'une façon ou d'une autre, l'ambition d'Alcibiade implique qu'il doit devenir le premier homme politique de la cité. Mais au moment où ils se parlent, Athènes a déjà un premier homme politique, quelqu'un dont on parle d'ailleurs dans le dialogue, soit Périclès, le père adoptif d'Alcibiade. Or comme par hasard, Socrate illustre une de ses idées, soit que l'ignorance peut avoir du bon, en imaginant qu'Alcibiade veuille assassiner Périclès. D'ailleurs, un peu avant, il a parlé d'Oreste qui a assassiné sa mère Clytemnestre, du moins selon le

récit mythique dont les origines se trouvent dans les épopées d'Homère. Et au tout début, il a donné l'exemple d'Œdipe qui avait maudit ses enfants, lesquels s'étaient tués l'un l'autre dans une lutte pour le pouvoir. En tout cas, le dialogue est rempli d'exemples de violence politique qui atteint les familles, des exemples fictifs, parce que tirés de la mythologie ou imaginés par Socrate.

Au cas où on voudrait se dire qu'il n'y a rien là, comme on dit en québécois, il est facile de voir qu'Alcibiade est scandalisé à la seule mention de vouloir assassiner son père adoptif (143d et ss).

Voilà pour une nouvelle suggestion malhonnête, qui porte sur les parents et la famille plutôt que sur les dieux. Je tiens à dire que Socrate ne suggère pas à Alcibiade qu'il aille assassiner son père adoptif; c'est même le contraire qu'il affirme vouloir faire. Mais il met devant les yeux de l'imagination du jeune homme ce qu'on pourrait appeler une dimension tragique de toute ambition, voire de toute naissance: l'ambitieux doit remplacer, et donc vouloir la disparition de ceux qui sont au pouvoir; ou encore, la naissance, une nécessité biologique, est la réponse biologique à la mort, à tel point que la naissance des enfants suppose la mort des parents, ou la mort des parents exige la naissance des enfants qui les remplaceront.

Mais il y a plus. Car Socrate lui laisse entendre que la démocratie athénienne est un mauvais régime. Cela est suggéré à la toute fin quand il lui indique que les dieux eux-mêmes ont condamné le comportement d'Athènes et approuvé celui des ennemis d'Athènes, les Spartiates (149b et ss). Il faut bien comprendre qu'Athènes est le



modèle de la démocratie en Grèce, et ce depuis Solon au moins, comme le proclame Hérodote, alors que les Spartiates sont célèbres pour leur régime aristocratique très restrictif, comme le fait savoir le même Hérodote. En tout cas, dans ce passage, la louange divine des Spartiates est précédée et suivie donc d'une présentation des Athéniens, en les nommant, puis sans les nommer, qui prétend que les dieux condamnent la cité d'Alcibiade.

Or cette critique des Athéniens est précédée d'une critique de la démocratie : dans la démocratie, n'importe qui peut diriger la cité ; il lui suffit d'être reconnu par la majorité de la cité, surtout à l'assemblée du peuple. C'est le principe même de la démocratie. J'ajoute, ce qui n'est pas dit dans le texte, mais qui est dit dans d'autres dialogues de Platon, les plus autorisés, que la démocratie athénienne fonctionnait même en soumettant le choix des chefs au contrôle du hasard : selon les statuts les plus importants de la cité athénienne, n'importe qui pouvait, et même devait, occuper des postes politiques ; même Socrate qui n'a jamais voulu avoir le pouvoir a été nommé magistrat le plus important pendant quelques jours, soit le prytane de l'assemblée du peuple. En tout cas, ici Socrate signale en toutes lettres que le monde de la démocratie, celle d'Athènes et donc celle d'Alcibiade est problématique au plus haut point (144e et ss). Je ne lis pas tout le passage, mais je saute jusqu'à celui qui fait comprendre qu'à la toute fin (146c), Socrate condamne les décisions d'une démocratie.

Au risque de causer un dérapage dans ce cours, et de me valoir des condamnations définitives, je me permets de signaler que ce que Socrate propose ici atteint non

seulement la démocratie de son époque, la démocratie athénienne dans laquelle Alcibiade et lui vivaient, mais toutes les démocraties : si le savoir est la condition de l'action efficace, comment penser que les démocraties sont les meilleures façons d'assurer le bon gouvernement en laissant le mot final entre les mains de la majorité qui est toujours ignorante ?

Je ne pose pas la question pour prétendre qu'on peut mieux faire que la démocratie. Mais je note que chaque fois qu'on « perd ses élections », les démocrates qui sont omniprésents aujourd'hui râlent contre la bêtise du système, mais en conséquence contre la démocratie. Le plus récent exemple est celui de la dernière élection américaine : j'ai entendu mille fois dire que les Américains sont idiots ; mais alors comment peut-on penser que ce régime, qui donne le choix aux idiots, est juste ? Or le régime américain est le modèle de tous les régimes occidentaux, et au fond d'à peu près tous les pays du monde.

Parfois, on dit les choses un peu autrement et on déclare qu'on a trompé les gens qui étaient trop naïfs, qui ont été manipulés par des démagogues. (Un démagogue, c'est un politicien du parti qu'on n'aime pas, mais surtout quand il a gagné.) Puis, on ajoute, plus ou moins clairement, sous forme de question, pourquoi ne pas mettre le pouvoir entre les mains des experts qui décideront pour les gens trop naïfs et qui assureront le bien-être de tous par leur savoir supérieur ? Je veux bien que cette solution ait du mérite, mais je signale que ce genre de discours suppose l'élimination de la démocratie.

Ce à quoi je tiens en revenant au texte du *Second Alcibiade*, c'est noter que les propos de Socrate à Alcibiade mine la confiance en la démocratie ou encourage quelqu'un à devenir un tyran. C'est d'ailleurs ce qu'à Athènes on a cru qu'Alcibiade voulait devenir (c'est Thucydide et Plutarque qui le disent) et c'est à un moment donné ce qui est arrivé à la démocratie athénienne, soit d'être prise en charge par ceux qu'on a appelés les Trente tyrans.

Si on fait le décompte, on est conduit à conclure que la rencontre avec Socrate ébranle chez Alcibiade le respect des dieux, qui sont comme les pères du monde et des hommes, mais aussi le respect de la famille (ou du père) et enfin celui de la patrie. Il ne s'agit pas de dire que le philosophe, ou la philosophie dont il fait la promotion, est une méchante personne, ou une chose perverse. Mais pour parler un peu à la manière de Socrate pour que la philosophie prenne sa place, mettons légitime, il faut qu'elle déplace les dieux, les pères du monde, la famille et les pères biologiques, et la cité, ou ce qu'on appelle la patrie.

Quelques remarques précises : le monde de la poésie. Une des choses fascinantes du *Second Alcibiade* est l'utilisation que fait Socrate de l'autorité des poètes, de leur récit et de leur méthode.

À plusieurs reprises, Socrate parle des récits poétiques, et même une fois, il explique comment un poète qu'il ne nomme pas a inventé une prière avec laquelle il est d'accord (142a). Il faut se souvenir, ou il faut savoir, que pour les Grecs, les poètes, comme Homère, étaient

considérés comme des sages. En revanche, souvent, mais pas dans ce dialogue, Socrate critique les poètes. En tout cas, ici il fait tout le contraire : il les met, ou il met le respect qu'on leur voue, au service de sa démonstration philosophique. J'ajoute enfin que selon les experts, il est impossible de trouver quel est le poète dont il parle. Il est donc possible qu'il invente un poète et sa prière pour développer son argument. Ce qui est assez comique ; d'ordinaire, ce sont les poètes qui inventent, qui créent, qui fabriquent des personnages ; ici, on a droit à un personnage représenté par Platon qui invente, peut-être, un poète pour faire l'apologie d'une position philosophique. Soit dit en passant, le mot grec *poiētēs*, qui est à la racine du mot français *poète*, vient du verbe *poiēin*, qui signifie *fabriquer*.

Or le Socrate de ce dialogue fait plus que de louer les poètes en général, ou les poètes par la louange d'un poète donné, mais peut-être inventé : il utilise des histoires bel et bien racontées par les poètes grecs et athéniens pour illustrer ses arguments. Ainsi il parle d'Œdipe, dans une pièce de Sophocle, qui maudit ses enfants, ou d'Oreste, dans une pièce d'Eschyle, qui veut tuer son père. À la fin, il cite en la nommant le dramaturge Euripide et une de ses pièces. En somme, il utilise des exemples, qui sont bel et bien historiques en tant qu'œuvres poétiques, mais en conséquence des êtres fictifs produits par l'imagination de dramaturges, pour soutenir son argumentation, ce qui veut dire qu'il cherche à conduire au vrai en utilisant des faussetés ; il se sert de la littérature et du théâtre tels qu'ils ont existé et tels qu'Alcibiade devait connaître, pour faire l'apologie de ce qu'il fait lui, soit de la philosophie.

Il faut ajouter sans doute ici que du temps de Socrate, on prétendait que Socrate avait perverti un des poètes de la cité, soit Euripide justement ; on disait que cet homme faisait l'apologie de la pensée de Socrate au moyen de ses pièces. En tout cas, bien plus tard dans son premier grand livre, Nietzsche accuse Socrate d'avoir produit la première grande décadence du monde grec : dans la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche prétend que la tragédie athénienne et donc grecque a disparu à cause de Socrate, mais qu'il a en même temps miné l'esprit grec à son meilleur.

Mais dans le *Second Alcibiade*, Socrate fait mieux encore : en plus de louer un poète et la poésie, en plus de citer les grands poètes de son époque, il invente une histoire, ou il crée un drame, celui d'un Alcibiade qui voudrait tuer Périclès, pour encore une fois faire réfléchir. Ou encore, il demande à Alcibiade d'imaginer qu'un dieu lui apparaît comme dans l'*Odyssée* d'Homère et offre de l'aider à faire ce qu'il veut. Le Socrate de Platon, ou de l'auteur inconnu qui s'est fait voler son œuvre par Platon (on ne prête qu'aux riches, comme on dit), fait donc comme font les poètes. En somme, pour mieux faire réfléchir Alcibiade, ce Socrate fait comme les poètes qui font imaginer des scènes qui permettent à leurs auditeurs ou leurs spectateurs de reprendre leur expérience et lui donner un sens nouveau.

Tout cela conduit qui le veut bien à réfléchir sur une mise en abyme fondamentale. Je rappelle une information qui semble être solide sur le plan historique. À l'âge de dix-huit ans, Platon voulait devenir un poète-dramaturge comme Sophocle. Mais, et c'est un *mais* qui a changé sa vie, il a rencontré Socrate. À la suite de cette

rencontre, il a abandonné son projet de vie pour suivre le vieux, de quarante ans son aîné, pendant plus de dix ans. Il n'a jamais repris son art.

En revanche, il est évident que Platon, qui a écrit les dialogues, est en un sens un poète : il raconte une histoire, ici, ou dans le *Premier Alcibiade*, une conversation entre Socrate et Alcibiade, qui peut très bien n'être qu'une fiction, pour amener son lecteur à certaines conclusions ; il crée des dialogues comme un dramaturge, mais ses dialogues ne sont pas faits pour être joués sur les planches, comme on dit ; à parler plus juste, ses dialogues sont faits pour être joués dans la tête de ceux qui les lisent, alors qu'ils créent tous les personnages et les font vivre sur la scène de leur imagination. Platon est non seulement un écrivain, il est un dramaturge qui fait de chacun de ses lecteurs un comédien.

Ce qui conduit chez qui le veut bien à une réflexion sur la méthode d'enseignement de Platon, et sur le fait que le lecteur du dialogue a l'impression d'apprendre en lisant Platon, alors que ce dernier ne parle jamais en son propre nom. Je termine le tout par deux questions. Quel est au juste le processus d'enseignement de Platon ? Et s'il est jugé efficace, pourquoi est-il efficace ? Or il est efficace, puisque plus de deux millénaires après leur création, les fictions de Platon continuent de produire l'effet qu'ils ont produit pour toutes les générations d'Occidentaux.

Quelques remarques précises : le renversement d'Alcibiade et le monde dans lequel nous vivons.

Si le Socrate du texte de Platon est un homme assez problématique, l'effet de ce Socrate sur le jeune homme est aussi problématique ; j'ai tenté de le faire comprendre. En voici un autre élément. À la fin du *Premier Alcibiade*, le jeune homme, en raison de l'influence de Socrate, a découvert que le savoir est une bonne chose. Cela se voit dans le *Second Alcibiade* par le fait qu'il prétend que le savoir est la seule chose qui est toujours bonne. On l'entend dans un passage crucial que je me donne la peine de lire.

« Mais je songe, Socrate, combien de maux l'ignorance cause aux hommes. C'est elle qui, à notre insu, [143b] nous fait faire tous les jours des choses qui nous sont funestes, et, ce qu'il y a de plus déplorable, c'est elle qui nous porte à demander aux dieux nos propres malheurs. Socrate – Mais peut-être, mon cher Alcibiade, un homme plus sage que toi et moi nous dirait que nous avons grand tort [143c] de blâmer ainsi l'ignorance indistinctement, sans ajouter quelle sorte d'ignorance nous condamnons; et que s'il y a des cas où elle est mauvaise, il y en a d'autres où elle est bonne. »

J'ai déjà parlé un peu de cette question qui me paraît importante encore aujourd'hui. J'aimerais étoffer quelque peu le problème et ses fondements modernes.

La croyance en la technique et donc en la science expérimentale moderne est une des données les plus importantes de la civilisation contemporaine. Elle sert même à distinguer le monde occidental de ce qu'on appelait le Tiers-monde il y a à peine trente ans, et qui

s'appelle aujourd'hui, rectitude politique oblige, le monde en développement. On pourrait dire, et je le dis, que le monde occidental contemporain est né dans le *Discours de la méthode* de René Descartes, lequel propose à l'humanité de « devenir maître et possesseur de la nature », c'est son expression, en accumulant « des connaissances claires, sûres et utiles », et donc en utilisant la méthode qu'il propose dans son livre.

Or quatre cents ans après la publication du livre de Descartes, il est devenu tout à fait clair que le savoir techno-scientifique augmente le pouvoir humain, comme on l'avait promis, mais qu'il n'éclaire pas l'être humain au sujet du bien humain. Descartes avait promis que parce que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », cela ne serait pas un problème. Mais au début du troisième millénaire, la crainte des guerres nucléaires ou atomiques, le souci mille fois exposé du réchauffement de la planète et les plaintes constantes au sujet des dangers d'Internet et d'autres techniques puissantes, tout cela montre que la confiance de Descartes est sujette à caution : les humains en savent beaucoup plus qu'au temps de Socrate et sont devenus bien plus puissants qu'autrefois, mais ils n'ont pas acquis un savoir satisfaisant sur le bon usage de leur savoir, toujours plus grand, et de leur pouvoir, devenu immense et presque divin.

Je propose quelques remarques socratiques pour éclairer tout ceci. Un savoir est une connaissance fondée dans l'expérience plutôt dans ce qu'on dit et organisée par une logique implacable plutôt que par une confiance en l'autorité de celui qui parle. Or, parmi les savoirs, il y



a les savoirs secondaires et le savoir fondamental. Le savoir fondamental est la connaissance du bien humain, et surtout de la hiérarchie des besoins humains. Un savoir semblable, en droit, dirigerait toutes les actions humaines, privées et publiques. Mais un savoir semblable devrait reconnaître que la plupart des humains ne veulent pas ou ne peuvent pas accepter ce savoir et la structure qu'elle impose à l'action. Il devrait reconnaître que la plupart des humains préfèrent vivre dans une ignorance commune qui leur donne de la sécurité, malgré le prix énorme à payer pour cette ignorance. Le problème conséquent pourrait être proposé comme ceci : la philosophie socratique pointe vers la recherche d'un savoir fondamental, mais le personnage de Socrate ne semble pas donner ce savoir fondamental pour se limiter à en parler comme une nécessité humaine. Ce chiasme semble être problématique, et ne peut pas ne pas laisser insatisfait quelqu'un qui cherche des solutions pratiques.

Réflexion sur le texte, sur ce que le texte suggère.  
Je demande qu'on ne fasse pas des remarques politiques ou de remarque sur le monde dans lequel on vit. Je l'ai fait, je le reconnais. Mais je demande qu'on s'en tienne à ce qu'on a appris, ou sur les questions que le texte a soulevées dans l'âme de celui-ci ou de celle-là, ou sur les découvertes qu'on a ainsi faites. Je veux savoir ce que le texte lu et commenté a pu avoir comme effet.

Ce qu'il faut faire.

La semaine prochaine, j'aborde le deuxième dialogue suspect, celui qui porte le nom *Clitophon*. Il faudrait

avoir lu le texte. Heureusement, il est bien court. Il ne comporte que huit pages par opposition aux vingt-deux pages du *Second Alcibiade*.

J'annonce cependant que le *Clitophon* sera complété par une lecture et une analyse d'un passage précis du premier livre de la *République*. Il s'agit du passage 339d-340c, où Socrate, Clitophon et Thrasymaque s'affrontent, alors que ces mêmes personnages s'affrontent dans le nouveau dialogue suspect à l'ordre du jour. En tout cas, il faudra avoir lu ledit passage pour la semaine après la semaine prochaine. Mais parce que ce passage se trouve au cœur de l'argumentation du premier livre de la *République*, il serait utile, pour ceux qui veulent saisir en vérité ce qui se passe dans le passage signalé, de lire tout le premier livre. Qu'on choisisse de lire le premier livre au complet, ou seulement le passage précis, on pourra trouver les trois textes, le *Clitophon*, la *République I*, et le passage précis en les cherchant sur ma page Internet, qui se trouve sous le titre [lesreliefs.com](http://lesreliefs.com), sous l'icône Textes, soit Cousin – *Clitophon* et Cousin – *République I*.

Sixième semaine.

Le *Clitophon* I

Quelques images.

Comme lors des semaines précédentes, je propose quelques images plus ou moins connues qui me paraissent appuyer ou stimuler la réflexion que je veux entreprendre à partir de trois textes de Platon.

La première image a été créée par Jean-Léon Gérôme. Le tableau s'appelle *Phryné devant l'Aréopage*. La scène présentée est, semble-t-il, historique. C'est l'orateur (ou l'avocat) athénien Hypéride, un des amants de l'hétaïre Phryné, la femme la plus belle, disait-on, de son époque. Elle était accusée d'avoir introduit un dieu étranger à Athènes, et elle est jugée par l'Aréopage qui serait une sorte de tribunal sénatorial. Durant son plaidoyer, Hypéride, qui sentait qu'il perdait sa cause, a décidé d'arracher le vêtement de sa cliente en pleine cour. Il a gagné sa cause.

La scène rappelle l'accusation portée contre Socrate sans doute. Mais à part le geste dramatique de l'avocat qui dénude le corps éblouissant de la jeune prostituée pourtant honteuse, ce sont les diverses réactions des juges témoins qui m'intéressent. Je laisse à chacun le plaisir de les interpréter.

La deuxième image que je propose a été créée par Rembrandt, dont on voit la signature en haut au centre de la peinture. Le tableau s'appelle *La Leçon d'Anatomie du docteur Tulp*; c'est une de mes peintures préférées, dont je ne peux me satisfaire d'examiner les mille et un détails. Encore une fois, la scène serait historique. On voit le médecin éponyme faire une expérimentation scientifique par laquelle il démontre comment les muscles de la main font bouger les doigts pour ramener le pouce sur l'index.

On y propose une nouvelle mise à nu, ou découverte, mais cette fois en enlevant la chair et pas seulement un vêtement. Encore une fois, la peinture propose diverses réactions de la part des témoins. J'aime aussi la suggestion que les livres sont en train d'être remplacés, ou contrôlés par l'observation, voire l'expérimentation. Je tiens à signaler enfin la mise en abyme qui est au cœur de l'œuvre : le médecin est en train de montrer comment se fait l'action de placer le pouce sur l'index, mais il fait l'action au moment même où il la décrit et avec ses deux mains. De plus, au moins un de ceux qui regardent répète son geste. Et surtout peut-être, Rembrandt lui-même pose le geste en peignant la scène.

La troisième image est la mienne, ou plutôt une photo de moi d'une œuvre dont je ne connais pas l'auteur. C'est une photo prise dans le *Teatro anatomico* de l'*Archiginnasio* à Bologne.

On y voit deux cariatides en bois qui soutiennent le dais, lequel surplombe la chaire du professeur qui, elle-même, surplombe le billard où on dépeçait les corps. Or les cariatides mâles sont des écorchés.

Ce qui a été fait.

La semaine passée, j'ai terminé les remarques sur le *Second Alcibiade*. Malheureusement, à la fin de la rencontre, j'ai oublié de signaler ce qui était quand même évident que j'aborderais cette semaine le deuxième dialogue. J'ajoute tout de suite que la semaine prochaine, je terminerai les remarques sur le *Clitophon*, mais pour aborder un texte qui continue et complète ledit dialogue. Il s'agit du premier livre de la *République*, et plus précisément des pages 339<sup>e</sup>-340<sup>d</sup>. On trouve les deux textes, je le répète, sur ma page Internet, sous la rubrique « Textes » : on clique puis on clique sur les titres « Cousin – *Clitophon* » et « Cousin – *République I* ».

En tout cas, la semaine passée, j'ai poursuivi, et terminé, la présentation de *Second Alcibiade*, en exposant le fait que Socrate, sans trop le dire, fait deux suggestions malhonnêtes au jeune homme : d'abord, il lui met devant les yeux que son ambition politique implique une lutte pour ainsi dire familiale contre les parents et les siens ; ensuite, il lui fait admettre que la démocratie athénienne est un régime fondé sur une sorte de folie, ou d'injustice, soit celle de mettre le pouvoir entre les mains de gens qui ne savent pas ce qu'ils font.

Ensuite, j'ai montré comment Socrate s'appuie sur la réputation des poètes comme sages et argumente à tout moment dans la discussion à partir de l'autorité des poètes, voire il utilise la mise en scène poétique ou dramatique, et tout cela pour persuader le jeune homme que le rituel religieux traditionnel n'est pas adéquat pour vivre une bonne vie. Cela soulevait la question du mode

de procéder de Platon : même s'il condamne souvent la poésie et les poètes, il est lui-même une sorte de poète et de dramaturge.

À la toute fin de la rencontre, j'ai laissé de la place pendant une quinzaine de minutes pour qu'on réagisse au texte de Platon, ou, si l'on veut, au texte qui est peut-être de Platon : ce quart d'heure qui était sur le plan de la quantité la plus petite partie de ces rencontres à date était en un sens la plus importante des parties ; les réactions que chacun a à la suite de la lecture du dialogue sont l'essentiel de l'enseignement de ce cours, ou le but des remarques faites au courant des semaines. Par le mot *réactions*, j'entends sans doute les émotions qui peuvent affleurer, mais surtout les idées qui font leur chemin dans les consciences.

Ce qui est vrai du premier dialogue sera vrai des deux autres : ce cours sur les dialogues de Platon n'a d'efficacité réelle que dans la tête, et le cœur, de chacun. Pour le dire autrement, le dialogue *Second Alcibiade* présente un jeune homme qui est affecté par sa conversation avec Socrate ; cela est l'image miroir, mais aussi l'image performative, de ce qui se passe, ou de ce qui devrait se passer, ou de ce qui pourrait se passer, en chacun de ceux qui sont ici. Car Platon a écrit pour rappeler Socrate et continuer son *travail* pédagogique, et je lis son texte pour le reprendre à ma façon.

Le *Clitophon* dans son ensemble : ses particularités.  
Je rappelle que je veux me pencher sur des textes qui ont longtemps eu la réputation d'être suspects ou même

apocryphes. Ceci est sûr : le *Clitophon* est un dialogue bizarre.

Il est le dialogue le plus court, et de loin, de tous les autres textes qui sont parvenus de par la Tradition. De plus, dans le *Clitophon*, Socrate ne parle presque pas : pour être précis, il parle deux fois et ne dit pas 4 phrases. Surtout peut-être, après une assez longue intervention de Clitophon qui le supplie de parler, il ne réagit pas.

Devant la bizarrerie de ce texte, on pourrait réagir en disant qu'il n'y a rien à apprendre parce que ce qu'on a en main est trop court, parce que le porte-parole de Platon ne parle presque pas et certes n'enseigne rien, et enfin parce qu'on doit conclure que le texte est incomplet et donc sans valeur, voire que si même c'est Platon qui l'a écrit, il est un texte que Platon a abandonné, sûr qu'il était que cet avorton était insignifiant ou sans valeur ou indigne de survivre.

Je ne ferai pas cela : je vais supposer qu'on peut apprendre même du *Clitophon*. Et même j'annonce qu'on peut apprendre quelque chose de très important et même de choquant quand on lit ce récit. En plus, j'annonce que ce texte comme pour le *Second Alcibiade* sera mis en relation avec un autre texte de Platon, et qu'il me semble que le texte suspect aidera à comprendre quelque chose dans le texte authentique auquel je l'associe.

Mais je tiens à signaler qu'il y a d'autres textes de Platon, qui sont reconnus comme tout à fait authentiques et ce depuis toujours, qui partagent les caractéristiques dérangeantes du *Clitophon*. Il y a d'abord le *Critias*, qui

lui non plus ne finit pas ; pis encore, ce dialogue finit en annonçant que quelqu'un va parler, mais sans lui donner voix ; en revanche, si le *Clitophon* finit sur le silence de Socrate, alors que rien n'indique qu'il va parler, ce silence, c'est ce que je crois, un silence pourrait être voulu par son personnage et par son auteur et qu'il est en conséquence significatif.

Il y a aussi un dialogue comme le *Timée*, où Socrate ne parle pas ou peu s'en faut. Ce texte, très long, est sans aucun doute un texte de Platon, mais Socrate ne fait qu'introduire un autre personnage Critias qui décrit un savoir qui vient des prêtres égyptiens et où Socrate ne dit rien à la fin. Il ressemble donc au *Clitophon*.

Enfin, le dialogue le plus court de Platon, après le *Clitophon*, est le *Ménexène* (avec le *Ion*). Or ce dialogue, que tous les experts reconnaissent comme authentique, est rempli de faussetés, d'impossibilités et n'aboutit qu'à montrer que Socrate méprise la démocratie athénienne et ses concitoyens, qui se satisfont de trois fois rien en politique. Encore une fois, il ressemble ainsi au *Clitophon*, où Socrate se monte méprisant.

Mais peu importe si le *Clitophon* est de Platon ou non, il s'agit de le lire pour voir ce qui en sortira quand on le prend au sérieux.

Questions de traduction.

Pour analyser ce court texte, je présenterai des remarques qui partiront souvent de remarques au sujet des choix du traducteur. Je tiens à ce qu'il soit clair d'emblée encore une fois que je ne le fais pas pour



critiquer Victor Cousin : son travail de traducteur, et donc de vulgarisateur, et donc de professeur, est exemplaire.

Si je colle un peu plus au texte, et si j'examine la traduction de Cousin en suggérant des possibilités qui n'apparaissent pas d'emblée, c'est pour faire sentir qu'une lecture efficace d'un texte philosophique, et surtout peut-être d'un texte de Platon, demande une attention toute particulière : il faut que des questions, des reprises constantes de ce qui a été lu, des appropriations, comme on dit parfois, soient la manière de faire *sine qua non* d'une lecture efficace.

Le *Clitophon* : le sous-titre.

Le dialogue a un sous-titre, comme pour tous les autres dialogues. Le mot grec *protréptikos* donnerait *exhortation* en français, comme le veut Cousin. Ce mot pourrait aussi être traduit par *incitation*. Les deux traductions me semblent valides, le premier disant une chose un peu plus publique que le second ; le second, visant une réalité plus privée, suggère qu'on est seul à seul et qu'on incite quelqu'un à agir pour lui ou pour celui qui l'incite d'agir, alors que le premier me semble supposer qu'il y a une dimension publique à ce qu'on dit à l'individu devant un groupe ou pour un groupe.

Mais, quelle que soit la meilleure traduction, il est utile de savoir que ce mot est le titre d'un texte d'Aristote dont il ne reste que des fragments qu'on a réunis dans l'espoir de reconstituer la suite, en raison de l'importance du texte. En somme, Aristote, le plus grand disciple de Platon, a écrit un *protréptikos* pour inciter ses lecteurs à

se mettre à philosophie. Il est donc au moins possible que ce texte, de par son sous-titre, soit une incitation à « faire de la philosophie » comme on dit. Toute la question est en un sens de quelle philosophie il s'agirait et de quelle manière il s'agirait de la faire.

Or le texte utilise souvent le mot ou plutôt le verbe dont le mot est formé, soit *protréptéô* (j'incite), pour signaler que Socrate est certes capable d'inciter à la philosophie et qu'il est incapable ou qu'il refuse d'aller au-delà. Pour Clitophon, qui parle le plus dans le dialogue, Socrate pourrait bien être nuisible aux autres, parce qu'il ne fait qu'inciter à la philosophie, et rien de plus.

Enfin, le dialogue est le récit d'une incitation de la part du même Clitophon, mais cette fois adressée à Socrate : il emploie le verbe pour dire à Socrate qu'il doit faire plus qu'inciter ; on a affaire avec une incitation. Donc par un paradoxe, ou une sorte de mise en abyme, le dialogue qui porte le sous-titre *incitation* raconte comment quelqu'un a incité Socrate à cesser d'inciter pour passer aux choses sérieuses, ou à ce que les Québécois appellent les vraies affaires. Les vraies affaires pour Clitophon, c'est enseigner la vérité et en particulier enseigner la vérité au sujet de la justice, et donc comment organiser la vie politique. Or dans la vie politique, l'exhortation, ou l'incitation publique, est une des actions les plus connues et certes les plus pratiquées.

Le *Clitophon* : l'espèce et le genre.

J'ai fait des remarques semblables à celles qui suivent au sujet du *Second Alcibiade*. Cette fois, les espèce et

genre du dialogue sont bien différents de ceux du dialogue précédent. Le *Clitophon* est un dialogue éthique (*éthikos*), et d'abord instructif (*huphégétikos*) et avant cela pratique (*praktikos*).

Je ne dirai rien de précis au sujet de ces mots et des regroupements qu'ils nomment. Je tiens à dire cependant que le *Clitophon* offre, ou étouffe, l'accusation que Socrate n'offrait pas d'instruction, qu'il n'enseignait rien de pratique, et qu'en particulier, son influence ne servait pas à l'éthique personnelle, au contraire. Il y a donc une sorte de paradoxe à mettre ce dialogue dans cette espèce et ce genre : *Clitophon* ne serait pas d'accord avec cette façon de classer ce qui est raconté dans le dialogue ; surtout peut-être, Socrate ne dit rien pour se défendre et encore moins pour prouver qu'il offre une instruction éthique et pratique.

Première réplique de Socrate : les allusions, le ton, les personnages de la *République*.

Je commence en signalant deux mots qui apparaissent dans le texte soit *diatribê*, *sunnousia*. Plus tard apparaît un autre mot du même genre, soit *suggignomê*. Les trois mots signifient de prime abord le fait de fréquenter quelqu'un et surtout de le fréquenter pour apprendre. Mais ils ont des sens ou des sous-entendus obscènes, ou du moins immoraux pour les gens ordinaires. Il faut entendre dans le mot *fréquentations* la possibilité de mauvaises fréquentations.

Je ne veux pas suggérer que Socrate aurait été un pervers sexuel, ou que la philosophie soit liée à de telles pratiques. Mais il y a dans les mots mêmes qu'emploie

Socrate, ainsi que Clitophon, pour dire l'activité de Socrate, un sous-entendu qu'entendait tout Grec, et que la traduction que propose Cousin fait disparaître, ou plutôt qu'elle ne peut pas rendre.

Mais le plus important de cette première réplique est ce que j'appellerais le ton de Socrate. Il faut d'abord noter qu'il ne parle pas de lui-même à la première personne. Et il ne parle pas à Clitophon, qui est pourtant devant lui et qui réagit tout de suite parce qu'il a entendu ce que dit Socrate ; or Clitophon répond de façon normale, soit en parlant à la première et à la deuxième personne.

Pour saisir ce que cette façon de faire implique, on peut imaginer que je parle de moi comme suit pour répondre à une question de Francine : « Gérard Allard voudrait que chacun sache que la question que Francine Debue est insignifiante. » au lieu de dire « Francine, je crois que tu te trompes. » Ceci est sûr : il y a quelque chose d'agressif dans cette façon de parler. On pourrait dire que Socrate parle comme s'il était devant un juge ou une instance publique et donc de façon officielle. À la limite, on pourrait entendre une accusation publique.

J'ajoute un autre détail : les quatre noms qui apparaissent ici, soit Clitophon, Socrate, Lysias et Thrasymaque sont des personnages dans le dialogue le plus connu de Platon, la *République* : pour comprendre le *Clitophon*, il faut supposer qu'il y a un lien entre les deux dialogues. Or, justement, selon la Tradition qui est la source des textes qui sont parvenus au troisième millénaire, le *Clitophon* devait être lu comme une introduction à la *République*.

J'ajoute un dernier détail : le dialogue *République* est mal nommé. Plus exactement, le nom qu'on emploie doit être entendu dans un sens ancien qui n'est plus courant. Pour les francophones d'aujourd'hui, la république est une forme précise de gouvernement qu'on peut dire être la démocratie moderne. Ainsi la Italie et la États-Unis et l'Italie sont des républiques parce que ces trois pays sont dirigés par des gouvernements élus selon les critères contemporains de la démocratie aux pouvoirs équilibrés.

Mais *république* signifie autrefois, selon son étymologie latine, la chose publique (*res publica*) et donc le gouvernement, sans spécifier le type de gouvernement. Or le dialogue de Platon qu'on nomme *République* portait le titre *Politéia*, ce qui veut dire régime politique, ou encore chose politique. Et dans le dialogue appelé *Politéia*, on examine la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, et même on propose comme meilleur régime politique une monarchie philosophique.

Il me semble que cette information est importante. Pour au moins une raison : il me semble que Clitophon voudrait être un monarque philosophique parce que toute forme politique lui semble inadéquate. Mais je reviendrai sur cette suggestion.

Première réplique de Clitophon.

Je suggère qu'il faudrait traduire le « je ne suis point injuste » de Cousin par « je ne suis point mesquin (*phaulos*) », et son « tu es si fort irrité » par « tu es plus irrité qu'il ne faut », et enfin son « je ne te cacherai rien » par « je veux te le dire ».

Surtout, je tiens à signaler que les premières remarques de Clitophon font sentir une forte charge émotive, et qu'il prétend que Socrate est ému aussi, mais qu'il se cache, alors que lui ne veut pas se cacher, pour mettre les choses au clair. En tout cas, si on lit avec attention et en comptant, il dit trois fois qu'il veut parler, et parler sans voile.

Ceci est sûr : si on n'entend pas l'urgence dans la voix de Clitophon, on rate quelque chose d'important. La meilleure image que je peux proposer est de suggérer que Clitophon agit comme un amant déçu, comme un amant rejeté même qui demande que les choses entre l'aimé et l'amoureux soit claires une bonne fois pour toutes. Et que comme tant d'amoureux semblables, il espère en secret qu'en mettant les choses au clair, l'amour renaîtra et le lien rompu sera rétabli et même renforcé.

Je signale aussi qu'en disant que Socrate est irrité plus qu'il ne faut, il utilise une expression qui sera employée sous peu pour dire ce qu'est la justice. En somme, il me semble que cet homme qui prétend qu'il n'a pas encore appris ce qu'est la justice est capable d'identifier chez Socrate un acte injuste. Il n'y a là rien de bien spécial, mais je note que Socrate ne prend pas la peine, au contraire de ce qu'il fait d'ordinaire, de signaler qu'il y a là une sorte de contradiction.

Il faut ajouter une dernière remarque : Socrate semble parler devant une troisième personne, alors que Clitophon affirme que les deux sont seuls, et que parce qu'ils sont seuls il est prêt à dire les choses telles qu'elles sont.

On pourrait partir de ces deux derniers détails pour conclure que le texte est mal écrit et que l'auteur n'a même pas pris la peine de se relire et de corriger cette erreur manifeste. Mais il est possible de comprendre le texte d'une autre façon et d'y découvrir un nouveau signe de l'émotion de Clitophon, voire de celle de Socrate.

En supposant que Socrate dit vrai et qu'ils sont devant un troisième, Clitophon répond à Socrate : « Nous ne sommes pas devant une cour ; nous sommes en privés ; nous pouvons nous parler à cœur ouvert. » En supposant que Clitophon dit vrai, la première remarque de Socrate devient encore plus dure et plus froide : Socrate parle à Clitophon avec morgue, alors qu'ils sont seuls ensemble.

De toute façon, et pour revenir au début, il faut saisir qu'il y a quelque chose de très trouble, c'est-à-dire émotivement chargé, qui se passe ici : Socrate est peut-être irrité, comme le dit Clitophon ; Clitophon est insistant et, à la limite, à genoux devant Socrate. On est bien loin d'une conversation calme et tout à fait rationnelle.

Ce dernier point est d'autant plus important quand on lit la fin du texte. Clitophon désire une réaction de Socrate, et le dit en toutes lettres. Mais le texte ne continue pas. Ce qui ne peut pas ne pas heurter le lecteur. Il me semble qu'il faudrait réfléchir sur cette ultime bizarrerie.

Deuxième réplique de Socrate.

« De toutes mes forces » dit le texte de Cousin. Pour être plus précis, Socrate finit en disant qu'il évitera de mal faire « selon mon pouvoir ».

En tout cas, la seconde réplique de Socrate abandonne le ton précédent (il emploie le tutoiement, et ne parle pas de lui-même comme s'il n'était pas là). Mais tout ce qu'il accepte de faire est que si Clitophon peut lui prouver qu'il faisait mal, il change de comportement... s'il le peut.

Il y a là quelque chose de tout à fait socratique en un sens. Pour Socrate, c'est une de ses suggestions constantes, que rappellera bientôt Clitophon, les humains font le mal quand ils se trompent, et quand ils se détrompent et voient ce qui sera bon de faire, ils ne peuvent pas faire autrement que bien faire, à moins que quelqu'un ne les en empêche. En somme, la volonté à bien peu à faire dans l'action morale parce qu'elle suit l'opinion et ce de toute nécessité, et le savoir, et donc son contraire l'ignorance, est l'élément clé de toute action humaine. Si on ne sait pas, même avec toute la bonne volonté du monde, on ne peut pas bien faire, et si on sait que quelque chose est bon ou correct ou juste, on ne peut pas ne pas le faire.

Je tiens à ce qu'on saisisse à quel point cette idée, tout à fait socratique, est non seulement difficile à accepter, mais à quel point elle implique le contraire de la pensée chrétienne. Toute la pensée chrétienne est construite sur l'idée que les humains ont péché dans leurs parents, Adam et Ève, et continuent de pécher tous les jours. Voilà pourquoi le Christ est important : il sauve les humains en les libérant du péché et en leur offrant la



force venue de Dieu (la grâce) pour faire le bien, mais à la condition qu'ils se tournent vers Dieu.

Pour Socrate, d'un côté, le péché n'est pas important, et la grâce non plus, mais l'erreur et l'ignorance sont graves. Pour un chrétien, de l'autre, la prière (pour recevoir la grâce) et l'humilité devant Dieu (qui envoie la grâce) sont la clé de l'existence bonne et heureuse. Il y a là deux mondes. Il me semble que les Modernes et les Postmodernes (et tous ceux qui sont ici sont des Modernes ou des Postmodernes) pensent parfois comme des chrétiens, mais des croyants qui ne croient plus en Dieu (les humains ont des volontés, mais ne sont plus des pécheurs) et parfois comme des socratiques (il n'y a pas de libre arbitre absolu parce que chacun est conditionné par des forces plus grandes que lui), mais pour qui il n'existe plus la possibilité de quitter leurs préjugés par la pensée.

La dernière réplique de Clitophon : sa structure.

En tout cas, une fois que Socrate accepte d'écouter Clitophon, celui-ci se lance dans une longue tirade. Voici d'abord ses parties principales.

407a-407<sup>e</sup>. « Socrate, je t'ai souvent et longtemps admiré : quand je t'entendais dire qu'il fallait prendre soin de soi, de son âme parce qu'on n'était pas bien éduqués et qu'en conséquence les individus et les cités faisaient du mal les uns aux autres. »

407<sup>e</sup>-408c. « Je t'ai aussi admiré quand tu en concluais que c'est l'âme qui commande et que tant que l'âme n'est pas bien éduquée, on fait mieux de ne rien faire et de

s'abandonner à celui qui sait. Ces deux enseignements, que j'ai compris, sont irréprochables à mon avis. »

408c-409c. « Mais je voulais ensuite apprendre le reste de ton enseignement. Et je me suis d'abord approché de tes disciples pour l'apprendre. Et je me suis rendu compte qu'ils n'avaient pas des idées très claires. »

409c-410a. « Je les ai interrogés comme tu le faisais avec les autres qui n'étaient pas tes disciples, et je me suis rendu compte qu'ils ne donnaient pas de réponses qui se tenaient, comme ils l'ont avoué eux-mêmes, et donc qu'ils étaient dans la même situation que les autres qui n'avaient pas entendu ce que tu disais. »

410a-410c. « Je t'ai posé la même question : quel est le bien que fait la justice quand on a les réponses ? Ta réponse n'a pas marché, comme tu l'as avoué. J'en ai conclu ou bien que tu n'as pas de réponse pour diriger la vie ou que tu me la caches (et tu la caches à tes disciples). Mais je suis persuadé que ce n'est pas la première possibilité qui est vraie. »

410c-410e. Voici ce que je ferai : ou bien tu me réponds ou bien j'irai voir ailleurs ; ou bien tu me réponds, ou bien je te dénoncerai comme étant un danger. Mais je te demande et te supplie de me donner la réponse. »

page 107

Septième semaine.

*Le Clitophon II*

Quelques images.

Comme je l'ai fait la semaine passée, je voudrais proposer quelques images qui illustrent les thèmes de Socrate ou de la philosophie.

Cette semaine, je propose encore une fois deux grandes peintures.

La première est de Pierre Paul Rubens et s'intitule : *Les quatre philosophes*.

On y voit, Rubens, son frère, Justus Lipsius, grand philosophe néerlandais ou belge (promoteur du stoïcisme), et Woverius, disciple de Justus Lipsius (éditeur de la correspondance de Lipsius et des œuvres de Sénèque). La scène est un d'un luxe magnifique. J'aime, je ne sais pas tout à fait, le magnifique chien dans le coin de la peinture.

Tout cela se passe sous le buste de Sénèque, dit-on, comme il se doit sans doute.

Je note aussi le voile qui est retiré pour montrer et dévoiler. Au loin, on voit non pas des livres, mais la nature, qui est bien belle à mon avis.

La seconde est de Giorgione et s'intitule : *Les trois philosophes*.

C'est une peinture faite selon le chiffre trois. On y voit trois hommes, mais ils ont trois âges (vieux, homme fait, jeune homme), et trois attitudes (un enseigne avec un livre, l'autre reçoit, mais sans prendre de notes, le dernier étudie seul devant la nature avec des instruments); les trois hommes viennent de trois époques (avant Jésus-Christ, après Jésus-Christ, Renaissance); ils regardent en trois directions (devant, droite, gauche); enfin, si je me fie à leurs habits, ils viennent de peut-être trois civilisations (ancienne, musulmane, moderne).

Ce qui a été fait.

La semaine passée, j'ai abordé pour la première fois le dialogue qui porte le nom *Clitophon*. J'ai signalé d'abord ce que j'ai appelé ses bizarreries, lesquelles conduisent certains à déclarer qu'il est un dialogue apocryphe, ou du moins suspect.

J'ai signalé ensuite que plusieurs de mes remarques partiraient des mots grecs et des choix de traduction qui sont ceux de Cousin. Je répète qu'il ne s'agit pas de faire un étalage d'érudition ou de prétendre que Cousin a fait du mauvais travail : il s'agit de focaliser l'attention sur le texte même dans l'espoir d'en tirer le plus possible.

