

Le pouvoir des savoirs :
rencontres sur le *Charmide* de Platon

Première rencontre

Cette rencontre de deux heures sera différente des cinq qui suivront.

La première heure visera à placer les balises pédagogiques des rencontres, la seconde proposera des informations historiques, bibliographiques et biographiques au sujet du texte. Les cinq rencontres suivantes seront normales ; la description de ce qu'est une rencontre normale se fera ce soir.

Première heure.

La question.

Les six rencontres qui constituent ce cours ont un centre, et ce centre est une question. La question porte sur le savoir, c'est-à-dire sur le savoir humain. Car nous vivons dans un monde où règne le savoir. Et la forme contemporaine du savoir a un surnom, soit le *technosavoir*, ou plutôt la technoscience.

On peut montrer que la technoscience a commencé vers 1600, soit à la fin de la Renaissance, et qu'elle est pour ainsi dire née en même temps que la Modernité. La technoscience est la science expérimentale, ou la science expérimentale moderne, et son bras la technique moderne. La domination de la technoscience, car c'est un règne, permet à certains hommes de régner, soit les

experts, ou les hommes et les femmes politiques qui commandent dans les États modernes, en disant : « Nous sommes la science, ou nous suivons la science. » Tout le monde a entendu cette justification. C'est, soit dit en passant, une justification fascinante parce qu'elle conduit à la conclusion suivante : la politique, sous la forme de la discussion publique des lois et des règles qu'un groupe s'impose, la politique démocratique, ou la politique parlementaire, doit être mise de côté pour être remplacée par la royauté des *technosavants* et leurs agents, les hommes et femmes de pouvoir dans des États dits démocratiques.

En tout cas, le savoir existe donc en nos sociétés contemporaines ; mais il existait dans les sociétés précédentes aussi, sous une forme assez différente. Or le savoir avant la technoscience a eu à se tailler une place ou justifier sa place dans le monde politique. Et par le passé, quand est née la nouvelle science, la science expérimentale moderne, différents écrits ont traité de la question de la place de la technoscience dans le monde humain. J'en signale trois : *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, *Les Lettres philosophiques* de François Arouet, dit Voltaire, et le *Premier Discours* ou le *Discours sur les sciences et les arts* de Jean-Jacques Rousseau. Toute personne qui voudrait continuer et compléter les conversations qui auront lieu durant ce cours pourrait examiner ces textes.

En revanche, dans ce cours, la question du savoir, celui qui a précédé la technoscience, et du pouvoir politique

face aux savoirs sera abordée à l'aide d'un texte de Platon, qui porte le titre *Charmide*. Or ce dialogue soulève et examine des questions comme les suivantes : les différents savoirs particuliers suffisent-ils à assurer le bien-être humain ? ne faut-il acquérir un savoir sur les savoirs ? car, sans un savoir sur les savoirs, comment peut-on distinguer les vrais savoirs des faux savoirs ? et, sans un savoir sur les savoirs, comment peut-on s'assurer que les savoirs sont utilisés pour le bien des êtres humains qui en subissent les effets ? comment acquiert-on un savoir sur les savoirs ? un tel savoir est-il souhaitable, mais impossible ? s'il est impossible, comment vivre avec les savoirs et leurs pouvoirs qui existent et agissent de toute façon ?

Et voilà comment la question du savoir des savoirs devient une série de questions sur un texte de Platon.

Que cherchons-nous à faire ?

Je ne sais pas ce que vous cherchez en vous inscrivant dans ce cours et en payant pour vous y trouver, mais je peux vous dire ce que je cherche en venant ici ce soir et ce que je chercherai dans les cinq semaines à venir.

En tout cas, il y a un principe qu'il faut connaître et reconnaître pour saisir le sens de la méthode pédagogique qui sera utilisée pendant les six rencontres qui constituent ce cours. Voici ce principe : chacun apprend par lui-même. Ou encore, ce n'est pas parce qu'un professeur a parlé et qu'on a retenu ce qu'il a dit

ou parce qu'on a pris des notes et qu'on peut les consulter avec ou sans un moteur de recherche, ce n'est pas pour cette raison qu'on a appris. On apprend parce qu'on réfléchit.

Or on réfléchit à partir de son expérience, en l'organisant et en la mettant en mots. Pour le dire autrement encore, apprendre n'est pas le résultat d'une transaction, où on reçoit quelque chose de quelqu'un d'autre, quelque chose qui se place dans un carnet, dans la mémoire ou ailleurs dans l'esprit, mais il est l'effet d'un exercice qu'on cherche pour soi et qu'on acquiert par soi et qui demeure en soi.