J'ai parlé du sous-titre *protréptikos*, qui se traduirait par *incitation* ou *exhortation*.

J'ai rappelé l'espèce et les genres auxquels le texte appartient, du moins selon la Tradition. J'ai reconnu qu'il y a là au moins quelque chose de paradoxal.

J'ai examiné la première réplique, celle de Socrate, laquelle a quelque chose d'agressif, ai-je signalé entre autres.

J'ai parlé de la première réplique de Clitophon, entre autres pour la contraster avec celle de Socrate : il y a dès les deux premières répliques une sorte de face-à-face dramatique qui est mise en scène : on entend deux adversaires, ou deux amoureux.

En lisant la seconde et dernière réplique de Socrate, j'ai rappelé que selon ce dernier, nul ne fait le mal en sachant que c'est le mal, et inversement que, toujours selon Socrate, toute personne qui pense qu'une action est bonne l'entreprendra, à moins d'en être empêchée.

J'ai ensuite résumé la seconde et dernière réplique de Clitophon. Je signale au moins ceci : elle est longue, elle n'est suivie d'aucune réaction de Socrate, malgré les demandes répétées du jeune homme.

Aujourd'hui, je veux examiner de plus près cette seconde réplique de Clitophon et ensuite montrer comment ce court texte peut être complété par des remarques sur le dialogue le plus célèbre de Platon : la *République*.

Mais avant de faire ainsi, y a-t-il des questions, des objections ou des demandes de correction de la part de quelqu'un ici ? Je tenterai de répondre à vif et de mon mieux.

Des remarques pour chacune de ses parties.

407a-407e.

Quand Clitophon parle de Socrate, il le compare à un dieu qui s'adresse de haut aux êtres humains sous lui, et il parle avec des mots qui viennent de la musique et du théâtre. On dirait que Clitophon fait comme Platon : il fait de Socrate un personnage d'une pièce de théâtre, ou d'une fiction. En tout cas, son Socrate récite un texte dramatique et presque chanté où il prétend que les Athéniens ne s'occupent pas de l'âme et que cela est un grand mal.

Mais on voit tout de suite au moins une différence entre le Socrate de Clitophon dans sa fiction et le Socrate dans les fictions de Platon : le premier est dramatique et pas du tout comique ; il est sérieux, et seulement sérieux ; il prêche au lieu de discuter. Pour le dire autrement : il n'y a pas d'ironie chez le Socrate de Clitophon, et pas du tout de dialogue. Je suggère que Clitophon se voit bien comme le Socrate qu'il imagine : il voudrait prêcher ses concitoyens ; pour lui, la philosophie mène à la leçon qu'on fait aux autres parce qu'on est leur supérieur ; de plus quand il dialogue, c'est pour préparer un enseignement direct.

407e-408c.

Clitophon présente la seconde grande vérité de Socrate : étant donné que les Athéniens ne s'occupent pas de l'âme, il faudrait qu'ils abandonnent leur pouvoir entre les mains de celui qui sait. De ce fait, Clitophon, par la bouche de son Socrate, critique la démocratie, et à la limite fait l'apologie de la tyrannie, ou d'un despote

éclairé, comme on dit. Cela ressemble sans aucun doute à quelque chose que le Socrate de Platon dirait, et comme il a déjà été vu, le Socrate du *Second Alcibiade* dit bel et bien cela.

Mais il me semble possible qu'on découvre là une intention secrète de celui qui parle. En tout cas, il me semble qu'il faut voir que le Socrate de Platon dit cela et conclut qu'il faut parler avec lui, ou un autre philosophe, et se mettre à réfléchir pour devenir plus clairvoyant. Il me semble que ce n'est pas tout à fait, et même que ce n'est pas du tout ce que Clitophon suggère.

Je propose donc ce que je devine chez lui en posant quelques questions. Clitophon dit qu'il veut aider les humains et d'abord ses concitoyens pour qu'ils vivent en paix. Est-ce qu'il cherche d'abord à voir clair, ou d'abord à faire faire ? Est-il possible que ce qui l'intéresse est moins le bien de ces gens que la possibilité qu'il y voit, soit de les commander parce qu'il sait ce qu'ils ne savent pas ? Et quand il se tourne vers Socrate, est-ce pour réfléchir avec lui ou pour recevoir des réponses qui lui permettraient de dominer ses concitoyens ?

408c-409c.

En tout cas, quand Clitophon va vers les disciples de Socrate, comme il le raconte, c'est parce qu'il veut apprendre ce qui vient après l'incitation socratique ; il veut découvrir la doctrine socratique qui suit les premières leçons, les leçons introductives, les leçons qu'il a déjà suivies et dont il ne voit plus l'intérêt. Aussi, le mot *après* arrive plusieurs fois, ce qui est traduit de plusieurs façons par Cousin : *davantage, ensuite, après*.

En somme, pour Clitophon, il n'y a rien à apprendre de Socrate quand il montre à l'un ou l'autre qu'ils ne savent pas ; c'est comme si pour lui, il y a la réfutation, qui sert seulement d'introduction, et ensuite l'enseignement qui est la vérité de fond de la philosophie. Ces deux moments sont tout à fait différents, et on peut oublier le premier pour mieux passer au second. Il est persuadé qu'on ne peut rien apprendre à partir de la réfutation elle-même ; pour lui, il n'y a pas de savoir quand on sait qu'on ne sait pas. Et voilà pourquoi il va voir les disciples de Socrate : il veut, on dirait laisser de côté la partie réfutation (il ne dit jamais qu'il a été réfuté ou mis à mal par Socrate, mais seulement qu'il l'a vu faire cela à d'autres), pour passer à la partie accumulation. Et il lui suffit de chercher les réponses reçues des disciples du maître.

J'ajoute qu'il est très conscient qu'il y a des disciples plus ou moins bons, et il insiste auprès de Socrate pour dire qu'il a réfuté les meilleurs. Or il emploie trois mots pour dire les disciples de Socrate : *hélikiotos*, *sunépithumêtos*, et *hétairos*. Cousin dit cela comme ceci : « tes compagnons d'âge et de pensée, tes disciples, tes amis », ce qui me semble à peu près juste. Mais, et cela me paraît significatif, dans le texte du *Clitophon*, il n'y a pas le mot *ami*, ou *philos* en grec.

Or c'est en un sens là que se trouve le problème pour Clitophon. En tout cas, dans les dialogues de Platon et même dans ceux de Xénophon, quand Socrate appelle quelqu'un ami, c'est presque toujours quand cette personne a compris en vérité et qu'il est prêt à penser avec Socrate. Mais le Socrate de Platon du moins ne donne pas de réponse à ceux qu'il appelle ses amis ; au



lieu, il continue de réfléchir avec eux et souvent il continue de leur montrer qu'ils ne savent pas, mais sans jamais arrêter de leur parler et de les encourager à parler. Le plus qu'il fait dans les textes authentiques de Platon, c'est d'offrir de temps en temps un mythe, ou une théorie plus ou moins compliquée, qu'il s'empresse de présenter comme une simple hypothèse.

409c-410a.

Pour sa part, Clitophon rappelle qu'il a examiné les réponses des disciples de Socrate, lesquels lui ont donné plusieurs réponses. Je tiens à signaler que chacune des réponses qui lui sont données est une des réponses que Socrate donne dans ses conversations (toujours dans des dialogues authentiques de Platon, mais aussi dans les textes de Xénophon). Mais j'ajoute que dans les textes platoniciens, toutes ses réponses sont en fin de compte abandonnées parce qu'elles semblent avoir des défauts. En tout cas, Clitophon, une sorte de caricature de Socrate, ne trouve pas ces réponses satisfaisantes et exigent autre chose, soit non pas de recommencer à réfléchir, mais une autre réponse. Pour sa part, dans plusieurs dialogues, Platon offre ces réponses par la bouche de son Socrate, puis montre qu'elles ne marchent pas et continue pourtant d'admirer Socrate et de le proposer comme son héros. Comme présenté par Platon, Clitophon n'est pas comme Platon, qui ne paraît jamais dans ses dialogues.

410a-410c.

Selon son récit, Clitophon se tourne ensuite vers Socrate lui-même. Socrate lui offre une réponse, mais elle aussi est reconnue inadéquate. La réponse que Socrate donne et qu'il réfute avec Clitophon est celle que Polémarque

offre dans la *République* et que Socrate réfute là aussi. Comme dans le dialogue authentique bien connu, on quitte cette position pour conclure que la vraie justice devrait être de faire du bien à tous. Et plutôt que d'en rester là, on reconnaît dans les deux textes que la justice est inconnue, et que cette nouvelle définition ne semble pas acceptable. C'est après cette réfutation de Polémarque, quand on conclut que les humains ne devraient jamais se faire de tort les uns aux autres, que Thrasymaque entre dans la conversation et dit que la justice, c'est de profiter au maximum des autres. La position de Thrasymaque est l'exact contraire de celle à laquelle Socrate aboutit. J'y reviendrai.

À la fin, et pour clore son récit, Clitophon, sûr à la fois que la réfutation de Socrate est adéquate et qu'il y a une autre réponse qui est sous la main, mais cachée, demande au moins deux fois à Socrate de la lui donner. Il insiste sur le fait qu'il pourrait ou bien dénoncer Socrate comme personne inutile ou même dangereuse ou se tourner vers un autre éducateur, mais qu'il ne veut faire ni l'un ni l'autre.

Et Socrate ne dit rien.

Interpréter le silence.

Le silence final est bizarre, et ce d'autant plus que Clitophon est un bon garçon, qu'il a compris quelque chose d'important et qu'il veut apprendre. Il me semble que bien des professeurs seraient heureux d'avoir un interlocuteur aussi ouvert et aussi énergique.

En raison de ce silence final, on peut conclure au moins deux choses différentes. D'abord, on peut faire comme bien des experts et conclure que le dialogue est incomplet, parce qu'il est impensable que Socrate ne réponde pas.

Il y a cependant une expérience connue de chacun qui exige qu'on mette de côté cette conclusion en attendant de réfléchir un peu plus.

L'expérience dont je parle est celle du silence éloquent. C'est même une expression reçue. Un silence éloquent est un silence qui parle malgré tout et donc qui peut être entendu et même interprété. On peut imaginer une scène où quelqu'un pose une question et l'autre ne répond pas, non pas parce qu'il n'a pas entendu la question ou qu'il n'a rien du tout à dire, mais parce qu'il veut répondre en ne répondant pas. Ainsi un silence éloquent signifierait par exemple, « je ne veux pas en parler avec toi », « je t'ai déjà répondu et tu ne m'écoutes pas, donc ça ne sert à rien de te répondre » ou encore « je ne sais pas quoi te répondre, et mon silence est embarrassé ».

Une fois qu'on a reconnu l'existence du silence éloquent, il s'agit de se demander si l'absence de réponse qui est si flagrante dans le *Clitophon*, soit le silence de Socrate, est éloquente. Pour cela, il faut imaginer quelques sens possibles. J'en offre quelques-uns.

Premier sens : Socrate est un homme dur ou méchant ; il méprise Clitophon ; et il a décidé de ne pas répondre parce qu'il ne veut rien avoir à faire avec lui. Comme

Clitophon l'a dit au début du dialogue : « Tu fais semblant d'être calme, mais tu es irrité. »

Deuxième sens : Socrate ne répond pas, parce qu'il ne peut pas répondre, et il ne peut pas répondre parce qu'il n'a pas de réponse à donner. Cela signifierait qu'au fond Clitophon a raison, malgré lui : il offre lui-même cette hypothèse, mais refuse d'y croire. Malgré tout, il est possible que le silence précédent de Socrate et le silence actuel sont les mêmes : Socrate ne dit rien parce qu'il n'a rien à dire et cette fois en ne disant rien malgré la demande de Clitophon, il est en train de lui donner raison ; il ne dit rien parce qu'il veut dire : « Je n'ai rien à dire pour répondre à ta demande. » On pourrait même imaginer que le silence de Socrate est celui d'un homme gêné et donc aphone.

Troisième sens : Socrate ne répond pas, parce que la manière dont Clitophon veut procéder ne lui convient pas ; il a une réponse, mais il ne veut pas la donner de la façon que Clitophon veut la recevoir. En ne répondant pas, il est en train de dire : « Je ne veux pas te répondre de la façon dont tu veux que je réponde, parce que répondre de cette façon, ce n'est pas répondre en vérité. »

Quatrième sens : Socrate ne répond pas, parce qu'il a déjà donné la réponse, mais Clitophon a fait la preuve qu'il comprend sans doute quelque chose, mais il ne peut pas en comprendre plus. La réponse de Socrate, son silence qui est une réponse, revient à la réponse d'un professeur irrité : « Je t'ai déjà répondu, mais tu n'écoutes pas. »

Cinquième sens : Socrate ne répond pas ici, mais il répondra une autre fois. Le silence de Socrate est alors provisoire, comme un professeur qui refuse de répondre à court terme pour mieux le faire plus tard quand il sera prêt, quand sa réponse pourra être adéquate, voire quand un public plus grand, ou de meilleure qualité, sera disponible.

Je m'arrête ici, mais je persiste et signe : il pourrait y avoir un sixième sens qu'un autre trouverait et que je n'ai pas vu.

Ce qu'il faut faire.

Pour la semaine prochaine, il faudrait lire le nouveau dialogue, le dernier à examiner en classe. Il s'agit du *Hipparque*, dont on trouvera la traduction de Cousin sur le site qui est le mien.

page 118

Huitième semaine.

*Hipparque I*

Quelques images.

Comme chaque semaine je commence avec un examen de quelques images, souvent des images classiques, tirées des œuvres d'art occidentales. Cette fois, il s'agit de comparer le sort du Christ et celui de Socrate.

Il vaut d'abord se souvenir qu'un des thèmes les plus communs de l'iconographie chrétienne est celui de la descente de la croix. C'est toujours une scène plus émouvante que la crucifixion elle-même, pour bien des raisons, dont celui que des femmes et des hommes pleins de tristesse en sont les sujets principaux.

Comme exemple du genre, je prends une des toiles de Pierre-Paul Rubens, mais j'avais l'embarras du choix : à peu près, tout peintre majeur avant le vingtième siècle a sa version de la descente de la croix.

Mais il faut comprendre que Socrate est pour ainsi dire l'autre grand martyr de la civilisation occidentale. Sa mort est elle aussi un sujet classique. On a sans doute l'image hyperclassique qu'a créée David. Mais je propose aujourd'hui cette version d'un peintre secondaire, qui, me semble-t-il, qui offre une image bien différente et pourtant bien proche des nombreuses descentes de la croix de ses collègues.

Il s'agit donc de *La Mort de Socrate* d'Alizard dont la toile a été primée à son époque. On note tout de suite la différence entre le triomphalisme de la toile de David et la tendresse, voire l'horreur, de la toile d'Alizard ; on s'éloigne de la mort triomphaliste du premier pour rejoindre une sorte de reprise laïque, ou païenne, d'une descente de la croix.

Ce qui a été fait.

Comme toujours, je commence en rappelant ce qui a été proposé la semaine dernière sur le dialogue *Clitophon*. Cela est d'autant plus pertinent que la première heure dépend d'un souvenir aussi précis que possible de ce qui se passe dans le *Clitophon* pour le comparer à ce qui est présenté dans la *République*.

J'ai examiné les cinq parties de la longue réplique finale de Clitophon. Je ne reprendrai pas ce que j'ai dit alors, si ce n'est pour signaler que tout ce que le jeune homme raconte est au service de sa demande finale, soit pour reprendre le sous-titre du texte, de son incitation, adressée à Socrate, pour que ce dernier cesse de l'inciter lui, Clitophon, et commence à lui enseigner, soit lui donner la réponse la question qui le hante : « qu'est-ce que la justice ? ».

Cela a été suivi d'un examen du néant, si on me permet une expression aussi dramatique. Le néant dont il s'agit est le silence, que j'ai appelé éloquent, de Socrate. J'ai offert cinq, voire six, interprétations possibles du silence final de Socrate.

S'il n'y a pas de questions, ou d'objections, ou de demandes d'éclaircissements, je me tourne vers le complément que je voudrais proposer durant la première heure de ce cours.

Lien avec la semaine dernière.

L'interprétation du silence de Socrate, et surtout la cinquième hypothèse que j'ai proposée alors, est une introduction possible à la *République* de Platon. Car dans ce dialogue, Socrate passe des heures, et Platon écrit des centaines de pages, afin de discuter de la justice, de la justice politique, et l'un, par l'écrit de l'autre, offre une réponse très détaillée à la question de Clitophon.

Or dans la *République*, selon ce que Platon indique de façon même insistante, Clitophon est là, accompagné de son nouveau maître Thrasymaque. Et même son nouveau maître est à la fin du dialogue devenu sinon un disciple de Socrate du moins quelqu'un qui accepte de l'écouter jusqu'à la fin et même qui lui demande de parler en disant ce qu'il pense de la justice. Est-il possible que la *République* offre la réponse à la question si urgente posée par Clitophon dans la *Clitophon*? Pour le savoir, il faut parler un peu de ce grand dialogue. Je vais donc faire ce que j'ai fait avec le *Second Alcibiade*: je vais tenter d'approfondir un texte jugé suspect, voire apocryphe, en me reportant à un autre, jugé authentique, qui, je l'espère, aidera à comprendre le premier, et vice versa.

Ce que je veux faire est un peu fou. Je ne suis pas du tout sûr de réussir, mais je crois que les rapprochements



que je proposerai sont intéressants en eux-mêmes et présentent d'une nouvelle façon ce que je tente de faire voir : qu'il y a un Socrate problématique, voire troublant, voire méchant, qui se trouve dans les textes dits suspects, mais aussi que ce second Socrate éclaire le premier Socrate, celui que tous connaissent, celui qui appartient aux dialogues dits authentiques.

Ce qu'on apprend dans la *République*.

3. Avant de parler du texte, il est utile de signaler que *Politéia* est le dialogue le plus célèbre de Platon, et sans aucun doute le plus influent. On peut dire par exemple que l'*Utopie* de Thomas More est une héritière directe de la *République* de Platon ; il faut alors ajouter toutes les utopies subséquentes qui s'inspirent de l'*Utopie* et remontent donc à la *République* de Platon ; or on ne peut pas compter lesdites utopies, qui font partie d'un genre pour ainsi dire obligatoire de tout penseur politique. C'est, entre autres exemples, le cas pour la *Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, le texte qui décrit le mieux les conséquences politiques de ce qu'on appelle la technoscience moderne. Enfin, pour ne prendre que l'exemple de l'utopie la plus puissante et la plus violente du vingtième siècle, il est certain que plusieurs des idées clés du communisme : les critiques de la propriété comme institution politique fondamentale, mais aussi des institutions religieuses et sociales de la société dite capitaliste, mais aussi de ce qu'on peut appeler la *mise à mal* de la culture bourgeoise, tout cela trouve sa première expression dans la *République* de Platon.

2. Or la conversation qui est rapportée par Platon dans ce dialogue se fait devant Clitophon et Thrasymaque et Lysias, qui sont tous pour ainsi dire présents dans le *Clitophon*. De plus, la question qu'on essaie de régler dans la *République* est celle de la justice, et plus encore de la justice dans son fondement politique. En somme, Socrate donne enfin une réponse à la question que pose son disciple Clitophon dans le *Clitophon* ; mais cette fois, il répond à une demande instante, aussi instante que celle de Clitophon, de la part des deux frères de Platon ; il ne la propose pas d'abord à Clitophon et Clitophon est déjà devenu un disciple de Thrasymaque, mais le lien entre le Clitophon et la *République* est évident. D'ailleurs, dans la *République*, Socrate essaie, encore une fois (?), d'éviter de répondre à la question, mais il en est empêché par deux jeunes hommes, Adimante et Glaucon. Tout en empêchant que le philosophe quitte les lieux, comme il en a l'intention, ils exigent de Socrate qu'il prouve que la justice est bonne et même qu'on ne peut pas être heureux sans la justice ; ils lui disent que s'il ne répond pas, il laissera les cyniques, qui sont bien nombreux, gagner l'argument. Socrate leur dit qu'il ne peut pas répondre à leur question avant d'avoir établi ce qu'est la justice. Les deux jeunes hommes acceptent alors de discuter avec lui pour répondre à la question « qu'est-ce que la justice ? » et ainsi se préparer à prouver que la justice, et donc la vie juste, est une bonne chose pour les individus. Socrate est pris : il doit répondre à la question qu'il a lui-même proposée.

En somme, dans la *République*, Socrate fait pour les deux frères de Platon ce qu'il ne fait pas pour Clitophon. On peut se demander, et même on doit se demander,

pourquoi le philosophe accepte de répondre aux uns et non à l'autre. Je le dirai d'une autre façon encore : Clitophon qui est présent dans la *République* ne peut pas ne pas se demander pourquoi Socrate fait pour Adimante et Glaucon ce qu'il n'a pas fait pour lui.

3. La réponse de Socrate est longue à exposer (le dialogue est le plus long, ou presque, des dialogues de Platon), mais en voici les moments essentiels.

3. Dans les livres deux à quatre de la *République*, Socrate dit que la justice se trouve dans l'âme, mais qu'elle se voit mieux dans une cité juste. Il invente donc une société en paroles avec l'aide de Glaucon et d'Adimante. C'est une société faite de gens ordinaires, des travailleurs manuels (des fermiers, des artisans et des marchands) qui ont des besoins corporels assez simples qu'ils satisfont par leur travail. Mais il y a aussi une classe de guerriers qui protègent les premiers ; Socrate appelle ces guerriers les gardiens : ils sont prêts à mourir pour les autres et donc plutôt que de se préoccuper des besoins corporels comme les gens du peuple, ils savent affronter les soldats ennemis agresseurs, la mort et la peur. Voilà l'essentiel de la cité juste. Socrate conclut que les hommes qui ressembleraient à cette cité juste seraient justes eux aussi : ce seraient des humains qui sauraient satisfaire leurs besoins individuels et en même temps vivre pour le groupe. Il ne reste plus qu'à décrire ensuite les cités injustes et définir l'injustice qui elle aussi peut siéger dans l'âme des individus.

b. Mais ceux qui l'écoutent l'interrompent, et on exige qu'il explique un détail. Ce détail est très complexe au fond, et est exposé pendant les livres cinq à sept. Socrate avoue que la cité juste est impossible à moins que ne se réalisent trois conditions précises ; en revanche, il dit que ces conditions sont si bizarres qu'au lieu de l'écouter on aura tendance à rire. Mais pour être complet, il les propose quand même. La première est que l'éducation des femmes et des hommes sera tout à fait la même parce qu'il n'y a pas de différence véritable entre les deux sexes. Selon Socrate, la différence entre un homme et une femme est comme la différence entre un chauve et un chevelu, soit quelque chose d'accidentel ou de secondaire.

La seconde condition est pour ainsi dire la conséquence la première : l'abolition de la famille. Les femmes, qui seront comme des hommes, seront possédées en commun par les hommes, et vice versa, et les enfants qui naîtront des accouplements seront les enfants de la cité. Aussi, cela impliquera l'abolition de la propriété privée : pour assurer la survie des hommes, des femmes et des enfants, tous les besoins seront satisfaits par les institutions de la cité pour tous les citoyens ; au fond, ceux-ci, hommes, femmes et enfants, feront partie d'une seule famille à échelle de la cité entière.

La troisième condition de l'existence d'une cité juste est la plus étrange de toutes. Il faudra créer une troisième classe de citoyens qui s'ajoute à celles des travailleurs/marchands et des gardiens : ce sera la classe des philosophes qui seront les rois-administrateurs de la cité : ils étudieront la nuit, gardant le jour pour gérer la guerre, les mariages, ou plutôt les

unions sexuelles réglementées, et la distribution des biens.

c. Une fois tout cela expliqué et justifié, Socrate se tourne de nouveau vers la description des cités injustes, et surtout de la tyrannie, qui est le régime le plus injuste et l'exact contraire de la cité juste. L'âme du tyran est l'âme de l'homme injuste. Il finit en racontant comment se passe la vie après la mort d'après ce qu'il a entendu que quelqu'un a entendu que quelqu'un a connu par expérience : la vie selon la justice est peut-être sa propre récompense, mais les dieux veillent au grain en gérant la vie après la mort et la mort comme introduction à une nouvelle vie.

4. Voilà en tout cas la réponse de Socrate à la question qu'avait posée Clitophon et ensuite les deux frères de Platon. Le dialogue finit sans qu'on ne sache ce que Clitophon a tiré comme conclusion de ce qu'il a entendu enfin durant une longue nuit dans le port d'Athènes chez les métèques Céphale et Polémarque. Au lieu d'avoir un dialogue qui finit sans que Socrate ne parle, on a droit à un dialogue farfelu où Socrate parle presque tout le temps, surtout à la fin, qu'il invente un mythe saisissant, et que personne, même Thrasymaque, ne lui objecte grand-chose.

Les remarques de Clitophon.

3. Même s'il est impossible de dire avec certitude ce que pense Clitophon parce qu'il demeure silencieux à la fin de la *République*, comme Socrate était silencieux à la fin du *Clitophon*, on ne peut pas ne pas se demander ce qu'il a pensé de tout

cela. Je me permets de dire que Clitophon aurait au moins une difficulté importante qui est soulignée souvent dans le récit. Je ne peux pas imaginer qu'il ne l'aurait pas exprimée s'il avait voulu.

La voici : la solution de Socrate, la cité juste qu'il propose comme manière de rendre les hommes heureux ne verra jamais le jour. Car il est impossible que les hommes acceptent la disparition de la famille, ainsi que de la propriété et surtout il est impossible que des citoyens acceptent de se soumettre tous ensemble au philosophe ou à une classe de philosophes. Car, par exemple – un exemple qui pour moi est incontournable et inacceptable pour des êtres humains normaux – à un moment donné, Socrate dit que pour s'assurer que sa cité marche et d'abord qu'elle naisse, il faudrait que les pères et mères actuels quittent la cité et laissent leurs enfants avec les philosophes pour que ceux-ci éduquent la nouvelle génération ; entre temps, les pères et mères apporteraient de la nourriture et protégeraient la cité nouvelle, qui prendrait une génération au moins pour s'établir. Autant dire que personne n'acceptera jamais les conditions nécessaires à l'établissement de la cité parfaite, et donc qu'elle est en pratique impossible.

Je signale qu'on a ici une sorte de parodie de ce que Clitophon semble imaginer dans le *Clitophon* : dans ce petit dialogue, comme je l'ai suggéré, il semble vouloir apprendre ce qu'est la justice de la part de Socrate parce que cela lui donnerait le droit de dire à ses concitoyens ce qu'ils doivent faire et d'enlever à ceux-là le pouvoir de prendre des décisions pour eux-mêmes. La réponse de

Socrate montre comment un tel scénario est impossible pour peu qu'on y réfléchisse.

2. Mais il y a moyen d'entendre ce que Clitophon a bel et bien dit parce qu'il parle dans le premier livre de la *République*, celui qui introduit aux neuf livres dont j'ai parlé. Il s'agit maintenant de présenter le premier livre pour donner le contexte de la remarque de Clitophon.

Dans le premier livre, Socrate parle à trois personnes différentes et montre que leurs définitions successives de la justice sont inadéquates.

Le premier est un vieux monsieur qui s'appelle Céphale, ou tête. Ce métèque, soit un habitant d'Athènes qui n'est pas un citoyen, prétend que la justice, c'est de rendre à chacun ce qu'on lui doit. Socrate a vite fait de montrer qu'on ne doit pas rendre une arme qu'on a empruntée à un fou, même si on lui doit ce bien qu'on lui a emprunté. Quand il se fait ainsi réfuter par Socrate, Céphale abandonne tout de suite la discussion et dit qu'il doit faire des sacrifices aux dieux (comme il a dit au début de leur rencontre, il a peur de mourir ou de l'éventuelle vie après la mort, et il passe le plus clair de son temps à prier, ou plutôt il fait jour et nuit ce qu'il peut pour acheter leur bonne volonté). En tout cas, Céphale laisse la discussion entre les mains de son fils, qui s'appelle Polémarque. Son nom veut dire « chef de guerre ».

Et voilà que le jeune homme propose une nouvelle version de la définition de son père : être juste, c'est faire du bien à ses amis et du tort à ses ennemis. On suppose qu'il veut dire que pour être juste, on doit rendre ce qu'on doit à ses amis et prendre tout ce qu'on peut à ses

ennemis. Je note que c'est, selon Clitophon dans le *Clitophon*, la définition que Socrate donnait lui-même et que Clitophon a réfutée en discutant avec lui. Il peut être surpris de voir Socrate offrir cette réponse déjà réfutée, mais il ne peut pas être surpris de voir le résultat qui vient. En tout cas, dans la *République*, comme dans le *Clitophon*, Socrate en arrive à la conclusion que la justice ne peut pas être ce qu'a dit Polémarque, et qu'il avait dit à Clitophon ; s'il y a une justice, c'est celle qui permet de faire du bien tous les êtres humains, quels qu'ils soient. Mais cette nouvelle définition ne peut pas être examinée.

Car c'est à ce moment que le nouveau maître de Clitophon, Thrasymaque (son nom signifie « guerrier énergique »), s'interpose. Il exige que plutôt de réfuter les autres et de montrer qu'ils ne savent pas, Socrate donne une réponse à lui ; mais il interdit les réponses ordinaires que donne Socrate, et que donnent aussi ses disciples, comme Clitophon semble lui avoir appris. Socrate dit qu'il ne peut pas répondre si on lui interdit ses réponses régulières et refuse de répondre.

Thrasymaque donne donc sa réponse à lui : la justice, c'est ce qui est utile au plus fort. Socrate démontre que si le plus fort se trompe, il choisit mal et donc celui qui obéit au plus fort fait nuisible au plus fort. Pour éviter cette conclusion, Thrasymaque dit que celui qui est juste sait ce qu'il fait. Grâce à cette précision, à la longue, Socrate réussit à montrer que si la justice suppose le savoir comme le veut le sophiste, ceux qui savent prennent soin de ce qu'ils savent et donc l'homme juste, celui qui sait, est celui qui prend soin d'abord des autres, et non d'abord de lui. À la fin de la première partie de la



*République*, Thrasymaque reconnaît qu'il a été réfuté par Socrate.

Donc dans le premier livre de la *République*, Clitophon, qui a choisi, comme il l'avait promis dans le dialogue éponyme, de suivre Thrasymaque plutôt que Socrate, voit son nouveau maître vaincu par Socrate. Je rappelle que dans le *Clitophon* le jeune homme dit qu'il admire Socrate quand il réfute leurs concitoyens et qu'il leur montre qu'ils ne connaissent pas ce qu'est la justice. Mais on peut imaginer qu'il n'est pas aussi heureux de voir son ancien maître faire la même chose à son nouveau maître.

Mais Clitophon voit aussi qu'encore une fois Socrate ne répond pas à la question qu'il examine, mais qu'à la fin du premier livre, il incite tous à réfléchir et se prépare à quitter la discussion. Donc, il voit Socrate faire comme il a toujours fait. On peut supposer que ce qui se passe dans le premier livre le laisse insatisfait, comme il l'est dans le dialogue *précédent*.

3. En revanche, il y a un moment précis où Clitophon intervient dans la discussion. Socrate vient de montrer que selon Thrasymaque, le plus fort quand il se trompe et impose son idée de la justice ne fait pas ce qui est utile pour lui. Et Polémarque, devenu disciple de Socrate, conclut que le sophiste s'est contredit. Je prends la peine de lire le passage crucial (339<sup>e</sup>-341a, et surtout 339<sup>e</sup>-340b).

En somme, Socrate résume ce qui vient d'être dit. Prenant la part de son maître Socrate, Polémarque conclut : voilà, Thrasymaque s'est contredit, et Socrate a

gagné. Mais Clitophon se moque de Thrasymaque et défend son maître à lui. Que répond Clitophon au juste ? Il dit que Thrasymaque ne s'est pas contredit parce qu'il dit ce que l'homme fort qui commande est juste peu importe la vérité, ou l'utilité de ce qu'il commande. Puis, Socrate demande à Thrasymaque si c'est bien ce qu'il a dit. Thrasymaque répond : « Non, il faut que l'homme fort sache la vérité pour qu'il soit vraiment fort. La vérité, et donc l'utilité objective, est importante. »

Il y a donc ici une opposition entre Clitophon, le disciple, et Thrasymaque, son maître : ce que le disciple présente comme étant la position de son maître n'est pas reconnu par ce dernier. Ce qui est plus intéressant encore, c'est qu'un peu plus tard, Thrasymaque dira que la vérité n'est pas accessible, qu'elle ne compte pas et que la seule chose qui compte, c'est l'art de convaincre. Donc, il avoue alors que sa position finale est que la vérité importe peu et il reconnaît au fond que Clitophon avait bien compris et bien dit sa position de fond. Aussi, il faut croire qu'ici Clitophon dit la vérité et révèle la vraie position de son nouveau maître et qu'ici toujours Thrasymaque ment, sans doute dans l'espoir de gagner l'argument. Pourquoi il le fait est tout une autre question que je dois laisser de côté pour le moment. Ce qui m'intéresse, c'est la réponse de Clitophon et surtout ce que cette réponse révèle au sujet de ce qu'il est devenu.

Il semble clair que Clitophon dans la *République* a changé par rapport à celui dans le dialogue qui porte son nom. Dans ce texte, lu d'abord, il est passionné par la vérité, il veut avoir des réponses, il pense qu'il y en a, et il est insatisfait parce que Socrate ne les lui donne pas. Voilà pourquoi il quitte Socrate et est prêt à fréquenter

le sophiste. Or le sophiste, quand on le pousse à bout, comme le fait Socrate à la longue, avoue qu'il n'y a pas de vérité, enfin pas de vérité accessible à l'homme. Et Clitophon sait que c'est la position de son nouveau maître. Et pourtant il demeure disciple de celui qui non seulement ne lui offre pas la réponse qu'il cherchait, mais lui a fait croire que c'est là une chimère, soit un être de mythologie qui n'existe pas, si ce n'est dans des imaginations surchauffées ou des cœurs naïfs.

Car, au fond pour Thrasymaque, la seule chose qui compte, c'est l'art de communiquer par lequel on peut avoir ce qu'on veut, peu importe si ce qu'on veut est bon en vérité. Pour lui, l'homme le plus fort, c'est celui qui est le plus fort pour parler, pour communiquer, pour persuader les autres à faire sa volonté, mais pas pour chercher et découvrir la vérité. C'est ce que Clitophon a appris auprès de lui, et c'est ce qu'il a accepté. Pour le dire d'une autre façon, en quittant Socrate et en se rapprochant de Thrasymaque, Clitophon est devenu un cynique : la seule chose qui compte pour lui, c'est le pouvoir et le moyen d'y arriver, soit l'habileté dans ce qu'on nomme aujourd'hui la communication et qu'on appelait autrefois la rhétorique ; pour lui, la vérité est devenue quelque chose de secondaire, voire quelque chose qui est sans importance.

Si on m'a suivi jusqu'à maintenant, il faut se poser la question de la responsabilité de Socrate dans ce processus de transformation de Clitophon. Il me semble qu'en ne répondant pas à Clitophon à la fin du *Clitophon*, Socrate le laisse partir vers quelqu'un qui le corrompra tout à fait. Dès le *Clitophon*, Clitophon aime le pouvoir, cela me semble clair. Mais dans ce premier texte, il aime

aussi la vérité, ou du moins il veut apprendre la vérité et la justice, avant de chercher le pouvoir, car la possession de la vérité et de la justice est la seule chose qui rend légitime le pouvoir. À la fin, dans le second texte, il est devenu quelqu'un qui est intéressé par le seul pouvoir et aussi sans doute par le moyen d'y arriver, peu importe la vérité que cherche les naïfs et les rêveurs.

Aussi, et pour revenir à l'ensemble de la *République*, je me demande de nouveau ce que Clitophon pense de la longue discussion qui suit le premier livre, la discussion de neuf livres qui portent sur la cité juste et sur la philosophie et sur la tyrannie. Il est possible qu'il ait été persuadé enfin par Socrate que la philosophie et la justice sont des biens, et que la sophistique ou l'art tout nu de la persuasion et la tyrannie sont des maux, ou du moins ils n'assurent pas la vie la meilleure. Mais je suis loin d'en être sûr : il est possible que tout à fait corrompu par Thrasymaque, corrompu pour de bon, Clitophon n'a plus aucun souci pour la vérité et donc qu'il est insensible à tout ce qu'il a entendu chez Céphale et Polémarque, soit la réponse qu'il demandait avec tant d'insistance dans le *Clitophon*. Si c'est le cas, l'activité socratique, ou du moins sa façon de la pratiquer est au moins problématique.

Le dernier dialogue.

En abordant l'*Hipparque*, je ferai comme pour les deux autres textes, je commencerai par des remarques générales qui portent sur l'ensemble du dialogue. Puis, je prendrai les différentes parties du texte en proposant des remarques plus précises.

Le titre.

*L'Hipparque* est bizarre, ou anormal, quant à son titre. Les titres des dialogues de Platon donnent presque toujours le nom du vis-à-vis de Socrate. Ainsi on a eu droit aux titres *Second Alcibiade* et *Clitophon* parce que Socrate dans ces deux textes discute avec Alcibiade et Clitophon. Or *Hipparque* n'est pas le nom de la personne avec qui Socrate, mais ce mot vise un personnage historique qui est mentionné pour ainsi dire en passant, mais pendant un bon moment quand même. Surtout peut-être, l'interlocuteur de Socrate n'a pas de nom : on l'appelle le compagnon. Cela n'arrive que dans un seul autre dialogue, lui aussi jugé suspect, le *Minos*.

Je m'arrête donc sur ce nom qui n'en est pas un : *hétairos* en grec, et donc *compagnon* en français. On aurait pu traduire par *collègue* ou *associé* ou *camarade*. Car deux *hétairoi* font partie d'une *hétairéia*, un club, une association, un regroupement non politique. Dans le vocabulaire de Platon et de son Socrate, un *hétairos* est un compagnon régulier de Socrate, mais ce n'est pas un *philos*, un ami. C'est, me semble-t-il, quelqu'un qui n'est pas du premier niveau parmi les gens qui fréquentent Socrate. Si on le veut, on pourrait l'appeler un disciple, mais en sentant un je ne sais quoi d'infériorité dans l'expression. Aussi, à un moment donné dans le texte, le *hétairos* laissé sans nom se plaint à Socrate en disant qu'il ne le traite pas en ami, parce qu'il le maltraite par ses raisonnements malhonnêtes.

Or pour aborder le titre de nouveau, Hipparque est un nom propre, et nomme quelqu'un de précis. Pour saisir ce qu'un Grec, et surtout un Athénien, entendait en plus

du nom lui-même, il faut penser, par exemple, à Napoléon et Louis XVIII en Italie, à Washington et George III aux États-Unis, ou les généraux Wolfe et Montcalm au Québec.

En somme, Hipparque n'est pas seulement un homme précis : il est pour ainsi dire le symbole de la dernière tyrannie athénienne, celle des Pisistratides, qui a précédé l'établissement de la démocratie athénienne. Parler d'Hipparque, c'est de toute nécessité faire une allusion politique fondamentale, et faire l'éloge d'Hipparque vaut proposer une critique de la démocratie.

Aussi, la compréhension du dialogue qui porte un titre semblable et qui traite aussi longtemps d'Hipparque, une bonne compréhension, une compréhension même minimale exige qu'on fasse un sort à tout cela. D'une façon ou d'une autre, Socrate, et donc la philosophie, doit être pensé dans son rapport à la fondation de la démocratie athénienne. Or, je le rappelle, pour la énième fois, Socrate est mort condamné par les institutions de la démocratie athénienne qui vient de sortir d'une brève période où quelques citoyens de la classe aristocratique, appelés les Trente tyrans, ont bouleversé la société.

Le sous-titre.

Le sous-titre du dialogue, selon Cousin, est « amour du gain ». C'est tout à fait convenable comme traduction. On peut préciser que le texte, *philokérdês*, dit plutôt l'amant du gain, soit l'individu qui est pris par l'amour du gain, que sa tendance elle-même. Mais l'important est sans doute ailleurs.

La première chose à noter est qu'il est un mot composé de deux parties : *philos* et *kérdos*. On saisit tout de suite la première partie : *philos* se retrouve dans des mots comme *philanthropie*, *philatélie* et évidemment *philosophie* ; le mot signifie l'ami de quelque chose, de l'humanité, des timbres ou de la sagesse ; il signifie donc un comportement régulier, voire définissant, à partir de la passion qui le commande.

Mais dans le cas de *philokérdês*, le mot est au fond péjoratif. Pour l'Athénien de l'époque, un *philokérdês* est quelqu'un qui aime le gain, mais qui l'aime trop, qui aime le profit et dédaigne les choses respectables, qui dédaigne les choses respectables, pour ainsi dire au profit du profit. Un *philokérdês* est un être avide, ou un profiteur – ce serait ma façon de traduire le mot grec –, et il est quelqu'un qui est vil, qui n'est pas respectable, qu'on ne doit pas vouloir ressembler. Or il est très clair dès le début du texte que le compagnon de Socrate emploie le mot en ce sens et avec ce jugement moral implicite. Et jusqu'à la fin du texte, ledit compagnon est, pour ainsi dire, choqué par Socrate, qui semble non seulement excuser les profiteurs, mais même dire qu'ils sont sensés. Comment l'avidité peut-elle être normale, voire bonne ? Comme prétendre que les honnêtes gens sont eux aussi avides au fond ?

Et encore une fois, il faut penser à l'accusation qui a été portée contre Socrate : il a été accusé et reconnu coupable de corruption de la jeunesse ; or la pratique de faire l'apologie des profiteurs serait sans aucun doute un exemple sur lequel un honnête citoyen pourrait s'appuyer pour prouver que Socrate corrompait la

jeunesse. Socrate n'est pas un corrupteur de la jeunesse dans le sens sexuel du terme (ce dont on parle sans arrêt depuis quelque temps), mais si le vieux philosophe proposait en exemple des êtres vils comme les profiteurs (les 1 % comme on dit aujourd'hui), il est certain que bien des Athéniens reconnaîtraient qu'il ne corrompt pas les corps, mais qu'il corrompt les âmes.

L'espèce et les genres du dialogue.

Comme le *Clitophon*, l'*Hipparque* appartient à l'espèce des dialogues éthiques (*éthikos*), et d'abord au genre des dialogues instructifs (*huphégétikos*) et avant cela au genre des dialogues pratiques (*praktikos*). Cette classification était bien problématique pour le *Clitophon*, je l'ai déjà expliqué. Mais cela est tout à fait facile à accepter pour l'*Hipparque*.

Mais du coup, étant donné la doctrine que Socrate propose à la fin du dialogue, on peut conclure que son enseignement pratique et éthique est très problématique. Je me permets de rappeler la fin du texte (232b-232c). Donc du fait qu'on a ici un dialogue pratique, dans lequel on enseigne et on enseigne l'éthique, le texte est d'autant plus troublant.

Ce qu'il faut faire.

En principe, il n'y a pas de lecture à faire pour la prochaine rencontre, parce que le dernier texte a été lu.



Neuvième semaine.

*Hipparque II*

Images philosophiques.

Comme je l'ai fait souvent, je commence le cours avec l'examen de quelques images qui peuvent servir de commentaires, ou d'échos, à des remarques que je fais, ou que j'ai faites.

La première image propose la figure classique du philosophe. Elle vient de Rembrandt.

On y voit une scène plutôt sombre (j'aurais voulu être celui qui procurait à Rembrandt sa peinture noire) avec au fond un vieux monsieur qui médite devant un livre. On voit dans le coin droit en bas quelqu'un qui tisonne le feu : c'est sans doute sa servante, peut-être son épouse.

Il est tout à fait possible que cette scène ne soit pas conforme au titre, mais le titre est traditionnel et surtout il se conforme à une certaine idée du philosophe et de la philosophie : quelqu'un qui ne fait rien d'autre que réfléchir à partir de livres ; quelqu'un d'assez mélancolique ; quelqu'un de solitaire, si ce n'est parce qu'il a besoin de quelqu'un d'autre pour prendre soin de ses affaires, de son corps, et donc de son foyer. Je suggère que cette image est assez différente de celle que Platon offre et qu'on trouve dans les textes lus ce semestre : Socrate est un homme bien plus sociable que le vieux monsieur ici.

La seconde peinture, de Joseph Wright, peintre anglais du XVIII<sup>e</sup> siècle, propose le tableau d'une expérience scientifique classique, mais assez problématique. Il s'agit de prouver que l'oxygène dans l'air est nécessaire à la survie des animaux. Or pour ce faire, on place un oiseau dans un vase fermé, on enlève l'air avec une pompe, et l'animal meurt. La preuve est ainsi faite qu'il y a quelque chose dans l'air, l'oxygène, qui est nécessaire à la vie des animaux, ou du moins des vertébrés. C'est une expérience célèbre qu'on a faite au début de ce qu'on appelle la science expérimentale, laquelle portait, du temps de Newton par exemple, le nom de philosophie naturelle ; l'expérience a été faite, entre autres, par Robert Boyle.

Comme pour l'œuvre de Rembrandt qui s'appelle *La Leçon d'anatomie*, ou celle de Gérôme qui s'appelle *Phryné devant l'Aréopage*, un des intérêts de cette peinture est la diversité des réactions devant l'expérience et donc devant la philosophie naturelle. Certes, j'insiste beaucoup sur la méchanceté, éventuelle, de Socrate le philosophe, mais je crois que les trois personnages à droite, les deux jeunes filles et le vieux monsieur, que j'appellerais le philosophe, sont d'avis aussi que la science expérimentale implique bien de la cruauté. Pour ce qui est des deux amoureux à droite et en haut, ils ne s'intéressent à rien d'autre qu'à eux-mêmes, alors que les scientifiques (il y en a au moins deux) sont fascinés par ce qui arrive à la pauvre bête pour laquelle ils n'ont aucune sympathie. Il y a peut-être aussi un troisième ou un quatrième scientifique, un scientifique en herbe, qui apprend non seulement une vérité scientifique, mais la

méthode scientifique, alors qu'il est caché derrière le dos de celui qui est peut-être un troisième scientifique.

Je tiens à dire et à répéter que Socrate et la philosophie, comme Platon les représente, ne sont pas du tout conformes à ces deux images : Socrate n'est pas un solitaire sombre, et il n'est pas un expérimentateur qui torture la nature (pour employer une expression célèbre du plus grand apologiste de la philosophie naturelle moderne, Francis Bacon).

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, j'ai parlé pendant près d'une heure de la *République* de Platon pour compléter mes remarques sur le *Clitophon*. Je rappelle que dans ce grand dialogue de Platon, presque le plus long, et le plus célèbre et le plus influent sans aucun doute, Socrate fait ce qu'il ne fait pas dans le dialogue le plus court qui lui est attribué et que certains refusent de lui reconnaître, soit répondre à la question instantane d'un disciple, une question au sujet de la justice, et de la justice politique.

À partir des remarques que j'ai faites, j'ai réfléchi, et surtout j'ai incité à réfléchir, sur le rôle de Socrate dans la transformation, il n'y a pas d'autre mot, du personnage de Clitophon, laquelle apparaît quand on compare les deux portraits du jeune homme qu'on retire des deux dialogues. Tout cela servait à la thèse que j'expose depuis le début : il y a des aspects troubles et troublants à l'activité socratique et donc philosophique.

Puis, j'ai abordé le nouveau dialogue, le dernier, qui porte le titre *Hipparque*.

J'ai d'ailleurs examiné le titre, le sous-titre, et l'espèce et LES genres du dialogue. Il y avait là des remarques générales qui préparaient à la lecture détaillée du texte que je proposerai aujourd'hui. Je rappelle comme exemple que le sous-titre, que propose Cousin, soit « amour du gain » et qui est exact, implique toute une série d'allusions qui jouent dans l'interprétation même du dialogue. Entre autres, l'« amant du gain » est, pour un Grec moyen, un terme péjoratif qui nomme un profiteur, pour employer un autre terme chargé d'un jugement moral : il y a quelque chose de malhonnête qui est sous-entendu dans ce mot ; aussi, au lieu d'examiner une vertu, comme dans tant d'autres dialogues de Platon, Socrate examine ici un vice, du moins selon l'opinion commune de son époque et certes selon l'opinion de son interlocuteur, et surtout le philosophe exemplaire qu'il est censé être fait l'apologie de ce qui est censé être un vice.

Avant d'aborder le texte dans le détail, il reste une dernière remarque à faire sur l'ensemble du texte, soit sur la structure de ce dernier, ou sur son architecture problématique. Mais je tiens à ce qu'on pose des questions, s'il y en a, sur ce qui s'est fait la semaine passée.

La structure du dialogue.

Le dialogue est construit d'une drôle de façon : il commence sans son commencement, et il finit en proposant le début de la conversation qu'on avait commencée avant le début du texte (225a).

Le texte que propose Cousin est convenable sans aucun doute. Mais il diminue la bizarrerie initiale : en grec, on a au tout début le mot *gar* (soit *en effet*), ce qui veut dire que Socrate continue une conversation déjà commencée ; mieux encore, il continue une remarque entamée tout juste avant en ajoutant une phrase qui est la première du texte. On ne sait pas tout à fait ce qui s'est passé avant, mais les deux interlocuteurs en sont arrivés, de manière logique, comme le suggère le mot *gar*, à se poser les questions connexes « qu'est-ce que l'amour du gain ? » et « qui sont les gens qui aiment le gain ? ».

J'ajoute que Socrate ne dit pas *passion*, comme le veut Cousin, et certes il ne suggère pas que c'est là quelque chose de mauvais, comme le suggère l'expression « se livrent à cette passion ». Une meilleure traduction, ou du moins une traduction plus exacte, aurait été « qui sont les profiteurs ? » Mais comme je l'ai dit, le mot, tel qu'employé par les Grecs de l'époque, avait une connotation qui mérite la traduction qu'offre Cousin : le profiteur, celui qui aime le gain, est un homme avide.

Or à la fin de la discussion, Socrate revient enfin sur le début, mais sur le début qui a lieu avant le début du texte (232a-b). Je signale deux ou trois détails dans la traduction de Cousin, des détails que je crois devoir corriger, ou du moins commenter un peu.

Le texte grec dit plutôt : « comment ce *logos* (soit *discussion* ou *raisonnement* ou *discours* [dans le sens ancien du terme]) nous est arrivé ». Socrate suggère donc qu'il n'y a pas eu de décision de sa part ; c'est le *logos* qui s'est imposé à lui comme à son vis-à-vis. Ce qui suggère, je crois, que l'activité philosophique est depuis

son début et durant tout son mouvement, quelque chose d'incontrôlable : en tout cas, Socrate se dédouane ici, alors que son compagnon l'accuse de mener la discussion à son gré et avec plus ou moins de rectitude. Ensuite, Socrate insiste pour qu'on saisisse, qu'on n'*oublie* pas, l'origine de la discussion : le mot qu'il emploie est un mot que le Socrate de Platon utilise quand il parle de sa théorie du ressouvenir, soit une des théories les plus célèbres et les plus bizarres de Platon. Enfin, il insiste pour dire que son compagnon avait une position différente de celle de Socrate : il dit que l'autre prétendait « contre lui » (expression que Cousin oublie) que les gens honnêtes (*agathoi*) ne sont pas des profiteurs.

Il faut donc conclure que dès le début, avant même que la discussion ne commence, Socrate avait une idée et que le dialogue ne fait que montrer ou développer par les arguments qu'il propose ; il y a une supposition au sujet de la nature du profiteur qui anime les réfutations que Socrate met en place. Aussi, on ne voit pas seulement une réfutation du compagnon de Socrate, car on assiste à l'exposition des raisons que Socrate pour penser comme il pense avant même de réfuter le jeune homme. Ce détail permet pour ainsi dire de revenir sur les dialogues authentiques de Platon : n'est-il pas possible qu'au cœur d'une réfutation socratique, mettons dans le *Lysis* sur l'amitié, il se trouve de façon discrète, ou implicite, une affirmation, et donc que Socrate ne fait pas que réfuter les autres, mais aussi proposer ce qu'il pense ? L'hypothèse vaudrait d'être testée. Je crois qu'elle se révélera vraie, ou du moins féconde.

J'ajoute enfin que la réfutation du jeune homme n'en est pas une parce qu'elle n'a pas été réussie : le compagnon de Socrate dit à la fin qu'il n'est pas d'accord avec le philosophe, et donc qu'il pense tout à fait comme il le faisait au début, même si il a été bel et bien réfuté par Socrate le maître de la réfutation ; aussi, et encore une fois, il prétend avoir été embobiné plutôt qu'éduqué, ou que Socrate a joué avec les mots. C'est là une accusation régulière dans les dialogues reçus de Platon, et c'est une accusation courante encore portée contre les cours de philosophie. On peut toujours prétendre en retour que la prétention du compagnon est erronée, mais il n'y a pas de doute que Platon, ou du moins l'auteur, tient à ce que le jeune homme, têtu si l'on veut, mette le lecteur devant la possibilité que la méthode socratique soit bel et bien trompeuse, ou du moins inefficace, plutôt que *révélatrice*. Pour dire les choses à la manière de cette série de rencontres, le compagnon de Socrate accuse son vis-à-vis d'être mauvais, voire méchant, et un juge honnête se doit d'examiner l'accusation.

Or juste avant, Socrate insiste sur le fait qu'il a présenté trois ou quatre arguments pour prouver son idée. Je crois qu'il faudrait, entre autres choses, compter les arguments pour décider s'il y en a trois ou quatre. J'ai l'impression, pour ma part, qu'il y en a trois au début et un quatrième à la fin. Mais je me demande aussi si il y en a, mettons, trois qui sont corrects, et un qui est mal fait. Et je me demande enfin si les deux premiers ne sont pas des versions opposées, mais complémentaires, du même argument. En tout cas, il me semble qu'il y a là, dans cette étrange imprécision de Socrate, une invitation à dénombrer, et d'abord à évaluer, les arguments employés.

Surtout, il y a là une remarque qui porte encore une fois sur l'ensemble des dialogues de Platon, et peut-être sur toute philosophie, quelle qu'elle soit : pourquoi faut-il avoir plusieurs arguments pour prouver quelque chose ? La question peut paraître idiote, et peut-être l'est-elle. Je reformule comme suit : si un argument est valide et donc contraignant, pourquoi faut-il en proposer un autre ? (Ainsi, dans les éléments d'Euclide, sauf exception, on propose une démonstration pour chaque affirmation mathématique, et on passe tout de suite à la suivante.) Et un autre ? Et un autre encore ? Qu'est-ce que cela suggère, ou enseigne, au sujet de l'âme humaine, ou au sujet des philosophes ?

Pour revenir au début du texte, je signale aussi qu'au début du dialogue, Socrate accuse le jeune homme d'être ému et de fausser le raisonnement ou de raisonner mal à cause de son émotion (225b-c). En somme, l'accusation du jeune homme à la fin a déjà été faite par le vieux au début.

Enfin, mais ce ne sera pas ma dernière remarque sur l'architecture du texte, il faut se souvenir que c'est Platon, ou du moins l'auteur, qui fait ces choix : il aurait pu commencer son texte au vrai début et répéter le début à la fin, ou même, puisqu'il est sans doute le maître de la fiction qu'il crée, ou du récit qu'il répète, il aurait pu enlever l'explication finale parce qu'elle est devenue inutile ; il aurait pu aussi présenter un disciple qui est d'accord avec Socrate du début à la fin du récit, ou au moins à la fin, au lieu de représenter quelqu'un qui est en désaccord, et qui, semble-t-il, est ému, au début et même une fois qu'il a été réfuté trois ou quatre fois.



Pourquoi a-t-il construit son texte comme il le fait ? Je pourrais le dire comme ceci sous forme de question : quel gain prévoyait-il pour lui, ou pour son lecteur, à écrire ce qu'il a écrit ? Tant qu'on n'a pas répondu à la question du gain, et de l'amour du gain chez le pédagogue qui a écrit le texte, il y a quelque chose qui manque à la compréhension de ce qu'il a écrit. Il faut être avide de toute réponse éventuelle.

Or le dialogue est construit d'une drôle de façon pour une autre raison. Au milieu du texte, on a droit à une longue digression sur Hipparque, celui qui donne son nom au texte. Il faut donc que cette digression, toute digression qu'elle est, soit assez significative pour justifier non seulement sa présence dans la suite des arguments, mais encore le fait qu'on choisisse le personnage présenté dans la digression comme titre du récit. J'ai déjà signalé que ce personnage est pour un Athénien du moins, lourd de sens en lui-même ou sur le plan historique. Mais il s'agit cette fois de réfléchir sur le fait qu'il apparaît dans une discussion en principe philosophique sur l'« amour du gain ».

Je conclus comme ceci : à moins de comprendre comment sont liés les arguments nombreux autour du thème du profiteur et les longues remarques sur Hipparque le tyran, selon l'opinion commune athénienne, ou sur Hipparque le sage, selon l'affirmation répétée de Socrate, on ne peut pas comprendre le dialogue, ou, si on refuse de la faire, on suppose qu'il est un amalgame mal ficelé, et on décide qu'il ne vaut pas la peine d'être lu pour mieux le lire avec inattention. On décide en somme qu'il serait à la limite malhonnête de prétendre en profiter.

Car il y a une porte de sortie sans doute : on peut décider d'avance que le dialogue est mal écrit du fait qu'il commence sans commencer, qu'il finit avec son commencement, et qu'il propose en plein milieu des remarques qui n'ont rien à voir avec ce qui précède et suit. Il est possible qu'il faille en arriver à cette conclusion, mais j'invite tout un chacun à essayer de trouver l'unité du texte avant de conclure qu'il n'en a pas. Cela me semble plus, comment dire, profitable. Et, si on peut se fier à la conclusion du dialogue, tous les hommes aiment profiter.

Les arguments.

Il y a des arguments qui sont présentés. Socrate dit à la fin qu'il y en a trois ou quatre. En tout cas, si on fait bien attention, on trouve des indicateurs qui séparent, et donc décomptent les arguments.

La discussion commence pour de bon à 225c.

Le premier argument est terminé en 226d et le nouveau commence à partir de là.

Le deuxième finit à 227c, et le troisième commence tout de suite après.

Le troisième prend fin à 228a : les deux interlocuteurs s'accusent alors de vouloir tromper l'autre. Cela introduit à la longue digression sur Hipparque.

Après cette digression, la discussion reprend, quand Socrate propose qu'on remonte dans l'argument précédent pour trouver là où on s'est trompé. Lire 229<sup>e</sup>.

Comme je l'ai déjà indiqué à 232a, les arguments sont terminés, et on en arrive à la conclusion, contestée par ailleurs.

Il faut maintenant reprendre l'essentiel de chaque argument pour pouvoir suivre.

Le premier argument est le suivant : l'« amour du gain », tel que le compagnon le comprend, est impossible parce que personne ne cherche à se faire du mal. Or employer des choses de mauvaise qualité, comme le veut le jeune homme pour dénoncer le profiteur, implique qu'on se fera du mal.

Le deuxième argument est le suivant : l'« amour du gain », si cela produit un vrai gain, et le jeune homme le reconnaît, n'est pas une attitude méchante, puisque tous les humains, Socrate et le compagnon inclus, cherchent le bien, et un gain est par définition un bien.

Le troisième argument est le suivant : l'« amour du gain » ne peut pas être le désir d'un méchant gain, comme le précise le jeune homme, parce qu'un méchant gain serait une perte et personne ne cherche à se nuire.

Le dernier argument est le suivant : en supposant qu'il y a de bons gains et de mauvais gains, les uns et les autres sont des gains ; mais un gain est toujours un gain, soit une bonne chose ; donc au fond il n'y a pas de bons gains

et de mauvais gains, et l'« amour du gain » ne peut pas être condamné, comme on l'a déjà prouvé.

Si on regarde les quatre arguments, il me semble qu'on tourne toujours autour d'un même problème : Socrate suppose, ou croit, ou explique, qu'on ne peut pas distinguer le bien et le mal dans le sens naturel et le bien et le mal dans le sens moral ; son interlocuteur fait le contraire. Je dirais qu'on trouve là une des idées cruciales de Socrate : le savoir est puissant, et la philosophie est importante, parce qu'une fois qu'on sait que quelque chose est bon, on le fait, et une fois qu'on sait que quelque chose est mauvais, on ne le fait pas. Pour le compagnon, il y a des gens qui font le mal en sachant que c'est mal, ou qui ne font pas le bien, même s'ils savent que c'est bien. – L'expression la plus forte que je connaisse de cette idée se trouve non pas dans ce texte, mais dans une épître de saint Paul (*Romains 7 19*) : « Car je ne fais pas le bien que je veux; mais je fais le mal que je ne veux pas. » – Et voilà, dirait sans doute le jeune homme, pourquoi l'indignation morale et les punitions sont importantes, soit pour assurer les volontés droites en faisant peur aux méchants. Et, ajouterait saint Paul, voilà pourquoi les hommes ont besoin de la foi dans le Christ et la prière. Dans un cas, la moralité est bien importante, ainsi que la volonté ; dans l'autre, le savoir est important, ainsi que la réflexion.

Le personnage d'Hipparque.

Il reste à réfléchir sur le portrait d'Hipparque fait par Socrate, lequel donne son nom au dialogue. La première chose à noter est que ce personnage politique est présenté d'abord comme un sage, comme quelqu'un qui

sait plus que les autres. Il fréquente d'autres sages (les poètes d'abord) et en fait la promotion, mais sa sagesse semble être d'un autre genre. Surtout peut-être, il est en compétition avec le dieu Apollon et tient à ce que cela soit reconnu.

De plus et en conséquence, il enseigne : d'abord, il éduque les citoyens de la cité (on ne dit pas comment) ; puis, il éduque les citoyens de la campagne au moyen de la statue d'un dieu, qui est en même temps un indicateur topographique établi par la cité : il met la religion et la politique au service de son enseignement.

Enfin, car c'est la dernière chose qu'on raconte à son sujet, il a acquis une mauvaise réputation, injustifiée, de la part de gens jaloux de son influence sur la jeunesse. Il est mal vu surtout par les partisans de la démocratie.

Il me semble que tout cela est bizarre et même ridicule, je l'ai déjà dit... À moins que le Socrate du dialogue soit en train de parler de lui-même à travers la présentation de ce personnage. En supposant cela, le portrait d'Hipparque est un miroir dans lequel on peut voir l'activité de Socrate, et en évaluer les ressemblances... et les différences.

Ce qu'il faut faire.

Pour le prochain cours, il serait bien qu'on lise les pages que j'ai fait photocopier. Je m'en servirai pour proposer quelques conclusions.

page 150

Dixième semaine.

### Conclusions

Une dernière image.

La dernière image *philosophique* que je présenterai est une peinture de Pieter Brueghel qui porte le titre *La Chute d'Icare*.

Tout le monde connaît l'histoire de Dédale, celui qui a créé le labyrinthe sur l'île de Crète et les ailes qui ont servi à échapper à la tyrannie de Minos ; tout le monde connaît aussi Icare, son fils. On connaît surtout peut-être le récit de la chute d'Icare qui n'a pas obéi à l'injonction de son père et qui est mort noyé lorsque ses ailes se sont défaites au-dessus de la mer.

La peinture est magnifique parce que ce fait si bien connu est perdu dans le coin du bas à droite. Tout est organisé dans la peinture pour qu'on ne voie pas ce qui est pourtant le sujet de la peinture. De plus, et surtout, aucun des humains qui figurent dans la peinture ne se rend compte du drame ; tous sont occupés ; même les gens dans les bateaux ont le dos tourné à la chute d'Icare ; même les brebis sont occupées à brouter et ne voient rien de la tragédie qui a lieu.

Il me semble qu'une des conséquences de la philosophie est la prise de conscience qu'on meurt et que la mort des individus n'est pas bien importante, et ce malgré ce que

chaque cellule de chaque individu *hurle* durant la vie entière.

Mais il est grand temps que je retourne aux textes que j'ai proposés ce semestre.

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, j'ai presque terminé mes remarques sur l'*Hipparque*.

D'abord, j'ai présenté ce que j'ai appelé la structure du texte. Je l'ai fait pour qu'on puisse mieux voir certaines des raisons qui ont conduit les experts à rejeter ce texte parmi les dialogues suspects. Pour ma part, j'ai tenté de montrer qu'on pouvait quand même lire le texte comme tel et réfléchir ensuite sur ses anomalies structurelles ; j'ai indiqué comment on pouvait y trouver des *leçons*, et d'abord celle-ci : les deux interlocuteurs n'évoluent pas du tout suite à la conversation.

Ensuite, j'ai résumé chacun des quatre arguments qui se déploient dans le texte. J'ai signalé comment la position constante du Socrate du texte supposait, ou exposait, l'importance du savoir dans la vie, alors que le compagnon de Socrate semblait supposer que la moralité, ou la volonté, ou la méchanceté/bonté des individus, est l'élément essentiel pour comprendre la vie humaine, et donc la politique et l'éducation.

Enfin, j'ai examiné les remarques de Socrate sur celui qu'il appelle le sage Hipparque. J'aimerais compléter cette remarque aujourd'hui et ajouter une dernière

remarque, et ce sans passer par une période de questions.

Le personnage d'Hipparque.

J'ai suggéré que le Socrate de ce dialogue peut utiliser le personnage d'Hipparque pour se représenter : si on tient compte de sa description d'Hipparque, Socrate croit être un sage qui est en compétition avec les autres sages et un sage qui irrite ses concitoyens au point où ils voudraient le mettre à mort.

J'ajoute qu'il est patent que dans d'autres dialogues de Platon, des dialogues jugés authentiques, on voit le Socrate de Platon se présenter à travers une caricature de lui-même : le cas le plus visible et le plus comique et le plus efficace se trouve dans le *Hippias majeur*.

Il y a au moins une autre chose qu'il faut savoir au sujet de cet épisode et de ce personnage.

Aristogiton et Harmodios sont les tyrannicides ou les libérateurs de la cité d'Athènes. Selon l'opinion commune, dit Socrate, ils sont des héros ; dans les faits, ajoute-t-il, ils sont des zéros. Or cette façon de prendre en charge le récit de ce personnage et des tyrannicides a été faite et refaite sans cesse, et par les auteurs les plus importants. En tout cas, on a encore aujourd'hui les récits d'Hérodote (*Enquêtes* V.55), de Thucydide (*Guerre du Péloponnèse* VI.56), d'Aristote (*Constitution d'Athènes* XVIII) et de Plutarque (*De la malignité d'Hérodote* 860 et ss). Voilà les versions qui sont parvenues au troisième millénaire, mais il y avait d'autres encore qui ont été perdues. À celles-là, s'ajoute celle de l'auteur du



*Hipparque*. On peut même se demander s'il est possible que Platon soit resté hors de cet aréopage d'auteurs grecs importants. Mais alors le passage bizarre sans doute sur Hipparque deviendrait un argument en faveur de l'authenticité du texte. Étrange revirement des choses !

En tout cas, chaque récit comporte des différences importantes. Selon Aristote, les différents récits servaient à porter un message politique ou autre que voulait proposer son auteur, par exemple les auteurs aux sympathies démocratiques insistaient sur la méchanceté des Pisistratides. Mais alors il me semble possible que l'auteur de l'*Hipparque*, et donc peut-être Platon, voulait justement critiquer la démocratie. Ceci est sûr : dans les dialogues authentiques, ou reçus, on entend souvent une critique de la démocratie comme régime politique. Il faut donc croire que pour un bon démocrate contemporain, Socrate, le Socrate de Platon, est un méchant garçon, tout aussi méchant garçon que celui qui apparaît dans le *Hipparque*.

De plus, son vis-à-vis, son compagnon, n'est pas scandalisé par les remarques favorables qu'il fait au sujet d'Hipparque et défavorables qu'il fait au sujet des tyrannicides. Il faut donc croire qu'il est un Athénien plutôt critique envers la démocratie. Or il me semble que cela va bien avec son mépris de ce qu'il appelle les profiteurs. Mais au lieu de dénoncer les profiteurs riches, comme le ferait quelqu'un aujourd'hui à partir d'une position sociale inférieure sur le plan financier, il semble faire partie de la haute classe, celle des propriétaires terriens, qui méprisaient le peuple des artisans et des marchands. Il est un aristocrate dans

une cité où le peuple est celui des marchands. Ce qui présente une figure assez différente de la démocratie, différente en tout cas de ce qu'on connaît aujourd'hui.

Et on trouve là aussi l'occasion de réfléchir sur la démocratie, ses qualités et ses défauts. Qu'on m'entende bien : je ne suis pas contre la démocratie ; je crois, même peut-être parce que je suis l'esclave de l'opinion reçue de mon époque, que la démocratie est le meilleur régime politique pour les êtres humains ; je crois, de plus, que la douloureuse expérience politique accumulée durant le vingtième siècle en est une preuve presque contraignante. Mais la démocratie, et non seulement la démocratie mauvaise, la démocratie en elle-même est problématique, ou du moins digne d'une réflexion critique.

En tout cas, quiconque voudrait entreprendre une réflexion sur la démocratie, et la démocratie moderne, et la démocratie telle qu'elle se vit en imitation de la démocratie américaine, et cela implique les démocraties canadienne et québécoise, quiconque le voudrait devrait lire *De la démocratie en Amérique* d'Alexis de Tocqueville. Cet aristocrate français, enfant de l'Ancien Régime, mais champion de la démocratie et de la Révolution française qui a mis fin à l'Ancien Régime et donc à l'aristocratie en Italie dont il était un fils légitime, a écrit le livre le plus profond sur la démocratie. C'est Tocqueville qui, entre autres, montre comment la démocratie peut produire ce qu'il appelle la tyrannie de la majorité. Le fait que la plupart des gens qui vivent en démocratie n'ont jamais lu son livre est un scandale. Mais c'est un scandale dangereux, parce qu'en conséquence ils ne mesurent pas du tout les dangers éventuels du régime dont ils sont

les fils et les défenseurs. J'ai l'intention un jour de tout faire pour que ce scandale cesse... dans quelques dizaines de tête.

Voici en tout cas ce que les professeurs de l'Université du Québec à Chicoutimi écrivent sur le site qui offre le texte complet du livre de Tocqueville.

«À la suite de notre cours intitulé *Désintégraton*, dispensé à l'hiver 2001, nous avons pris conscience de l'importance de la vérité des concepts et du concept de *démocratie*. L'éclairage d'Alexis de Tocqueville a été déterminant dans notre retour à la notion de citoyen, d'égalité des chances et de démocratie. Pas la démocratie pervertie que nous connaissons maintenant! Pas la démocratie des mensonges de nos gouvernants! Pas la démocratie du Parlement par l'Exécutif! Celle des citoyennes et des citoyens. »

Mais il est temps de revenir sur l'ensemble du cours et tenter de tirer quelques conclusions.

La question du mauvais Socrate.

Le but du cours était d'examiner quelques textes dits suspects, mais attribués à Platon par la Tradition. Ces textes ont été choisis parce qu'ils dessinent l'image d'un Socrate moins traditionnel, plus problématique, voire, comme le veut le titre du cours, un mauvais Socrate. Or comme Socrate est une sorte de tête d'affiche de la philosophie, ou son champion reconnu, ou un porte-étendard de la philosophie, l'hypothèse de travail était qu'à travers cette image, la nature de la philosophie, ses

caractéristiques, et surtout ses dangers pouvaient être explorés.

Comme c'est l'époque de la gentillesse et celle du règne du politiquement correct, plutôt que de parler des vices de Socrate, je traiterai des aspects désagréables de son activité.

Il paraît assez clair dans ces trois textes que Socrate détourne des dieux et donc de la religion. Comment cela peut-il être un mal ? Les dieux sont représentants de la moralité ; la religion est le rempart des opinions reçues. Pour autant qu'une société dépend de la moralité de ses citoyens, pour autant qu'une société fonctionne parce que les citoyens partagent des opinions reçues, Socrate est un danger pour cette société. Mais alors on peut en dire autant pour la philosophie. C'est peut-être un danger utile, mais c'est dangereux malgré tout le bien qui peut en sortir.

De plus, dans les textes examinés, on voit que Socrate est implacable. Pour le dire autrement, il se montre opposé aux accommodements. Pour le dire autrement encore, il se moque de ceux qui ne peuvent pas comprendre ce qu'il fait. Sans doute, toute société reconnaît qu'il y a une différence entre ceux qui comprennent et ceux qui ne comprennent pas, et qu'on ne peut pas traiter les ignorants comme on traite les gens qui peuvent comprendre. C'est ainsi qu'on a des âges minimums pour voter, pour boire de l'alcool en public et pour conduire une auto. Mais l'attitude de Socrate envers l'ignorance est plus agressive, et de plus quand il se moque ou humilie ou méprise, il ne s'appuie pas sur ce que tout le monde pense, mais sur son seul

avis. La philosophie pure et dure est donc une activité dont les pratiquants sont méprisants envers ceux qui ne la pratiquent pas.

De plus, et par conséquent, Socrate cherche le bien avant tout, comme nous tous, mais ce bien n'est pas le bien que cherche la plupart des gens (ni les biens physiques ni le bien de la respectabilité). Et il a tendance à oublier, voire dénigrer, cette dimension de la vie. Il y a donc une sorte d'aristocratie, un *antidémocratie* chez Socrate. Mais alors c'est aussi le cas de la philosophie envers les autres disciplines ou institutions. D'ailleurs, on entend souvent dire que la philosophie ne sert à rien, ou qu'il s'occupe de ce qui ne vaut rien, parce qu'il pellette des nuages, selon l'expression reçue, comme une personne inutile et vaniteuse. Et il faut avouer que si le bien, c'est les biens de base, le bien qu'est la respectabilité, la philosophie ne sert pas à grand-chose, et le philosophe est une sorte de fou vaniteux.

Quelques réflexions philosophiques supplémentaires. Mais après avoir fait la critique de la philosophie à travers la présentation du mauvais Socrate, je ne peux m'en tenir à cette présentation. Voici donc quelques textes classiques, et certifiés authentiques sur la philosophie, et qui offrent une apologie de cette activité.

Le premier est tiré d'un dialogue authentique de Platon.

Ménon (98b). « ... que l'opinion correcte et le savoir sont deux choses différentes, cela, me semble-t-il, je ne l'imagine pas, et vraiment si j'affirme savoir quelque

chose de plus, – et il y en a peu pour lesquelles je l'affirmerais – eh bien, je placerais cela aussi parmi celles que je sais. »

Cette conclusion est tirée par Socrate après qu'il ait proposé à Ménon la théorie dite des Idées, avec celles concomitantes de la réminiscence et de l'immortalité de l'âme. En somme, après avoir fait des mathématiques avec un esclave de Ménon, et après avoir tiré de cette expérience la triple conclusion dite ci-dessus pour expliquer ce qui s'était passé devant les yeux de Ménon, et devant les yeux du lecteur qui a lu avec attention, après tout cela, Socrate se dédouane : il prétend qu'il n'est pas du tout sûr de ce qu'il vient d'enseigner.

En revanche, il annonce qu'il est prêt à affirmer deux choses, au moins, comme étant sûres. Il ne dit pas ce qu'est la seconde chose, mais on peut deviner qu'il s'agit du célèbre « je sais que je ne sais pas ». Je suggère que la première chose qu'il affirme comme étant vraie et sûre, la différence entre le savoir et l'opinion, est la base pour ainsi dire théorique ou universelle de l'affirmation pratique ou particulière : quand on sait la différence entre le savoir et l'opinion, on peut savoir qu'on ne sait pas, et mieux encore qu'on sait qu'on ne sait pas.

Qu'est-ce que savoir ? Qu'est-ce qu'avoir une opinion ? Dans les deux cas, il s'agit de se faire une idée sur le monde. Je sais que la personne qu'il y a une personne qui gère les cours de l'UTAQ et que cette personne s'appelle Johanne Lévesque : je le sais parce que je l'ai rencontrée, et je l'ai vue en action. Mais si je dis à un autre que Johanne Lévesque est responsable de la gestion des cours de l'UTAQ, en principe à partir de ce

que je lui dis, il ne sait pas cette chose, mais il se fait une opinion. Le contenu du savoir et le contenu de l'opinion sont les mêmes, mais le statut épistémologique des deux pensées n'est pas le même.

Qu'est-ce qu'un savoir ? C'est une idée qui se tient pour ainsi dire par elle-même, alors qu'une opinion est une idée qui se tient sur le discours d'un autre. Plutôt, à son meilleur, un savoir est une idée sur le monde qui s'enracine dans l'expérience directe, travaillée par une réflexion personnelle et liée à d'autres savoirs. Ainsi Socrate sait qu'il ne sait pas, parce qu'il sait par expérience qu'il a tout plein d'idées qui ne sont pas vérifiées (quel beau mot!), mais qu'il pourrait vérifier parce qu'il connaît le protocole minimal de la vérification. Il sait ceci par expérience. Il sait aussi par expérience que d'autres êtres humains sont dans la même situation que lui. S'il a réfléchi un peu plus, il sait sans doute pourquoi l'opinion existe chez lui et chez les autres ; il sait peut-être quelles sont non seulement les causes, mais encore les conséquences de l'opinion et même l'opinion inconsciente d'elle-même chez lui et chez les autres ; il sait peut-être même quel est le statut épistémologique de toute affirmation religieuse, et donc de toutes les religions de la terre depuis toujours et pour toujours ; il sait enfin peut-être aussi quelle conséquence cet état fait impliquer pour la famille, les parents et les enfants, la cité, les chefs et le peuple, et pour la civilisation, la transmission d'une génération à une autre de ce qu'on appelle les valeurs, les institutions et les chefs-d'œuvre d'un groupe donné, et même de tout groupe humain.

Voici maintenant un texte d'un Romain qui a été éduqué par les Grecs. Il s'agit du grand avocat et homme politique qui s'appelait Cicéron. À la fin de sa vie, quand on l'avait pour ainsi dire mis à la retraite, une retraite forcée sans aucun doute, il est retourné à son amour premier, soit la philosophie. Dans un des livres qu'il a écrits à cette époque, il a raconté ce qui suit.

« Un jour, Léon roi des Phliasiens, entendit Pythagore discourir avec abondance sur certaines questions. Comme Léon admirait son esprit et son éloquence, il lui demanda sur quel art il s'appuyait. Pythagore répondit qu'il ne savait rien par un art, mais qu'il était philosophe. Léon s'étonna devant la nouveauté du nom et lui demanda ce qu'étaient ces philosophes et en quoi ils différaient des autres. Pythagore lui répondit que la vie humaine ressemblait à cette assemblée de jeux qui a lieu avec grand apparat lors de la rencontre de tous les Grecs. Car les uns se rendent là pour acquérir la gloire qu'on acquiert par l'exercice des corps et grâce à l'insigne d'une couronne. D'autres y sont conduits par le désir de vendre et d'acheter et ainsi de faire de l'argent. Il y a pourtant un autre genre d'humains, qui, par un esprit plus élevé, ne cherchent ni l'applaudissement, ni l'argent, mais qui viennent pour voir et qui examinent avec attention ce qui se fait et comment. Ainsi arrivons-nous par nature en cette vie depuis une autre vie comme on arrive dans une rencontre depuis une cité donnée. Les uns cherchent la gloire, les autres l'argent. Mais il y en a quelques-uns qui considèrent que ces buts ne valent rien et qui examinent attentivement la nature des choses. Ceux-là s'appellent philosophes, c'est-à-dire attentifs à la sagesse. De même qu'il n'y a rien de plus noble que d'assister aux jeux sans rien acquérir pour soi,



de même en cette vie il faut placer au plus haut de toutes les entreprises, et de loin, la contemplation et la connaissance des choses. »

*Tusculanes V ii 8-9*

Je me limiterai à signaler que ce texte, classique, comporte un je ne sais quoi d'aristocratique : il est clair, quand on transpose l'image que Cicéron fait remonter à un des tout premiers philosophes grecs, que le philosophe est supérieur aux gens ordinaires et aux meneurs politiques qui les dirigent. Que cela paraisse sous la plume d'un homme qui a consacré sa vie à la politique, plutôt que de se promener dans la cité en discutant sans cesse avec ses concitoyens ne change rien à l'affaire. Quiconque voudrait voir ici la reprise d'une ou l'autre des remarques déjà faites dans la suite du cours aurait sans doute raison.

Je me permets de proposer un autre texte classique ; je prétends même que c'est le texte le plus profond de toute la littérature française. Il s'agit des premières phrases du trentième essai du premier livre des *Essais*.

« Quand le roi Pyrrhus passa en Italie, après avoir reconnu l'ordre de l'armée des Romains envoyèrent contre lui, il dit : " Je ne sais pas qui sont ces barbares [les Grecs appelaient barbares toutes les nations étrangères], mais la disposition de cette armée que je vois, n'est pas du tout barbare. "... Voilà comment il faut se garder de s'attacher aux opinions vulgaires, et il faut les juger par la voie de la raison et non par la voix commune. »

Pour faire vite, tout se joue autour de trois mots qui sont des homophones : *vois*, *voie*, et *voix*. Les opinions vulgaires sont celles qui sont fondées dans la *voix* commune, soit celles qui sont enseignées par Monsieur Tout-le-Monde. Pour sortir de celles-ci, il faut utiliser les moyens que la raison propose et surtout ceux qui rendent possible le processus, la *voie*, rationnel. Or la base de ce processus, c'est ce qu'on voit.

Aussi par l'exemple que propose Montaigne, on voit le roi Pyrrhus quitter l'opinion commune grecque au sujet des autres êtres humains en s'appuyant sur ce qu'il voit devant lui. À partir de cet exemple, chacun peut saisir en retournant à son expérience, et donc à ce qu'il a vu, comment on peut se libérer des toutes les opinions reçues. Et pour dire ce processus, Montaigne emploie une dernière fois le mot, ou plutôt le son *voi*... Voilà, dit-il, comment on doit faire.

Le dernier texte appartient à Zbigniew Herbert. On passe donc d'un Grec né avant Jésus-Christ, à un Romain, qui vivait du temps du Christ, à un Français de la Renaissance, à un Polonais du vingtième siècle. Et pourtant il me semble qu'on entend toujours la même possibilité présentée comme une activité humaine supérieure.

Zbigniew Herbert a connu l'occupation nazie lors de la Seconde Guerre mondiale, l'occupation russe durant la Guerre froide, puis le mouvement Solidarité qui a rétabli la liberté politique dans son pays. Il connaît donc le poids terrible des choses politiques. Mais il parle ici surtout d'une autre liberté. Ça se trouve à la fin d'un article, à mon sens génial, qui porte le titre *Animula*, soit

« Petite âme » en latin. Cette fois je laisserai les mots sans le moindre commentaire.

« Je considérais comme une chose naturelle de me sentir toujours incertain face aux chefs-d'œuvre. La loi positive des chefs-d'œuvre est de détruire notre présomptueuse assurance et de mettre en question notre importance. Ils s'approprièrent une partie de ma réalité, imposaient le silence, faisaient cesser mon affairément de souris autour de choses vaines et bêtes. Ils empêchaient aussi – comme disait saint Thomas More – que je me soucie trop de cette chose envahissante qui s'appelle le « moi ». S'il est loisible de parler de transaction, c'est la transaction la plus favorable de toutes. En échange de mon calme et de mon humilité, ils m'apportaient « du miel et de la lumière » que je n'aurais pu créer.

L'un des péchés mortels de la culture contemporaine est d'éviter craintivement toute confrontation directe avec les valeurs les plus hautes. Et cette conviction arrogante que nous pouvons nous passer de modèles (autant esthétiques que moraux), sous prétexte que notre situation dans le monde est soi-disant exceptionnelle et incomparable. C'est précisément pourquoi nous rejetons l'aide de la tradition, nous obstinons dans notre solitude, furetons dans les recoins sombres de notre petite âme abandonnée.

Une opinion fausse veut que la tradition soit une forme d'héritage que l'on reçoit mécaniquement, sans effort. C'est pourquoi ceux qui sont opposés à la succession et aux privilèges indus s'insurgent contre la tradition. Alors qu'en fait, tout contact avec le passé exige de l'effort, du

travail, s'avère ingrat et difficile, car notre petit « moi » grince et s'en défend.

J'ai toujours souhaité croire que les grandes œuvres de l'esprit étaient plus objectives que nous. Et ce sont elles qui nous jugeront. Quelqu'un a dit fort justement que ce n'est pas nous qui lisons Homère, regardons les fresques de Giotto, écoutons Mozart, mais Homère, Giotto et Mozart qui nous regardent, nous écoutent et constatent notre vanité et notre bêtise. Les pauvres utopismes, les débutants de l'histoire, les incendiaires de musées, les liquidateurs du passé sont pareils à ses insensés qui détruisent les œuvres d'art, car ils ne peuvent leur pardonner leur calme, leur dignité et leur froid rayonnement. »

« *Animula* », dans *Le Labyrinthe au bord de la mer*.

Le dernier devoir.

À chaque semaine, à la fin de la rencontre, ou peu s'en faut, je proposais une tâche à accomplir, par exemple de lire ou de relire le *Clitophon*. Je le ferai donc une dernière fois : voici donc le devoir final de ces rencontres. Il s'agit de lire et de réfléchir sur un texte de ce vieux grec, dont il a été question depuis le début, soit Platon.

*République* Livre VII

Maintenant, repris-je, imagine-toi de la façon que [514a] voici l'état de notre nature relativement à l'éducation et à l'absence d'éducation. Imagine-toi des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne, ayant sur toute sa largeur une entrée ouverte à la lumière ; ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger ni voir

ailleurs que [514b] devant eux, la chaîne les empêchant de tourner la tête ; la lumière leur vient d'un feu allumé sur une hauteur, au loin derrière eux ; entre le feu et les prisonniers passe une route élevée : imagine que le long de cette route est construit un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent devant eux, et au-dessus desquelles ils font voir leurs merveilles.

Je vois cela, dit-il.

Imagine-toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant des objets de toute sorte, qui dépassent le mur, et des statuettes d'hommes et d'animaux, en [515a] pierre, en bois, et en toute espèce de matière ; naturellement, parmi ces porteurs, les uns parlent et les autres se taisent.

Voilà, dit-il, un étrange tableau et d'étranges prisonniers.

Ils nous ressemblent, dis-je ; et d'abord, penses-tu que dans une telle situation ils aient jamais vu autre chose d'eux-mêmes et de leurs voisins que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne qui leur fait face ?

Et comment ? dit-il, s'ils sont forcés de rester la tête immobile durant toute leur vie ?

[515b] Et pour les objets qui défilent, n'en est-il pas de même ?

Sans contredit.

Si donc ils pouvaient s'entretenir ensemble, ne penses-tu pas qu'ils prendraient pour des objets réels les ombres qu'ils verraient ?

Il y a nécessité.

Et si la paroi du fond de la prison avait un écho, chaque fois que l'un des porteurs parlerait, croiraient-ils entendre autre chose que l'ombre qui passerait devant eux ?

Non, par Zéus, dit-il.

[515c] Assurément, dis-je, de tels hommes n'attribueront de réalité qu'aux ombres des objets fabriqués.

C'est de toute nécessité.

Considère maintenant ce qui leur arrivera naturellement si on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur ignorance. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements il souffrira, et l'éblouissement [515d] l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait les ombres. Que crois-tu donc qu'il répondra si quelqu'un lui vient dire qu'il n'a vu jusqu'alors que de vains fantômes, mais qu'à présent, plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste ? si, enfin, en lui montrant chacune des choses qui passent, on l'oblige, à force de questions, à dire ce que c'est ? Ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé, et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant ?

Beaucoup plus vraies, dit-il.