Or, du moins c'est la conviction du professeur, une conviction fondée dans des décennies d'exercices personnels, c'est sa conviction donc qu'on peut améliorer le processus de réflexion personnelle, qu'on peut l'accélérer, ou encore qu'on peut le rendre plus efficace, en écoutant ce que des gens qui ont la réputation d'être sages ont dit ou, plutôt en lisant ce qu'ils ont écrit, mais en le lisant d'une façon dynamique. Car la probabilité que l'on connaisse un sage et que l'on puisse lui parler, cette probabilité est très faible, parce que les sages sont très rares. En somme, et pour que les choses soient claires d'emblée, le professeur ne prétend pas être un sage, mais il sait par expérience qu'il en connaît quelques-uns, dont il a parlé et un en particulier dont il parlera plus longuement bientôt.

Or pour profiter de l'écrit d'un sage, il faut lire de façon dynamique parce qu'il faut faire siennes les idées qu'il propose, les faire siennes en les liant à son expérience, en les acceptant comme objet de foi quand on ne peut le faire, et enfin en tentant de comprendre comment les idées vont ensemble et donc en les mettant ensemble au moyen de ses mots à soi. J'irai jusqu'à dire que la possibilité qu'on ne soit pas d'accord avec le sage dont on lit les pages, cette possibilité est la condition d'une lecture dynamique et efficace.

Or cette écoute/lecture, doublée d'une réflexion personnelle sur ce qu'on a entendu/lu, est rendue plus efficace si on la fait à plusieurs. Parce qu'une autre personne avec qui on lit et réfléchit peut voir et comprendre des choses qu'on ne comprendrait pas par soi-même. De plus, il y a une sorte d'émulation qui a lieu dans un groupe : en côtoyant quelqu'un qui écoute/lit bien, chacun est encouragé à en faire autant. Enfin, en essayant d'expliquer à quelqu'un d'autre ce qu'on comprend, ce qu'on apprend et même ce qu'on ne comprend pas, il arrive que l'on comprenne mieux ce qu'on avait compris, ou on se rend compte au contraire qu'on ne comprend pas ce qu'on croyait comprendre. Le contraire est aussi vrai, malheureusement : on peut ne pas participer à l'effort de chacun et même y nuire. Mais bon, en gros, les avantages dépassent les désavantages.

Le plus beau texte que je connais pour décrire ce principe et quelque chose de son exercice est le suivant. Je l'ai présenté souvent, et à plusieurs de ceux qui

participent à ces rencontres. Mais il est si beau et dit si bien ce que je veux faire que je tiens à le répéter. Il y aura au moins une chose qui sera bien dite ce soir.

Dans ce texte, Xénophon fait parler Socrate à quelqu'un qui le critique et qu'il lui dit qu'il est un professeur nul. Comme par hasard ce critique, malhonnête à mon sens, s'appelle Antiphon, soit en respectant l'étymologie du mot « celui qui parle contre ». Ce qui donne en bon français, le râleur ou le fâcheux, et en bon québécois, le *bitcheur*. Voici ce que Socrate dit, voici son témoignage contre celui qui parle contre et du coup voici le principe pédagogique qui est le mien.

« Les trésors que les anciens sages nous ont laissés dans leurs livres, je les parcours en société de mes amis ; si nous rencontrons quelque chose de bien, nous le recueillons, et nous regardons comme un grand profit de nous être amis les uns des autres. » / Pour moi, quand j'entendais ces paroles, je croyais que Socrate était bienheureux et qu'il conduisait ses auditeurs à l'honnêteté (*kaloskagathia*). »

En calquant le texte de Xénophon, je résume le but de ces rencontres comme suit : je veux être bienheureux, et je veux vous conduire à la vie d'honnêteté. Ou encore, je veux que nous soyons des amis qui comprennent mieux le savoir, le savoir des savoirs et le pouvoir politique qui doit gérer le savoir. Je vous propose dès la première rencontre et au début de celle-ci une question que je vous invite à vous poser à la fin de ces rencontres. En

tout, j'annonce que je me poserai cette question à la fin du processus : qu'est-ce que j'ai appris sur moi et sur mon monde ? Et je suis persuadé que j'aurai une réponse à donner à cette question.

Qu'allons-nous faire ?

Voici comment les cinq prochains cours se passeront.