[515e] Et si on le force à regarder la lumière elle-même, ses yeux n'en seront-ils pas blessés ? n'en fuira-t-il pas la vue pour retourner aux choses qu'il peut regarder, et ne croira-t-il pas que ces dernières sont réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre ?

Assurément.

Et si, dis-je, on l'arrache de sa caverne par force, qu'on lui fasse gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne le lâche pas avant de l'avoir traîné jusqu'à la lumière du soleil, ne souffrira-t-il pas vivement, et ne se plaindra-t-il pas de ces violences ? Et lorsqu'il sera parvenu à la

[516a] lumière pourra-t-il, les yeux tout éblouis par son éclat, distinguer une seule des choses que maintenant nous appelons vraies ?

Il ne le pourra pas, dit-il; du moins dès l'abord.

Il aura, je pense, besoin d'habitude pour voir les objets de la région supérieure. D'abord ce seront les ombres qu'il distinguera le plus facilement, puis les images des hommes et des autres objets qui se reflètent dans les eaux, ensuite les objets eux-mêmes. Après cela, il pourra, affrontant la clarté des astres et de la lune, contempler [516b] plus facilement pendant la nuit les corps célestes et le ciel lui-même, que pendant le jour le soleil et sa lumière.

Sans doute.

À la fin, je crois, ce sera le soleil – non ses vaines images réfléchies dans les eaux ou en quelque autre endroit – mais le soleil lui-même à sa vraie place, qu'il pourra voir et contempler tel qu'il est.

Nécessairement, dit-il.

Après cela il en viendra à conclure au sujet du soleil, que c'est lui qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui, d'une certaine manière, [516c] est la cause de tout ce qu'il voyait avec ses compagnons dans la caverne.

Evidemment, c'est à cette conclusion qu'il arrivera.

Or donc, se souvenant de sa première demeure, de la sagesse que l'on y professe, et de ceux qui y furent ses compagnons de captivité, ne crois-tu pas qu'il se réjouira du changement et plaindra ces derniers ?

Certes.

Et s'ils se décernaient alors entre eux honneurs et louanges, s'ils avaient des récompenses pour celui qui saisissait de l'œil le plus vif le passage des ombres, qui se rappelait le mieux celles qui avaient coutume de venir

les premières ou les dernières, ou de marcher ensemble, et [516d] qui par là était le plus habile à deviner leur apparition, penses-tu que notre homme fût jaloux de ces distinctions, et qu'il portât envie à ceux qui, parmi les prisonniers, sont honorés et puissants? Ou bien, comme le héros d'Homère, ne préférera-t-il pas mille fois n'être qu'un valet de charrue, au service d'un pauvre laboureur, et souffrir tout au monde plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et de vivre comme il vivait?

[516e] Je suis de ton avis, dit-il; il préférera tout souffrir plutôt que de vivre de cette façon-là.

Imagine encore que cet homme redescende dans la caverne et aille s'asseoir à son ancienne place: n'aura-t-il pas les yeux aveuglés par les ténèbres en venant brusquement du plein soleil?

Assurément si, dit-il.

Et s'il lui faut entrer de nouveau en compétition, pour juger ces ombres, avec les prisonniers qui n'ont point quitté leurs chaînes, dans le moment où sa vue [517a] est encore confuse et avant que ses yeux se soient remis (or l'accoutumance à l'obscurité demandera un temps assez long), n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens, et ne diront-ils pas qu'étant allé là-haut il en est revenu avec la vue ruinée, de sorte que ce n'est même pas la peine d'essayer d'y monter? Et si quelqu'un tente de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils le puissent tenir en leurs mains et tuer, ne le tueront-ils pas?

Sans aucun doute, dit-il.



page 169

Second cours

*In memoriam*

Laurent Boucher

Première semaine

Plan de cours.

Je commence comme je le fais toujours en reprenant le plan de cours que la grande majorité des gens ici ont lu et qui a déterminé leur choix parmi les propositions nombreuses du répertoire de l'UTAQ. À partir de ce texte, je ferai quelques remarques qui constitueront une introduction. Si tout se passe comme je l'espère, la présentation d'un premier dialogue commencera la semaine prochaine.

Le mauvais Socrate II

Approches de la pensée ancienne

Nous sommes, semble-t-il, des hommes et des femmes postmodernes. Mais la Modernité, avec la Postmodernité, se définit en l'opposant à l'Antiquité. Ainsi par esprit d'escalier, il faut savoir ce que sait qu'être ancien, sans quoi notre postmodernité demeure mystérieuse. Dans l'espoir de réduire ce mystère, il s'agira de comprendre un peu ce qu'est

l'esprit ancien en lisant des œuvres à la fois philosophiques, historiques et littéraires de penseurs dont le statut est sans controverse. Or, parmi les Anciens, Platon est un véritable maître, au moins parce qu'il introduit à son propre maître, Socrate.

Pendant dix semaines, nous tenterons de comprendre ce que c'est que d'être ancien (une question philosophique, anthropologique ou politique) en lisant des dialogues, dits suspects de Platon, soit le *Théagès*, le *Minos*, et les *Amoureux rivaux*.

Le calendrier des travaux est le suivant :

1<sup>ère</sup> semaine : présentation des thèmes, du mode d'analyse du cours, du statut des œuvres et des biographies de Platon et de Socrate.

2<sup>e</sup> – 4<sup>e</sup> semaines : le *Théagès*, ou la question de l'éducation paternelle.

5<sup>e</sup> – 7<sup>e</sup> semaines : le *Minos*, ou la question de l'éducation politique.

8<sup>e</sup> – 9<sup>e</sup> semaines : les *Amoureux rivaux*, ou la question de l'éducation philosophique.

10<sup>e</sup> semaine : Socrate, le mauvais éducateur.

On trouvera les textes sous forme de notes de cours ou sur Internet.

Remarques d'introduction : quelques compléments au plan de cours.

Pour introduire à cette série de rencontres, ou pour compléter ce plan de cours, je ferai les trois remarques.

1. La première porte sur le cours précédent. Le titre du cours indique qu'il a été précédé par un autre cours assez semblable. Le cours donné l'an dernier en automne portait sur trois dialogues suspects de Platon, soit le *Second Alcibiade*, l'*Hipparque* et le *Clitophon*. Certaines personnes ici ont suivi ce premier cours. Elles reviennent pour une seconde dose : je prends ça pour un bon signe, et presque un compliment.

Pour ce qui est de ceux qui n'ont pas suivi ce premier cours, et même pour ceux l'ont suivi, on peut avoir une idée du cours, voire le lire, en téléchargeant les notes de cours qu'on trouve sur mon site Internet.

J'annonce tout de suite qu'à la fin de ce cours, j'offrirai les notes de cours de ces rencontres et je les placerai sur le même site. Ce sera l'essentiel du cours, moins les bafouillages et les erreurs grossières que j'aurai eu le temps de corriger. J'y ajouterai les réponses aux questions qu'on m'aura posées, ou les commentaires aux remarques qu'on m'aura faites, si je suis d'avis que cela, la question et ma réponse, ou le commentaire et la remarque, peut ajouter quelque chose au cours. On y trouvera aussi des remarques que j'aurai choisi de ne pas faire, ou que je n'aurai pas eu le temps de faire. Tout cela appartiendra à quiconque prendra la peine de visiter le site et de télécharger le texte. Si quelqu'un prend des notes tant mieux ; mais en un sens, ce n'est pas nécessaire, puisque tout sera offert à la fin.

2. La deuxième remarque porte sur l'ordre des parties. Ce qu'on lit dans le plan de cours est l'ordre que j'avais imaginé cet été avant de préparer le cours. J'ai changé d'idée pour des raisons que je pourrais expliquer dès

maintenant, mais qui ne serviraient pas le propos. L'essentiel est ce qui suit : les mêmes textes seront bel et bien abordés et commentés, mais dans un autre ordre. Il faut intervertir l'ordre de présentation : cela donne donc *Les Amoureux rivaux*, ensuite le *Minos* et à la fin le *Théagès*.

3. La dernière remarque porte sur l'expression *dialogues suspects*. *Dialogues*, cela va de soi ; mais pourquoi *suspects*. Et de quoi les soupçonne-t-on ? Il ne s'agit pas en principe d'une suspicion morale : les dialogues suspects de Platon ne sont pas immoraux, ou ne sont pas plus immoraux que les dialogues dits authentiques. La suspicion porte sur leur authenticité, soit sur le fait qu'ils sont sortis de la plume, ou du stylet, de Platon. Il faut expliquer pourquoi ils sont attribués à Platon et pourquoi ils sont pourtant dits suspects.

Les textes de Platon ont été écrits en grec et ont été transmis de génération en génération pendant plus de deux millénaires. La Tradition, comme l'appellent certains, a offert aux générations qui se succédaient 35 dialogues de Platon, plus 13 lettres écrites par lui à différentes personnes. La fidélité séculaire que comportent ces conservation et transmission dit l'importance que les gens éduqués accordaient à ces textes. Comment cela a-t-il été possible ? Cela tient au moins en partie au fait que Platon a créé une école, l'Académie, qui a existé pendant des siècles, et qui conservait lesdits textes.

Parmi les textes transmis par la Tradition, il y avait aussi, depuis plus de deux millénaires, des textes qui étaient présentés comme apocryphes, soit attribués à

Platon par quelqu'un, mais pas par les gardiens officiels. Lors de la Renaissance, les textes de Platon ont commencé à être examinés de près et traduits dans les nouvelles langues européennes. Cela a été l'occasion d'une réévaluation de ces textes. Durant le XIXe siècle, certains érudits, surtout des Allemands, ont mis en doute de façon pour ainsi dire systématique l'authenticité de ce qui a été transmis pendant deux millénaires. À un moment donné, il y avait à peine 15 dialogues reçus qui étaient acceptés comme tout à fait authentiques ; les autres étaient des dialogues dits suspects. Ce travail visait une sorte d'épuration de la tradition. Pour connaître Platon, pour introduire à la philosophie, on n'utiliserait pas les dialogues suspects très nombreux.

Puis la situation originelle s'est peu à peu rétablie ; comme on dit, il y a eu retour du balancier : il y a 50 ans, quand j'ai commencé à étudier la philosophie et donc à lire Platon, les dialogues authentiques étaient presque 30, les dialogues suspects n'étaient plus que 5 ou 6. Tout dernièrement, même ces dialogues sont lus avec intérêt dans les universités, parce qu'on reconnaît que la plupart, voire tous les dialogues suspects, peuvent être défendus comme venant de Platon. Et comme la pression d'être original et de faire du *travail* de recherche qui contribue au savoir humain, on se penche avec plus de sérieux sur ses textes autrefois abandonnés, voire honnis.

Mais la raison de fond en est que les critères de distinction authentiques / suspects sont problématiques. Par exemple, certains concluaient qu'un dialogue était suspect parce qu'il ressemblait

beaucoup à un autre dialogue dit authentique, alors que d'autres raisonnaient au contraire qu'un dialogue était suspect parce qu'il était trop différent des dialogues reconnus. Mieux encore, la ressemblance entre authentique et suspect pouvait servir aux deux camps. Un peu plus et on en arrivait à du « n'importe quoi », universitaire et subventionné sans aucun doute, mais du « n'importe quoi » malgré tout. Face à des oppositions semblables et à la faiblesse des autres arguments employés, beaucoup d'experts préfèrent aujourd'hui respecter ce qu'a légué la Tradition (dont le socle est le jugement des disciples directs de Platon qui connaissaient le grec parce que c'était leur langue maternelle et qui appartenaient à la civilisation grecque pour ainsi dire par leur naissance). En somme, il est devenu de plus en plus difficile de mettre de côté ces textes en prétendant être plus intelligent ou clairvoyant que ces premiers disciples des 4 à 5 siècles qui ont suivi la mort de Platon. C'est difficile, mais c'est encore possible ; l'important pour moi est qu'on peut, pour ainsi dire en toute légitimité, lire ces textes de nouveau.

Voilà pour des remarques directes qui servent à compléter le plan de cours. Les remarques qui suivent continuent ce processus, mais sont plus substantielles : elles méritent donc des sections différentes.

Les textes et leurs différentes traductions.

Il s'agit donc de lire trois textes de Platon. Mais ce sont des textes écrits en grec, et personne ici ne connaît assez le grec pour y avoir un accès direct. Il faut donc utiliser des traductions françaises. J'ai choisi les traductions de Victor Cousin, un grand expert français du XIXe siècle.

Pourquoi ? Le texte est libre de droits d'auteur ; il est correct quant au texte grec ; enfin, il est tout à fait lisible, même si le français est un peu vieillot puisqu'il remonte au XIXe siècle. Je me suis permis de reprendre le texte, de faire quelques petites corrections et d'ajouter ici ou là des notes d'information et de les offrir aux étudiants de ce cours.

On les trouvera sur ma page Internet. Comme faire pour avoir lesdits textes ? On entre, encore et toujours, « [lesreliefs.com](http://lesreliefs.com) » dans la barre d'adresse du fureteur (*browser* en français de France). Une série d'icônes paraissent à l'écran. On clique cette fois sur la première icône qui porte le titre « Texte ». Une fois dans cette section du site, on trouve une nouvelle liste : il s'agit de cliquer sur les titres « Cousin – Amoureux rivaux », « Cousin – Minos », et « Cousin – Théagès ». Chaque fois, un texte apparaît à l'écran, comme pour le cours de l'an passé ; on télécharge le texte, et on recommence. Et le tour est joué : on a les trois textes qui serviront durant les rencontres. On garde cela sur sa tablette, ou on l'imprime, selon le choix de chacun.

En revanche, certains pourraient vouloir avoir des traductions plus serrées avec des notes plus nombreuses. Voici donc d'autres sources. Il y a l'édition GF sous la direction de Luc Brisson, et, avant celle-là, celle de Guillaume Budé sous la direction de Croiset et de Bodin. Ce sont, pour ce qui est de la langue française, les éditions universitaires de rigueur. Le texte des dialogues suspects ne se trouve que dans l'édition complète chez GF, laquelle est assez onéreuse, mais facile à trouver. Celui de Guillaume Budé se trouve avec

texte grec en face dans le tome 13-2. C'est difficile à trouver, mais assez commun dans les bibliothèques universitaires et collégiales.

De plus, on trouvera toujours sur mon site ou sous la rubrique « Textes », deux autres traductions (elles sont les miennes) des traductions donc des dialogues le *Minos* et le *Théagès* ; on clique cette fois sur les titres « Platon – Minôs » et « Platôn – Théagês ». J'offre là des traductions très serrées, qui ne serviront pas dans le cours, mais qui pourraient intéresser quelqu'un qui veut se rapprocher du texte grec. J'ai lu les textes mot à mot et cela a donné ces deux traductions. De plus, je propose beaucoup de remarques souvent érudites qui dirigent la lecture.

Enfin, dans le cas des *Amoureux rivaux*, si quelqu'un voulait une traduction à mi-chemin entre la traduction élégante de Cousin et une traduction très serrée, mais rugueuse, comme je les ai faites, on pourra consulter une édition dont il y a deux copies ici et qu'on peut trouver chez Laliberté au centre Innovation à côté de l'université. La traduction a beaucoup de notes et est accompagnée d'un commentaire ; par ailleurs, la traduction plus serrée que celle de Cousin.

Mais, et c'est là l'essentiel pour ces rencontres-ci, les traductions qui serviront durant les 9 prochaines semaines sont celles de Cousin.

Une image classique de Socrate.

Il y a le Socrate historique, dont je parlerai tantôt. Mais il y a aussi, et je dirais même surtout, l'image de Socrate. Le Socrate historique a sans doute eu de l'influence,



mais c'est l'image de Socrate qui a eu le plus d'influence ; et pour ne parler que de ceux qui sont ici présents, le seul contact entre eux et Socrate s'est fait au moyen de l'image de Socrate offerte par des témoins plus ou moins respectables et informés.

L'image la mieux connue, celle qu'on reçoit pour ainsi dire par une osmose occidentale, cette image a été produite, voire entretenue, par Platon dans ses dialogues. Aussi, bien des gens disent qu'il y a eu pendant de longs siècles deux images littéraires d'êtres humains, qui ont dominé l'Occident et ont influencé son développement, celle de Jésus (dont la source est les Évangiles) et celle de Socrate (dont la source première est Platon). C'est ainsi que le christianisme et le savoir sont, je le dis après bien d'autres, les deux piliers de l'Occident ; on pourrait y ajouter la politique, ou la nation, ou la démocratie. Ce qui ferait au moins deux ou trois autres piliers. En tout cas, Platon dit, dans une lettre qui est jugée authentique, que sa pensée, pour autant qu'il en a proposée, se trouve seulement dans ses écrits où il produit l'image d'un Socrate *kalos kai néos*, soit admirable (ou beau) et jeune (ou nouveau).

Quelle est cette image admirable et jeune ? Il y a eu à Athènes, durant le cinquième siècle avant Jésus-Christ, un homme courageux et séduisant qui poursuivait avec vigueur et droiture la vérité. Non seulement le faisait-il pour lui, mais il le faisait encore pour ses concitoyens, et surtout pour les jeunes, de jeunes Athéniens et donc de jeunes Grecs, qui ont été formés par lui, éduqués par lui, complétés par lui. Il a poursuivi cette noble tâche pendant de nombreuses années sans se faire payer, sans chercher la gloire et donc dans une sorte de magnifique

oubli de soi. Il est le parfait philosophe, soit le parfait amant de la sagesse.

Cet homme admirable, ce Socrate littéraire est, cela est tout à fait clair, un modèle. On peut même dire qu'il a un côté religieux ; il est une sorte de saint : le Gilles Kègle du savoir, si on le veut. On le voit entre autres au fait que le christianisme a tenté avec plus ou moins de succès à faire de Socrate (et donc de la civilisation grecque) une sorte de préfiguration de l'Évangile.

Quoi qu'il en soit de ce rapprochement assez problématique, la prise en charge de cette tâche, peut-être reçue du ciel, a exigé que Socrate affronte de faux philosophes, et surtout des sophistes. Ces gens étaient des hommes plus ou moins intelligents, plus ou moins droits et assez nuisibles aux jeunes et aux cités grecques. Mais Socrate les a pour ainsi dire vaincus tant qu'il a pu agir sans contrainte. Cependant, on ne sait trop pourquoi ni comment cela s'est fait, vers la fin de sa vie, Socrate a découvert qu'il avait des ennemis à l'intérieur même de sa cité, et certains de ses concitoyens l'ont accusé de crimes qu'il n'a jamais commis.

Pour autant qu'on peut y comprendre quelque chose à cette iniquité sans nom, on peut dire ce qui suit. Ces gens n'étaient pas très clairvoyants : ils mêlaient les sophistes et le philosophe ; ils étaient jaloux du fait que Socrate les faisait paraître moins respectables qu'ils ne se croyaient ; ils étaient frustrés par ses justes admonestations ; voir, ils cherchaient quelqu'un à blâmer pour les déboires politiques de leur patrie et sont tombés presque par hasard sur le sympathique, mais trop

visible, Socrate. On peut ajouter que Socrate n'était pas seulement intelligent et passionné, il était aussi doux et drôle quand il affrontait ces gens, sophistes et concitoyens : il était ironique, ce qui peut avoir joué dans la naissance de leur colère injuste et désastreuse.

En tout cas, Socrate a été jugé coupable et condamné à mort par les citoyens d'Athènes. Contre toute attente sauf celle des vrais amateurs du héros philosophique, il a accepté sa peine avec courage et par amour des lois et de sa cité ; il a accepté de mourir plutôt que de faire ce que n'importe qui d'autre et certainement les sophistes et ses concitoyens colériques auraient fait, soit mentir ou pleurer ou s'exiler. Ce courage devant la mort et l'opprobre a joué un rôle énorme dans sa victoire finale, soit dans le rétablissement définitif de sa réputation quelques années plus tard et son établissement comme héros et martyr (ce mot d'origine grecque veut dire *témoin*) de la vérité pour tous.

Voilà le Socrate que tout le monde connaît même sans avoir lu une page de Platon, mais c'est tôt ou tard le Socrate qui existe à cause des écrits de Platon.

D'autres images de Socrate.

C'est là l'image que Platon a peinte, ou la sculpture qu'il a forgée, et qui a pour ainsi dire dominé l'Occident. Tous les professeurs de philosophie profitent de cette image et la proposent pour se donner un peu de prestige. Le syndicat des professeurs de philosophie devrait créer un fond pour faire sculpter et faire dresser, dans toutes les capitales du monde occidental, un Socrate platonisant.

Mais elle n'est pas la seule image de Socrate qui soit accessible. On pourrait parler de celles d'Aristophane, de Rousseau et de Nietzsche. Ou de celles de Xénophon, de Plutarque et de Montaigne. Les premiers présentent un Socrate bien plus dangereux et problématique. Règle générale, on conclut que l'image dangereuse d'un Socrate criminel est une mésinterprétation du personnage historique, parce qu'on identifie plus ou moins l'image de Platon avec le Socrate historique. Il n'en reste pas moins que cette autre image existe pour ainsi dire à côté de celle de Platon. La seconde propose un Socrate bien plus ordinaire, un type intéressant sans doute et admirable, mais moins héroïque et moins magnifique. La réponse qu'on fait à ces seconds présentateurs de Socrate est qu'ils sont un peu trop ordinaires eux-mêmes pour saisir et dire le côté mystérieux, saint, voire divin, du personnage. Encore une fois, il faut ajouter que cette seconde image *aplatonicienne* a duré elle aussi pour ainsi dire en parallèle à la dominante produite par Platon.

Pour ce qui est de ce cours, on pourrait dire que je cherche à examiner ses images de Socrate, qu'elles soient classique, négative ou *banalisante*. Il s'agit pour moi de lire avec ceux qui le veulent bien quelques textes des témoins historiques de l'image de Socrate en demandant: « Qui au juste est Socrate? Non pas le Socrate historique, mais le Socrate devenu une image? La philosophie, puisque Socrate est le modèle de la philosophie, et surtout la philosophie ancienne, celle de Platon et d'Aristote, est-elle affaire de vérité et de logique et de bien, et rien de plus? Est-il possible qu'elle soit aussi dangereuse et même perverse? Ou encore, est-il possible qu'elle soit quelque chose de bien plus ordinaire

et que ce que Platon propose et que les philosophes présentent d'ordinaire ? »

L'utilité de lire les dialogues suspects.

En supposant que cette tâche paraisse intéressante à ceux qui se trouvent ici (c'est ce que je suppose pour continuer), on pourrait demander pourquoi on prend la peine de lire les dialogues suspects, quand il y a tant de dialogues authentiques à lire, voire d'autres témoignages comme ceux que j'ai indiqués. Cela tient à quelques faits, du moins en ce qui a trait à moi, et donc à ces rencontres pour autant que je les dirige. Je dirais que les dialogues suspects ont bien des avantages pour poursuivre cette tâche. En voici quelques-uns.

1. Les dialogues suspects sont courts (ils sont les plus courts du *corpus platonicum*), et parce qu'ils sont courts, on peut les *faire* de bord en bord en quelques semaines de cours. Pourquoi ce fait pour ainsi dire physique est-il utile ?

Pour autant qu'un dialogue est une chose une, un tout, on ne peut comprendre en vérité les parties qui le constituent que si on se fait une idée de l'ensemble. Par exemple, il est possible qu'une partie d'un dialogue plus long soit une introduction où on présente une idée, ou un personnage, ou un thème qui doit être dépassé : on *pass*e par lui pour *arriver* à une autre idée, à un autre personnage ou à un autre thème ; et si on ne passe pas lui, on n'arrive pas en vérité à l'idée qui suit. Dans un dialogue plus long, je pense par exemple à la *République* ou aux *Lois*, il est patent que dans un cours, même universitaire de qualité et non pour vieux qui n'ont pas

beaucoup de temps, de passion et de moyes, ou bien on ne fait que survoler le texte ou bien on ne peut pas le voir au complet. En conséquence, le sens de ce qui est proposé par Platon dans les textes plus longs demeure pour ainsi dire inaccessible, ou accessible par la seule autorité du professeur, ce qui est à mon sens la négation même de l'éducation de soi.

En conséquence donc, et tout à l'opposé, un dialogue court, et, je le répète, les dialogues suspects sont les plus courts du *corpus platonicum*, est susceptible d'être lu au complet et d'avoir un effet complet conforme à ce que son auteur voulait, que cet auteur soit Platon, comme je le crois possible, voire probable, ou un autre.

2. Les dialogues suspects sont moins prestigieux que les dialogues authentiques ; s'ils regagnent du galon, ce n'est que depuis quelques décennies. Je pense par exemple au *Premier Alcibiade* par rapport au *Second Alcibiade*. Le premier texte a été lu et commenté des centaines de fois dans le dernier siècle : l'appareil critique même récent déborde toute capacité humaine normale. Sans avoir à dénoncer la surproduction universitaire contemporaine, on comprend pourquoi il en est ainsi : la relation entre Socrate et Alcibiade, entre deux des hommes les plus importants de l'histoire d'Athènes ne peut pas ne pas fasciner. Et ce texte présente la première rencontre suivie entre les deux.

Or le *Second Alcibiade* présente les deux mêmes personnages, et est une suite manifeste du premier, et se passe quelques jours après le premier. Toutes les raisons qui rendent le premier intéressant sont valides pour le second. Mais encore une fois, on peut l'aborder

plus facilement parce qu'il est un peu moins compliqué et un peu moins long : il est plus facile à lire que le premier. Surtout peut-être parce qu'il y a beaucoup moins d'avis sur le sens du texte, on peut l'aborder *en direct* sans se sentir fautif. La très grande majorité des commentateurs récents de ce texte se limitent à discuter de l'authenticité du texte, pour laisser la question de son sens sans réponse, voire sans la moindre tentative de réponse. Dans le cas du *Second Alcibiade*, et tout au contraire du *Premier Alcibiade*, on est pour ainsi dire obligé de le lire sans commentaire, de manière naïve.

Or ce qui est vrai du *Second Alcibiade* est vrai de tous les autres dialogues suspects.

3. Les dialogues suspects, tout en étant présentés comme des œuvres de Platon, du moins selon la Tradition qui les a portés jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle, présentent un Socrate hétérodoxe, soit un Socrate qui ressemble moins au Socrate platonicien classique. Il est moins honnête, plus sarcastique, plus étrange que celui que tout le monde connaît. Voilà pourquoi j'ai choisi le titre « Le mauvais Socrate ». Au lieu d'avoir à sortir de l'œuvre de Platon pour rencontrer un Socrate hétérodoxe, ou bel et bien troublant, qui oblige à réfléchir à nouveaux frais, on peut rester dans des textes qui pourraient être de Platon. Et cela place le lecteur devant au moins deux possibilités intéressantes : que Platon avait une idée plus complexe et plus ambiguë de son maître ; que les auteurs comme Aristophane et Xénophon, pour ne prendre que ces deux-là, racontent quelque chose qui est important au sujet de Socrate, et ce malgré l'autorité supérieure de Platon. Pour le dire autrement, on peut se faire une idée plus ample, en trois

d, si on le veut, en restant dans l'œuvre de Platon, ou du moins dans l'œuvre de Platon, comme la Tradition l'a transmis.

4. Je termine avec une dernière remarque sous forme de question. Est-il possible que la raison pour laquelle on a établi que ces dialogues étaient *suspects* est parce qu'ils proposaient un Socrate moins beau, moins pur, moins admirable que celui qui se trouve, du moins à première vue, et selon l'orthodoxie universitaire, dans les dialogues authentiques de Platon ?

Ce qui mène à une autre question : pourquoi faut-il que Socrate soit un héros sans reproche, une sorte de héros, ou un martyr de la pensée, un point, c'est tout ? Qui risque de gagner en présentant un personnage semblable à la consommation culturelle ordinaire ?

Je finis avec la remarque d'un médecin que je connais. À la demande de quelqu'un qui cherchait un médicament sans effets secondaires, il a répondu que la seule façon d'avoir un médicament semblable, c'est d'avoir un médicament sans effets primaires. Et je conclus comme ceci : si on tient à avoir une image de Socrate sans effets secondaires, dangereux ou ennuyeux, il est possible qu'on se retrouve avec une image de Socrate qui soit sans effets primaires. Et donc qu'on comprenne mal ce qu'est la philosophie : Socrate est l'image même de la philosophie, comme le Christ est l'image même du christianisme.



Question philosophique, anthropologique ou politique. Le titre aurait pu se lire « question philosophique, anthropologique et politique » : en un sens, c'est une seule question qui est posée par les textes à lire. Mais cette question est comme un triangle, qui pour exister doit avoir trois côtés. Quoi qu'il en soit de cette finesse géométrico-pédagogique, je tente de redire et de représenter ce sur quoi on pourrait réfléchir en lisant ces textes.

La question politique est celle de la loi, comme le veut le dialogue qui porte le titre le *Minôs*. Qu'est-ce qu'une loi ? Pourquoi les humains ont-ils besoin de lois et donc de société ? Et surtout peut-être sur quoi est basée une loi ? Une réponse simple serait de dire comme le fait le compagnon de Socrate que la loi est une décision humaine. Mais c'est une décision humaine qui vise tous les humains d'un groupe et qui peut être différente de la décision d'un autre groupe, et qui peut être différente d'une époque à une autre et donc changer selon les décisions successives d'un groupe donné. La philosophie, et certes le philosophe qu'est Socrate, suggère que cela n'est pas suffisant : il suggère que les lois ont un critère indépendant d'elles ou de la décision de ceux qui en font la promulgation.

La question anthropologique est, si on examine le mot, une question qui porte sur l'être humain. Il faut distinguer en français, comme on le fait en grec, entre l'homme (*anêr*, soit le mâle adulte citoyen de la cité) et l'être humain qui a une nature et qui se place dans la nature, en gros entre la matière et la pensée, entre les animaux et les dieux. (En tout cas, c'est ce que les Grecs pensaient à peu près tous.) Mais on peut dire tout de

suite deux choses au sujet des êtres humains, du moins tels que les Grecs les comprenaient : ils vivent dans des cités, sans quoi ils ne vivent pas pleinement ; ils vivent pour vivre pleinement, et vivre pleinement implique avoir du loisir (et donc des armées, et des esclaves et des institutions) et ainsi profiter de choses comme le sport, le théâtre, la gloire, mais aussi le plaisir de voir le monde se déployer devant leurs yeux comme il se déploie devant les yeux des dieux qui sont assis sur l'Olympe ou devant des spectateurs des compétitions à Olympie.

La question philosophique est la suivante : la cité avec ses lois et les plaisirs que poursuivent les humains est-elle vraiment humaine ? Car les Grecs sont bien conscients que les êtres humains sont sujets à deux grands maux : la *hubris* et la *hamartia*, soit l'exagération qui les rend malheureux et injustes, et l'aveuglement ou l'erreur qui nourrit leur *hubris*. – Les chrétiens ont repris ses deux mots pour qu'ils disent plutôt l'orgueil et le péché. – Mais les Grecs suggéraient qu'il fallait devenir sage dans deux sens : il faut devenir *sophos* disaient-ils, et *sôphronos*. On entend un de ces mots dans le mot *philosophie*. Le philosophe est celui qui cherche à devenir *sophos* et ainsi *sôphronos*. On pourrait traduire cela par deux mots français : clairvoyant et modéré.

Voilà la question philosophico-politico-anthropologique qui sera explorée durant ces rencontres en lisant et discutant de trois dialogues qui sont peut-être de Platon.

Ce qu'il faut faire.

Pour le prochain cours, il faut avoir lu les *Amoureux rivaux* dans la version Cousin.

Deuxième semaine

*Les Amoureux rivaux I*

Ce qui a été fait.

Comme je le ferai chaque semaine, je prends la peine de rappeler ce qui a été fait la semaine précédente. C'est un moyen de rattacher ensemble les parties du cours, qui, autrement, en raison de la semaine intermédiaire, pourraient être pour ainsi dire perdues de vue.

La semaine passée, j'ai présenté le plan de cours en le lisant.

Après avoir lu le plan de cours, je l'ai complété en développant certaines idées qui s'y trouvaient sans doute annoncées, mais qui demandaient d'être développées un peu.

Par exemple, j'ai placé le cours de ce semestre dans son rapport au précédent, dont il est la continuation, et en expliquant ce qu'est un dialogue suspect de Platon.

Ensuite, j'ai rendu compte de plusieurs des traductions qui existent des trois dialogues qui seront lus pour m'arrêter sur mon choix, les traductions de Victor Cousin qui sont accessibles sur mon site Internet.

J'ai parlé de l'image classique de Socrate qui a été produite par Platon, en la comparant à d'autres images

moins connues sans doute, mais qui seront pour ainsi dire examinées lors de ces rencontres.

J'ai exposé ce qui me semble être de bonnes raisons de consacrer temps et énergie, les miens d'abord, mais ceux des étudiants ensuite, à la lecture respectueuse et la discussion intéressée des dialogues suspects, et surtout les trois examinés durant ces rencontres.

J'ai expliqué comment la réflexion sur la philosophie, la politique et la nature humaine sera, durant ces rencontres, un exercice conjugué puisque les trois thèmes sont liés. Donc, il s'agit de lire trois dialogues, mais il s'agit en même temps et au moyen des dialogues de poser les des questions et de tenter de répondre à des questions comme « qu'est-ce que la philosophie ? », la question au cœur du dialogue *Les Amoureux rivaux*, en conjonction avec les questions sur la politique et sur l'être humain.

Y a-t-il des questions sur ce qui a été proposé la semaine dernière ?

Les biographies.

Comme il s'agit de lire des dialogues, peut-être de Platon, où Socrate est présent, il serait utile de proposer un peu d'information historique, c'est-à-dire objective, à leur sujet, soit au sujet de l'auteur et de son héros. Il s'agit donc de passer de l'image classique, ou non, de Socrate à ce que les historiens en disent, et donc à ce qu'ils disent de Platon, la source principale de l'image classique de Socrate.

En revanche, il ne s'agit pas d'expliquer les dialogues de Platon ou le personnage de Socrate par ses informations, ni surtout de tenter de rendre compte de ce qui se trouve dans les dialogues en remontant à ses informations. Je donne deux exemples de ces informations et de ce qu'on pourrait être tenté d'en faire. Platon était ce qu'on peut appeler un aristocrate athénien (disons un conservateur, ou un homme de droite, ou un riche, ou un homme de Haute-Ville, une sorte de candidat du PLQ) ; Socrate était ce qu'on peut appeler un homme du petit peuple athénien (disons un frondeur, un homme de gauche, ou un pauvre, ou un homme de Basse-Ville, une sorte de candidat de QS).

Ce sont des faits historiques, mais ils n'expliquent pas le contenu des dialogues, et surtout ils ne doivent pas servir pour neutraliser ce que soulèvent les propos des dialogues. En somme, je ne lis jamais les textes en concluant que telle idée, ou telle conclusion, a comme explication ce détail-ci, ou cet autre détail, de la vie de Platon ou de Socrate. Je lis les textes pour les comprendre, et pour comprendre ce qu'ils me suggèrent à moi qui tente de penser à partir de moi.

Qui est Platon ?

Qui est Socrate ?

L'époque de Socrate et de Platon.

En gros, pour Platon et Socrate et leur époque, j'ai répété ce que j'ai proposé au premier cours.

Les *Amoureux rivaux*: titre, sous-titre, genre, monologue.

Tout dialogue platonicien livré par la Tradition comporte un titre, un sous-titre et un genre. Il est sûr, ou peut s'en faut, que les titres furent donnés par Platon ; les sous-titres semblent presque toujours indiquer le sujet principal du texte, et donc peuvent fort bien remonter à lui ; les genres semblent avoir été inventés, par les disciples de Platon, mais assez tôt, et peuvent avoir été suggérés par Platon lui-même, qui a fait des remarques sur les genres littéraires dans ces dialogues dits authentiques. Quoi qu'il en soit du statut de ces trois premiers points, je pars d'eux pour parler du dialogue.

1. Ce dialogue porte deux titres, soit *Amoureux (érastai* en grec ; dans le mot *érastai*, on entend le mot *érôs*, qui était un dieu amour pour les Grecs ; le mot grec s'entend aussi dans un mot comme *pédérastie*) ou les *Amoureux rivaux (antérastai*, en grec ; en entend alors la particule *anti*, qui dit l'opposition).

Il y a donc déjà dès le titre bien des choses à souligner. Je me limite pour le moment à un point. Le début du dialogue est construit sur des duos : il y a deux jeunes hommes ; ils ont deux amoureux ; les deux jeunes hommes discutent de deux théories astronomiques ; les deux théories dépendent de deux astronomes grecs, qui sont nommés.

Ce détail va plus loin encore parce que les deux astronomes sont des adversaires, parce que leurs théories sont incompatibles ; les deux jeunes hommes sont aimés par deux adultes qui sont des adversaires qui se méprisent. Le titre *rivaux*, ou *anti* en grec, est tout à

fait mérité : il y a des duos opposés partout, au début du texte sans aucun doute, mais à mesure qu'on avance aussi.

En plus de cela, au début du texte, on trouve plusieurs fois des mots grecs qui emploient le duel. Le duel était une figure grammaticale grecque qui ne disait ni le singulier, ni le pluriel, mais le couple. C'est comme si en français, on pouvait dire un, deux, plusieurs, et qu'on ne pensait pas tout à fait la même chose quand on employait l'un ou l'autre ou le troisième : pour un Grec, il y a l'unité, la pluralité, mais encore la pluralité qui est unie, soit le couple. On pourrait penser à un mot français comme *ensemble* : pour nous, il y a une différence entre dire « il est là », « ils sont là » et « ils sont là ensemble » ; cela était encore plus fort pour les Grecs du fait qu'il y avait une structure grammaticale idoine.

J'ajoute une dernière remarque : il y a au moins deux façons d'être ensemble : on peut être ensemble dans la complémentarité, ou ensemble dans l'opposition (et on retrouve là la particule *anti*). Je prends mon exemple préféré : une pièce de monnaie a deux côtés ; mais il y a une seule pièce ; et pour qu'il y ait une pièce, il faut qu'il y ait deux côtés ; et les deux côtés forment la pièce unique. Or quand on pense l'unité des deux côtés, on peut penser pile et face, ou on peut penser pile ou face. Mais la vérité de la chose est que les deux côtés sont présents en même temps et exige qu'on les pense en même temps.

Je suggère que ces remarques vont au cœur de la nature de la philosophie, au cœur de la nature humaine, au cœur de la loi et de la politique, et au cœur de ce qui se

passé ici dans ce dialogue. Pour le dire autrement, un être humain est un être qui parle ; or parler, comme chacun le sait, c'est communiquer ; mais communiquer, c'est avoir deux personnes qui sont ensemble ; or on peut communiquer pour signaler les différences qui existent entre l'un et l'autre, ou on peut communiquer pour faire entendre ce qui unit l'un et l'autre par la pensée sur un monde commun. On pourrait répéter tout cela au sujet de la loi et de la philosophie.



Troisième semaine

Les Amoureux rivaux II

Ce qui a été fait.

Je commence en signalant quelque chose que je devais expliquer, mais que j'ai oublié de faire dans le feu de l'action ou de la présentation. Tous les textes de Platon comportent des divisions qui sont signalées par des nombres. Cela est reconnu sur le plan international et un standard universitaire.

Le premier type de division appartient aux manuscrits anciens qui sont parvenus au troisième millénaire. Il s'agit de divisions marquées par des chiffres romains. Nul ne peut assurer que cela vienne de Platon ni que cela ne vienne pas de Platon. Ce qui est sûr : ces divisions épousent au moins en gros les divisions *naturelles* du texte. Pour des raisons qui m'échappent, on a tendance aujourd'hui à mettre de côté ces divisions. Je trouve cela malheureux.

Le second type de division s'appelle la pagination de Stephanus. Cela fait référence à une édition du texte de Platon établie au seizième siècle, et donc durant la Renaissance, à Genève. Le numéro de cette pagination indique la page de l'édition dudit Stephanus, alors que la lettre indique si on est en haut (a) ou centre (c) ou en bas (e) de la page. Chaque lettre *couvre* environ 10 lignes de texte. Cette façon de numéroter est devenue le *sine qua non* des éditions de Platon : on peut donc aller d'une

édition grecque, latine, ou italienne, à une édition qui offre une traduction française, anglaise, ou allemande, voire chinoise, en se retrouvant au moins en gros.

La semaine dernière, j'ai présenté des biographies de Platon et de Socrate, puis une sorte d'histoire de la Grèce dite classique.

Ensuite, je me suis penché sur le titre du dialogue, soit *les Amoureux*, ou plutôt *les Amoureux rivaux*. J'ai fait une série de remarques sur le nombre deux, sur la chose qu'on appelle un couple, ou une paire, et les deux façons d'être un couple, ou plutôt les deux dimensions de ce qu'un appelle une paire, soit une opposition et un lien. Sans le lien qui unit les deux membres d'une paire, il n'y a pas *une* paire (il faut bien entendre les italiques ou le ton de voix); sans l'opposition qui sépare les deux membres d'une paire, il n'y a pas une *paire*.

S'il n'y a pas de questions, je continue sous peu, en ajoutant des remarques générales qui portent le sous-titre, le genre et le monologue de Socrate.

Mais avant de continuer, je tiens à établir quelques règles de comportement dans ce cours: à plusieurs reprises, il y a eu des questions de la part de l'un ou de l'autre; chaque fois, j'ai tenté de répondre de mon mieux. Cela continuera, mais il faut que les choses soient claires: il faut bien comprendre pourquoi ce choix pédagogique est important, pourquoi j'y tiens et comment je le gérerai.

Comment il faut procéder : dangers et utilités.

Il s'agit de lire trois dialogues, de réfléchir à partir d'eux et d'en tirer tout le bien possible, ce qu'on appelle parfois des conclusions. À trois reprises, je procéderai comme suit : je présenterai quelques remarques générales sur le texte (c'est ce que j'ai déjà commencé de faire), puis je demanderai qu'on présente quelques-unes des impressions que le texte a produites en l'un ou l'autre des participants, puis j'examinerai des parties, ou des aspects du texte. À la fin du processus, je tirerai quelques conclusions *tentatives* ou papales, selon le respect que chacun accordera à mes remarques.

J'ajoute qu'à tout moment de ce processus à trois ou quatre coups, je permettrai à quiconque le veut de poser une question ou de faire un commentaire, voire de proposer une opposition à ce qui est dit. Il y en a pour dire que c'est là une façon agréable, ou dynamique, ou non magistrale, d'enseigner. Je crois pour ma part que c'est une façon de faire qui permet de penser pour de vrai dans une salle de cours. Cela tient à certaines vérités dont je voudrais dire deux mots.

La seule personne qui peut enseigner, c'est la personne qui est pour ainsi dire en chacun de ceux à qui on enseigne. Les autres, et cela inclut le professeur payé des sommes exorbitantes par l'État, ne sont que des accessoires. Il faut donc faire sentir et donner de la place pour ce processus personnel. Ce que je ferai comme je l'ai indiqué.

De plus, il y a un processus d'enseignement qu'on pourrait appeler le mimétisme : on apprend en regardant quelqu'un d'autre faire et en essayant de faire comme

lui. Cela suppose que la personne se laisse voir. Je me prépare du mieux que je le puis pour ses cours, mais je me prépare, disons psychologiquement, à me montrer en train de penser. Cela fait que le processus est moins beau, moins contrôlé, moins complet souvent. Pourtant ces imperfections accompagnent un processus qu'on pourrait dire authentique ou sincère, mais que je crois mieux nommer en disant qu'il est vivant. Je le dis d'une autre façon : dans un livre, ou dans un cours bien contrôlé, on entend ou on lit des pensées, mais ce sont des pensées qui sont pour ainsi dire figées, alors que quand on pense, on le fait par un processus, par un mouvement, par une action. Car penser est un verbe d'action. Il y a donc quelque chose de faux ou de trompeur dans un enseignement trop fixe, qui présente le penser comme une pensée.

Cependant, il est évident que cette façon de faire peut dégénérer, sans parler qu'il peut ne pas plaire à tous, mettons ceux qui veulent un enseignement magistral. Comme règle première, j'établis qu'on ne peut intervenir qu'une fois par cours, sauf le professeur qui intervient pour ainsi dire toujours. La règle deuxième est qu'aucun n'est obligé d'intervenir. La règle troisième est que si une intervention me paraît hors sujet ou nuisible, je la mettrai de côté. Je promets cependant de parler à quiconque le voudra de ce genre d'interventions.

Cela dit, je continue mes quelques remarques générales sur le premier dialogue.

*Les Amoureux rivaux*: titre, sous-titre, genre, monologue (suite).

2. Le sous-titre des *Amoureux rivaux* est « au sujet de la philosophie ». Cela est un peu étrange parce qu'on pourrait prétendre que tous les dialogues de Platon portent sur la philosophie, et que ce dialogue ne mérite pas plus qu'un autre de porter ce sous-titre ; on pourrait donc demander pourquoi ce dialogue mérite ce sous-titre pour ainsi dire général et que ce ne soit pas un autre, mettons l'*Apologie de Socrate*, qui l'ait mérité.

La réponse facile, et solide, est d'indiquer qu'il est question de la définition de la philosophie durant l'ensemble de la conversation, d'où le sous-titre. Malheureusement, il est clair que les deux partisans de la philosophie, Socrate et son interlocuteur, celui qu'il appelle le sage, ne réussissent pas à s'entendre, et qu'à la fin on n'a pas de définition de la philosophie : *les Amoureux rivaux* qui porte sur la question de la nature de la philosophie n'offre aucune réponse à la question posée.

Il est utile de signaler que ce genre d'échec est régulier : on pourrait même dire qu'il n'y a aucun dialogue de Platon, même les plus authentiques selon les experts, qui arrivent à une conclusion qui satisfasse tous les intervenants, et surtout Socrate. Presque tous les dialogues, mais pas tous (je pense à un dialogue suspect terrible qui porte le nom *Clitophon* et que j'ai présenté l'an dernier), presque tous les dialogues attribués à Platon par la Tradition finissent avec un Socrate qui dit que puisqu'on n'a pas trouvé la réponse à la question (« qu'est-ce que la santé d'esprit ? », « qu'est-ce que le

courage ? » ou « qu'est-ce que l'amitié ? »), il faut recommencer tout le processus.

On pourrait ajouter, ou répéter, que ce dialogue ne pose pas une question philosophique comme « qu'est-ce que le beau ? », ou « qu'est-ce que la justice ? » ou « qu'est-ce que l'être humain ? » : on est devant la question de la philosophie pour ainsi dire toute nue. Mais cela veut dire que même ce que Socrate fait avec ses interlocuteurs dans les autres dialogues est pour ainsi dire inconnu, puisqu'il ne sait pas et ne trouve pas la définition de la philosophie. Il y a là une sorte de mise en abyme troublante : non seulement Socrate ne sait pas ce que ceci ou cela est, mais encore il ne sait ce qu'est le processus par lequel il cherche des réponses, qui a occupé toute sa vie et dont il est le modèle, du moins pour Platon.

Or on pourrait alors examiner le fait que le dialogue porte un titre qui parle d'amour et que le mot *philosophie* dit aussi une forme d'amour. En tout cas, c'est un lieu commun de rappeler que la philosophie est dite par un mot dont l'étymologie est « amour (*philia*) de la sagesse (*sophia*) ». On pourrait dire que la *philia* n'est pas l'éros, que la *philia* est plutôt l'amitié et que l'éros est une tout autre affaire. (J'annonce tout de suite que le dernier texte à lire a comme sous-titre sagesse (*sophia*) ; cela veut dire que ce dialogue aussi porte sur la philosophie. J'y reviendrai alors.)

Mais il est clair dans le texte qui porte sur la philosophie, soit si l'on veut l'amitié de la sagesse, qu'il y a de l'amour sexuel en jeu : les deux jeunes adultes aiment, dans le sens fort du terme, les deux adolescents. Ce qui est plus

grave encore : Socrate lui aussi parle de lui en termes érotiques. Il est possible que certains soient déçus par cette *faiblesse* du modèle de la philosophie. Au risque d'augmenter cette déception, je prends la peine de lire un passage explicite. Lire 133a. Il y a là de quoi être au moins surpris, peut-être scandalisé.

Pourtant, il y a beaucoup de dialogues dits authentiques de Platon qui suggèrent que tout philosophe qu'il ait été, Socrate n'était pas insensible sur le plan érotique et même pendant qu'il philosophait. Il y a même un dialogue qui s'intitule le *Banquet* où Socrate revendique tout à fait l'amour érotique comme dimension essentielle de la philosophie telle qu'il la pratique. (J'annonce encore une fois que dans le dernier texte Socrate prétendra qu'il ne sait rien si ce n'est *ta érotika*, les choses érotiques, et il le fera devant un père de famille qui lui demande d'être le maître de son fils. Non, mais quel type !)

Aussi plutôt que de se scandaliser, ou de se dire que c'est là une preuve que ce dialogue est problématique, on pourrait réfléchir sur le fait qu'il y a une étrange chose qui se passe dans le cœur humain : on n'aime pas seulement à partir des corps, soit des yeux ou des mains qui atteignent des corps ; il y a aussi un *transfert*, si on veut parler un langage psychanalytique, qui se fait entre les personnes qui s'aiment : ils s'aiment d'abord par et pour leur corps, mais ensuite pour leurs âmes, leurs sentiments, leurs idées ; cela peut aller jusqu'à remplacer l'amour par et pour le corps ; plus bizarre encore, il est possible que l'amour érotique commence par un amour de l'âme, ou par une amitié spirituelle, ou

entre des âmes sœurs comme on dit, pour finir avec des pulsions plus physiques.

En tout cas, je note que dans le cas de Socrate ici, il semble que tout érotisé qu'il soit, le corps n'existe pas : il ne dit pas que les jeunes l'ont excité par leur corps, même s'il mentionne qu'ils étaient beaux, ou bien faits. C'est lorsqu'ils sont prêts à discuter ou du moins à entendre une discussion qu'ils soulèvent en lui un intérêt qu'il dit être sexuel.

Je finis en rappelant que Socrate fut accusé de corrompre la jeunesse. Cela signifiait quelque chose comme ceci : Socrate détournait les jeunes de l'amour qu'ils avaient pour leurs parents et redirigeait leur amour filial vers lui ; par certains, cette activité était vue comme quelque chose de criminel. On pourrait le dire ainsi : plusieurs Athéniens, concitoyens de Socrate, trouvaient qu'il était leur rival, une sorte de rival amoureux auprès de leurs enfants.

Heureusement, étant donné l'âge des participants à ces rencontres-ci, la question de la corruption de la jeunesse, par Socrate ou par le professeur, est hors de question, du moins en ce qui a trait à l'amateur d'exercices physiques et l'amateur de sagesse. Il n'en reste pas moins que le début du dialogue place le lecteur devant cette dimension de l'activité de Socrate et en même temps devant ce qu'est la philosophie. Je suggère que cette remarque commence à indiquer ce qu'est la philosophie, ou du moins que connaître la philosophie, c'est connaître la dimension émotive qui la fait avancer.



Il faut cependant ajouter quelque chose encore : le dialogue s'appelle les *Amoureux rivaux*. On ne peut pas comprendre le dialogue à moins de saisir qu'au lieu de deux amoureux rivaux, le texte présente trois amoureux rivaux. Car Socrate se place pour ainsi dire entre les deux premiers amoureux rivaux, et se présente comme une troisième option : entre l'amoureux qui est un gymnaste, et l'amoureux qui est un sage, il y a Socrate qui n'est ni l'un ni l'autre, mais un troisième type : il est un philosophe. Je propose comme possibilité que le but du dialogue est de détourner le lecteur d'un amour du corps, et d'un amour de l'âme, vers un troisième amour. Amour de quoi ? Voilà toute la question.

Je reprends tout cela en posant quelques questions supplémentaires. Pourquoi la philosophie est-elle si liée à l'amitié et à l'amour, et pourquoi Socrate est-il accusé de détourner les enfants de leurs parents ? Comment se fait-il que l'amour qui unit est aussi cause de division ? Car aimer, c'est tôt ou tard désirer l'exclusivité et donc produire des rivalités, et les clans fondés sur l'amour ou l'affection se définissent par leur opposition aux autres clans. Mais il est temps de revenir au texte, en examinant un autre aspect du titre de tout dialogue reçu de la Tradition.

3. Les dialogues de Platon sont placés dans différents genres. Le genre des *Amoureux rivaux* est le genre éthique. Tout le monde connaît ce mot : à l'université, il y a de plus en plus de cours d'éthique, et dans les domaines les plus importants, soit le droit, l'économie et la médecine. De plus, lors d'élections, on parle de l'éthique de ses adversaires ; c'est même un des arguments le plus puissants que les politiciens

emploient contre leurs adversaires et en faveur de leur équipe. Enfin, je note qu'une fois les élections terminées, on soumet bien des questions à un expert d'éthique qui peut punir un homme politique (on pense à monsieur Trudeau qui s'est fait taper sur les doigts pour des voyages avec sa famille ; on peut conclure de tout cela qu'il est heureux que l'éthique en politique ne comporte pas de punition légale). Donc l'éthique est pour ainsi dire un thème de ce temps, voire un thème omniprésent, c'est-à-dire qui dépasse ce présent-ci pour rejoindre tous les présents.

Mais qu'est-ce que l'éthique a à faire avec ce dialogue ? Il me semble qu'il faut comprendre le mot comme ceci, et donc qu'en conséquence en lisant les *Amoureux rivaux*, il faut réfléchir comme suit : L'éthique, c'est le mode de vie, ou les habitudes de vie, ou les valeurs de fond d'un être humain. Dans ce dialogue, il y a donc d'abord deux adolescents, qui seront bientôt des adultes qui auront des choix à faire ; or ils sont guidés par deux adultes qui ont des modes de vie bien différents : l'un priorise la santé du corps, alors que l'autre priorise la santé de l'âme. On pourrait dire qu'ils sont deux éducateurs, ou entraîneurs, dont le premier propose des exercices corporels parce que c'est le plus important : ne pas fumer, bien manger, bien s'exercer, bien dormir, bien relaxer, voilà la clé du bonheur. Le second prétend plutôt que c'est la culture qui est l'essentiel : la musique et les concerts, la peinture dans le MNBAQ, des cours à l'UTAQ, des visites en Europe, la lecture des derniers livres (voire des conférences de l'organisation *Humanitas ou de l'UTAQ*), voilà ce qui fait une personne heureuse et admirable. Placés l'un et l'autre devant ce choix de base, parce qu'ils sont amis, et que leurs éducateurs sont des

ennemis, ils sont confrontés à un troisième choix qui leur est présenté par un vieux mec qui s'appelle Socrate.

4. Je prends la peine de signaler un dernier détail d'introduction qui porte en principe sur tout le texte. Les trois dialogues à lire n'ont pas la même forme de base. Les deux dialogues qui suivront ont été écrits sous forme de dialogue direct, ou sous forme de répliques de théâtre : dans le *Minos*, Socrate parle avec quelqu'un qui est identifié comme le compagnon ; dans le *Théagès*, il s'agit plutôt d'un dialogue à trois, un *trialogue*, si l'on veut, entre Théagès, son père et Socrate. On pourrait dire qu'on y voit une sorte de relent de la passion initiale de Platon pour le théâtre.

Ce dialogue-ci est différent : le dialogue, qui est encore une fois un dialogue à trois, est présenté dans un monologue. Le premier mot du texte est Socrate, qui indique qui parle. Mais par la suite, on ne trouve aucun autre nom, car il n'y a que Socrate qui parle pour dire ce qu'il a dit et ce que les autres ont dit, et même ce qui est arrivé sur le plan physique : au début, les deux adolescents se sont rapprochés ; puis, ledit sage parlait avec tel ou tel ton de voix ; à la fin plusieurs personnes riaient ensemble, alors qu'un autre rougissait de honte.

On peut signaler tout de suite que ce dialogue a un avantage sur les deux autres parce que Socrate peut ajouter des remarques verbales sur les événements non verbaux. Il faut sans aucun doute supposer que Socrate dit vrai et qu'il voit les bons événements et qu'ils n'en cachent pas certains. Mais en gros la différence entre les deux façons pourrait être dite comme suit : la façon de

faire des *Amoureux rivaux* est plus unifiée et plus concrète, même si elle est moins dynamique.

Par ailleurs, le fait que le dialogue commence avec le mot *Socrate* indique que Socrate parle à quelqu'un qu'on n'entend jamais parler. Il faut donc ne pas perdre de vue cet interlocuteur et se poser au moins quelques questions : « pourquoi Socrate raconte-t-il cette conversation ? », « qu'est-ce qu'un jeune homme (mettons un Platon) aurait appris en entendant ce récit ? » et surtout « qu'est-ce que moi, qui ressemble à cet interlocuteur silencieux, j'apprends en suivant ce récit que Platon met dans la bouche de son Socrate ? »

J'ose même suggérer une réponse à la troisième question : le lecteur apprend à connaître la philosophie ; il l'apprend par ce qu'on appelle une preuve performative ; et même il apprend à connaître le but, la méthode et la différence spécifique de cette discipline qui porte le nom *philosophie*.

L'introduction : premières impressions.

J'aimerais entendre quelques-uns parler de ce qu'ils ont pensé en lisant ce texte ; j'aimerais entendre ce qu'on voudrait qu'on explique dans le texte ; j'aimerais qu'on dise ce qui a plu ou déplu dans le texte.

Je réagirai à chaud, et je tiendrai compte de ce qui est soulevé maintenant pour ajouter, ou corriger les remarques qui viendront la semaine prochaine.

Quatrième semaine.

*Les Amoureux rivaux III*

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, j'ai expliqué comment j'allais procéder en ce qui a trait aux questions et commentaires qui pourraient être exprimés, commentaires et questions que je trouve importants par ailleurs : je rappelle qu'à mon avis, un professeur est toujours un agent second, voire secondaire, dans un apprentissage ; la seule personne qui agit en vérité dans la recherche et la découverte de la vérité est celle qui suit le cours, celle qu'on appelle, fort bien par ailleurs, l'étudiant, ou l'étudiante ; en utilisant un participe présent, on suggère qu'il y a un processus qui se trouve entre les mains de celui qui étudie. Sur le plan pratique, l'essentiel que j'ai proposé est la règle suivante : on a droit à une seule intervention par rencontre, mais toute personne qui veut intervenir d'une semaine à l'autre est la bienvenue.

Puis, j'ai continué l'introduction au texte en faisant des remarques sur le sous-titre, le genre, et le dialogue.

Quant au sous-titre, j'ai signalé que le thème du dialogue est la philosophie, et j'ai indiqué que cela était sensé puisque c'est la question que Socrate examine chez Denys le grammairien, avec celui qu'il appelle le sage. En grec, cela donne Socrate le *philosophos* cherche à connaître la *philosophia* avec un *sophos*.

En ce qui a trait au genre du dialogue, j'ai signalé que ce dialogue appartient aux dialogues éthiques, comme le *Phédon* de Platon, où, le dernier jour de sa vie, Socrate explique pourquoi il est devenu philosophe et où il fait de la philosophie, ou plutôt où il philosophe, et ce une dernière fois. Soit dit en passant, le thème de ce dernier dialogue est la vie après la mort ou l'immortalité de l'âme ; comme d'habitude, à la fin de la discussion, on n'a pas de preuve de l'immortalité de l'âme et personne ne peut prétendre, Socrate pas plus qu'un autre, qu'il sait ce qui se passe après la mort. En tout cas, la semaine dernière, j'ai souligné à cette occasion que le dialogue est bel et bien un dialogue qui porte sur l'éthique, ou plutôt sur les choix éthiques devant lesquels se trouvent les deux adolescents, choix éthiques représentés par le gymnaste, par le sage, mais aussi par Socrate, le philosophe.

Enfin, j'ai souligné que le dialogue *Les Amoureux rivaux* est un monologue de Socrate qui répète, ou représente, pour un auditeur silencieux, un dialogue qu'il a eu un autre jour. On devine que l'auditeur silencieux vient de demander à Socrate ce qu'il a fait le jour avant, mettons ; et Socrate de dire et de redire peut-être ce qu'il a fait, soit discuter avec quelqu'un. J'ai signalé qu'il y a deux sortes de dialogues platoniciens, et que ce type-ci, un monologue qui contient un dialogue, à des avantages, et sans doute des désavantages.

À la fin du cours, j'ai ouvert la discussion à ce que j'ai appelé les premières impressions. Cela a été fort intéressant. Parmi les remarques nombreuses qui ont été faites, je rappelle que certains ont mis en mots la frustration qu'ils ont sentie à la lecture du texte, et que

je connais bien et reconnais pour l'avoir sentie une première fois, il y a bien des années, et pour la sentir encore, tout vieux et habitué que je sois : une fois le dialogue terminé, on voudrait bien savoir où Socrate, et surtout peut-être l'auteur du dialogue, veut en venir ; on en arrive après bien des tours et des retours (on a parlé de tourner en rond) à n'avoir rien à proposer comme conclusion. J'espère que les remarques d'aujourd'hui feront disparaître quelque chose de cette frustration. Mais je ne promets rien.

Quelques observations au sujet de l'action des *Amoureux rivaux*.

Il faut d'abord noter qu'un dialogue platonicien est une sorte de pièce de théâtre philosophique. Il y a donc de la philosophie, c'est-à-dire des idées proposées avec des arguments pour les soutenir ; on appelle cela le *logos*, le discours. Mais il y a aussi un drame : l'interaction des personnages, les émotions qu'ils ressentent, voire les gestes qu'ils posent ; on appelle cela l'*érgon*, l'action. En conséquence, tout dialogue, et certes ce dialogue-ci est composé d'un *logos* et d'un *érgon*.

J'ajoute une remarque que je fais souvent, parce qu'elle me semble cruciale : quelqu'un qui ne fait qu'écouter les arguments (le *logos*) ne connaît pas le texte complet de Platon ; de même, mais à l'inverse, quelqu'un qui ne fait que noter les détails dramatiques ne connaît pas le texte complet ; pour connaître le texte complet, il faut mettre ensemble le *logos* et l'*érgon*, ou l'âme et le corps, sans quoi on a une corps inerte, ou un ange incorporel, mais on n'a pas la combinaison des deux. Pour la plupart des êtres humains, un être humain est justement un corps

dans lequel se trouve de l'incorporel, une âme dans un corps. Pour le dire d'une autre façon, quand on focalise sur l'*érgon*, il ne faut pas oublier le *logos*, et vice versa ; c'est comme la pièce de monnaie dont je parle souvent : il faut penser un côté de la pièce quand on regarde l'autre côté , et vice versa.

Voici donc quelques observations au sujet de l'*érgon* surtout, mais aussi du *logos*. Je choisis mes exemples au début, à la fin et au milieu du texte.

Le début de l'argument montre que Socrate est l'allié d'un des deux amoureux. Lire 132b-132d. Il se présente comme un partisan des choses de l'esprit, ce que n'est pas le gymnaste ; il abandonne la conversation avec celui-là parce qu'il ne le trouve pas intéressant, voire parce qu'il prévoit que le gymnaste n'aura rien à dire. En conséquence, il se tourne vers l'autre, celui qu'il appelle le sage, et il dit qu'il veut continuer la discussion avec lui, parce qu'il s'attend à apprendre quelque chose, ce qu'il ne prévoit pas avec le premier. D'ailleurs, le sage suppose que Socrate est son ami et qu'il attaque son vis-à-vis pour qui il n'a que du mépris.

Je signale enfin que Socrate se détourne du gymnaste et se tourne vers le sage parce qu'il croit, voire parce qu'il sait déjà, quelque chose : il y a une chose qui s'appelle la philosophie (et que le gymnaste méprise) ; cette chose lui semble admirable.

La fin du dialogue présente une situation très différente. Lire 138e-139a. À la fin donc, non seulement Socrate a-t-il utilisé plusieurs fois l'avis de l'adversaire du sage pour miner ce que dit ce dernier, par exemple en



utilisant le sport et l'éducation physique pour expliquer des choses et surtout pour attaquer la position du sage. Mais encore il dit à la toute fin qu'il se trouve avec le gymnaste ; plus exactement, il dit que le gymnaste, qu'il appelle l'ignorant, se trouve avec lui. Je signale que cela est un peu normal : Socrate prétendait qu'il était ignorant, mais il ajoutait qu'il ignorait en sachant qu'il ignorait. Ce qui est un peu normal n'est pas tout à fait exact, ou l'entente entre les deux ignorants est loin d'être complète.

De plus, Socrate prend la peine de signaler que la réponse que le sage a donnée est fausse ; il se moque de lui, et sa moquerie est soutenue par l'adversaire, le gymnaste et les deux jeunes hommes, dont au moins un serait l'amoureux du sage.

Soit dit en passant, la traduction de Cousin ici est super-gentille, voire charitable ; mais le texte ainsi rendu est inexact. Je traduis de façon plus serrée. « et les autres faisaient la louange de ce qui avait été dit ». Socrate ne dit pas qu'il est vainqueur, mais il dit bien que le gymnaste ignorant était d'accord avec lui et que les autres (il faut que ce soit les deux adolescents) sont d'accord avec le gymnaste et avec ce que Socrate a fait déployer durant la discussion. Un peu plus, et on entendrait les gens rire ensemble. Au fond, je prétends même qu'ils rient.

Cela se fait d'ailleurs plus tôt. Lire 134b. Encore une fois, la traduction est imparfaite : le texte dit que les deux jeunes ont pris plaisir à entendre ce qui se disait et se sont mis à rire pendant que l'autre (il n'est pas appelé le philosophe, mais toujours le sage) rougissait.

En tout cas, à la fin du dialogue, il y a eu un revirement complet par rapport au début du texte. Plus encore, on pourrait y voir une trahison. Il suffit d'imaginer pour ainsi dire de l'intérieur comment se sent le sage, comment il doit être surpris d'avoir été réfuté par Socrate, qui en principe est un partisan des idées et de la l'âme et de la culture, qu'on appelle la philosophie, et comment il doit en vouloir à Socrate, qui, selon le sage, devrait être un partisan des partisans de la philosophie. Socrate n'est sans doute pas Jésus, mais il ressemble pas mal à Judas (mais pas du tout à Pierre).

Or il y a quelque chose de cruel dans le comportement du vieux. Mais il ne suffit pas de le remarquer : il est utile de le voir et d'y réfléchir, me semble-t-il. Quand on le fait, on saisit un peu mieux qu'ailleurs comment les adversaires de Socrate, comment les gens qu'il réfutait au jour le jour (les sophistes, mais aussi les hommes politiques, et les pères de famille) pouvaient se sentir à la fin du processus. D'ordinaire, dans d'autres dialogues, le lecteur est moins choqué par le comportement de Socrate et sent moins la violence de ce qu'il fait, parce qu'il s'agit d'un sophiste, un professionnel, souvent vaniteux ou puissant, ou parce que Socrate dit qu'il est prêt à recommencer avec l'autre parce que lui non plus ne sait pas et qu'ils partagent leurs ignorances. Mais ici, il n'y a rien de tout cela : on voit pour ainsi dire Socrate le philosophe à son plus dur ; on rit, et c'est fini ; Socrate n'offre aucune consolation du genre : « Moi aussi, je suis ignorant. Re commençons, si tu le veux bien. » La philosophie serait-elle quelque chose de cruel ? Socrate n'est pas Jésus, mais il est ressemblé à un Romain qui crucifie le pauvre sage innocent, ou a

une sorte de Pilate qui se moque de celui qu'il fait souffrir. Car le *INRI* que tous connaissent est une moquerie terrible.

Ce rapprochement biblique semblera excessif, et surtout tiré par les cheveux. Mais il a son utilité : il introduit un autre rapprochement cette fois suggéré par le texte lui, voire par Socrate, qui renvoie à un personnage légendaire. En tout cas, il y a un dernier élément de l'action qui pourrait intéresser le lecteur et surtout qui pourrait éclairer le thème du dialogue. Cet élément se trouve au centre ou presque, lorsque Socrate fait une remarque assez bizarre qui n'a rien à voir avec le sujet et l'argument. Lire 134e-135a. Le passage est étrange parce que Socrate parle d'Ulysse et donc du poème d'Homère et tout de suite change de sujet ; il n'explique pas du tout ce qu'il veut dire ni donc pourquoi il en a parlé. On peut en conclure que Socrate est un idiot, ou mieux encore que l'auteur du dialogue est malhabile, voire qu'il n'est pas Platon. Mais on pourrait aussi réfléchir, et d'abord poser quelques questions, et essayer d'y répondre. Pourquoi Socrate parle-t-il des prétendants amoureux de Pénélope qui ne voulaient pas qu'on tende l'arc ? Pour qui voulaient-ils qu'on empêche cela ? Qu'est-ce que cela peut bien avoir à faire ici, ou encore y a-t-il une ressemblance entre la situation d'Ulysse et celle de Socrate ?

Voici une tentative de répondre à ces questions de façon à éclairer le dialogue et la question « qu'est-ce que la philosophie ? ». Pour comprendre ce qui est dit ici, il faut se souvenir d'une scène terrible de l'*Odyssée* d'Homère ; ce moment est d'une violence inouïe ; ça vaut tout les films d'action américains les plus sanglants, mettons du

Tarantino. Cela se trouve dans le chant XXI. Ulysse est rentré en Ithaque, son île, depuis le livre XIII, et il organise peu à peu son retour dans le manoir familial et surtout sa vengeance. Il s'est déguisé en mendiant pour entrer en cachette dans sa maison, dans laquelle se trouvent ses adversaires, les amoureux rivaux qui veulent gagner Pénélope et ainsi prendre le contrôle d'Ithaque. Un peu avant la scène à laquelle Socrate fait référence, Pénélope promet qu'elle épousera celui qui pourra tendre l'arc d'Ulysse, mais aussi qui pourra passer une flèche par le milieu d'une série de cibles. Les amoureux rivaux s'essayaient, mais aucun ne réussit. Alors Ulysse, toujours déguisé en mendiant, demande qu'on lui accorde la possibilité, et donc le droit, de s'essayer à son tour. Les amoureux rivaux les lui refusent. Pénélope, l'épouse, et Télémaque, le fils, se moquent d'eux, et ils cèdent. Alors Ulysse tend l'arc, passe la flèche par toutes les cibles, prend d'autres flèches du carquois qui se trouve là et se met à assassiner ses rivaux l'un après l'autre ; à la fin, il ne reste qu'Ulysse dans un bain de sang entouré des corps de ceux qui étaient amoureux de Pénélope. Ulysse a été sans pitié.

Quand on examine la scène décrite par Homère et qu'on examine la scène créée par l'auteur des *Amoureux rivaux*, on saisit une série de rapprochements qui rendent le passage incongru fort intéressant. J'en signale quelques-uns. De part et d'autre, il y a des amoureux rivaux qui s'affrontent et qui se croient bien forts, les uns par rapport aux autres. De part et d'autre, il y a un autre amoureux rival, qui s'ajoute en fraude à leur groupe et donc sans qu'ils ne s'en rendent compte, parce que le nouveau se cache, d'abord et avant tout en

se montrant plus faible qu'il n'est de fait. De part et d'autre, à la fin du processus, il y a un vainqueur, mais ce n'est pas celui qui était prévu. J'ajoute que si ce rapprochement est valide, il faut croire que l'amoureux rival caché est capable d'atteindre les cibles que les autres ne peuvent pas, voire qu'il les atteint bel et bien.

Encore une fois, ce point touche à la philosophie, à sa nature. L'action du dialogue montre comment une certaine sorte d'exercice, qui n'est pas physique, mais qui n'est pas spirituel non plus, peut se justifier. C'est là la philosophie.

Les trois arguments successifs et les trois échecs. Quand on examine le texte avec attention, ou qu'on écoute toujours avec attention ce que dit Socrate, on se rend compte que la discussion se divise en trois parties ; pour être plus précis, il y a trois discussions qui se succèdent, voire deux discussions, dont la première se divise en deux pour donner trois, mais les trois ou les deux deux produisent une seule discussion en trois temps. (J'espère qu'on a noté qu'en plein milieu du dialogue, on parle du deux, mais qu'on signale que tout deux est constitué de deux éléments qui ne sont pas égaux ou pas tout à fait semblables. Lire 136d.)

Il y a des indications de cette division dans les mots mêmes du texte. Entre la première discussion et la seconde, on pourrait noter les mots qui suivent. Lire 135a. Or cette seconde partie porte sur la même question que la première : « qu'est-ce que la philosophie ? » et part de ce que dit le sage. Elle est suivie d'une nouvelle question et d'une seconde discussion qui

complète la première en deux parties. On le voit par exemple dans les mots qui suivent. Lire 137b. On notera que Socrate dit bien qu'il y a quelque chose à tirer des deux premières réfutations. Donc malgré le fait que Socrate conclut chaque fois avec la reconnaissance d'avoir réfuté le sage, il a une idée derrière la tête. En conséquence, les trois parties font une seule discussion non seulement parce que Socrate la reprend, mais parce qu'il entrevoit quelque chose qu'il cherche à dire ou à faire dire : ce quelque chose non dit donne de l'unité à la multiplicité.

Il faut maintenant examiner chacune de ses parties pour voir comment on en arrive à l'échec, et pour mieux deviner peut-être ce que Socrate entrevoit, mais qu'il tait. Mais je répète d'abord qu'une des vérités générales au sujet d'un dialogue platonicien, ou socratique, est qu'on en arrive à un aveu d'échec plutôt qu'à une réponse. La semaine dernière, on a exprimé une certaine irritation devant ce fait. J'aimerais suggérer et argumenter que ce pourrait bien ne pas être aussi négatif ou nul que cela paraisse à première vue.

D'abord, c'est une sorte de preuve performative de la seule doctrine que Socrate se soit jamais attribuée, semble-t-il, soit « Je sais que je ne sais pas ». À la fin de ce dialogue, Socrate peut conclure encore une fois qu'il ne sait pas ce qu'est quelque chose, soit la philosophie, mais qu'il sait qu'il ne sait pas. Non seulement on entend alors sa pensée officielle typique, mais on voit comment il est arrivé à cette pensée, ou à cette conclusion : il enseigne quelque chose, la seule chose qu'il a dit savoir.

En revanche, il faut comprendre une autre chose qui est valide pour ce dialogue et pour bien d'autres dialogues de Platon, où Socrate aboutit à un échec et donc à un « je ne sais pas ». Car le « je ne sais pas » est au fond un « je sais que cette réponse n'est pas la bonne ». On pourrait penser qu'il n'y a rien de bien important, ou encore que ce n'est qu'une sorte de jeu de mots. Voici pourquoi cela serait une erreur : ce négatif implique un positif.

Pour illustrer cette idée, on n'a qu'à penser, par exemple, à la dernière élection provinciale. Il y a bien des gens qui ont voté pour un parti ou un candidat, mais les experts disent que cette élection était une élection négative, ou pour le changement : on ne voulait pas des libéraux de monsieur Couillard, et il faut mettre les mots *ne* et *pas* en italiques et les prononcer avec emphase. En supposant que les experts ont raison, on devine alors ce qui s'est passé : le « non » des électeurs, une majorité, dit-on, est devenu un « oui » ; parce qu'ils ne voulaient pas des libéraux, ils ont choisi un autre parti. Il semble que pour beaucoup de ces mêmes électeurs le « non » qui visait les libéraux visait en même temps les péquistes, et beaucoup de gens qui auraient voté pour l'un ou l'autre parti à une autre époque ont voté cette fois *contre* les deux, et donc *pour* un des deux nouveaux partis. Et cela a donné les résultats que tous connaissent.

Pourquoi parler de cela ? Parce que cela éclaire le dialogue *Les Amoureux rivaux*. À la fin du dialogue, on est arrivé deux ou trois fois à dire non : « Non, la philosophie, ce n'est pas ceci » ou « Non, ce n'est pas cela ». Or, et cette fois je passe du monde politique au monde en général, c'est une loi pour ainsi de la nature,

ou de l'être (parler de nature et parler de l'être, c'est sans aucun doute philosopher) que si quelque chose n'est pas en haut, il faut bien qu'il *soit* ailleurs ; que s'il n'est pas gros, il faut qu'il *soit* d'une autre taille ; que s'il n'est pas noir, il *est* non-noir. En somme, au cœur d'un non, quelqu'un d'attentif peut deviner, et parfois même reconnaître un oui. Soit dit en passant, il y a un dialogue de Platon, qui s'appelle le *Sophiste* qui examine pendant une centaine de pages, la caractéristique fondamentale de ce qui est : on y conclut d'abord que ce qui est n'est pas ce qu'il n'est pas, et que cette caractéristique toute simple, voire redondante, est la cause de toutes les erreurs que font les êtres humains lorsqu'ils essaient de connaître le monde. Mais je m'égare, et je reviens au dialogue *Les Amoureux rivaux*.

Quand on y pense, le processus d'élimination qui est illustré dans le texte est au cœur de ce qu'on appelle définir quelque chose. Si je définis un triangle équilatéral comme suit : « une figure de deux dimensions, rectiligne, à trois côtés, égaux », j'exclus ce qui n'est pas une figure (par exemple une pensée), ce qui n'est pas de deux dimensions (par exemple un cube), ce qui n'est pas rectiligne (par exemple, un cercle), ce qui a plus de trois côtés (par exemple un pentagone), ce qui a des côtés inégaux (par exemple un triangle isocèle). Et inversement, si on rejette chacune des mauvaises spécifications, ou des spécifications erronées, on se rapproche d'une définition exacte et vraie du triangle équilatéral : un triangle équilatéral n'est pas une pensée, n'est pas tridimensionnel, n'est pas une courbe, n'a pas quatre côtés ou plus, n'est pas fait de côtés inégaux.



On pourrait dire que c'est là bien compliqué. Et peut-être est-ce exigeant. Mais on saisit aussi que quelqu'un qui élimine des réponses fausses ou inadéquates permet à un autre qui réfléchit en suivant les réfutations de commencer à trouver une réponse. Ceux qui ont suivi jusqu'ici comprennent donc une des tâches que j'essaierai d'accomplir en révisant les arguments de Socrate, qui sont de réfutations au fond et qui semblent aboutir à des culs-de-sac : je tenterai de saisir ce que je comprends au sujet de la philosophie ou ce que Socrate peut me suggérer par ses échecs.

Je présenterai les trois arguments à ma façon. Mais je citerai de temps en temps des passages précis.

Les trois arguments.

1. Le premier argument part de ce que Socrate pense et que le sage prétend aussi : philosopher est une belle chose (*kalos* en grec), et donc quelque chose d'admirable. Par ailleurs, Socrate lui demande de dire ce qu'est cette chose admirable. Je note que Socrate présente la philosophie en utilisant un verbe : ce n'est pas la philosophie qui est admirable, mais l'acte de philosopher.

Pour sa part, le sage prétend que la philosophie, c'est avoir des connaissances, la connaissance de toutes sortes de choses, et même du plus grand nombre de choses possible. Or ce qu'il prétend, il le présente en citant quelqu'un, Solon, un des poètes sages de la civilisation grecque et athénienne. On voit donc le sage citer quelqu'un qui a la réputation d'être sage. Il ressemble bel et bien à un professeur qui enseignerait

en citant un sage, mettons Platon, en disant que ceci ou cela est vrai parce que Platon l'a dit. Il pourrait même citer bien des passages de Platon pour prouver ce qu'il dit. Je note que le Socrate de ce Platon-ci ne fait pas cela. (Et je suggère que je ne suis pas ce professeur *idiot*.) Il essaie de comprendre ce que le sage dit en citant Solon, mais il ne se satisfait pas de citer ; pour lui, une citation n'est pas une preuve ; pour Socrate, posséder des informations ne suffit pas.

Or Socrate fait ce qu'il fait en se tournant vers l'expérience du sage et de tout être humain. Il le fait en examinant ce qui est vrai du corps : le bien-être (*éu ékhéin*) du corps n'est pas assuré par beaucoup d'exercices ; le bien-être du corps n'est pas assuré par beaucoup de nourriture ; il est assuré par la bonne quantité et la bonne sorte d'exercices et de nourriture. Par cela, il suggère, mais d'abord il entrevoit pour lui-même que le bien-être de l'âme n'est pas assuré par beaucoup de connaissances, mais pas la bonne quantité et surtout la bonne sorte de connaissances. Je note que Socrate semble croire qu'on peut connaître une chose (l'âme) en la comparant à autre chose (le corps) ; il semble donc croire qu'on peut connaître une chose en la comparant comme il faut à une autre. Et il me semble que ce que fait Socrate est tout à fait naturel et que cela conduit à entrevoir la vérité.

Socrate s'est alors tourné vers la question de l'expert en connaissances. Il y a des experts en corps (le médecin et le gymnaste) qui connaissent ce qu'il faut pour le bien-être du corps. Il y a des experts (l'agriculteur et l'agronome) en semences, en plantes et en animaux qui connaissent ce qu'il faut pour le bien-être de la

nourriture humaine. Qui est l'expert en connaissance du bien-être de l'âme ? demande-t-il alors. Or on découvre qu'on ne peut pas le nommer, ou du moins que le sage, tout sage qu'il soit, tout cultivé qu'il soit, ne peut pas le nommer. Je note que parce qu'on ne peut pas le nommer, cela ne prouve pas que cela n'existe pas. Il me semble qu'on aurait pu répondre : celui qui philosophe, à la condition qu'il philosophe sur l'être humain et ce qu'il lui faut pour être heureux ou complet.

À première vue, il semble que cette argumentation est ratée. À moi, il semble qu'on a beaucoup appris.

2. Le deuxième argument de Socrate vise encore la philosophie et les connaissances qui en font partie. Socrate suggère que la philosophie étant admirable, il faudrait pouvoir dire quelles connaissances précises, pas n'importe quelles, en font partie. Le sage dit que ce sont des connaissances admirables, en reprenant ainsi ce qu'il avait dit au début, soit que la philosophie est admirable. Guidé par Socrate, il ajoute que les connaissances admirables sont les connaissances comme l'architecture : les connaissances qui permettent de donner des ordres, les connaissances des chefs, et non les connaissances des manœuvres. Je devine que le sage admire la philosophie et la connaissance parce que ça lui donne le droit de commander, parce que ça lui donne une supériorité sur les autres.

Socrate demande si on peut acquérir plusieurs de ces connaissances qui commandent. Le sage, toujours guidé par Socrate, dit que le philosophe a des connaissances générales et non précises de toutes sortes de disciplines qui commandent : pour lui, le philosophe est

connaissant en beaucoup de choses, mais de façon détachée. Je note que le sage présente la philosophie comme une sorte de culture générale. Je note que Socrate n'est pas à l'aise avec cette suggestion.

Socrate montre que le philosophe serait alors moins bon que chacun des experts dans une matière, et donc qu'il aurait une connaissance qui pourrait le faire admirer peut-être, mais qui ne le rendrait pas utile ; au lieu d'être un maître, il serait toujours un second, un amateur touche-à-tout, mais un professionnel en rien. Il semble que la nouvelle idée du sage conduit à la conclusion que la philosophie est une sorte de maquillage qui permet de paraître beau, mais qui est au fond de peu de valeur, ou du moins de peu d'utilité. Cette idée ne satisfait pas Socrate : il semble savoir que la philosophie fait du bien, et fait un bien qu'aucun autre savoir ne peut faire. Mais je note aussi qu'en cachette, il a remplacé la remarque générale que la philosophie est admirable (*kalê*), par la remarque générale que la philosophie est bonne ou utile (*agathê*).

Encore une fois, on dirait qu'on est arrivé à un échec : la définition de la philosophie qui est suggérée fait qu'elle est moins bonne qu'on ne le voudrait. Pourtant, je persiste et signe : celui qui réfléchit en suivant de l'œil cette nouvelle chute apprend quelque chose.

3. Socrate aborde maintenant un troisième argument. Il ne demande plus ce qu'est la philosophie au sage ; il développe plutôt ses idées en le questionnant. Ce renversement est important, mais on peut le rater : on serait tenté de dire que Socrate cesse de partir de ce que pense le sage pour en arriver plus vite et mieux à ce qui

serait vrai. En tout cas, Socrate établit qu'il y a des connaissances qui permettent de développer une chose, mais en même temps de la corriger ; il prend l'exemple de l'art de dresser les chevaux, ou les chiens. Il établit aussi qu'on pourrait avoir un art de dresser les humains, soit de les améliorer pour qu'ils fassent mieux ce qu'ils ont à faire, et aussi de les corriger quand ils font mal ce qu'ils font. Cet art serait l'art de se diriger soi-même, de diriger les gens de sa famille et les citoyens de sa cité. Il me semble que Socrate suggère que cette connaissance dépendrait de la connaissance de l'être humain, et donc la connaissance de soi. Or il dit souvent dans d'autres dialogues que c'est là la connaissance fondamentale que cherche et qu'enseigne la philosophie.

Alors il reprend la définition du sage : la philosophie est une connaissance générale, moins parfaite, moins exacte, des arts qui dirigent. Il conclut que le philosophe tel que compris par le sage serait moins capable de se diriger, de diriger une maisonnée et de diriger une cité que celui qu'on vient de définir. Le philosophe à la manière du sage serait donc une sorte de personnage secondaire, voire une sorte de sujet ou une sorte d'esclave. C'est alors que tous se mettent à rire.

Encore une fois, et c'est la dernière fois que le dirai, il me semble que Socrate suggère au sujet de la philosophie à travers cet échec.

page 222

Cinquième semaine.

Le *Minos* I

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, j'ai continué et complété une analyse du dialogue *Les Amoureux rivaux*.

Pour ce faire, j'ai signalé la distinction entre le *logos* et l'*érgon* d'un dialogue platonicien, distinction que j'ai appliquée à ce texte attribué par la Tradition à Platon, et donc au dialogue lu, ou relu, pour cette rencontre.

J'ai présenté, et réfléchi un peu, sur des exemples d'*érgon* dans *Les Amoureux rivaux*, tirés du début, de la fin et du cœur du dialogue.

La remarque la plus importante, peut-être, portait sur une allusion faite à Homère, allusion qui n'entre pas dans l'argumentation, qui sert de transition, mais qui est pour ainsi dire laissée muette et sans suite. Je reprends, sous forme de question, ce que j'ai cru y voir : Socrate ne serait-il pas une sorte d'Ulysse de la philosophie, et donc Platon une sorte d'Homère de la pensée ? Il serait un Ulysse pour autant que caché de ses rivaux, il le vainc et atteint le but qui est le sien.

Ensuite, j'ai montré que le texte propose trois arguments différents, ou trois moments distincts d'une seule argumentation, laquelle cherche à trouver, et à dire, ce qu'est la philosophie.

Pour rappeler rapidement ces moments, je signale que deux des moments, les deux premiers portent sur l'opinion que propose le sage, alors que la troisième pour ainsi dire repart à zéro et examine ce que serait un savoir parfait qui dominerait tous les autres savoirs, ou même qui s'identifierait avec tous les savoirs directeurs que les hommes peuvent prétendre avoir.

Je tiens à signaler que j'ai été assez satisfait de la première partie du cours, mais que la seconde partie, et surtout la dernière demi-heure, m'a semblé bien imparfaite. En conséquence, j'ai changé les remarques de conclusion que j'avais prévues : je vais tenter de développer un peu plus ce que j'allais dire.

Mais avant de passer à la première partie du nouveau cours, et les dernières remarques sur *Les Amoureux rivaux*, y a-t-il des questions ou des commentaires, voire des objections sur ce qui a été présenté la semaine passée ?

Dernière tentative de réfléchir à partir du récit de Socrate.

Comme je l'ai dit, j'ai changé les remarques finales que j'avais prévues : j'en ai changé la longueur et donc j'ai ajouté des éléments ; surtout peut-être j'en ai changé la présentation ou le ton. Mais je ne veux pas me précipiter, je veux dire tout ce que j'ai à dire sans oublier : je vais donc lire un peu, ou le faire plus que d'habitude.