Je commencerai chaque rencontre en résumant la rencontre précédente. Ce sera l'occasion pour chacun de poser des questions sur la matière vue.

Je proposerai une courte réflexion sur les pages que chacun aura lues en vue de la nouvelle rencontre. Donc d'une rencontre à l'autre, chacun devrait avoir lu quelque chose. J'indiquerai à mesure la matière, si l'on veut, de la rencontre. Mais comme exemple de la lecture hebdomadaire, je demande à chacun de lire les sections 153a à 158d du *Charmide*, et ce pour mardi qui vient. Souvent, on appelle cette section, le prologue, ou ce qui vient avant le *logos*, ou l'argument.

Puis, après ce que j'appelle ma remarque initiale, je gérerai les interventions en distribuant la parole, comme on dit. J'inviterai les gens à parler sans doute, mais aussi à écouter, et à réagir, et ensuite à proposer de nouvelles remarques. Et ainsi de suite jusqu'à la fin de la rencontre.

Le moyen pédagogique qui sera utilisé ici est tout simple : j'en ai déjà parlé. Mais il est difficile à appliquer parce qu'il dépend de chacun. Et je reviens sur lui dans l'espoir de rendre plus clairs ce moyen et l'*urgence* de l'utiliser plutôt que de prendre des notes, de chercher des articles sur Internet ou de répéter ce qui est déjà dans la tête de tout le monde.

Il s'agit de lire le texte de Platon et même de le relire, mais aussi de réfléchir sur lui pour le comprendre, puis de parler aux autres de ce qu'on comprend et de ce qu'on ne comprend pas dans le texte de Platon, puis de leur dire aussi ce avec quoi on est d'accord et ce avec quoi on est en désaccord, puis aussi d'écouter les autres qui font ce qu'on a fait, et enfin, et je dirais seulement à la fin, de conclure en se référant à son expérience. Voilà le rôle de chacun. Voilà ce à quoi chacun s'engage en se plaçant autour de cette table.

Mon rôle particulier est de diriger la conversation comme le ferait un arbitre de match de hockey ou de tennis ou de baseball. De plus, étant donné qui je suis, étant donné ma formation professionnelle (professeur de philosophie) et étant donné les exercices de lecture que j'ai faits sur le *Charmide* de Platon, il est possible, voire probable, que je puisse proposer des informations supplémentaires qui aideront à lire, que je puisse indiquer des choses que l'on ne voit pas à la première ou à la deuxième lecture, que je puisse suggérer d'autres lectures, des textes complémentaires. Mais au fond, chacun est indépendant, ou pour le dire autrement,

chacun est seul, comme il est seul devant la mort (pardon d'utiliser l'art oratoire, comme le fera Socrate dans le texte de Platon), et c'est l'exercice intellectuel de chacun qui le fera avancer.

La division du texte et la matière de chaque rencontre.

2. L'introduction ou le prologue (153a-158d)
3. Les trois réponses de Charmide (158d-162d)
4. Les deux premières réponses de Critias. (162d-167a)
5. La troisième réponse de Critias. (167a-171c).
6. L'utilité de la santé d'esprit selon Critias (171d-176d).

Remarques initiales : un peu d'information.

Pour placer le texte à lire, il faut avoir quelques connaissances historiques, bibliographiques et biographiques. On peut déjà les avoir, on peut les acquérir de diverses façons (en commençant par l'incontournable, mais problématique Wikipédia), mais je tiens à ce que certains faits solides soient connus, ou du moins dits, et qu'ils servent d'information partagée et commune.

Je signale qu'il existe une excellente édition française du *Charmide*, faite par Louis-André Dorion. Or dans cette édition, on trouvera des versions bien plus poussées des

informations que je proposerai maintenant. Ça se trouve dans sa longue introduction de cinquante pages. Je signale aussi qu'à peu près toutes les éditions du *Charmide*, en français, en anglais ou dans une autre langue contiennent des introductions semblables, et celles que j'ai lues sont toutes bonnes.

Mais je rappelle que lire une introduction et écouter les remarques brèves que je ferai maintenant, ce n'est pas lire le texte de Platon de manière dynamique ; et c'est une lecture dynamique qui est l'objectif de ces rencontres.

Le livre qui porte le titre *Charmide* est une œuvre de Platon, qui y représente son maître Socrate en conversation avec trois personnes, un de ses disciples, un de ces anciens disciples, un de ses nouveaux disciples. Or cette conversation a lieu au début de la guerre du Péloponnèse, et ce détail n'est pas insignifiant, mais pour le comprendre il faut avoir un minimum d'information historique.