À la fin, j'ai dit qu'il fallait que chacun réfléchisse pour soi en lisant (ou relisant) le texte : il ne s'agit pas de tirer

des conclusions en reprenant ou de résumer ce qu'on retient, mais de penser pour soi en utilisant ce que l'auteur, sans doute Platon, a mis dans le texte. Je tenterai de faire maintenant ce que je recommandais à chacun de faire la semaine dernière. Je tente de donner un exemple performatif de ce que le texte pourrait produire.

Pour commencer et pour placer mes remarques dans un contexte précis, je rappelle que ceci est un dialogue *monologué*: Socrate dit d'un coup, et sans réaction de qui que ce soit, ce qu'il a dit et fait une autre fois avec deux autres interlocuteurs. Mais ce monologue de Socrate doit s'adresser à quelqu'un. Qui est-il ? Qu'a-t-il posé comme question pour provoquer le long monologue qui a été écrit et lu ? Je crois que c'était quelque chose comme : « qu'as-tu fait hier ? ». En tout cas, c'est une question semblable qui introduit le monologue que fait ensuite Socrate dans le dialogue authentique qui porte le titre *Euthydème* : là, l'ami de Socrate, un dénommé Criton, lui dit qu'il l'a vu en train de parler à quelques personnes, mais qu'il ne pouvait pas les entendre à cause de la foule ; il lui demande de répéter ce qui s'était dit alors. Suite à cette demande, Socrate commence à raconter la conversation, comme il le fait dans ce texte-ci. Je devine, mais je ne peux pas prouver que l'interlocuteur silencieux vient de demander à Socrate : « Qu'est-ce qui s'est dit hier chez le grammairien Denys ? »

Je m'imagine deux sens possibles à cette question : elle peut n'être qu'une sorte de politesse et donc une question insignifiante ; mais elle peut aussi être une véritable tentative d'apprendre de Socrate, et donc une



question qui je qualifierais de sérieuse. Je devine alors que l'interlocuteur silencieux demande à Socrate de raconter la conversation parce qu'il sait que Socrate n'enseigne pas, ou qu'il enseigne plus par l'exemple de son activité que par une doctrine qu'il transmet. En tout cas, je m'imagine être un disciple qui pose la question de manière sérieuse. Et non quelqu'un qui apprend malgré lui et sans s'en rendre compte quelque chose de bien important.

Donc pour revenir sur l'ensemble, je vais tenter de raisonner comme cet auditeur silencieux, mais intelligent. Je m'identifie à lui, mais je pense par moi-même : je ne suis pas un Grec du temps de la Grèce classique ; en revanche, je suppose que mon expérience et ma réflexion sur mon expérience peuvent être influencées, être orientées, voire être transformées, parce que j'entends Socrate, le vieux Grec d'une époque bien lointaine, par ce que je l'entends me raconter ; je suis prêt à apprendre de lui sans qu'il m'enseigne quoi que ce soit dans le sens ordinaire du terme. En somme, je fais devant cet auditoire ce que je suggérais à chacun de faire pour soi.

1. Je note d'abord que Socrate se distingue des deux amoureux qu'il appelle l'un le sage et l'autre l'ignorant. Socrate n'est ni le sage ni l'ignorant, ou il est comme le sage et en même temps comme l'ignorant. Voilà une première façon de comprendre ce qu'est la philosophie.

2. Je note ensuite que Socrate parle de philosopher, mais essaie de définir la philosophie. Il me semble qu'il faudrait comprendre pourquoi il fait ainsi, soit d'employer deux mots. Philosopher et la philosophie sont

sans aucun doute reliés, comme le veut l'évidente proximité des mots que les disent, mais les deux ne sont pas la même chose, car un verbe n'est pas un nom ; philosopher semble être ce que fait Socrate, alors que la philosophie est la chose que possède le sage et qui le rend un peu vaniteux. Surtout, j'ai l'impression que pour Socrate les connaissances de la philosophie sont le résultat d'une activité plutôt que d'une acquisition ; ou encore que pour lui, les connaissances philosophiques sont plutôt quelque chose qu'on produit que quelque chose qu'on accumule et retient et redonne à qui demande de les recevoir. Cela veut dire au moins deux choses : que selon Socrate, il faut penser pour acquérir des connaissances philosophiques, et donc que les connaissances philosophiques acquises autrement, par exemple, en répétant ce que d'autres disent, ne sont pas de vraies connaissances philosophiques. Cela veut peut-être même dire que la connaissance philosophique n'est pas une possession, mais plutôt une intuition, c'est-à-dire une action qui éclaire ; ou encore cela veut dire que la connaissance philosophique a besoin d'être pensée pour être vue et donc est une sorte de mouvement plutôt qu'une stabilité. Je crois donc avoir saisi autre chose encore au sujet de la philosophie.

3. Je remarque ensuite ceci. Socrate compare l'âme au corps, et donc la philosophie à de la nourriture et à des exercices. Du fait de comparer ce qui se passe dans l'âme à ce qui se passe dans le corps, comme le fait Socrate, j'en arrive à l'idée que la connaissance philosophique comme Socrate la comprend exige qu'on mange régulièrement (parce que la nourriture pour ainsi dire se perd et la faim annonce qu'il faut en reprendre) ; ou encore, j'en arrive à l'idée que la connaissance

philosophique à la manière socratique exige qu'on s'exerce tous les jours pour conserver la santé, laquelle se détériore si on ne fait pas d'exercices quotidiens. Voici donc une troisième impression que je retire de la conversation, une idée au sujet de la nature de la philosophie.

4. Quand j'examine avec Socrate la première réponse qui est donnée par le sage, je me rends compte que je suis d'accord avec Socrate quand il la critique. J'ai au moins quelques raisons d'être insatisfait. La première raison est que la justification de la réponse du sage n'en est pas une, ou qu'elle est bien faible : parce que Solon a dit quelque chose, soit « Je vieillis en apprenant toujours », cela ne prouve pas que Solon ait raison ; de plus et surtout, cela ne prouve pas que la philosophie soit bel et bien ce que dit la sage, c'est-à-dire une accumulation de connaissances : la philosophie peut être bien des choses, mais elle n'est pas un amas, un tas ou un capharnaüm . L'idée que la philosophie soit un agglomérat d'informations, la connaissance de toutes sortes de choses sans distinction, cette idée me semble incorrecte et sans fondement réel ; c'est vague et un peu snob ; mais ça ne peut pas être admirable, alors que je devine que la philosophie, telle que la pratique Socrate, est admirable. Mais, et c'est une seconde raison, il y a aussi que cette façon de répondre fait de la philosophie un peu n'importe quoi, alors que j'ai l'impression que la philosophie est quelque chose de net et de respectable parce qu'ordonné. La réponse du sage me fait penser à la défense de la culture que j'entends souvent : il faut que les gens se cultivent, me dit-on ; puis quand je les entends continuer, les différents apôtres de la culture font l'apologie de toutes sortes de choses, une infinité de

connaissances, dans n'importe quel ordre. Il y a quelque chose qui cloche là ; je trouve que cela n'est respectueux ni de la culture ni de la philosophie. Voilà donc que je devine quelque chose au sujet de la philosophie. C'est un quatrième point.

5. J'aime au moins une chose que Socrate suggère par sa critique du sage : ce n'est pas la connaissance comme telle qui est bonne, ce n'est pas l'accumulation des connaissances qui est bonne, c'est la qualité des connaissances qui fait que la philosophie est un bien. Mais cela suppose qu'il y a un critère pour distinguer les connaissances les meilleures et hiérarchiser ce qu'on apprend : ce sont des connaissances essentielles, des connaissances bien acquises et des connaissances ordonnées, mais pour faire du bien, et faire du bien à un être humain. Cette suggestion de Socrate renvoie au fond l'idée de ce qui est nécessaire à un être humain pour être complet, et heureux. Il faut que la philosophie soit *kalos* et *agathos*. Au moment même où j'en arrive à cette idée, je me rends compte que je ne sais pas, ou pas beaucoup, et certes pas assez, ce qu'il me faut pour être complet et pour être heureux parce que je ne sais pas quels sont mes besoins, mes vrais besoins par opposition à mes faux besoins, ni quels sont mes moyens, mes vrais moyens par opposition à mes faux moyens. J'ai l'impression d'avoir saisi une cinquième chose au sujet de la philosophie, du moins comme Socrate la comprend et la pratique.

6. Quand j'écoute ce que Socrate raconte dans la deuxième partie de l'argumentation, tout ce qui a déjà été dit est repris, mais d'une nouvelle façon. En tout cas, encore une fois, je suis d'abord insatisfait de la réponse

du sage : il dit que la philosophie est une sorte de savoir vague, imparfait, qui permet de parler de tout comme si on était un expert, mais sans l'être, qui permet de paraître, mais non d'être. Il y a bien des choses qui me dérangent dans cette réponse, mais au moins ceci : on dirait que par ce qu'il aurait de la connaissance philosophique, le sage prétend mériter du pouvoir et du moins mériter une sorte de supériorité politique. Cela me semble jurer avec ce que fait et prétend Socrate, mais aussi une sorte de gratuité de la philosophie. Pour le dire autrement, il me semble que la philosophie, ou plutôt philosopher, est sa propre récompense ; elle est solide que les autres la reconnaissent ou non. Et voilà une autre idée qui me vient en reprenant la conversation. Si je compte bien, je suis arrivé à une sixième conclusion.

7. Quand je suis Socrate dans sa troisième tentative de saisir ce qu'est la philosophie, je me rends compte que sa façon de faire est bien différente d'avant. J'ai l'impression qu'au lieu de critiquer le sage, Socrate propose une sorte d'idéal du savoir, un savoir qui permettrait de bien vivre par soi-même et par rapport aux autres ; il propose le but de sa recherche du savoir. Ce savoir serait une sorte d'art de diriger la vie humaine. Mais cet art supposerait qu'on se connaisse, selon le précepte bien connu et souvenu présenté par Socrate : « connais-toi toi-même ». Mais quand j'essaie d'imaginer cette connaissance de soi, j'y vois deux niveaux : il y a soi-même que je suis dans mon individualité, et soi-même en tant que je suis semblable aux autres ou les autres semblables à soi. En tout cas, je me rends compte que si j'avais ce savoir, les deux niveaux de cette connaissance, je pourrais mieux juger de tout ce que je fais, et aussi des raisons pour lesquelles je suis intéressé

par la philosophie, et par l'enseignement, et aussi de comprendre ceux avec qui je vis qu'ils soient semblables à moi ou non. Il me semble donc encore une fois mieux comprendre ce qu'est la philosophie : ça semble être une réflexion, et peut-être certaines conclusions acquises suite à cette réflexion, sur la vie humaine, la mienne et celle des gens qui m'entourent. Voilà donc une septième idée.

8. Mais à la fin, Socrate prétend que ce savoir, cette sagesse, est impossible : je ne comprends pas tout à fait son argument, et il me semble même que c'est un peu tordu. Mais je lui donne raison quant à l'essentiel pour moi, soit que je n'ai pas ce savoir, que je ne l'ai pas assez à mon goût et que tant que je ne l'aurai pas, et pour autant que je ne l'aurai pas, je ne suis pas maître de ma vie et pas digne d'être le maître des autres. Mais je veux acquérir cette sagesse. Je me rends compte que je ne suis pas d'accord avec le sage, parce que je sais que je ne suis pas sage, et parce que je ne suis pas satisfait de moi, même par rapport à l'ignorant que méprise le sage. J'ai l'impression que je ne suis pas le sage, mais quelqu'un qui voudrait être sage, un philosophe. Et encore une fois, il me semble que le monologue de Socrate m'a enseigné quelque chose, un huitième élément.

9. À la fin, quand je compare Socrate aux deux amoureux rivaux, je trouve que Socrate est un drôle de personnage, mais plutôt attirant : en tout cas, je ne peux pas me satisfaire de la position du gymnaste ni de celle du sage. Et il me semble qu'en refusant l'une et l'autre, je découvre, et j'accepte, que je suis un partisan de Socrate, comme le gymnaste et surtout les deux

adolescents qui suivaient ; je prétends que je suis son partisan pour les bonnes raisons, et non parce qu'il m'a aidé à vaincre les prétentions de mon rival. En regardant le philosophe Socrate, je crois entrevoir ce qu'est la philosophie ; je n'ai pas une formule toute faite, et même si j'en avais elle n'aurait de sens pour moi que parce que j'ai suivi le dialogue décrit dans le monologue qui porte le titre *Les Amoureux rivaux*. Voilà la dernière idée qui me vient.

J'ai appelé cette section « dernière tentative ». Mais au fond, ce n'est pas la dernière tentative n'existe pas, ou n'existe que dans ce cours et pour ce cours. Il n'y a pas de dernière tentative, ou cette dernière tentative est un exemple performatif de ce que chacun devrait faire pour soi.

Et ainsi il est temps de recommencer, mais cette fois en partant d'un autre texte... quitte à revenir une autre fois sur le dialogue qui porte le nom *Les Amoureux rivaux*.

Introduction au *Minos* : le titre.

Le titre du dialogue est un peu étrange : on discute de la loi (*nomos* en grec ; j'y reviendrai) alors qu'on appelle le dialogue *Minos*, soit le nom de quelqu'un dont on parle à la fin d'une façon assez incongrue (encore une fois, j'y reviendrai). Il y a une sorte de déconnexion entre le thème et le titre, du moins à première vue. De plus, il y a bien des dialogues de Platon qui portent des noms propres comme titres, mais ce sont toujours les noms des gens avec qui Socrate parle dans le texte, par exemple le *Lachès*, ou l'*Euthydème*, ou le *Criton*. Ici on ne peut pas le faire parce que la personne avec qui

Socrate parle n'a pas de nom propre : on l'appelle le compagnon.

Il y a un autre dialogue offert par la Tradition qui présente un interlocuteur qui n'a pas de prénom, qui s'appelle le compagnon, et qui porte un titre comme le *Minos* : c'est le *Hipparque* qui a été examiné l'an dernier. Il y a donc trois ressemblances entre ces deux dialogues. La ressemblance est encore plus grande parce que dans ce texte aussi, à la fin, Socrate parle longuement d'un personnage de la légende grecque et athénienne. Car Hipparque est le dernier des tyrans athéniens à avoir régné avant l'établissement de la démocratie. Parler d'Hipparque, c'est donc faire allusion à la fondation de la démocratie athénienne. Or parler de Minos, c'est aussi parler de la fondation non pas de la démocratie athénienne, mais de la cité athénienne. Pour comprendre ce second point, il faut savoir un peu qui est Minos et connaître son lien avec Athènes.

Selon les légendes grecques et athéniennes, Minos était un roi de Crète qui contrôlait l'Attique, la région d'Athènes, avant que celle-ci ne devienne une vraie cité (*polis*) et avant qu'elle ne soit unifiée par Thésée. Toujours selon ces légendes, Minos prélevait sept jeunes hommes de la population de l'Attique, les faisait venir en Crète et les sacrifiaient au Minotaure, un monstre caché dans un labyrinthe qui se trouvait à Knossos, la capitale de la Crète. Dès le deuxième ou troisième prélèvement des jeunes hommes, Égée, le roi de la région, envoya son fils Thésée comme victime : Thésée tua le Minotaure, libéra l'Attique du pouvoir de Minos, revint chez lui, succéda à son père et créa la *polis* qui suivait alors un régime monarchique.



Donc en parlant de Minos ici, comme il la fait dans le *Hipparque* qui porte le nom du tyran Hipparque, le Socrate des deux dialogues touche à deux légendes fondatrices d'Athènes. Mais pour comprendre au moins en partie ce qui se passe dans ces deux textes, il faut saisir que toute société a des mythes fondateurs et des personnages. Pour les Québécois, ce pourrait être la bataille des Plaines d'Abraham avec Montcalm et Wolfe, ou l'histoire de la fondation du Canada sur la réalité démographique de deux nations, qui habitaient dans les quatre premières provinces qui se sont unifiées par Macdonald et Cartier. Pour les Américains, ce sera la Révolution américaine et Washington ou la Guerre Civile et Lincoln. Pour les Français, ce serait Louis XIV qui crée la France royale et Napoléon qui recrée la France après la Révolution.

L'important est de saisir que les mythes fondateurs sont sacrés, et qu'on doit respecter les personnages de ces mythes, qu'ils soient présentés comme des bons ou des méchants. Or dans les deux dialogues, et surtout dans le *Minos*, Socrate renverse les données du mythe : Minos qui est supposé être le tyran, du moins selon les Athéniens, ou selon les poètes athéniens, comme il le dit, devient ici non seulement un roi, mais un bon roi, et même le meilleur des hommes politiques de tous les temps, parce qu'il a créé les meilleures de toutes les lois.

Ceci est sûr : on ne peut pas ne pas tenir compte du côté iconoclaste de la deuxième partie du dialogue quand on lit la discussion sur les lois ; ne pas en tenir compte, c'est décider d'avance que le texte est incohérent et donc décider d'avance que le texte ne peut pas être de Platon.

Je pose donc une question : quel est le lien entre poser la question philosophique « qu'est-ce qu'une loi ? » et jeter par terre les mythes fondateurs d'une société ?

Introduction au *Minos* : le sous-titre.

Tout dialogue platonicien a un sous-titre, je le répète. Celui-ci porte le sous-titre « au sujet de la loi ». Cela est clair et simple. Mais il faut savoir deux ou trois choses pour saisir la complexité de ce qui est en jeu dans le texte.

Le mot grec *nomos* signifie loi sans doute, mais il signifie en même temps deux autres choses. Car avant les lois d'une société, il y a des habitudes et les réflexes des habitants. On appelle cela les coutumes, ou les us d'un peuple. Quand les Grecs disaient *nomos*, il signifiait non seulement ce que nous appelons *loi*, mais aussi les coutumes. On pourrait le dire comme ceci : pour un Grec, les coutumes sont les lois avant les lois, ou les lois non écrites ; pour le dire à l'envers, les lois sont la codification des coutumes, ou les coutumes écrites, ou les coutumes devenues officielles.

Mais les Grecs avaient aussi un verbe qui avait à sa base le mot *nomos* : c'était *nomizéin*. Cela voulait dire ce qu'on croit, ce qu'on pense, et plutôt ce qu'on pense ensemble : *nomos* était aussi une opinion commune, une croyance commune. Par exemple, les Grecs disaient qu'ils *nomizousin* leurs dieux. Aussi quand on a accusé Socrate on a dit : Socrate ne croit pas (*ou nomizôn*) aux dieux en lesquels la cité croit (*nomizéi*).

Je suggère donc dès le début qu'en examinant ce qu'est une loi Socrate (et son compagnon) joue sur ces trois plans : les façons de faire des membres d'un groupe, les règles qu'ils se donnent et les opinions qu'ils ont sont liées entre elles.

On pourrait prétendre que cela est une lubie bien grecque et peu importante. Je crois qu'on pourrait, au contraire, apprendre beaucoup des Grecs, et donc de ce texte, en tenant compte de la complexité qui est entendue par le mot *nomos*, et qui n'apparaît pas dans notre mot *loi*. Le fait qu'il y a trois mots français pour dire ce que laisse entendre le mot grec est sans doute un avantage, mais il comporte un désavantage : on ne saisit pas d'emblée comment les trois aspects de la vie sont liés encore aujourd'hui.

J'ajoute une dernière remarque qui pourrait servir à mieux comprendre l'importance de cette remarque. Les Grecs parlaient de leur *polis* : ils faisaient partie de l'ethnie des Grecs (*Hellénés*), mais ils étaient Spartiates, Corinthiens, Thébains, Syracusains, ou Athéniens. Ils étaient des hommes politiques, parce qu'ils vivaient dans une *polis* et parce qu'ils devaient s'occuper des affaires de leurs *polis*, de politique.

Or on traduit souvent le mot grec *polis* par *État*. Ça va, mais il y a quelque chose qui est manqué quand on traduit ainsi. Un État est quelque chose qui est hors des citoyens, au-dessus d'eux, quelque chose qui les encadre, qui prend soin d'eux, contre lequel ils doivent affirmer leurs droits individuels. En revanche, un Grec vivait dans une *polis*, quelque chose qui vivait en lui, à travers les coutumes, les lois et les opinions (*nomoi*) qui

constituaient sa *polis* et qui l'affectaient au plus profond de lui. Pour le dire autrement, une *polis* avait des dieux et des rituels religieux, alors qu'un État essaie d'être neutre, d'être laïque, comme on le dit aujourd'hui. On peut prétendre que vivre dans un État, être un individu moderne dans un État moderne est meilleur qu'être un citoyen (*politikos*) dans une cité (*polis*). Mais il faudrait essayer de comprendre en lisant le *Minos*, que les deux réalités, État et *polis*, ne sont pas tout à fait la même chose. Peut-être la lecture de ce texte aidera à faire cette découverte, et à réfléchir sur ce que cette différence implique.

Introduction au *Minos* : l'espèce et les genres.

Comme je l'ai déjà dit, tout dialogue platonicien fait partie de regroupements : le regroupement auquel le *Minos* appartient est le politique. Il y a plusieurs autres dialogues dits politiques, dont *Les Lois* et la *République*. Ces deux derniers sont les dialogues les plus longs et les plus célèbres de Platon. Or le *Minos* servait autrefois d'introduction aux *Lois*. On comprend pourquoi : le dialogue *Les Lois* tente d'établir les lois d'un régime politique parfait ; en gros, il présente d'une autre façon, d'une façon plus légale, les grandes thèses de la *République*, qui porte le sous-titre de la justice ; or le dialogue le *Minos* essaie d'établir ce qu'est la loi. On pourrait dire que le lien logique est évident.

Mais ce n'est pas le seul lien. Les liens *ergonomiques*, je veux dire les liens entre l'action du *Minos* et l'action des *Lois* sont nombreux. J'en signale deux : les *Lois* commencent avec une longue analyse du rôle des banquets et de l'alcool dans les sociétés ; or dans ce petit

texte on parle de banquet et d'alcool, et des lois qui les régissent. (Aujourd'hui, on parlerait peut-être du rôle des drogues et de la législation sur elles...) De plus, les deux interlocuteurs de Socrate sont un Crétois et un Spartiate, et Socrate doit leur faire accepter que les fondateurs de leur cité (Minos pour le Crétois, et Lycurgue pour les Spartiates) auraient pu faire mieux ; or dans le *Minos* on parle évidemment de Minos et de la Crète, mais aussi de Lycurgue et de Sparte. En somme, pour qu'ils puissent commencer à philosopher avec eux, ou du moins à parler des meilleures lois humaines possibles, il doit mettre en doute les mythes fondateurs de leurs sociétés.

Enfin, le lien entre la *République* et la justice, d'une part, et les *Lois* et la question de la nature de la loi, discutée dans le *Minos*, d'autre part, est évident : dans chaque cité, dans chaque État, on prétend que les lois sont justes, et inversement on affirme que quelqu'un qui suit les lois est un citoyen juste et quelqu'un qui ne les suit pas est un criminel, soit un homme injuste. Et cette affirmation a des conséquences importantes : toujours en prenant un exemple bien de ce temps, le vendeur de drogue est jeté en prison, ou il est reconnu un honnête commerçant. Cela arrive parce que les lois changent, mais aussi parce que les coutumes changent, et enfin parce que les idées, les opinions communes, sur ce qui est permis ou interdit changent. Mais toujours la question des lois est liée à celle de la justice, et de l'injustice ; et on ne peut pas parler d'une justice injuste, mais on parle sans arrêt de la justice et de l'injustice des lois. D'ailleurs, c'est un thème essentiel, voire le seul thème, du *Minos*.

Sixième semaine.

Le *Minos* II

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, j'ai proposé ce que j'ai appelé une démonstration performative des conclusions qu'on pourrait tirer du dialogue *Les Amoureux rivaux*. Cela s'est fait en 9 points. Je tente de les résumer et d'offrir un acquis culturel ou de donner une sorte de conclusion *portable* ; je reconnais que je fais le contraire de ce que Platon voudrait qu'un bon professeur fit.

Voici donc : la philosophie, comme le Socrate de ce dialogue la comprend, n'est ni une activité physique, ni un acquis culturel (voilà une façon négative de le dire) ; la philosophie est un exercice intellectuel qui s'appuie sur des acquis culturels, ou une activité qui se nourrit d'eux, qui s'exerce dans une intelligence éclairée et motivée par la conscience de son ignorance et, enfin, qui vise un savoir portant sur soi, sur soi en tant qu'individu et sur soi en tant qu'être humain, lequel être humain n'est ni un dieu, ni un animal.

Ceux qui n'auraient pas eu le temps de noter cette précieuse conclusion pourront la trouver mot à mot et bien ficelée dans les notes de cours que je proposerai en décembre sur mon site Internet.

Après avoir proposé cette performance et suggéré cette conclusion, je me suis tourné vers le *Minos*. Comme je

l'ai fait pour *Les Amoureux rivaux*, j'ai présenté quelques considérations sur le titre du dialogue, sur son sous-titre, et sur le genre du texte.

Quant au titre, j'ai signalé que ce dialogue ressemble beaucoup à un autre dialogue, soit l'*Hipparque*, examiné l'an dernier. Quelqu'un qui, suite à l'examen de l'an passé, serait convaincu que l'*Hipparque* est bel et bien un dialogue de Platon serait ainsi amené à examiner le *Minos* avec sympathie et intérêt. Le contraire est vrai aussi, il va presque sans dire.

Quant au sous-titre, j'ai expliqué que le mot *nomos* qui dit le sujet du dialogue ou qui ancre la question à laquelle on essaie de répondre (« qu'est-ce que la loi ? »), que le mot *nomos* donc a au moins trois sens pour un Grec et qu'on devrait traduire le seul *nomos* par les mots français *coutume*, *loi* et *croyance*. D'autres mots serviraient bien sans aucun doute, mais l'essentiel est de saisir que le *nomos* qu'on essaie de définir est une réalité plutôt complexe, pour un Grec, mais qu'elle l'est aussi pour quiconque réfléchit sur la loi. Quand on songe à d'autres dialogues authentiques de Platon, comme le *Lachès* (le courage), l'*Hippias majeur* (la beauté) ou le *Ménon* (l'excellence), on voit que le *Minos* partage un trait avec eux : les réalités fondamentales de la vie, celles qu'on essaie de comprendre dans les dialogues de Platon sont complexes.

Ensuite, en examinant le genre de ce dialogue, du moins selon ce que la Tradition propose, j'ai noté que le *Minos* est un dialogue politique, ce qui le rattache à deux autres dialogues de Platon, soit les plus longs et sans doute les plus influents, à savoir *Les Lois* et la

*République*. J'ai proposé quelques remarques pour signaler ce que cela suggère à quelqu'un qui voudrait comprendre ce dialogue, mais aussi les deux autres, soit le problème des lois, de leur transformation et de leur justice.

Je n'ai pas dit à ce moment-là qu'il y a un quatrième dialogue de Platon, lui aussi jugé tout à fait authentique, qui appartient au genre politique. Il s'agit de l'*Épinomis*. (Soit dit en passant : au XIXe siècle, ce dialogue reçu de la Tradition, était considéré suspect, alors qu'au XXe, il est considéré authentique.) L'*Épinomis* est, comme le suggère son nom, le dialogue qui suit les *Lois* : *épinomis* signifie bel et bien « après les lois ». Il faudrait, je crois, entendre ce mot dans deux sens à la fois : « après les lois » sans aucun doute, mais aussi « par-delà les lois » sans doute.

L'essentiel du dialogue décrit une institution politique *transpolitique*, ou au-delà du politique. Il s'agit de ce qui est appelé le conseil nocturne, ou conseil de la veille. Dans la cité parfaite décrite dans les *Lois*, pendant que les citoyens ordinaires (*politikoi*), hommes, femmes et enfants, dorment, durant la nuit donc, des citoyens extraordinaires se rencontrent et veillent ensemble sur l'ensemble des endormis et des veilleurs durant une séance du conseil nocturne. Il s'agit d'une réunion de ceux qui dirigent le régime parfait et qui contrôlent les *nomoi*, qui ont été présentées pendant 12 livres et des centaines de pages (il faut comprendre *nomoi* dans son sens complexe déjà expliqué, soit les coutumes, les lois et les croyances). Il s'agit donc de ces citoyens extraordinaires, mais aussi de jeunes citoyens et citoyennes qui sont les plus doués, lesquels assistent au



conseil nocturne pour apprendre à devenir des citoyens extraordinaires. Or pendant leur veille, les citoyens extraordinaires étudient les étoiles et les nombres (ils pratiquent donc ce qu'on appelle aujourd'hui l'astronomie et les mathématiques) et réfléchissent sur les dieux (ils pratiquent donc ce qu'on appelle la théologie); surtout, ils en concluent que les lois de la nature éternelles sont pour ainsi dire identiques avec les dieux et que les lois naturelles éternelles doivent servir de guide pour les lois politiques parfaites et donc pour les citoyens extraordinaires d'abord et pour les citoyens ordinaires qui dorment sur leurs deux oreilles, comme on dit. Il est certain quand on lit les livres qui précèdent que les citoyens ordinaires n'entendent jamais parler de ces choses à quiconque ne fait pas partie du conseil nocturne.

Si j'ajoute cette remarque, c'est sans aucun doute pour être complet, mais c'est aussi parce qu'il me semble que le conseil nocturne qui est présenté dans cette suite des *Lois*, je rappelle que c'est le sens du mot *épinomis*, a à faire avec le *Minos* qui précède les *Lois*. Je crois que si on réfléchit sur ce conseil nocturne on comprend mieux le *Minos*. Et vice versa.

Voilà ce qui a été fait la semaine dernière. S'il n'y a pas de questions, de commentaires, ou de critiques, je continue en poursuivant mes remarques sur le *Minos*.

Pourquoi j'ai mis le *Minos* en deuxième.

Au début de ces rencontres, j'ai annoncé que je changeais l'ordre de présentation des trois dialogues suspects choisis. En somme, j'intervertissais les

dialogues *Les Amoureux rivaux* et le *Théagès*. Le *Minos* restait au milieu, mais je changeais les premier et troisième textes l'un pour l'autre. Comme je peux supposer que chacun a maintenant lu ce deuxième dialogue, j'ajoute de l'information et explique pourquoi ce dialogue ne peut pas être le premier ni le dernier.

La raison en est assez simple : il est le plus difficile, le plus étrange et surtout le plus suspect ou le moins semblable à d'autres dialogues authentiques. Commencer ou finir les rencontres avec le *Minos* risquait de décourager les participants en commençant ou de les éberluer en finissant.

Aussi, je signale qu'en plus de rendre compte de ce que je crois pouvoir expliquer du texte, une des mes tâches sera de montrer comment malgré son étrangeté, malgré ses difficultés, qui peuvent être décourageantes et qui pourraient inciter à le mettre de côté en répétant la remarque classique qu'expriment les gens face à la philosophie ou un texte philosophique « à quoi sert tout cela ? », une de mes tâches donc sera de montrer que ce texte ressemble à plusieurs dialogues authentiques ; s'il paraît si étrange et si difficile, c'est parce qu'il accumule bien des éléments problématiques qu'on trouve ailleurs ; car chacun des éléments qui s'entassent dans le *Minos* appartient à ce que tous reconnaissent être tout à fait digne de Platon. Je le dis ici pour qu'on puisse le noter à mesure que j'avance et que je le signale : c'est en toute conscience et de pleine volonté que je fais les rapprochements que je ferai.

Introduction au *Minos*: quelques particularités intéressantes.

1. Le compagnon.

Le *Minos* n'est pas comme *Les Amoureux rivaux*: au lieu d'être un dialogue *monologué*, il est un dialogue *dialogué*; pour le dire autrement, il ressemble plus à une pièce de théâtre. En cela, il ressemble à des dialogues authentiques comme le *Premier Alcibiade*, l'*Euthydème* ou l'*Hippias majeur*.

Mais au contraire de ces dialogues, il ne nomme pas l'interlocuteur de Socrate. En cela, il partage une caractéristique des dialogues *monologués*: Socrate s'adresse alors à quelqu'un qu'il ne nomme jamais. L'exemple le plus intéressant à mon avis est la *République*, qui est un énorme dialogue *monologué*. Or à un moment donné Socrate s'adresse en toutes lettres à cet interlocuteur pour lui parler de ce qui se passait, mais sans le nommer.

Pourquoi ce détail pourrait-il être important? Il me semble qu'il y a là une sorte d'invitation de la part de l'auteur, qu'il soit Platon, comme je le pense, ou un autre: en ne nommant pas l'interlocuteur de Socrate, en laissant la place pour ainsi dire vide, il invite le lecteur du texte à prendre cette place. J'ai montré avec le dialogue précédent ce que le lecteur pourrait faire en prenant cette place. Il est évident qu'on pourrait faire la même chose avec ce dialogue, même s'il n'est pas un dialogue *monologué*: le nom commun de l'interlocuteur de Socrate dans ce dialogue *dialogué* nomme l'équivalent de l'interlocuteur jamais nommé des dialogues *dialogués*.

Il reste que si le texte ne donne pas le nom propre de l'interlocuteur de Socrate, il lui donne quand même un nom commun. Le mot grec est *hétairos*, qu'on traduit souvent par *compagnon*, mais qu'on pourrait aussi traduire par *collègue* ou *camarade*, ou *associé*. En tout cas, dans les cités grecques, il y avait diverses associations de citoyens qui les regroupaient autour d'activités communes : cela s'appelait une *hétairéia*.

Ce qui est clair, c'est qu'un vis-à-vis qui porte le nom *hétairos*, n'est pas vu comme un *démotês* (un membre du peuple ou du quartier) : cette façon de parler pointe vers la cité dans sa réalité politique. Un *hétairos* est quelqu'un de plus près de soi qu'un *démotês*. Par ailleurs, un *hétairos* n'est pas un *philos* (ami) ni comme un *pais* (fils). Je signale cela parce que dans d'autres dialogues Socrate parlant à quelqu'un l'appelle d'abord par son prénom, puis l'appelle *hétairos*, puis l'appelle *philos*, et parfois même l'appelle *pais*. Cela n'arrive pas dans ce dialogue. Malgré le fait que l'auteur ne le nomme pas, le nom commun qu'il lui donne offre un peu d'information.

Il est même remarquable que le Socrate du dialogue ne fait rien de semblable : il ne l'appelle jamais ami, encore moins fils et même pas compagnon. Il l'appelle trois fois *beltiste* (le meilleur). Lire 315d, 318d et 320e. Or ce mot apparaît souvent dans des dialogues authentiques ; à moins que je ne me trompe, chaque fois, ou presque, que Socrate applique ce mot à son interlocuteur, il se moque de lui, et suggère à son entourage que la personne n'est pas bien futée. Cela me semble éclairer le ton de la conversation entre les deux hommes.

Je finis ces remarques sur le compagnon avec une remarque où le mot *ami* apparaît. Vers la fin du dialogue, Socrate s'adresse à l'interlocuteur d'une façon très dramatique. Lire 321c. Le texte exact dit « devant Zeus ami ». C'est une façon de parler qui apparaît dans d'autres dialogues authentiques et qui indique presque toujours qu'on en est à un moment donné très important de l'argumentation.

J'ajoute l'information culturelle qui suit. Il y avait à Athènes des surnoms de Zeus, par exemple, Zeus qui tonne, Zeus de l'agora ou Zeus de l'armée. (Cela ressemble à nos Notre-Dame-de-la-prairie, ou de la mer, ou du cap, ou Notre-Dame-de-la-Victoire, ou Notre-Dame-des-sept-douleurs, avec leurs temples idoines.) Or je ne connais aucun Zeus de l'amitié dans les textes du temps ; les archéologues et les sociologues de l'Antiquité grecque disent qu'il n'y a pas de temple, ni de rituel qui lui est attribué. Il est tout à fait possible que Socrate invente ce surnom de Zeus. Si c'est vrai, pourquoi ? Qu'est-ce que cela apprend au sujet du Socrate ?

## 2. L'argumentation verbale.

J'ai déjà signalé que le mot *nomos*, qui nomme ce qu'on veut définir dans ce dialogue, a plusieurs sens pour un Grec. C'est un mot complexe d'emblée, et on peut en dire autant de ce dont on parle.

Mais le dialogue semble jouer, ou Socrate semble jouer, avec le mot à plusieurs reprises. Cela commence dès le début. Lire 313b. Le mot employé est *nomizoména*, où on doit bien entendre le mot thématique *nomos*. La traduction de Victor Cousin est correcte sans aucun

doute. Mais il ne peut pas faire autrement que faire disparaître un jeu qui est tout à fait présent. Je m'y arrête donc.

Non seulement la réponse du compagnon est-elle redondante, mais elle est ambiguë parce qu'on ne sait pas s'il veut dire légitime ou croyable ou même crue. Il dit en même temps, ou tour à tour, ou sans expliquer, que la loi, c'est ce qui est légitime, ce qui est croyable, ce qui est crue. En tout cas, tout de suite, on touche à une idée qui semble appartenir au compagnon et à laquelle il tient : une loi, c'est ce qui est là dans la cité parce qu'on y croit, parce que c'est là et que ça agit.

Or plus tard dans le texte, le mot *nomos* réapparaît sous d'autres formes quelques fois encore. Voici un premier exemple. Lire 314c. La traduction de Cousin est compréhensible, mais elle traduit quelque chose de bien moins compréhensible dans le texte grec. Celui-ci mime ce qui vient d'être dit au sujet de la sagesse et de la justice et dit : « les légitimes (*nomimoi*) sont légitimes (*nomimoi*) par la loi ». Si j'essayais de comprendre ce qui vient d'être dit par Socrate et ce à quoi le compagnon donne son assentiment, il s'agit de penser à des enfants légitimes, à des magistrats légitimes ou à des demandes légitimes : toutes ces choses sont légitimes parce qu'ils respectent les règles votées par une assemblée.

En tout cas, le mot *nomimos* revient plus tard dans un autre sens. Lire 316e. Tout juste avant, Socrate parle de la médecine et de l'agriculture et dit que ces disciplines ont des lois (*nomoi*), puis il passe au jardinage et dit à peu près la même chose, mais il change le mot et dit des *nomimoi*. C'est ce que Cousin traduit par *règle*. Je crois

qu'il a raison de le faire. Mais il faut voir que Socrate est en train de passer de règles politiques à des règles ou des lois de savoir pratiques fondées sur une connaissance de la nature des choses.

Le dernier exemple est encore plus étrange. *Nomos* veut dire coutume, loi, et croyance, comme je l'ai déjà expliqué. Mais cela veut dire aussi distribution, ou portion ou pâturage. Or la question de la distribution et donc de l'art de l'agriculteur est touchée dans le dialogue. Lire 317d. À partir d'ici les mots *néméin* et *dianéméin* apparaissent sans arrêt ; or ces mots sont liés au mot *nomos*. Cela peut paraître étrange, et cela l'est.

Mais ce jeu de mot de Socrate est sensé ou du moins permet de réfléchir sur la loi : les lois sont presque toujours de règles de distribution et de partage : à celui-ci appartient cette terre, mais pas celle-là ; à celui-ci appartient tel pouvoir, mais pas tel autre ; à cette femme appartient ces enfants-ci, cet époux-ci, cette maison-ci, mais pas du tout ceux-là. Or ce sont les coutumes, les lois et les croyances qui fondent ces distributions. Pour régler les choses de la vie, il faut les distribuer, car comme on dit « à chacun son tour », « à chaque son bien », et « ceci est à moi ». La loi est ce qui règle la propriété (il faut penser au mot *propre*) et ce qui règle les récompenses et les punitions appropriées. Sans les lois ou les règles, c'est l'anarchie, et il n'y a pas de cité qui tienne. (Pour ceux que ça intéresse, Rousseau explique tout cela à sa façon dans le *Second Discours*. Qu'on lise la célèbre première phrase de la seconde partie du *Discours sur l'inégalité*. L'essentiel de l'inégalité humaine, dit alors Rousseau, est causée par les

coutumes, les lois et les croyances. Les hommes, et non la mère nature, causent l'inégalité.)

Pour revenir au *Minos*, il serait facile de noter qu'il y a beaucoup de dialogues authentiques où Socrate joue avec les mots. Cela n'arrive pas beaucoup, mais c'est régulier. Souvent, il dit même qu'il est en train de jouer ; souvent, il ne le dit pas. Mais dans ce dialogue, la référence aux mots, voire les jeux de mots, sont nombreux, et peut-être trop nombreux.



Septième semaine.

Le *Minos* III

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, j'ai ajouté deux remarques lors de mon résumé de la semaine précédente, la première portant sur le dialogue politique peu connu, mais bien intéressant qui porte le nom *Épinomis*. J'ai indiqué que ce dialogue éclaire le *Minos*, comme le *Minos* l'éclaire en retour.

J'ai ensuite expliqué pourquoi j'ai mis le *Minos* en deuxième dans ce cours : il est le plus bizarre et le plus difficile des dialogues qui seront lus, et même de tous les dialogues dits suspects.

Puis, j'ai commencé des remarques sur les particularités du texte. D'abord, j'ai traité du fait que le vis-à-vis de Socrate porte le nom commun *compagnon* plutôt qu'un nom propre et surtout ce que cela pourrait signifier quand on le compare à d'autres mots qu'emploie Socrate pour dire ses vis-à-vis. En gros, en plus de focaliser sur ce détail, j'ai tenté d'en tirer des indications qui pourraient diriger la lecture efficace du texte. Le point essentiel est que Socrate et son vis-à-vis semblent entretenir un dialogue de sourds. Je reviendrai sur ce point.

Ensuite, j'ai indiqué que de part et d'autre, soit du côté du compagnon et du côté de Socrate, la conversation se

nourrit d'étymologies et de jeux de mots. Les différents sens du mot *nomos*, les mots qui lui ressemblent et les mots qui en sont dérivés sont tous exploités. De toute façon, cela ajoute à l'étrangeté du dialogue, quoiqu'il y ait régulièrement, mais moins souvent, des jeux de mots et de recherches étymologiques dans les dialogues de Platon. Il y a même un dialogue, le *Cratyle*, dont les trois quarts sont consacrés à des étymologies farfelues proposées par Socrate. Les experts ne savent pas quoi faire de ce dialogue qui est ridicule, mais il est certain par plusieurs indications que le dialogue est bel et bien de Platon. Comme exemple des énormités lexicales qu'on y entend, il prétend que le mot *anthrôpos* (soit être humain en français) a comme étymologie *anathrôn ha opôpé* (qui réfléchit sur ce qu'il a vu) et que le mot *onoma* (nom) signifie recherche de l'être (*zêma ho on*) et qu'*alêthéia* (vérité) devrait s'entendre selon les parties du mot et donc signifie course divine (*alê théia*). Tout cela est bien ridicule, mais il y a presque toujours un sens raisonnable aux *découvertes* de Socrate : à peu près toutes les étymologies proposées portent sur une question philosophique et même suggèrent une réponse platonicienne ou socratique classique.

Je tiens à dire que la dernière rencontre a été bien intéressante pour moi : en raison de la discipline des intervenants, mais aussi en raison de la qualité de plusieurs interventions. J'en suis sorti avec l'impression que dans le groupe en général, et certes chez plusieurs individus, une lecture en vérité est en train d'avoir lieu. J'en suis agréablement surpris : est-il possible que la magie platonicienne soit en train d'opérer encore ?

Pour revenir et soutenir cette lecture en vérité, je reviens rapidement sur deux remarques proposées durant le dernier cours : je crois que je pourrais mieux expliquer ce que j'ai dit. Il s'agit du thème de l'ironie et de ce mot *béltisté* dont j'ai fait toute une affaire.

D'abord, je voudrais réfléchir une autre fois sur le mot *ironie*, et surtout sur l'ironie socratique. Le mot apparaît dans l'expression « l'ironie de l'histoire ». Il s'agit là de signaler que quelque chose, un événement qui contredit ce qui était attendu par les hommes. Par exemple, un homme en tue un autre parce qu'il a peur que ce dernier lui fera du mal ; mais en raison de son meurtre inutile, les amis de l'homme assassiné font mettre à mort le meurtrier. On appelle cela une ironie de l'histoire.