Contexte historique.

Durant le siècle de Périclès, ou durant Ve siècle en Grèce, on voit la civilisation grecque résister à l'invasion perse, se répandre de plus en plus agressivement dans la Méditerranée de l'Est, se briser lors de nombreuses guerres intestines, dont la plus célèbre est la guerre du Péloponnèse. Comme le montrent les livres des trois historiens grecs, Hérodote, Thucydide et Xénophon, on y a vu la destruction d'Athènes par les Perses, sa

renaissance, son triomphe sur toutes les autres cités grecques et même sur l'Empire perse, et sa chute définitive. Tout cela en un seul siècle, soit en moins de 100 ans.

Or à la fin de la guerre du Péloponnèse, Athènes est détruite une seconde fois, mais cette fois par ses adversaires grecs et surtout par les Spartiates. Lors de l'occupation spartiate, qui a duré quelques années, un régime autoritaire, une dictature conservatrice faite de citoyens athéniens riches et revanchards, régnait sur la cité. On l'appelle les Trente Tyrans. Or Charmide et Critias faisaient partie des tyrans, et même Critias était le chef du groupe. Or Socrate était associé dans la tête de bien des gens avec ces gens.

Socrate

Socrate, ou Sôkratês, est né en 469 et mort en 399. Sôkratês, le mot grec, signifie « pouvoir sûr » ou « solidité du pouvoir ». Je le dis pour éblouir les uns et les autres par mon érudition, mais aussi parce que je suis fasciné par les prénoms que les Grecs se donnaient.

Socrate, le maître de Platon, vient d'une tout autre classe politique que Platon : sa famille est plébéienne, pour employer un mot romain, ou populaire pour employer un mot français, ou de Basse-Ville, pour faire allusion à un fait social bien québécois ; son père aurait été un artisan, sa mère une sage-femme, et donc les deux devaient travailler pour survivre et nourrir leurs enfants. Pour sa

part, Socrate a toujours été pauvre, voire misérable, et ce par une décision bien personnelle, soit parce qu'à partir de trente ans environ, il a consacré sa vie à une activité sans salaire, qu'il appelait la philosophie. J'y reviendrai.

Socrate n'a jamais quitté la cité d'Athènes, si ce n'est deux fois pour aller à la guerre lors de campagnes précises commandées par les autorités politiques. Au début, on fait allusion à une de ces sorties *socratiques*. Pour ceux qui trouveraient cela intéressant, j'ajoute que lors de cette campagne, Socrate est célèbre pour avoir protégé un jeune homme brillant qui s'appelait Alcibiade, que Socrate prétendait aimer follement. Alcibiade aussi a été un agent important durant la guerre du Péloponnèse. Plusieurs l'accusaient d'avoir causé la défaite finale des Athéniens.

Tout pauvre qu'il a été, Socrate a eu une famille. 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, avec deux femmes différentes, et le troisième enfant fut engendré, semble-t-il, lors de campagne politique de rétablissement démographique.

On ne sait rien de précis au sujet de Socrate avant l'âge de trente 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 de sa cité. 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 qui déplaira le moins). Mais dans ce dialogue, qui porte le nom *Charmide*, on a un autre exemple de l'influence de Socrate, puisque le héros éponyme décide de devenir un disciple de Socrate, soit de le suivre partout et de tenir compte de ce qu'il racontait, ou pour parler comme on le fait dans le dialogue, pour écouter ses incantations qui guérissent la tête.

C'est à cette époque que Socrate semble avoir été, ou être devenu, un citoyen respectable, en se mariant, en faisant des enfants et en devenant soldat. On y fait allusion au début du dialogue *Charmide*.

À la fin de sa vie, il y a eu dans la vie de Socrate quelques grands événements, qui ont marqué l'imagination populaire, soit trois affrontements avec la cité. D'abord, alors qu'il occupait un poste politique par hasard, et pour la première et dernière fois, 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 par les chefs de l'époque. Enfin, la dernière année de sa vie, quelques adversaires politiques du camp adverse aux Trente Tyrans lui ont fait un procès où il fut jugé et condamné 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 concluent que la sagesse populaire a toujours raison à la longue. Il y en a d'autres qui concluent tout à fait autre chose.

Ceci est sûr : Socrate est devenu une sorte de héros littéraire. Nous savons qu'il a été représenté dans de nombreux écrits de la génération de ses disciples. De ces nombreux textes, il reste les dialogues de Platon et les écrits socratiques de Xénophon.

Platon.

Platon ne s'appelait pas Platon, mais 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 nom « de baptême » de Platon.

Aristokléis, devenu Platon, 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 côtés paternel et maternel, faisait partie des grands (lire, riches et admirés) du monde athénien, voire grec. On les appelait les eupatrides, soit l'équivalent des patriciens chez les Romains. Il n'était pas un aristocrate, ce mot n'a pas le sens actuel à l'époque, mais si on tient compte de l'étymologie du mot, le terme peut lui être appliqué : il fait partie des gens qui se croyaient les meilleurs, qui étaient les plus puissants ou qu'on pourrait appeler, méchamment, les prépondérants. Platon fait allusion à ses ancêtres dans l'introduction du *Charmide*, car Critias et Charmide sont de la même classe et de la même famille que Platon.

Il semble 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 et qui étaient dans les faits des meneurs de l'opinion politique. D'ailleurs, Critias lui

aussi était un poète bien connu. Il ne nous reste rien de ses écrits.

Ce qui est sûr, 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 ». Aussi quand, à la fin du *Charmide*, le jeune homme annonce qu'il suivra Socrate partout, il fait ce qu'a fait Platon pendant de nombreuses années.

À la suite de cette fréquentation assez étrange, 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 le procès et 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 en Grèce et à Athènes, venait du

nom de la terre qu'il a achetée pour établir son école. On peut dire que c'est une des premières écoles, 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 Grande Tradition propose, comme œuvres de Platon, trente-cinq dialogues et treize lettres. On ne sait 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, imités cent fois et commentés mille fois. Le *Charmide*, qui est la matière de ces rencontres, fait partie des textes les plus lus et les plus commentés du *corpus platonicum*. On n'a jamais mis en doute l'authenticité de ce texte particulier. Alors que plusieurs autres dialogues reçus de la Tradition ont été mis en doute, rejetés, repris, remis en doute, re-rejetés, et repris. En gros, une bonne moitié des dialogues de Platon ont été traités ainsi, mais ce n'est pas le cas du *Charmide* : il est un dialogue sûr.

Il semble donc que Platon, dont l'ascendance familiale aurait pu, ou dû, le conduire à se consacrer 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 ne se soit engagé comme stratège ni

même comme soldat dans une guerre, ou 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 fait des enfants.

Mais il est sûr qu'à l'âge de soixante ans et de nouveau à l'âge de soixante-quinze ans, 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, Platon a été arrêté et vendu comme esclave. Seul un hasard étonnant a permis qu'il soit acheté par un ami et ramené à Athènes.

Ceux qui voudraient en savoir plus sur la vie de Platon pourraient lire une de ses treize lettres. La plus longue de ces lettres, la plus détaillée et la plus reconnue par les experts est la lettre sept. Je ne vous encourage pas à passer du temps là-dessus : je trouve cela bien décevant. Mais par acquit de conscience, j'indique l'existence de ces textes. L'important est de lire le *Charmide* et d'y rencontrer si l'on veut, trois interlocuteurs de Socrate.

Les autres personnages du dialogue.

Chéréphon (?-400).

Chéréphon est un des disciples les plus célèbres de Socrate. Il semble avoir été une sorte de *groupie* de Socrate ; il n'était pas le seul, mais il était celui dont on parlait le plus et il était pour ainsi dire le symbole de

l'influence de son maître. Par ailleurs, il était un partisan de la démocratie, et donc quelqu'un qui était un adversaire des Charmide et des Critias. Il semble même avoir participé à la révolte où les deux autres ont trouvé la mort.

Charmide (444-403).

Charmide a été un disciple de Socrate, comme Chéréphon et comme Platon. Il ne semble pas avoir été très entreprenant sur le plan social et politique ; il semble même avoir été assez malhabile sur le plan financier. Il apparaît dans les *Souvenirs de Socrate* et dans le *Banquet*, l'un et l'autre de Xénophon. Comme dans le *Charmide*, il paraît aimable, mais peu énergique.

Critias (460-403).