Mais il y a d'abord le sens ordinaire du terme, soit faire de l'ironie, ce qui signifie dire le contraire de ce qu'on pense. Socrate était célèbre pour ce genre d'ironie. Et son emploi de *béltisté* en est un bon exemple.

Mais quelqu'un a dit que le fait que Socrate faisait semblant de vivre comme tout le monde, par exemple en faisant semblant de croire aux dieux de la cité, alors qu'il avait une autre vie tout à fait différente de ses concitoyens, ce fait a été appelé une vie ironique. J'aimais bien cette idée, comme je l'ai dit sur le coup. Et j'y ajoute maintenant.

Il se trouve qu'Aristote analyse différentes vertus et leurs vices équivalents dans son *Éthique à Nicomaque*. Il en arrive à la longue à la vertu de magnanimité, soit *mégalopsukhia*, en grec, ce qui a donné *magnanima* en latin et ainsi le mot français. Les trois mots signifient

avoir une grande âme. C'est la vertu suprême pour Aristote : le magnanime a toutes les vertus qu'il faut selon lui et surtout il dépasse tous ses concitoyens ; il est une sorte d'aristocrate naturel.

Or Aristote dit que le magnanime est obligé de mentir à ses concitoyens parce que sa grandeur le rend trop imposant : il doit paraître petit et donc de leur taille pour les rassurer et rendre la vie politique possible. Et quand il nomme ce mensonge systématique, il l'appelle : *éironéia*, soit ironie. Car selon son étymologie grecque *ironie* signifie *dissimulation*. Ainsi donc les grands hommes selon Aristote doivent vivre une vie de dissimulation. Voilà donc pour la notion d'ironie et ce que cela pourrait enseigner au sujet de Socrate en général et Socrate dans le *Minos*.

Pour ce qui est du second cas, en rentrant chez moi, je me suis mordu les doigts du fait que j'avais affirmé que le mot *béltistos* au vocatif est un mot souvent utilisé par Socrate dans les dialogues authentiques et que c'est toujours ou presque toujours un mot qui suggère l'ironie, voire la moquerie de Socrate. J'ai dit cela sans avoir vérifié chaque cas en me fondant sur une impression que j'avais acquise avec le temps. Or je me suis senti un peu coupable d'avoir été aussi affirmatif sans avoir vérifié au moins un peu et à nouveaux frais. J'ai donc fait une recherche précise en utilisant le moteur de recherche du site Perseus.

Voici les endroits où le mot *béltistos* est employé au vocatif pour dire un des intervenants de Socrate : *Alcibiade I* 113c et 118b ; *Alcibiade II* 143b et 147b ; *Amoureux rivaux* 139a ; *Apologie* 24e ; *Banquet* 177b ;

*Charmide* 162d et 163e ; *Clitophon* 408d ; *Cratyle* 389d et 435b ; *Criton* 48a ; *Euthydème* 297e et 300c ; *Euthuphron* 4a et 15e ; *Gorgias* 461e, 482b, 491b, 494c, 511e, 515a et 515d ; *Hipparque* 226e ; *Hippias majeur* 288c et 301d ; *Hippias mineur* 226e ; *Ion* 523b et 541c ; *Lachès* 195e ; *Lois* 820d ; *Phédon* 117a ; *Phèdre* 227d ; *Politique* 263a et 295b ; *Protagoras* 358b ; *République* 337e et 338e ; *Théagès* 126d ; et *Théétète* 200b.

En tout (mais je n'ai pas vérifié chacun d'eux), il y a 41 apparitions de *béltisté* en apposition pour dire l'interlocuteur de Socrate, à quoi il faut ajouter les trois qui apparaissent dans le *Minos*, pour donner 44. Il y a là trop de cas pour pouvoir tout vérifier à court terme, mais celui qui le voudra pourra vérifier cas par cas à partir de la liste que j'offrirai dans les notes finales.

En revanche, j'ai quand même examiné quelques cas, une dizaine, et je puis dire que ma suggestion au sujet de la manière socratique d'employer cette interpellation tient la route. Je peux même être plus précis : en général, on voit que le mot ainsi employé apparaît à un moment où l'interlocuteur intervient pour résister et où Socrate s'apprête à lui répondre pour montrer que ce que son vis-à-vis vient de dire ne se peut pas. En somme, à partir de plusieurs exemples, il me semble toujours qu'il est probable que Socrate est ironique quand il dit à quelqu'un « excellent homme ». C'est, comme je l'ai dit la semaine dernière, l'équivalent de dire « mon brave ».

En attendant, je peux examiner deux cas à partir des deux dialogues qui accompagnent ici le *Minos*. Lire *Les Amoureux rivaux* 139a. À la fin du texte, Socrate se moque du sage ; or en le faisant, il l'appelle *béltisté*, que

Cousin traduit comme il faut sans doute, mais sans une note qui pourrait aider le lecteur. Lire *Théagès* 126d. En plein milieu du texte, Socrate vise Théagès en lui montrant qu'il dénonce son père, mais qu'il ne pourrait pas faire mieux lui-même dans une situation semblable et qu'il ne devrait donc pas faire comme il le fait présentement. Or là, Cousin rate tout à fait sa traduction. Quoi qu'il en soit, il me semble que ces deux exemples permettent de confirmer ici et maintenant qu'on peut, et même qu'on doit, comprendre les trois interpellations *béliste* qui se font dans le *Minos*, comme autant de gestes ironiques, ou des signes que ce qui est dit est dit par un Socrate qui se moque de son vis-à-vis.

Avant de quitter cette question et de me tourner vers les nouvelles remarques d'aujourd'hui par lesquelles je terminerai les considérations sur le *Théagès*, je dois signaler le dialogue qui présente le plus grand nombre de cas de l'emploi de *béliste* : il s'agit du *Gorgias*, où Socrate emploie le mot sept fois en apposition. Ils se trouvent tous dans la seconde partie du dialogue, soit dans une bataille rangée entre Socrate et un certain Calliclès. Or la thèse de Calliclès à laquelle Socrate s'attaque est la suivante : il n'y a pas de vérité en politique ; les lois sont des instruments inventés par les forts pour mieux dominer les faibles ; la rhétorique (ce qu'on appelle aujourd'hui les arts de la communication) sert seulement à modifier les opinions des citoyens pour qu'ils acceptent les lois des plus forts. Face à lui, Socrate répond toujours : il y a une vérité par-delà les opinions politiques ; les plus forts n'ont pas toujours raison parce qu'il y a une réalité et une vérité par-delà leur force politique ; il y a une discipline plus importante que la rhétorique, et c'est la philosophie. Or Calliclès, qui n'a

jamais existé, prétendent les historiens, et qui résiste à tout moment à Socrate qui a bel et bien existé et qui lui résiste en retour, est appelé 7 fois *béltisté* durant la longue dispute qu'ils ont ensemble. Il me semble qu'il y a là plusieurs points qui ressemblent à ce qui se passe dans le *Minos*. J'ajoute une autre chose remarquable : à la fin du dialogue, battu par Socrate, Calliclès refuse de continuer autrement qu'en répondant « oui » et « je ne sais pas », comme le fait le compagnon ici.

Il est temps d'ajouter du nouveau et surtout de terminer la section entamée la semaine dernière, soit celle qui portait sur les bizarreries du dialogue à lire.

### 3. L'abandon du compagnon.

Aussi, à partir de cette dernière remarque, je propose une dernière bizarrerie du dialogue *Minos*, une bizarrerie qui pourtant se retrouve dans les dialogues authentiques.

Si on tient compte des arguments du dialogue, le compagnon résiste longtemps à la suggestion de Socrate, sur laquelle il revient sans cesse et de plusieurs façons. On pourrait dire qu'on assiste au proverbial dialogue de sourds, comme je l'ai dit, où chacun reste campé sur sa position. Voici les deux positions, en gros : le compagnon est d'avis que les lois sont des décisions politiques, mais que c'est là leur seul fondement ; selon lui, des êtres humains s'entendent sur un comportement humain, et ceci ou cela devient une loi, et cette action ou celle-là devient légitime pour le groupe concerné pendant le temps où la loi est loi. Or durant leur discussion, Socrate prétend sans cesse que cela ne peut pas être vrai, ou que

cela laisse de côté un élément essentiel. Les deux se parlent sans cesse, mais c'est pour montrer une et deux et trois fois qu'ils ne s'écoutent pas et qu'ils s'opposent sans plus. Il y a plusieurs dialogues où on assiste à des dialogues semblables. Par exemple, et je prends quelques textes célèbres de Platon, en plus du dialogue avec Calliclès dans le *Gorgias*, il y a le dialogue avec Thrasymaque dans la *République*, ou le dialogue avec Euthyphron dans l'*Euthyphron*.

Or dans ce dialogue-ci, soit le *Minos*, à un moment donné, le compagnon abandonne sa résistance et donne tout à fait raison à Socrate. Cela est tout à fait clair au moins vers la fin. Lire 321b. Encore une fois, on pourrait traduire le texte grec autrement. « Il me semble Socrate que tu as dit un discours vraisemblable » serait en tout cas une traduction plus serrée. Mais l'essentiel est que le compagnon abandonne sa position : il admet qu'il y a des lois meilleures que les autres, il admet que les lois athéniennes ne sont pas les meilleures, et surtout il admet que Minos est le meilleur législateur de tous les temps, et ce parce qu'il a appris quelque chose qui lui permet de créer de bonnes lois.

Mais alors Socrate repart de plus belle (cette fois la traduction de Cousin est irréprochable). Et par la suite le compagnon ne fait que dire oui à son vis-à-vis pour finir par avouer et très vite et sans protestation qu'il ne peut plus rien répondre, alors qu'au début il répondait avec facilité et même avec fougue. Et alors Socrate aborde une autre question tout à fait inattendue, mais classique de ces dialogues. Ce thème laissé sans réponse, de quoi l'âme a-t-elle besoin pour être bien



traitée, a déjà été vu dans le dialogue précédent, mais il apparaît souvent dans les dialogues authentiques.

Fort bien, dirait-on peut-être. Mais ce qui me semble le plus étrange dans tout ce processus, c'est qu'il n'y a rien dans ce que Socrate dit avant, et surtout rien dans ce qu'il dit dans la longue section étrange sur Minos, qui mérite qu'on abandonne comme le fait soudain le compagnon. Il n'y a rien, et même c'est tout le contraire : Socrate dit une série de bêtises, que j'exposerai un peu tantôt. En conséquence, je ne comprends pas du tout pourquoi le compagnon, si têtu pendant 20 pages du texte, abandonne sa position alors que Socrate dit une suite d'énormités.

On pourrait dire que c'est là la preuve que le texte est mal écrit et même qu'il ne peut pas être de Platon et mérite ainsi son statut de dialogue suspect, voire faux. Pour ma part, je suis tenté de dire que cet abandon peut s'expliquer : à la longue, le compagnon trouve qu'on tourne en rond, ou il est étourdi, ou il est fatigué et veut que ça cesse, alors que Socrate, il le sait bien, ne cessera pas. Et voilà qu'il abandonne pour mettre un terme à la conversation, comme un étudiant qui est soulagé quand le cadran en avant de la classe oblige le professeur à mettre un terme à son cours.

En tout cas, parce qu'il abandonne, le vieux philosophe peut rentrer le clou socratique une dernière fois : ni lui ni son compagnon ne savent ce qu'il faudrait savoir, et même ils ne savent pas quelles connaissances il faudrait chercher à savoir. Et c'est alors, me semble-t-il, qu'on arrive à la conclusion la plus importante du dialogue. Lire 321d.

J'ajoute qu'il y a plusieurs dialogues authentiques, souvent des dialogues entre Socrate et un sophiste ou un disciple de sophiste, qui finissent de cette façon.

Introduction au *Minos* : premières impressions.

Comme je l'ai indiqué la semaine passée à la fin de la rencontre, je ne prendrai pas la peine de demander quelles sont les premières impressions : il me semble que le dialogue entre le professeur et ses vis-à-vis est bien engagé. J'entreprends donc un examen de cinq points de l'argumentation (le *logos*) du dialogue. Je proposerai ensuite quelques remarques sur la dernière section : l'étrange sortie que fait Socrate sur le personnage de Minos, laquelle donne son nom au dialogue.

Quelques éléments de réflexions sur les arguments.

1. La recherche de l'universel.

Sans mise en place, à brûle-pourpoint, comme on dit, Socrate pose une question, et le compagnon répond. Lire les premières lignes.

Socrate proteste que la réponse qu'on lui a donnée n'en est pas une. Certes, la réponse est une question. Mais cette question est en sens une réponse, parce qu'elle est un refus de répondre. La question du compagnon implique qu'il voudrait parler de quelques cas particuliers de lois et qu'il ne sait pas ce que signifie la question de Socrate ou qu'il la refuse. Voilà quelque chose de significatif déjà. Mais il faut s'arrêter et y réfléchir. Voici ce que je suggère.

Socrate ne veut pas qu'on parle de telle ou telle loi, mais de la loi en général, de la nature de la loi, de la définition de la loi : il vise ce qu'on pourrait appeler l'universel, ou le général. Cette scène a lieu dans plusieurs autres dialogues de Platon, presque tous au fond. Parmi bien des exemples, je pense à l'*Euthyphron*, où le devin pour répondre à la question « qu'est-ce que la piété ? » répond « c'est ce que je fais ». Au lieu de répondre à la question de Socrate qui vise le général, il répond en pointant du doigt vers quelque chose de précis qu'on a pour ainsi dire devant les yeux. Et tout de suite, Socrate proteste, comme ici, qu'Euthyphron n'a pas répondu à sa question.

Cet affrontement est crucial pour Socrate, comme le montre le fait qu'il revient dans tant de dialogues. Quel est l'enjeu ? Voici quelques suggestions. Comme chacun le sait, mais n'y pense pas, ou comme chacun peut le vérifier, un être humain est un individu, et il vit entouré d'individus, mais pas seulement d'individus. Ainsi, Socrate n'est pas l'être humain, mais un être humain en particulier, celui qui a été engendré par Sophronisque et Phainarète, qui a épousé Xanthippe et dont le fils aîné s'appelle Lamproclès. Il ne vit pas dans la cité, mais dans la cité d'Athènes dont il ne reste plus que des ruines ; il ne mangeait pas la pomme, mais des pommes précises qui n'existent plus.

Fort bien. Mais les humains, Grecs et autres, Socrate et quiconque ici présent, voient le monde dans lequel ils vivent à travers des généralités. Pour le dire d'une autre façon, quand les hommes parlent, quand ils discutent et même quand ils pensent sans parler à voix haute, ils utilisent des noms propres *et* des noms communs parce

qu'en tant qu'individus, ils vivent dans un monde individué, mais qu'en même temps ce monde est perçu, et leur apparaît nimbé, organisé, fixé, sous des généralités, ou des universels, qui se disent par des noms communs. Platon disait que les hommes vivent sous les idées, et les questions de son Socrate portent toujours sur ces idées.

La plupart des humains focalisent sur les individus tout en vivant avec les généralités. Socrate veut connaître les généralités, parce qu'il trouve que c'est l'angle mort humain, son angle mort à lui et l'angle mort de tous ceux à qui il parle. Il prétend même qu'il faut partir des individus pour mieux connaître les idées et une fois les idées bien connues, on peut retourner vers les individus et vivre mieux. En tout cas, ce qui arrive dans les premières lignes de ce texte n'est pas insignifiant, du moins si on veut comprendre Socrate et ce qu'il appelle la philosophie.

2. La recherche d'un fond, d'une origine, d'une cause. Socrate repose sa question et le compagnon donne une autre réponse. Mais Socrate est insatisfait de la deuxième réponse aussi. La deuxième réponse du compagnon pourrait être dite inadéquate parce qu'elle est verbale. Il me semble que c'est l'essentiel de ce que dit Socrate. Lire 313b-c.

Quel est le problème? La réponse du compagnon est semblable à celle que donnerait quelqu'un qui répondait à la question « qu'est-ce que l'être humain? » en disant que l'être humain est ce qu'on appelle un être qui est humain, ou l'être humain est celui qui a des caractéristiques humaines. Au fond, en parlant comme

il le fait, le compagnon dit quelque chose comme ceci : « Voyons donc, Socrate. Ce qu'est une loi est évident. C'est ce que c'est. » Et s'il était un Québécois, il ajouterait « T'sais veu' dire ? » Et souvent, les gens répondent à une question de Socrate, à une interrogation philosophique posée par n'importe qui, avec irritation parce qu'il leur semble qu'on cherche quelque chose qu'on n'a pas besoin de chercher.

Or et c'est ici qu'on peut comprendre un peu mieux ce que cherche Socrate et donc ce qu'est la philosophie. Pour Socrate, quand on fait cela, quand on répond comme le compagnon, on tourne en rond, mais on le fait mal, parce qu'on reste dans le langage, et surtout on ne réfléchit pas, mais on opère selon un réflexe conditionné comme celui du chien de Pavlov.

Par opposition, Socrate voudrait voir et dire et faire voir ce qu'il y a derrière le rideau du langage, derrière l'évidence des mots, derrière l'assurance qui vient de l'habitude et qui se dit par les mots du prêt-à-penser. Socrate voudrait trouver quel est le fond qui donne de la solidité à la loi ; on pourrait appeler cela chercher l'origine ou la source ou la cause, peu importe ; un autre mot, ou une autre expression, pour dire ce que cherche Socrate, c'est la nature des choses ; ou encore, Socrate cherche des mots pour faire voir la nature des choses, et non des mots pour dire des mots. En somme, selon ce que pense Socrate et derrière ses questions, il y a la présupposition que ce que tout le monde sait et dit dans l'unanimité n'est pas la fin du savoir, car derrière ce qui paraît évident, il y a du non évident qui est important et qu'il faut chercher à dire.

Si on demandait un exemple de quelqu'un qui irait au-delà des mots, ce serait quelqu'un qui, pour répondre à la question « qu'est-ce qu'un être humain ? » dirait qu'un être humain est un animal raisonnable, et qu'un animal raisonnable est un animal qui fait des liens pour connaître les choses, et ce serait quelqu'un qui montrerait par les mots beaucoup de liens que font les êtres humains quand ils sont raisonnables, ou quand ils essaient d'être rationnels.

3. L'origine des lois est humaine, trop humaine.

Socrate repose sa question : « qu'est-ce que la loi ? ». La troisième réponse du compagnon semble meilleure : en tout cas, il tente de répondre réellement à la question que Socrate pose. Lire 314b-c. Je suis d'avis que sa troisième réponse est la raison des deux premières réponses. Comme on l'a vu, il regarde les lois et il ne voit pas de nature des lois ; il regarde les lois, et il s'en tient à ce qu'on dit sans penser ; mais il le fait parce que pour lui, la loi est chaque fois une décision locale : aussitôt qu'on décide ensemble ici et maintenant que ceci est la loi, c'est la loi. Il touche enfin à la source de la loi, mais c'est une source qui fait qu'on n'a plus rien à dire une fois qu'on la nomme ou qu'on la pointe du doigt. Elle n'a rien d'universel si ce n'est le fait qu'elle naît chaque fois de la même manière pour mourir ensuite sans raison, et sa source est quelque chose de tout à fait incompréhensible et injustifiable et indiscutable.

La réfutation de Socrate revient à indiquer que les êtres humains, ceux qui instituent des lois, distinguent entre des lois bonnes ou mauvaises, entre des lois justes et injustes, et que ce fait tout simple a de conséquences importantes. Lire 314d-e. Je reprends à ma façon ce que

propose Socrate, et ce que le compagnon comprend enfin. Dire « la loi est ce qui est institué par les hommes » ne suffit pas : il y a des lois qui sont instituées sans aucun doute, mais tout le monde reconnaît que certaines lois sont mauvaises parce qu'elles sont mal instituées et qu'elles sont donc des lois injustes et qu'elles ne sont donc pas des lois en vérité.

Le compagnon est bien obligé de reconnaître que c'est vrai : il y a des lois dites injustes, et des lois qui ne sont pas des lois par ceux-là mêmes qui les instituent. Mais alors Socrate peut conclure qu'il faut chercher le fondement qui permet aux lois d'être justes et au critère qui permet de dire que certaines lois ne sont pas justes, voire qu'elles ne sont pas des lois en vérité parce qu'elles ne sont que des lois en apparence. Ce fondement, cette source, cette origine, cette cause, c'est la vérité ou la nature. C'est ce qu'il amène dans un passage qui est mal traduit par Cousin. Lire 315a. Le texte grec dit plutôt : « la loi est donc ce qui veut être la découverte de la vérité ».

Je comprends pourquoi Cousin traduit comme il le fait : la tournure est bizarre ; on dirait encore une fois un jeu de mots. On voit que la tournure est bizarre par le fait que le compagnon change ce qu'a dit Socrate. (Et là, Cousin traduit bien.) Mais Socrate revient avec son expression bizarre : il y tient. Et au fond par sa bizarrerie, il indique qu'il tient à ceci : par-delà la loi, ou du moins la loi bonne, la loi juste, la loi vraie, il y a la vérité, et cette vérité n'est pas donnée en même temps qu'on crée une loi ou qu'on la répète ou qu'on la pointe du doigt.

L'expression, toute bizarre qu'elle est, est intéressante au moins pour deux raisons auxquelles Socrate fait tout de suite allusion. C'est ce qu'il faut voir maintenant.

4. La question de la multiplicité des lois différentes.

Après avoir accepté l'idée de Socrate, le compagnon se révolte et n'accepte pas du tout l'idée que suggère Socrate, comme on le voit tout de suite ; mais il s'explique ensuite. Lire 315b-c. La protestation du compagnon est simple. Elle revient à ceci : « Voyons, Socrate : ta définition qui suppose que les lois reposent sur la nature des choses ne tient pas compte d'un fait massif : il y a tous pleins de lois différentes sur les mêmes sujets, quand on va d'un pays à l'autre, ou quand on passe d'une époque à l'autre. »

Cette réponse est intéressante pour plusieurs raisons. J'en donne au moins une. Les Modernes sont unis dans une idée : ils ne sont pas comme les Anciens, et les Anciens étaient innocents. Les Anciens étaient des gens soumis à leurs autorités politiques, religieuses et intellectuelles, et en conséquence ils étaient inconscients de la diversité qui existe entre les êtres humains. Les Modernes se voient donc comme des gens plus clairvoyants, entre autres parce qu'ils voient que les lois n'ont pas de fondement naturel ou du moins que ce fondement est problématique, ce que les Anciens étaient trop naïfs pour savoir. Les Anciens étaient rétrogrades, les Modernes sont progressistes ; les Anciens étaient fermés à la diversité, les Modernes y sont ouverts.

Pour autant qu'on est pris par cette idée, ce document prouve qu'elle ne tient pas la route, comme on dit. Or cela, cette conscience, chez les Anciens, de la diversité



des opinions d'une société à une autre et d'une époque à une autre, ne paraît pas seulement dans ce dialogue ; elle est claire aussi chez Hérodote et chez Thucydide et Xénophon, pour ne prendre que les historiens grecs de cette époque. On pourrait même dire qu'elle est tout à fait présente dans l'*Odyssée* et dans l'*Iliade* de Homère, et tout Grec connaissait ces textes.

#### 5. La double réponse de Socrate.

En tout cas, face à cette objection du compagnon, Socrate tente de montrer qu'il y a malgré tout un fond naturel à la loi, du moins à la vraie loi. Il le fait de plusieurs façons. En voici une. Lire 316c-316d.

Je ne suis pas sûr que les arguments de Socrate soient bien solides. Mais je vois au moins deux choses : il pointe toujours vers la même idée : il y a en principe un savoir humain qui saisit bien les choses telles qu'elles sont ; ce savoir peut et doit servir de base aux décisions pratiques que prennent les êtres humains.

J'ajoute que pour Socrate : si ce savoir n'existe pas, c'est le compagnon qui a raison. Qu'est-ce que serait cette position ? Il n'y a pas de nature de la loi et encore moins une loi de la nature. La loi n'est qu'une décision humaine, et toute décision humaine est une loi. Mais alors les lois peuvent et même doivent changer à tout moment et selon le lieu où on vit, et personne ne peut parler de lois injustes, ou ceux qui en parlent déparlent.

Quelques éléments de réflexions sur la tirade finale.

J'en arrive maintenant à la tirade finale de Socrate qui porte sur Minos et qui fournit son titre au dialogue le

*Minos*. S'il fallait analyser ce que dit Socrate dans ces phrases où il parle seul, on n'en aurait pas fini pour une raison bien simple : à peu près tout ce qu'il dit est ridicule. Je donne quelques exemples pour que cela soit clair. Quand il dit que Homère a fait de Minos son héros le plus grand, il est évident que c'est faux. Quand il dit que Hésiode dit la même chose que Homère, soit que Minos étudiait avec le sophiste/dieu Zeus et que les leçons qu'il a apprises avec lui étaient la base de son pouvoir politique, il fait de même. Quand il dit que les dramaturges grecs ont fait une mauvaise réputation à Minos, il n'y a aucune information semblable dans aucune pièce de théâtre athénienne. C'est un des endroits où il soutient quelque chose qui n'a aucun appui autre que son affirmation toute bête. Je pourrais continuer, mais je m'arrête.

Ce qui est clair, c'est que Socrate s'attaque à la poésie : les poètes mentent. En revanche, je signale qu'il s'appuie sur les poètes Homère et Hésiode pour prouver que les poètes mentent. Or cela est encore plus étrange parce que les passages qu'il interprète deux vers d'Homère et deux vers d'Hésiode sont présentés au moyen d'interprétations tout à fait tordues et indéfendables.

Mais alors qu'est-ce que tout cela vient faire dans le dialogue ? Je ne sais pas. Mais j'ai au moins une idée en tête. Socrate dit au compagnon que son idée sur le personnage légendaire Minos est fausse, et qu'elle lui vient des poètes athéniens, les dramaturges. Il lui dit en somme qu'il a des opinions, des croyances qui lui viennent des poètes et qu'il doit s'en défaire. Mais avoir des croyances se dit en grec *nomizéin*. Au fond, Socrate lui dit durant sa longue tirade qu'il faut aller au-delà du

*nomos* qu'il a reçu pour arriver à un *nomos*, une croyance, en vérité.

Je crois cependant que Socrate désespère de le faire avec le compagnon. Aussi il en fait une sorte de parodie poétique de ce qu'il faudrait faire. La vraie façon de dépasser les opinions reçues, celles qui viennent des autorités, comme le sont les poètes, c'est de réfléchir, et même de réfléchir avec Socrate, soit de quitter les autorités. Socrate offre à son vis-à-vis l'ombre de cet exercice, mais rien de plus : il lui donne un cours, mais il ne l'aide pas à réfléchir parce qu'il croit qu'il ne veut pas le faire.

En revanche, à la toute fin, je crois qu'il décrit de façon plus sérieuse l'essentiel qu'il faudrait faire. Je me permets de lire la dernière chose qu'il dit et qui me semble l'essentiel du message du dialogue. Lire.

Mais qu'en est-il de la loi et qu'est-ce que cette fin a à faire avec le thème du dialogue ? Voici ce qu'il m'en semble. On peut parler de *nomos*, ou *nomoi* (coutumes, lois, croyances) injustes à une condition. Il faut avoir un savoir. Quel est ce savoir ? Le savoir des besoins du corps, du cœur et de l'âme des humains, avec un savoir des moyens pour y arriver, de l'efficacité et de l'efficience desdits moyens. Sans ce double savoir, on ne peut pas parler de lois injustes. Sans ce savoir, on peut être tenté par la position du compagnon. Mais aussi, sans ce savoir, on peut être tenté par l'attitude de Socrate. Mais pour y arriver en faisant comme tente de le faire Socrate, on ne peut pas compter sur les poètes et les autres autorités. Et Socrate, lui non plus, ne peut pas être son autorité.

Huitième semaine.

*Le Théagès I*

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, j'ai complété des remarques sur le mot *béltistos* et sur l'ironie, ou la dissimulation, de Socrate.

J'ai ensuite indiqué que le compagnon du *Minos* a pour ainsi dire deux attitudes durant sa discussion avec Socrate : pendant la première partie, que ce soit la première demie ou les trois premiers quarts, il résiste au philosophe en tenant à une position toujours la même, quoiqu'il l'exprime de différentes façons. Puis, il lâche tout à fait et devient une sorte de chiffé qui écoute sans s'opposer et qui, quand on le questionne, dit oui à tout ce que son vis-à-vis propose, quelque extravagant que ça puisse être. J'ai indiqué que peu importe comment on interprète ce contraste entre le compagnon au début et le même compagnon à la fin, voire cette incohérence du personnage du *Minos*, il faut d'abord constater qu'il en est ainsi. Pour ma part, j'ai suggéré qu'il pourrait faire ici comme, dans bien des dialogues authentiques, font plusieurs interlocuteurs devant un Socrate intransigeant, soit abandonner moins parce qu'ils sont convaincus d'avoir tort ou d'être dans l'opinion inconsciente que parce qu'ils veulent en finir. Pour le dire en québécois, je crois que le compagnon est écoeuré.

J'ai ensuite signalé cinq moments de la discussion entre les deux protagonistes. J'ai montré que Socrate revient souvent à sa question initiale « qu'est-ce que la loi ? » parce qu'il est insatisfait de la réponse de son compagnon. Il est insatisfait, ai-je suggéré, parce que pour lui, il y a quelque chose d'accessible à la connaissance humaine qui dépasse la loi décidée par les hommes, quelque chose qui est la mesure *transhumaine*, ou *transtemporelle*, ou *translocale*, de la loi. Ce *transhumain transtemporel translocal* a un nom en philosophie, c'est *nature*. On l'appelle parfois les droits naturels, ou encore les droits de l'homme, ce qui est récemment devenu, féminisme oblige, les droits de la personne. Les différents mots suggèrent différents concepts, mais le principe, soit qu'il y a un fond *translégal*, est le même.

J'ai terminé en faisant comprendre que ce que Socrate raconte à la fin sur Minos est tout à fait inacceptable pour un Grec et encore plus pour un Athénien : c'est plus que faux, c'est bizarre, voire fou, du fait de jurer avec tout ce qu'on pensait alors dans ce milieu. Or ces extravagances socratiques durent pendant plusieurs pages, ou minutes, alors qu'à la fin, le compagnon est toujours soumis.

À la fin, j'ai indiqué qu'à mon avis, ce dialogue termine sur une idée, une sorte de projet qu'on n'entreprend pas, mais qui est le projet socratique dans ce qu'il a d'essentiel : la recherche de ce qu'il faut savoir pour vivre comme il faut, fondée dans la conscience que ce savoir n'est pas possédé et est difficile à acquérir. Pour ce qui est ce cours, on peut ajouter que cette idée est au fond la même que celle qui clôt le dialogue *Les Amoureux*

*rivaux*. J'ai annoncé que ce serait en gros la même conclusion qu'on devinera à la fin du *Théagès*, qu'il faut maintenant aborder.

Mais avant de le faire, je suis prêt à entendre et à réagir à des questions, des commentaires, voire des critiques sur ce qui a été dit la semaine passée.

Les dernières heures.

C'est la huitième semaine, et la fin du cours approche. Pour que chacun puisse se préparer à ce moment magique, je signale que l'essentiel des deux dernières heures, celles de la dixième semaine, portera sur le début de l'*Apologie de Socrate*, texte dont chacun a reçu une copie : sa lecture et son commentaire serviront de conclusions aux conclusions ou d'introduction à la suite des rencontres. Il faudrait lire ce texte non pas pour la semaine prochaine, mais pour la dernière semaine.

Par contre, pendant les deux heures de la semaine prochaine j'examinerai partie par partie le *Théagès*. Aujourd'hui, avec le temps qu'il reste, je présenterai quelques remarques générales portant d'abord sur le titre, le sous-titre et le genre du dialogue. J'y ajouterai une série de remarques sur l'*érgon* du dialogue, qui est assez étonnant et ne peut manquer d'affecter la manière de lire le dialogue.

S'il reste du temps, comme je l'espère, je réagirai aux premières réactions qu'on voudra bien proposer.

Tout cela préparera les deux heures de la semaine prochaine, et même, on peut toujours rêver, préparera

de la part des plus énergiques, une relecture du dialogue.

Le *Théagès* : le titre.

Le *Théagès* porte comme titre le nom d'un des personnages. Cela est tout à fait ordinaire dans les dialogues authentiques de Platon. On peut penser au *Ménon*, à l'*Euthyphron* ou au *Lachès*.

Par ailleurs, il y a bien des dialogues authentiques qui sont nommés, comme le *Théagès* à partir d'un jeune homme qui rencontre Socrate pour la première fois. Par exemple, le *Charmide*, l'*Alcibiade* ou le *Lysis*. Il n'est pas sûr, en tout cas, il n'est pas dit en toutes lettres, que c'est la première fois que Théagès rencontre Socrate, même si cela est suggéré quelques fois.

Voilà pour les ressemblances avec d'autres dialogues. Ce qui est différent de tout autre dialogue authentique, c'est qu'on a quelqu'un qui d'emblée veut être éduqué par Socrate. En cela, le *Théagès* ressemble à un dialogue suspect qui porte le nom *Clitophon*. Dans ce dialogue, le jeune homme, Clitophon, supplie Socrate de l'éduquer, et le philosophe ne répond pas à sa demande. Ici au moins, à la longue, après une certaine résistance, Socrate accepte. On pourrait se demander si Socrate accepte de bonne foi, ou si au contraire si son acceptation finale a quelque chose de l'acceptation finale du compagnon à la fin du *Minos* : il dit oui parce qu'il est écœuré de dire non. Si on lit le dialogue de cette façon, le Socrate du dialogue bien moins *joli* qu'il n'est à première vue.

Pour en revenir au premier mot du dialogue, soit son titre, le nom du jeune homme est un des enjeux du dialogue. Lire 122d-e. Socrate tient compte de l'étymologie de ce nom. Le jeune homme a un nom qui fait allusion aux dieux ; il signifie action de dieu, comme Théodore ou Dorothee signifie cadeau du dieu ou comme Amadee signifie aimé de Dieu.

Or, dans ce dialogue, il y a bien des allusions aux dieux et à ce qui est fait par les dieux. Le premier se trouve au tout début. Lire 121a. Le temple de Zeus libérateur, dont on parle, existait bel et bien ; il se trouvait dans l'agora, et Socrate y traînait souvent, un peu comme un truand pourrait s'asseoir au soleil sur le parvis de l'église Saint-Roch à entretenir un commerce autrefois illégal. Ce temple rappelait la victoire des Athéniens sur les Perses à Platées. C'est pour ainsi dire la dernière grande bataille des guerres médiques qui met fin à la domination et au danger perses et qui fixe le début de l'ascendance grecque et de la domination athénienne. C'est un peu comme le rappel du 14 juillet en France, ou du 4 juillet aux États-Unis. En tout cas, ce lieu est sacré et en même temps patriotique. En quoi les thèmes de la domination étrangère et de la libération de soi ont-ils affaire avec ce dialogue ?

Or cela est suivi d'une autre allusion au sacré et au divin. Lire 122b. Socrate approuve ce que veut faire Démocrite, soit s'occuper de l'éducation de son fils. Mais il en fait tout de suite quelque chose de sacré. Tout comme il prétend que ce qu'il doit faire, soit donner un conseil sur cette chose sacrée, est par participation quelque chose de sacré. Je me demande si le sacré socratique est la même chose que le sacré des rituels



ordinaires. En somme, je me demande si les dieux (*théoi*) d'Athènes et le *daimonion* dont parlera sous peu Socrate sont tout à fait la même chose. Il y en a eu pour dire que le *daimonion* de Socrate était plusieurs choses (*daimonia*) des choses différentes (*alla*), des choses nouvelles (*kaina*).

Je note que Socrate ajoute en douce quelque chose au projet de Démocrite : il dit que l'éducation du fils devrait être accompagnée de l'éducation du père. Il me semble que ce que dit Socrate n'est jamais entrepris dans le dialogue ; au contraire, tout indique que Socrate est là pour remplacer le père et que le père pourra ainsi retourner à ses activités politiques et économiques. Je signale que c'est la même chose qui est suggérée dans le *Lachès*. Or cela ne peut-il par avoir à faire avec l'accusation portée contre le méchant Socrate, soit qu'il corrompait la jeunesse.

En tout cas, à la fin du dialogue, c'est Socrate et Théagès parle des dieux et du sacré. Lire 130e-131a. Socrate dit que c'est le dieu (*théos*) qui décide si Théagès pourra profiter de l'enseignement du philosophe. Je note qu'il ne nomme jamais ce dieu, qui en devient ainsi bien abstrait. Théagès ajoute qu'il sera prêt à prier l'être démonique de Socrate (*to daimonion*) et même à tenter d'amadouer l'être divin (*to théion*) pour avoir la permission de suivre les *enseignements* de Socrate. Cela est bien intéressant, parce que Théagès comprend Socrate comme s'il était inspiré par un dieu grec typique, un dieu qu'on peut prier selon les règles des prêtres (*hoi mantéis*). Socrate dit au contraire que ce qui l'inspire ou ce qui accompagne son affaire (*pragma*) est quelque chose de démonique (*to daimonion*), que ce quelque

chose est une sorte de voix, et qu'il n'est pas question de le prier par un rituel public parce qu'il est quelque chose qui lui appartient à lui seul.

Cette atmosphère religieuse, ces remarques en passant sur le sacré et la religion (et il y en a d'autres que je tais pour le moment), va bien avec l'étrange et très longue tirade de Socrate sur cette voix qu'il dit entendre. On y reviendra la semaine prochaine. Mais il est clair que tout étrange qu'elle soit, elle est pour ainsi dire préparée, accompagnée et complétée par ses remarques.

Je l'ai déjà suggéré, mais je reviens là-dessus : il est intéressant de noter que quand Socrate est accusé devant la cité, la deuxième partie de l'accusation dit que Socrate faisait entrer dans la cité d'autres êtres démoniques nouveaux. On voit donc que ce texte pointe au moins un peu vers cette accusation. Cela est d'autant plus probable et intéressant parce que Démodocus emploie un autre mot de l'accusation. Lire 122a. Le mot *corruption*, qui dit la crainte que le père a pour son fils face à l'enseignement des sophistes, est le même qui apparaît quand on accuse Socrate de corrompre (*diaphthéréin*) les jeunes (*tous néous*). On a donc ici une situation assez surprenante, et presque comique : Démodocus, un père, cherche Socrate pour que son enfant ne soit pas corrompu.

Puisqu'on a examiné l'étymologie du nom de Théagès, comme le suggère Socrate, on pourrait noter que le nom *Démodocus* signifie certainement *peuple* (*dêmos*) et probablement *opinion* ou *approbation*. En tout cas, il est clair qu'au début du texte, ce père de famille a une opinion favorable de Socrate, comme on vient de le voir,

et même, à la fin, il dit à Socrate qu'il veut qu'il soit l'éducateur de son enfant.

Cela est intéressant parce qu'il y a au moins un autre dialogue de Platon où à la fin, le père, il s'appelle Lysimaque, demande à Socrate de prendre en main l'éducation de son enfant. Et même cet enfant est mentionné à la fin de ce dialogue : Aristide, le fils de Lysimaque dans le *Lachès*, parle dans le *Théagès* de l'éducation qu'il a reçu de Socrate et en parle en bien. Encore une fois, cela fait penser d'une façon ou d'une autre aux accusations portées contre Socrate. C'est comme si l'auteur du *Théagès* et Platon dans le *Lachès*, et je crois qu'il est probable que c'est la même personne, indiquent qu'il y a eu des Athéniens pour penser que Socrate corrompait les jeunes, mais qu'il y en avait d'autres qui approuvaient de son influence. Cela pourrait aussi suggérer que certains Athéniens avaient une opinion favorable au début, mais que leur opinion a changé après usage. L'une ou l'autre suggestion est intéressante quand on veut évaluer Socrate et ce qu'il représente.

Enfin, et cela est sans doute peu important, le nom de Socrate a lui aussi une étymologie : il veut dire pouvoir (*kratês*) sécuritaire ou sain (*sô*). Dans le second cas, la partie du mot suggère que Socrate a un pouvoir qui fait du bien, alors que dans le premier, le nom suggère que Socrate doit faire attention en raison de son pouvoir pour rester en sécurité. Ce qui pourrait quand même éclairer les dernières remarques si étranges qui terminent le dialogue *Théagès*, et faire entendre un écho de la bonne opinion que Démodocus a de son concitoyen.

J'en tire au moins une autre conclusion qui ne porte pas sur ce dialogue et qui a été effleurée : le *Théagès* pourrait être complété par le *Lachès*, où Socrate questionne des pères de famille et des hommes célèbres pour montrer qu'ils ne savent pas grand-chose.

Le *Théagès*: le sous-titre.

Comme tous les autres dialogues de Platon, le *Théagès* a un sous-titre. D'ordinaire, le sous-titre dit le sujet de la discussion. Ainsi le *Minos* porte le sous-titre « loi » parce que le sujet de discussion entre Socrate et son compagnon est la nature des lois. De même dans le dialogue *Les Amoureux rivaux*, Socrate parle avec le sage de la philosophie, et le sous-titre est bel et bien *philosophie*.

Et cette fois, ça marche aussi, mais ça marche mal. Le sous-titre est *sophia* : ce qui est intéressant parce que Socrate ne prétend pas être un sage, et tous savent qu'il est le modèle de la philosophie. Or la discussion entre Socrate et Théagès ne porte pas sur la philosophie, *philosophia* en grec, mais sur la sagesse, ou *sophia* en grec. Lire 121d. Lire 123a-b. 124b. Dans chacun de ces cas, Socrate et Démodocus et Théagès emploie le mot *sophia*. Le traducteur rend ce mot par *habileté*, *science* et *art*. En un sens, c'est malheureux parce qu'on suit avec un peu plus de difficulté l'unité au moins verbale de la discussion.

C'est malheureux donc, mais pas trop. Car en grec, il y a en gros trois mots qui sont liés dans les esprits, et qui sont utilisés dans le dialogue. Il y a *sophia* et *épistêmê* et *tékhnê*. Dans les trois cas, il s'agit de dire un savoir.

Dans le troisième cas, on parle surtout d'un savoir qui donne des résultats ; ce qu'on appelle d'ordinaire en français un art ou une technique. Dans le deuxième, on parle surtout d'un savoir solide, fondé, ce qu'on appelle d'ordinaire une science. Dans le premier cas, il s'agit toujours d'un savoir, mais d'un savoir noble, ou directeur ; un sage est plus qu'un homme de science, parce qu'il voit plus large. Disons-le comme ceci : tout physicien, chimiste ou biologiste est un scientifique, mais ils ne sont pas tous des sages ; ils sont des sages, s'ils ont quelque éminence.

L'important n'est pas de noter que la traduction mêle un peu ces trois mots grecs et les rend par des mots français plus ou moins équivalents. Il faut noter que le jeune a dit à son père qu'il voulait acquérir une *sophia*, un savoir noble, mais que un savoir qui est solide, qui est une *épistêmê* et qui donne des résultats et donc qui est un *tékhnê*. Tous ses éléments sont en jeu dans la discussion.

Pour revenir et s'en tenir au sous-titre du dialogue, il faut noter aussi que le jeune homme ne demande pas de pratiquer ou d'apprendre la philosophie. Le mot grec n'apparaît jamais dans le texte ; en revanche, la chose apparaît dans la personne et l'action de Socrate. Or Socrate ne prétend pas du tout pouvoir enseigner la *sophia* que cherche Théagès et que Démodocus veut l'aider à acquérir. Il prétend qu'il ne connaît qu'une seule chose. Lire 128a-b. Je note que Socrate prétend qu'il connaît les choses de l'amour (*ta érotika*), mais qu'il les connaît comme une science, et qu'il possède cette science mieux que tous les hommes qui sont venus

avant lui et qui sont de son époque. C'est quand même fort pour quelqu'un qui prétend qu'il ne sait rien.

Pourquoi Théagès veut-il apprendre la *sophia* qu'il cherche auprès d'un homme qui prétend qu'il ne la possède pas ? Ou encore quel est le lien entre la philosophie, la science de l'amour et la sagesse politique ? Voilà deux questions que fait naître le sous-titre. Je prétends qu'on ne peut pas lire avec profit le *Théagès* à moins de poser ses deux questions, ou de les avoir derrière la tête comme on le dit.

J'ajoute deux choses pour compléter ces remarques. 1. Cette affirmation faite en passant au sujet du savoir de Socrate est au cœur du dialogue authentique le *Banquet* ; 2. De plus, il faudrait trouver une façon de réconcilier « je sais que je ne sais pas » et « je sais mieux que qui que ce soit les choses de l'amour ».

Le *Théagès* : l'espèce et les genres du dialogue.

Le dialogue *Théagès* est un dialogue maïeutique. Il y a plusieurs autres dialogues authentiques qui sont maïeutiques. Encore une fois, le *Lachès* se rapproche du *Théagès* parce qu'il est maïeutique lui aussi. Mais c'est aussi le cas du *Premier Alcibiade* et du *Lysis*. On dirait que le genre maïeutique est lié aux jeunes qui suivaient Socrate.

Fort bien, mais que signifie ce mot ? Si on y réfléchit, peut-être pourra-t-on comprendre ce dialogue et les autres qui contiennent des conversations entre Socrate et des jeunes. Voici un peu d'information. Dans les dialogues authentiques, Socrate a expliqué ce mot

comme suit (*Théétète* 150b-c). Sa mère était sage-femme. Cela se dit *maia* en grec. Elle aidait les gens à donner naissance. Socrate disait qu'il était comme sa mère, mais quant à l'esprit. Les fœtus de l'âme sont les opinions. Socrate aide les gens à sortir leurs opinions et une fois qu'elles sont sorties il les aide à les évaluer et même à les traiter comme il faut. Voilà donc ce qu'est la maïeutique.

Je crois que comme l'annonce le genre du texte, on voit Socrate faire tout cela dans ce dialogue. Mais j'ajoute que la sage-femme des opinions qu'est Socrate ne fait pas qu'évaluer ce qui sort de son patient : il évalue le patient aussi ; en conséquence, il est plus que possible que quand il *maïeutise* (je viens d'inventer un verbe), Socrate juge que ça ne vaille pas la peine de continuer avec telle ou telle personne et qu'il agisse en conséquence. Je sais que cela n'est pas bien aimable, et encore moins chrétien, mais je rappelle que ces rencontres portent sur le mauvais Socrate.

Or il y a une autre dimension à cette *doctrine* socratique. Socrate prétendait qu'il était un *sage homme* (et voilà que j'invente une expression) des idées, mais qu'il n'en avait pas lui-même. En somme, il disait que de la même façon qu'une sage-femme n'est pas responsable de produire des enfants, mais seulement de les faire naître, Socrate n'enseigne pas quelque chose qu'il sait : il ne produit rien, il n'est la cause de rien, il n'est responsable de rien, et donc il n'est coupable de rien. Or on voit qu'à la toute fin du texte, Socrate se dédouane tout à fait. Lire 131a. Socrate n'a promis rien ; s'il prend Théagès auprès de lui, ce n'est pas comme le ferait un sophiste (*sophistês*,

soit un sage, ou plutôt un *sageux*), c'est parce qu'on le lui demande alors qu'il résiste.

Quelques remarques sur l'*érgon*.

J'ai déjà expliqué la différence entre l'*érgon* et le *logos* d'un dialogue platonicien. Cela est valide encore ici : on ne comprend pas le sens du texte à lire et à comprendre si on tient compte seulement de ce qui se dit, des arguments qui se font et des discours qu'on prononce : les mots des arguments et des discours ne peuvent se comprendre au complet que si on tient compte de celui qui parle, de pourquoi il dit ce qu'il dit et de l'émotion qu'il y met. Pour le dire le plus simplement, si on cite un dialogue de Platon, il est bien important de savoir si ce qui est cité est dit par Socrate ou par quelqu'un d'autre, si Socrate ironise ou est sérieux, et si ce qui est dit est au début ou à la fin de l'argument.

Or sur le plan de l'action, ce dialogue-ci est intéressant et étrange pour au moins une raison. Il y a trois personnages, mais ces personnages créent des alliances à deux contre le troisième, et ils le font trois fois. D'abord, Socrate s'allie à Démodocus. Lire 122c-122d.

Mais plus tard, Socrate établit une alliance avec Théagès. Lire 123a-b. Socrate semble promettre d'aider Théagès à convertir son père.

Mais encore un peu plus tard, on voit que les deux, le père et le fils, s'allient pour forcer Socrate à devenir le professeur du jeune homme. Lire 127b-127d.



Il faut croire qu'il y a donc une série d'alliances différentes qui sont créées entre deux des interlocuteurs pour forcer le troisième à faire ce qu'il ne veut pas. Je le répète : cela est bien étrange.

Cette observation conduit à une autre question. Comment se fait-il que ce dialogue ait lieu ? Qui le cause ?

Selon ce que Démodocus dit au début, c'est le hasard qui a causé la rencontre et la conversation qui s'ensuit. Lire 121a. Donc, Démodocus vient à l'agora pour trouver un professeur pour son fils et, comme ça, il rencontre Socrate qu'il voudrait consulter sur cette décision.

Mais un peu plus tard, on découvre que Théagès et Démodocus ont déjà parlé de Socrate et qu'il était question entre eux de lui demander d'être le professeur du jeune homme. Lire 128b-c.

J'en conclus ceci : il semble que ce dialogue a lieu comme par hasard. Mais il paraît plutôt qu'il est arrangé d'avance. Mais je suis devenu soupçonneux, et je me demande s'il est bel et bien arrangé d'avance par Théagès et Démodocus, ou s'il n'y aurait pas d'autres complots. N'est-il pas possible que Socrate soit de connivence avec l'un ou avec l'autre ? Si c'est avec Théagès, je supposerais que c'est parce que le jeune homme veut négocier avec le père pour faire accepter Socrate plutôt que quelqu'un d'autre. Si c'est avec son père, je supposerais que le père veut utiliser Socrate pour détourner son fils d'un apprentissage avec les sophistes qu'il craint.

Au fond, je ne sais pas qui a bel et bien initié ce dialogue, mais je crois que l'impression première est fautive : il n'y a pas de hasard.

Premières impressions.

Pour mieux orienter les remarques que je ferai la semaine prochaine, et pour les préparer dans l'esprit des uns par les autres, il serait utile qu'on me livre quelques-unes de premières impressions qu'on a eues en lisant le texte. Premières impressions, c'est-à-dire les questions qui sont venues, ou les émotions qui ont surgi, voire les thèmes qu'on voudrait examiner.

Neuvième semaine.

Le *Théagès* II

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, j'ai abordé le *Théagès*. J'ai commencé par une remarque sur le titre et donc sur le nom du jeune homme. À partir de là, j'ai signalé qu'on trouve dans ce dialogue un grand nombre de remarques sur les dieux, la religion et le sacré. J'en ajouterai deux autres aujourd'hui.

Je suis passé ensuite au sous-titre. Je me suis mal exprimé ; pour être plus exact, je me suis carrément trompé dans ma remarque initiale. Contrairement à ce que j'ai dit, le sous-titre du dialogue est bel et bien *sophia*, et non *philosophia*. Pourtant, je savais bel et bien cela, mais je me suis mêlé : j'étais fatigué, je voulais aller trop vite ; pour parler québécois, deux fils se sont touchés, et j'ai déparlé. Je corrige donc ce que j'ai dit.

L'erreur elle-même est bête et peu importante. Ce que j'essayais de signaler et qui lui est important, c'était que le thème du dialogue, la *sophia*, qui pour un Grec est assez complexe, comme l'est le *nomos*, est pour ainsi dire en tension avec le personnage de Socrate : il est un philosophe, ou *philosophos*, mot qui n'apparaît pas dans le texte, et non un *sophos*, mot qui apparaît partout dans le texte. Cette tension entre ce qu'est Socrate et ce que veut Théagès (et le père de Théagès) est au cœur du dialogue.

Je rappelle que les mots qu'on trouve dans la traduction *habileté*, *sagesse* et *science* sont presque toujours *sophia* dans le grec. L'important n'est pas de corriger le traducteur. Il s'agit plutôt de saisir que dans la tête d'un Grec, et encore dans la nôtre, le savoir est à la fois quelque chose qui permet d'accomplir quelque chose, soit un art ou une technique, mais aussi une connaissance rigoureuse qu'on peut acquérir et transmettre, soit une science, et aussi quelque chose de grand qui dépasse le savoir ordinaire et particulier, quelque chose qui fait de son possesseur un directeur (*arkhê*) soit une sagesse. Pour bien entendre cette dernière remarque, il serait utile de penser au mot français (*architecte*) qui contient encore le mot grec (*arkhê*).

En revanche, si Théagès veut acquérir la *sophia*, il ne sait pas tout à fait ce qu'il veut. Dans ce dialogue, Socrate fera deux choses : il l'aidera à découvrir ce qu'il veut, et il lui suggérera que s'il veut cela, il devrait ne pas être son étudiant, ou s'il le devient il ne devrait pas s'attendre à grand-chose.

J'espère avoir corrigé un peu les erreurs que j'ai proposées et surtout d'avoir mieux préparé à lire le texte.

J'ai ensuite proposé quelques remarques sur le genre du dialogue et donc sur la maïeutique de Socrate, soit sa prétention qu'il n'enseigne rien, mais qu'il aide ceux qui le fréquentent, que ce soit de plein gré ou malgré eux, à faire paraître leurs opinions pour les évaluer.

J'ai ensuite insisté sur l'*érgon* du dialogue. Surtout, j'ai signalé qu'il y a trois oppositions successives, où deux

des personnages affrontent le troisième, et même qu'on, au moins Démodocus, semble mentir un peu. Tout cela indique qu'il n'est pas bien clair qui mène et qui dit vrai dans ce dialogue. Je me demande parfois, par exemple, si tout cela n'est pas organisé par Théagès et Socrate pour *forcer* ce dernier à accepter le garçon avec l'approbation du père Démodocus. Mais au fond, je ne sais pas qui mène et qui ment, ou qui ment le plus. Mais je sais qu'il faut tenir compte de cet aspect du dialogue pour le comprendre : il faut le lire en se demandant qui mène et pourquoi il y a ces alliances successives contre un troisième.

À la fin de la rencontre, j'ai discuté avec quelques-uns un peu à bâtons rompus sur l'ensemble du dialogue. Je voudrais revenir sur deux remarques pour mieux dire ce que je cherchais à dire. Cette fois, ce n'est pas une erreur que j'ai faite, mais je trouve que je n'ai pas assez bien expliqué les choses, et je m'essaie une seconde fois.

On a mentionné l'inconscient en suggérant que Socrate, en parlant de sa voix ou de son *daimonion*, faisait référence à son inconscient. J'ai tiqué en entendant le mot. Je voudrais expliquer un peu mieux pourquoi je ne trouve pas que ce serait une bonne façon de parler quand il s'agit de ce texte, ni même tout autre dialogue de Platon.

Lorsqu'on parle de l'inconscient, on veut dire d'ordinaire le subconscient. Ce second mot est tiré de la psychanalyse contemporaine, freudienne ou autre. Par ce mot, on vise quelque chose qui vient avant la raison et qui est perçu comme étant plus puissant et plus près de la vérité de l'humain que la raison ou la conscience.

En tout cas, quand on parle de subconscient, on suggère que les mots cachent le subconscient qui se révèle quand on cesse de se parler ou de parler aux autres, et donc que la raison qui se dit par les mots a une sorte de souterrain qui mène la raison ; le subconscient s'exprime avant les mots ou en dessous des mots, par exemple dans les gestes manqués ou dans les rêves ou dans les phantasmes ; surtout, le subconscient est plus fort que la raison qui est plutôt que maquillage ou un maquilleur qu'une réalité et un directeur. Tout cela est peut-être vrai. Il ne s'agit pas de s'attaquer à la psychanalyse moderne.

Mais il est sûr que pour Socrate (et Platon et un penseur grec), le subconscient ne peut pas être plus vrai que la raison. En revanche, il reste qu'un penseur grec, et il semble que ce soit le cas de Socrate ici et donc peut-être de Platon qui serait l'auteur du texte, il peut y avoir des choses qui dépassent la raison, des vérités qu'on perçoit par-delà les mots, après les mots, en s'appuyant sur les mots sans aucun doute, mais pour aller un peu plus loin qu'eux : dans ce moment « après les mots », on est conscient, mais on est conscient qu'il y a quelque chose de vrai auquel on n'a pas tout à fait accès. C'est au fond ce centre du cercle qui n'est visible que parce qu'on fait le tour du cercle, image dont j'ai déjà parlé au début du cours : on ne voit pas le centre d'un cercle parce qu'un cercle est une suite de points qui se touchent et le centre ne touche pas à la ligne du cercle, mais tout ce qu'on voit est commandé par le centre invisible qui apparaît à l'œil qui tourne autour du cercle.

En tout cas, si par inconscient on veut dire le subconscient, il est sûr que Socrate n'y pense pas quand

il parle de sa voix et de son *daimonion* ; cela est une certitude historique et je crois qu'il est important de s'en tenir à ce qui est dit et suggéré par le texte tel qu'il a été écrit et lu à l'origine.

Ensuite, pour parler de Socrate et de ce dialogue, on a parlé de l'immanent et l'a opposé au transcendant. Encore une fois, j'ai fait sentir ma réticence, mais je ne me suis pas assez expliqué, ou je me suis bien mal expliqué. Or ces deux mots sont bien savants ; et je signale d'abord qu'il n'y a rien de tel dans le texte à lire et à comprendre. Mais je crois comprendre les mots eux-mêmes et ce qu'ils signifient ; en tout cas, les philosophes pour ainsi dire professionnels les emploient souvent, et il est légitime de les utiliser pour parler de ce qui se passe dans ce dialogue, à la condition de les comprendre un peu. Comme ils signifient deux sortes de choses, j'essaie d'expliquer ce qui en est.

En tout cas, ces deux mots s'opposent et depuis leur étymologie. *Immanens* en latin veut dire « ce qui demeure dedans », alors que *transcendens* en latin veut « ce qui monte au-delà ». L'immanent, c'est ce qui se trouve à l'intérieur, et au niveau, de l'être humain et de ses moyens de connaître ; l'immanent est ce qui est saisissable par l'être humain et à l'égal de lui. Le transcendant se trouve dehors et par-delà l'être humain ou par-delà ce qui est saisissable par l'être humain. On devine tout de suite que le transcendant est pour ainsi dire le contraire du subconscient. Mais je reviens à l'opposition entre les deux mots et les idées qui viennent avec les mots.

Qu'en est-il de l'immanent et du transcendant pour Socrate ? Je peux au moins dire ceci : pour le philosophe, la raison est immanente ; mais son objet est le seul transcendant, ou surtout le transcendant. Je recommence : la raison qui est en chacun (elle est donc immanente) cherche à trouver à l'extérieur de l'homme et de ses opinions reçues la vérité et les fondements de la vérité (tout cela est donc transcendant). Donc, Socrate serait un partisan de l'immanent (soit de la raison et des moyens tout à fait humains de connaître), mais il serait à la recherche du transcendant (soit du réel, ou du naturel, ou du vrai).

Mais, et là cela devient un peu plus compliqué, en cherchant la vérité sur les choses hors de la raison, on peut arriver à la conclusion qu'il n'y a rien de transcendant dans un second sens, soit qu'il n'y a pas de vérités éternelles, ou pas de Dieu, ou pas de principes immatériels au fondement des choses matérielles. Pour le dire autrement, grâce à la raison immanente cherchant ce qui en est du transcendant, on peut arriver à la conclusion que tout est immanent, ou qu'il y a des choses physiques un point c'est tout, que tout ce qui existe est temporel, ou encore qu'il n'y a rien de divin dans le Tout. Dans ce deuxième sens, les mots *immanent* et *transcendant* sont l'équivalent des mots *matérialiste* et *spiritualiste*, ou *physique* et *métaphysique*.

Que pensait Socrate de tout cela, et surtout de ce second couple ? La seule chose que je peux dire, c'est qu'il disait qu'il ne savait pas. Prétendre que Socrate était matérialiste ou spiritualiste, qu'il croyait que tout est immanent ou qu'il y a du transcendant (donc selon les



deuxième sens des mots) serait bien imprudent. Et je me refuse à le faire.

S'il n'y a pas de questions sur mes remarques et mes erreurs de la semaine passée, je passe à une analyse plus détaillée du *Théagès*.

Quelques remarques sur le *logos* I.

J'ai signalé quelques éléments de l'*érgon* (l'action) du dialogue, et je reviendrai bientôt sur deux autres éléments. Mais il faut d'abord parler du *logos* (le discours) du dialogue : or il y en a deux, un discours qui est une discussion entre deux personnes et un discours qui est un récit suivi fait par une personne. Car pendant un moment, Socrate développe une argumentation avec Théagès sur ce qu'il recherche. À la suite de cela, il développe une série de remarques qui expliquent ce qu'il appelle son *daimonion*.

Je m'attarde d'abord sur la discussion. Comme d'habitude quand il s'agit de Socrate, il s'agit de questionner et surtout de montrer à l'autre qu'il ne sait pas tout à fait ce qu'il pense savoir.

Je rappelle comment la discussion commence. Lire 122e. Socrate demande d'abord à Théagès s'il a déjà reçu une éducation de son père. Le jeune homme est bien obligé de reconnaître que oui. Il faut donc que ce qu'il veut recevoir, le savoir, la *sophia* supplémentaire, doit être autre chose que ce qu'un bon père de famille fait acquérir à un bon fils de la famille.

Mais quelle est cette autre sagesse nouvelle (*allê* et *kainê*) ? Irrité, ou jouant l'irritation, le jeune homme dit que son père le sait, ce qui n'est pas répondre ; aussi, Socrate lui demande de la nommer. Lire 123b. On peut dire qu'il demande au jeune homme de dépasser l'émotion, la frustration, pour qu'on puisse régler le problème.

Mais quand il s'agit de donner le nom de cette sagesse que son père ne lui a pas procuré, Théagès ne fait que répéter le mot. Lire 123c-d. La réponse est idiote sans doute. Mais au fond, le jeune homme veut dire qu'il veut acquérir un autre savoir sans doute, mais un savoir plus grand, plus noble. Voilà pourquoi il donne ce nom : il parle comme parlerait un Grec.

Mais c'est bien peu de chose. Aussi Socrate le pousse à dire sur quoi porte cette sagesse. Lire 123d-e. La réponse qu'il donne peut sembler idiote encore une fois, et Socrate va poser des questions pour l'obliger à préciser. Mais encore une fois, Théagès veut dire qu'il veut un savoir qui lui donnera le pouvoir politique, ou lui donnera la capacité de bien gérer la politique. Le mot qui revient sans cesse ici est *arkhéin*, qu'on entend encore dans des mots comme *autarcie*, et *monarchie* et *architecte*. En tout cas, je suis persuadé que Socrate savait déjà tout cela, mais il voulait que ce soit Théagès qui le dise et donc pour qu'il s'en rende compte en toutes lettres.

Socrate continue à poser des questions pour que le jeune homme réussisse à dire bel et bien ce qu'il veut. Un autre pas est franchi à la longue. Lire 123e-124a. Le mot *société* qui se trouve dans le français est *polis* en grec :

on se rapproche de la réponse que cherche Socrate, soit que Théagès cherche une sagesse politique. Ce que cherche Théagès est bien obscur, du moins pour lui, puisqu'il ne réussit pas à le nommer.

À la fin, c'est Socrate qui est obligé de donner la réponse. Lire 124b. La sagesse que cherche Théagès permet de gouverner les êtres humains, quels qu'ils soient : c'est le gouvernement général de tous les membres de la *polis*.

Mais tout de suite, le vieux renard trouve une difficulté. Pour la faire entendre, il donne une série de dirigeants politiques et demande ce qu'est leur nom. Lire 124e. La réponse est problématique parce que les tyrans sont des chefs politiques, mais violents, menteurs et illégaux. Et ce qu'a fait Socrate est quand même un peu malhonnête. On peut toujours le disculper en disant que sa malhonnêteté vise quelque chose de bien honnête, soit la prise de conscience des dangers de la vie politique, ou de certains savoirs qui l'accompagnent.

À la longue, Théagès répond qu'il veut acquérir le savoir politique, mais pas celui des tyrans : il cherche celui des hommes politiques honnêtes. Lire 126a. Une fois qu'on a identifié ce que cherche Théagès, Socrate peut alors lui suggérer comment acquérir le savoir politique respectable. Lire 126b-c. Ce qui est étonnant c'est que Théagès ne veut pas de ces professeurs-là, mais Socrate. Il est même clair alors que c'est ce qu'il cherche depuis le début. Il est moins clair, mais tout à fait probable, que quand Démodocus parlait au début de ce que son fils lui rapportait de ce qui se passait à Athènes, cela incluait les discours de Socrate. Lire 127a. Or Socrate ne veut pas le faire : il suggère trois autres solutions pour

assurer l'acquisition de la *sophia* tant désirée : le père de Démodocus, celle qu'il vient de donner, soit d'autres hommes politiques, qui ressembleraient à son père, soit des sophistes. Mais Théagès n'en démord pas. C'est ici qu'on atteint l'opposition fondamentale du dialogue : Théagès veut la *sophia*, et Socrate est seulement un *philosophos*.

C'est ici aussi que Socrate commence à parler de son *daimonion*. Avant d'examiner ce qui suit, je voudrais qu'on note deux moments importants dans la discussion, des moments qui sont plutôt des actes que des discours.

Quand Socrate réussit à faire dire à Théagès qu'il cherche un savoir qui lui donnera le pouvoir politique ou la capacité de gouverner une cité et que ce savoir est la savoir d'un tyran, Socrate fait quelque chose de bien étrange. Lire 124e-125a. Il est évident que ce que fait Socrate est incohérent : s'il critique Théagès, il ne peut pas critiquer Démodocus ; s'il critique Démodocus, il ne peut pas critiquer Théagès ; or il les critique tous les deux.

Il y a deux façons de lire ce passage : ou bien cela montre que le Socrate du dialogue (et donc l'auteur) n'est pas trop intelligent ; ou bien, cela montre que Socrate joue avec ses deux interlocuteurs, ou au moins un d'eux. En supposant que le texte est bien écrit, je devine que le philosophe ironise ou se moque, ne sais pas de qui Socrate se moque. On peut prétendre que j'exagère. Pour me défendre, je signale que Théagès dit après, par deux fois, que Socrate se moque et qu'il ironise en somme. Et surtout, je signale qu'on trouve déjà dans cette ironie la

réticence qui est exprimée dans le long récit sur le *daimonion*.

L'autre action est celle de Théagès quand il avoue ce qu'il veut le plus, soit la *sophia*. Lire 125e-126a. Il contredit Socrate sans aucun doute. Mais il fait un aveu terrible : il y a quelque chose en lui qui voudrait le pouvoir le plus grand possible : à la limite, il voudrait devenir un dieu. Et il ajoute que tous les humains veulent cela à son avis, et que c'est vrai de Socrate aussi. Or il me semble qu'on voit dans ce dialogue que Socrate ne veut pas le pouvoir politique et même qu'il ne veut pas avoir le pouvoir éducatif. Il faut donc conclure que Socrate ne veut pas devenir un dieu. Et pourtant n'y a-t-il pas une autre façon de se diviniser qui intéresse tout à fait Socrate ? Encore une fois, cette possibilité est exprimée dans la longue intervention sur le *daimonion*. Et il est temps d'examiner ce discours.

Quelques remarques sur le *logos* II.

Quand Socrate parle de son génie (*daimonion*), qu'il appelle aussi une voix (*phonê*), ou un signe (*sêmainion*), il dit des choses surprenantes. Il dit d'abord que le signe ne s'adresse qu'à lui et ne fait que lui dire ce qu'il ne doit pas faire. C'est là ce qu'on trouve ailleurs dans les textes de Platon.

Puis soudain, voire tout de suite, le Socrate de ce dialogue prétend que cette voix conseille non pas Socrate seulement, mais aussi les amis de Socrate et même la cité tout entière. Ensuite, il ajoute que ce signe est une sorte d'évaluateur pédagogique qui signale d'avance si un *étudiant* (*sunôn*) de Socrate réussira. Il suggère même

que le *daimonion* a du pouvoir (*dunamis*) pour éduquer certains d'entre eux. Lire 129e-130a.

Que se passe-t-il ici ? Bien des experts disent qu'on a là la preuve que ce texte n'est pas de Platon. Pourtant, on peut voir que dans différents dialogues authentiques que Socrate reçoit des signes du *daimonion* qui visent non seulement le seul philosophe, mais encore ses disciples et des signes qui l'obligent à faire des choses et non pas seulement à s'abstenir ; il y a même un ou deux endroits où Socrate fait des prédictions politiques à partir de son *daimonion*. En somme, ce passage du dialogue rend explicite ce qui est implicite dans plusieurs autres dialogues.

Mais l'essentiel n'est pas là. C'est que ce passage montre encore et toujours que Socrate est très prudent quant à la prise en charge de Théagès : le père et le fils veulent que Socrate devienne un professeur, le maître du jeune homme. Il leur dit en somme par ce récit : je ne promets rien ; je ne suis pas responsable. Ainsi si, comme il est possible, Théagès ne profite pas de la fréquentation de Socrate, c'est la faute du jeune ou du dieu, ou du *daimonion*, mais pas de Socrate. Je crois que Socrate est en train de dire ce qu'il croit déjà probable : son expérience du jeune homme lui permet de prédire ce qui arrivera ; il sera comme le jeune Aristide.

Dixième semaine.

### Conclusions

Ce qui a été fait.

Voici donc le dernier retour sur la semaine précédente.

En faisant l'avant-dernier retour, j'ai expliqué comment j'avais fait une erreur majeure au sujet du sous-titre du dialogue le *Théagès*, et j'ai tenté de corriger cette erreur.

Puis, j'ai repris en les développant, mieux je l'espère, deux remarques, l'une sur l'inconscient et le subconscient, et l'autre sur le transcendant et l'immanent. Ces deux couples de concepts avaient été utilisés pour rendre compte du dialogue et de certaines actions de Socrate dans le dialogue.

Ensuite, j'ai proposé une série de remarques sur le *logos* (ou l'argumentation) du *Théagès*. Elle portait sur la *sophia*, la sagesse que cherchait Théagès. L'essentiel est de noter que comme tant d'autres interlocuteurs de Socrate, Théagès a des opinions et des désirs forts, mais qu'au fond, il ne sait pas grand-chose sur ses opinions et ses désirs. Il est un exemple de quelqu'un qui ne se connaît pas.

J'ai aussi signalé quelques-unes des actions, des *érga*, qui accompagnaient ce *logos*. J'ai signalé, entre autres, que Socrate agit en se dissimulant, en ironisant, en se moquant non seulement du jeune homme Théagès, mais encore de son père Démodocus.

À la fin, je me suis penché sur le long discours de Socrate au sujet de son *daimonion*. L'essentiel de mes remarques était que ce long bout du texte sert d'abord et avant tout à dédouaner Socrate : il y prétend qu'on ne peut pas le blâmer pour quoi que ce soit, parce que ce n'est pas lui qui agit, c'est son *daimonion*, et parce que son effet sur les autres n'est pas de son ressort et donc de sa responsabilité.

S'il n'y a pas de questions ou de protestations, je peux avancer vers la fin.

Conclusions.

Voilà c'est fini. Mais qu'est-ce qu'on en retient ?

1. Le statut des dialogues suspects.

La question de l'authenticité ou non de ces textes est indécidable. S'il me fallait miser un petit 5, comme on le dit, je le placerais sur leur authenticité. C'était déjà mon idée avant de commencer à préparer ces rencontres ; c'est encore mon idée en finissant d'en parler cette fois-ci.

2. Le portrait de Socrate.

De toute façon, l'important n'est pas là. Car il s'agit plutôt de chercher à mieux connaître Socrate, non pas tant le citoyen d'Athènes qui a vécu de 469 avant Jésus-Christ à 399, que celui qui est le modèle, l'exemple par excellence, de la philosophie. Voici ce que je crois trouver au sujet de Socrate dans ces textes. Et je répète ce que j'ai dit vingt fois : ce que j'y trouve, je le trouve aussi,



souvent moins cru, dans les textes reconnus authentiques.

Socrate est passionné par la vérité, mais en conséquence, il n'est pas gentil, ou il n'a pas de bonnes manières. Et certes, il n'est pas un chrétien : la morale ordinaire n'est pas son fait, mais la morale extraordinaire non plus. De plus, Socrate est passionné par la vérité, mais en conséquence, il est méchant : il argumente plus ou moins bien ; il s'attaque aux institutions ; il se moque des gens.

Surtout peut-être, j'ai appris ce qui suit, et je tente une dernière fois de le mettre en mots. Socrate est passionné par la vérité, mais en conséquence, il n'est pas un dogmatique : il croit que la vérité est là, qu'elle s'offre à l'être humain, mais qu'elle ne s'offre pas toute nue ; on pourrait dire que pour lui, la vérité est une femme respectable, et non une greluce. Pour posséder la vérité, la posséder en vérité, si on me permet cette redondance, il faut la découvrir, et la dé-couvrir, si elle le permet, et en privé... Or cela arrive. Mais une fois découverte, et dé-couverte, la vérité se recouvre presque tout de suite pour ressortir en public. Pour continuer la métaphore sexuelle, la vérité se mérite, elle se reconquiert, et elle se déshabille si et seulement si on est un homme et un vrai, si et seulement si on est en privé.

3. Le rire et la moquerie, le drôle et le ridicule.

J'ajoute un élément qui n'a pas été exploité autant qu'il le faudrait, mais qui est au cœur de ce que j'appellerais, et que j'appelle depuis le début, la *mauvaiseté* de Socrate. Je veux dire qu'une des choses que je retire de

ces dialogues est une réflexion sur le rire et son rôle dans l'activité philosophique.

En tout cas, et pour éblouir une autre fois par l'érudition, il y a des mots grecs qu'il faut avoir en tête quand on lit les dialogues de Platon et que j'avais en tête quand je lisais ces textes-ci. Soit : *gélan* (rire), *katagélan* (se moquer), *gelastês* (rieur), *gélastos* (risible), *gélasinos* (qui rieur), *gélasimos* (dont on rit).

Il est bien agréable de rire. Et il y a bien des choses qui sont drôles et il est tout à fait normal de rire en les voyant. Mais il y a une dimension problématique du rire : il est agréable de rire, mais on peut rire jaune, ce qui n'est pas bien agréable ; il est agréable de rire, mais on peut trouver que le rire des autres, ou la moquerie portant sur sa drôlerie devenue son ridicule est bien douloureuse.

Ce dernier point le sage des *Amoureux rivaux* le sait bien, et cela est sûr parce que c'est dit en toutes lettres ; et je crois qu'il peut en être de même du compagnon dans le *Minos* et de Théagès dans le dialogue éponyme. Ces remarques sur le rire éclaire la philosophie sans aucun doute, mais aussi le sort de Socrate.

#### 4. Les dialogues authentiques abordables.

Quelques-uns m'ont demandé ce qu'on fait après avoir lu les dialogues suspects. Il faudrait dire qu'il est plus normal de commencer par les dialogues authentiques, et que ce sont certains de ceux-ci qui peuvent être la suite de ces quelques semaines de réflexion.

En pointant vers quelques livres qu'on peut acheter, je signale les dialogues suivants : l'*Euthyphron*, l'*Apologie de Socrate*, le *Criton*, l'*Hippias majeur*, le *Ménon*, le *Lachès*, l'*Ion*, pour ne rien dire d'un morceau incontournable de la *République*, soit l'*allégorie de la caverne*. Tous ces textes sont accessibles dans une édition qui offre une traduction nouvelle, des notes qui aident à lire et des commentaires qui suggèrent des pistes de réflexion.

J'ajoute aussi que j'ai mis sur mon site quelques commentaires supplémentaires qui pourraient aider à lire d'autres textes authentiques. On trouvera là sous la rubrique « Inédit » : un « Commentaire de l'*Apologie de Socrate* », un « Commentaire du *Kharmidès* », un « Commentaire du *Kléitophôn* », et un « Commentaire du *Lusis* ». J'espère y ajouter avec le temps.

Je signale aussi une conférence que j'ai prononcée au début de novembre à Montréal. On y verra sans doute que même quand je ne pense pas à ce cours, j'y pense quand même. (Il s'agit de télécharger le texte « Être ou ne pas être straussien » dans la section « Conférences ».

5. Hors sujet, et pourtant.

J'ai vu il y a peu et à la suggestion d'une de mes filles un bout d'émission de la télé française. Il s'agit de l'interview de Fabrice Luchini pour l'émission *Stupéfiant* lors de la livraison du 10 octobre.

On croira que j'ironise, mais il me semble que cette demi-heure a beaucoup à faire avec ce cours. En tout cas, en ajoutant quelques bémols bien plats, je contresignerais tout ce qui est dit par le verbomoteur en soi qu'est

Luchini. Il faudrait sans doute enlever Céline, mettons, pour y insérer Platon, et focaliser sur autre chose que la matérialité des mots, mais je me retrouve beaucoup dans ce personnage.

L'examen de l'*Apologie de Socrate*

Pour mettre un terme à ces remarques, et pour compléter ce qui a été dit par le passé, et pour introduire à un labeur encore à faire, je propose quelques remarques sur un des textes les plus célèbres de Platon, un texte que personne a jamais prétendu être suspect.

Je lis d'abord le premier paragraphe.

Ces mots sont magnifiques, parce qu'ils révèlent à qui veut bien lire à quel point Socrate y est un mauvais garçon, au moins parce qu'il y ment presque sans arrêt. En tout cas, ces premières affirmations montrent que Socrate est rusé. J'en retiens comme signe les mots qui disent que ses accusateurs n'ont rien dit de vrai, mais en ajoutant qu'ils n'ont *presque* rien dit vrai, ou qu'ils n'ont rien de vrai, *ou peu s'en faut*. Pour revenir à une tournure plus audacieuse à moi, je prétends qu'il ment quand il dit qu'il n'a pas de talent oratoire, comme quiconque peut le voir tout de suite et au moment même où il dit le contraire. Il ment quand il dit qu'il ne sait pas, comme chacun le sait qui a lu un dialogue de Platon, qu'il soit suspect ou authentique. Et surtout peut-être, il ment quand il dit qu'il ne sait pas ce qui se passe dans la tête et le cœur de ses juges.

Ce dernier point est démenti dix fois dans les pages qui suivent, mais j'en signale un exemple. Lire 35e-36a. « Le

fait que je ne m'irrite pas, Athéniens, de ce qui vient d'arriver – que vous ayez voté ma condamnation – s'explique par beaucoup de choses, entre autres le fait que je n'étais pas sans m'attendre à ce résultat. De fait, c'est beaucoup plus la répartition des votes qui m'étonne, car je croyais pour ma part que l'écart n'allait pas être si mince, mais beaucoup plus grand. »

Tout cela, cette mise en garde doit servir à mieux lire la suite. En tout cas, Socrate se présente en cour pour répondre aux accusations officielles, et donc légales, portées contre lui par trois de ses concitoyens, Anytos, Mélètos et Lycon. Voici les accusations précises du moins telles que rapportées dans ce texte : « Socrate commet l'injustice en corrompant les jeunes et en ne reconnaissant pas les dieux que reconnaît la cité, mais plutôt des choses démoniques différentes et nouvelles. » (Elles ne sont pas tout à fait exactes, ou conformes au libellé légal. Voir Diogène Laërce II.40 : « Socrate commet l'injustice en ne reconnaissant pas les dieux que connaît la cité et en introduisant des choses démoniques différentes et nouvelles ; il commet aussi l'injustice en corrompant les jeunes. »)

En tout cas, Socrate les appelle les nouvelles accusations, parce qu'il y aurait d'autres accusations, plus anciennes, qu'il s'empresse à mettre en mots. Les voici telles qu'il les propose. « Socrate commet l'injustice et s'ingère partout en faisant des recherches sur les choses sous la terre et dans le ciel, en faisant triompher l'argument inférieur et en enseignant ces choses à d'autres. » Il est patent que les anciennes accusations sont liées aux nouvelles, et même les annoncent : ainsi,

corrompre la jeunesse et enseigner aux autres sont pour ainsi dire la même accusation.

Il n'en demeure pas moins que Socrate entame là une tactique au moins risquée : pour mieux répondre à trois accusations, il en formule trois autres ; il y a au moins le risque qu'il aggrave son cas ; il faut que sa réfutation des anciennes accusations soit bien efficace.

Plus intéressant encore est le fait qu'il ne peut nommer ses anciens accusateurs, et qu'il s'efforce de les décrire. Ce sont des gens qui vivaient chez les juges, qui leur parlaient dès leur naissance et qu'il ne pouvait contester parce qu'ils l'accusaient en privé. Il est assez clair que ces accusateurs sont les membres de la famille des juges, c'est-à-dire leurs pères et leurs mères. On saisit tout de suite le danger qu'il y a de traiter de ces accusations et donc de ces accusateurs.

Or Socrate répond à la première accusation en disant qu'il aurait bien aimé avoir ce savoir des choses qui sont sous la terre (la déesse *Gaia*) et dans le ciel (le dieu *Ouranos*), mais qu'il ne l'a pas ; et il prouve qu'il ne l'a pas en disant que personne ne peut l'avoir entendu en parler en public. Ensuite, il répond à la troisième accusation en disant qu'il n'enseigne rien parce qu'au contraire des sophistes il ne se fait pas payer. On avouera que les preuves laissent à désirer.

Pis encore, Socrate ne répond pas du tout à la deuxième accusation nouvelle parce qu'il se met à parler de ce qu'il appelle sa mission : il prétend qu'il a reçu du dieu Apollon la tâche de questionner à tout moment tous ceux qu'il rencontrait ; pour ce faire, il cherchait et trouvait

des gens qui croyaient savoir quelque chose et leur montrait, souvent devant leurs concitoyens, qu'ils ne savaient pas ce qu'ils prétendaient savoir.

Il aurait reçu cette tâche quand, dit-il, Chéréphon, un de ses disciples, lui aurait dit que la pythie aurait dit qu'Apollon aurait dit que nul n'était plus sage que Socrate. Plutôt que de se réjouir de cette bonne nouvelle, plutôt que de se soumettre au jugement du dieu, Socrate a prétendu devoir réfuter (c'est le mot qu'il emploie) le dieu en trouvant un ou deux exemples d'être humain plus sage que lui. Il était acculé à cette réfutation parce qu'il savait par expérience directe qu'il ne savait pas grand-chose.

Or il présente cette tâche en trois temps, ou selon trois types d'interlocuteurs : les hommes politiques, les poètes et les gens ordinaires. Les premiers lui enseignèrent qu'il était plus sage d'avouer son ignorance que de se la cacher et de la cacher aux autres. Les deuxièmes lui enseignèrent qu'on peut dire des choses vraies comme par accident, par nature ou par inspiration, mais que cela n'implique pas qu'on sache quoi que ce soit. Les troisièmes lui enseignèrent qu'on a beau savoir des choses comme un art ou une technique, voire une science, cela n'est quand même pas un savoir sur les questions essentielles par lequel savoir on dirigerait comme il faut sa vie et celles des autres.

À la fin, plutôt que de réfuter l'oracle, Socrate en est venu à interpréter ce qui lui a été révélé à partir de son expérience de son ignorance et de sa recherche subséquente : Socrate est bel et bien le plus sage, si la sagesse consiste, au moins au début, à reconnaître son

ignorance ; Socrate est au fond un exemple, soit un cas, et un modèle, soit quelqu'un à imiter dans la mesure du possible.

Quiconque se souvient de la deuxième accusation ancienne se rend compte que Socrate vient d'avouer qu'il a passé sa vie à faire triompher un discours faible (car quel discours humain est plus faible que « je ne sais pas » ?) tout en affaiblissant les discours forts ou réputés forts : ceux de ces autorités que sont les chefs politiques, les poètes et les devins, et les gens ordinaires, maîtres en principe dans une démocratie comme Athènes.

Mais il est temps d'examiner le dernier mot de Socrate sur toute cette question. Il apparaît dans la deuxième partie de son apologie. « Quelqu'un dirait peut-être alors : « Mais en te taisant et en menant une vie tranquille, Socrate, ne te serait-il pas possible de continuer de vivre après nous avoir soulagés de ta présence ? C'est certes là la chose qu'il est le plus difficile de persuader à certains d'entre vous. En effet, si je disais que ce serait désobéir au dieu et que, à cause de ça, je ne peux mener une vie tranquille, vous ne m'écouteriez pas pensant que je fais de l'ironie. Si je disais, par contre, que c'est aussi là le plus grand bien pour un être humain que de s'entretenir quotidiennement de l'excellence et des autres choses au sujet desquelles vous m'entendez discuter lorsque je nous examine (*éxétazontos*), et (*kai*) moi-même et (*kai*) les autres, et que pour un humain, la vie sans examen (*anéxétastos*) ne vaut pas le peine d'être vécue, vous écouteriez encore moins ce que je dis. Ces choses sont pourtant comme je l'affirme, mais ce n'est pas facile à persuader (37e-38a). »



Je note le discret, mais important double *kai*: Socrate ne dépasse pas ses concitoyens et ses congénères, comme un dieu dépasse l'humanité ; il n'est pas assis sur un trône au sommet de l'Olympe ; il se trouve et vit et pense sur l'*agora* d'Athènes.

Je note ensuite les deux mots cruciaux : un verbe au participe présent (*éxétazontos*) et un adjectif verbal (*anéxétastos*) qui serait mieux rendu par *inexaminé*. Par ces deux mots, Socrate dit l'action qu'a été sa vie, et le résultat de l'action, ou le résultat qui aurait suivi son inaction. En un sens, tout est dit ici. Je me tairai donc. Et pourtant, non...

Un rapide retour sur le titre.

En grec, *Apologie de Socrate* se dit *Apologia Sôkratous*. Il y a beaucoup à dire sur cette chose toute simple ; en tout cas, il y aurait au moins six choses que je dirai.

Car une apologie n'est pas une seule chose : on fait une apologie quand on défend quelque chose ou quelqu'un contre des accusateurs ; mais on fait une apologie aussi quand on fait la promotion de quelqu'un ou de quelque chose. Ensuite, Socrate est lui-même sans aucun doute, mais il est bien plus que lui-même parce qu'en lui se trouve la philosophie tout entière. Enfin, le génitif *Sokratous* (de Socrate) cache un autre génitif *Platonos* (de Platon).

Ce qui veut dire que le titre du texte, quand il est entendu jusqu'au bout, ou quand on rend explicite ce qui est implicite et on déplie ce qui est implexe, dit ceci : la défense, et la promotion, de Socrate, et de la

philosophie, faite par Socrate devant ses juges, et par Platon devant l'humanité. Et ce texte complexe une fois déployé place le lecteur devant une tâche bien longue : il faut lire l'*Apologie de Socrate* au moins six fois pour tenir compte de ce qui est lu dès le début.

Voilà donc le dernier devoir de ces rencontres : vivre une vie examinée, mais la commencer en lisant six fois l'*Apologie de Socrate*. Cette tâche pourrait être accomplie par la lecture des textes que j'ai signalés plus tôt.

C'est une longue tâche, donc. Heureusement, je m'adresse à des gens qui sont à la retraite et donc qui ne sont plus occupés (*askholoi* en grec), parce qu'ils ont du loisir (*skholê* en grec). Ce dernier mot grec a donné le mot français *école*. Ma longue expérience des écoles du Québec, me fait trouver cela assez drôle.