Critias est de la même famille que Platon, mais il fait partie des vieux, alors que Charmide est pour ainsi dire un cousin plus aîné. Critias avait un statut important dans sa famille, mais de ce fait, il était un des chefs de la cité. Non seulement riche, non seulement influent sur le plan social et politique, il est un écrivain et ce qu'on appellerait un intellectuel ; en plus de fréquenter Socrate, comme on le dit dans ce dialogue, il était un habitué des cercles dits sophistiques. Enfin, il apparaît dans d'autres dialogues de Platon, dont un qui porte son nom. Il y présente une sorte d'histoire, qu'on appelle aujourd'hui le mythe de l'Atlantide.

J'espère que ces remarques seront utiles pour mieux lire le texte de Platon. Mais il faut se souvenir que c'est le texte lui-même qui doit servir à chacun et non des informations historiques ou les jugements moraux qui y sont tapis. Pour le dire autrement, si Socrate et Platon sont perçus aujourd'hui comme de bonnes personnes et les Gorgias et Polos du dialogue comme des gens dangereux, cela ne doit pas décider du sens du texte et des leçons qu'on en tire.

La culpabilité de Socrate.

Comme je l'ai dit, Charmide et Critias, les deux personnages avec qui Socrate parle le plus longuement, ont un grand rôle à jouer dans ce qu'on appellerait l'apologie de Socrate qu'ont entrepris ses deux disciples, Xénophon et Platon. Xénophon a écrit quatre textes socratiques qui ne sont rien de plus, mais rien de moins qu'une apologie de Socrate, d'ailleurs un de ses textes porte le titre *Apologie de Socrate devant ses juges*. Or cette apologie suppose que Xénophon fait la promotion de Socrate: il s'agit donc pour lui de prouver, par exemple au moyen de ses *Souvenirs de Socrate*, que son maître est un grand homme, et même le meilleur de tous les hommes qu'il a connus. Mais il s'agit aussi de faire son apologie dans un autre sens, soit de prouver que Socrate n'est pas un criminel. Or nous savons que lors de son procès les accusateurs de Socrate ont mis de l'avant que Socrate a été l'éducateur de plusieurs hommes qui ont pour ainsi dire détruit Athènes. Et on a

signalé, cela est certain, son influence sur Critias et sur Charmide.

Je crois que c'est une des choses que vise à faire Platon dans son dialogue qui porte le nom de Charmide et qui présente cette longue conversation entre Socrate et Critias.

En tout cas, chacun gagnerait à lire et à réfléchir sur les pages des *Souvenirs de Socrate* de Xénophon, où l'auteur représente son maître en conversation avec Critias et Charmide.

C'est ce que je ferai avec vous durant le temps qui reste. Je signale au moins deux choses : la critique de Critias que propose Socrate alors qu'il est au pouvoir et le moyen que prend Critias pour contrôler Socrate ; mais aussi la très problématique incitation socratique à l'action politique adressée à Charmide.

Ce qu'il faut faire.

Pour la prochaine rencontre, il faut lire le début du dialogue *Charmide*, selon la méthode que j'ai proposée.

Deuxième rencontre (153a-158d)

Ce qui a été fait.

La semaine dernière, j'ai beaucoup parlé. Si tout marche comme je l'espère, je parlerai beaucoup moins ce soir.

En tout cas, et pour relier une semaine à l'autre, je rappelle ce que j'ai proposé de vive voix, et ce que j'ai aussi préparé par écrit, comme vous avez pu le découvrir si vous avez pris la peine de lire les notes de cours que j'ai envoyés. La raison de ce retour en arrière est toute simple : je crois que ce qui est proposé avant est lié à ce qui est proposé après et vice versa. En conséquence, avoir au moins un rappel de l'avant aide à mieux saisir l'après, et vice versa.

Il y a eu deux heures : la première a été consacrée à ce qu'on pourrait appeler les balises pédagogiques de ces rencontres. En tout cas, j'ai parlé du thème du cours, de la méthode que nous, vous et moi, aurons à appliquer, soit les actes que nous aurons à poser pour mieux lire et comprendre le *Charmide* de Platon et peut-être pour apprendre quelque chose au sujet du savoir humain, au sujet de son importance, entre autres de son importance comme donnée politique, mais aussi au sujet des limites du savoir et même du savoir sur le savoir.

Durant la seconde heure, j'ai proposé de l'information qui, je l'espère, aidera chacun à lire le texte, à comprendre ce qu'il propose et à apprendre sur le monde environnant en utilisant le dialogue de Platon. J'ai donc parlé de la civilisation grecque dite classique, de Socrate et de Platon, et des personnages avec qui il discute dans le *Charmide*.

Avant de proposer une première remarque sur les premières pages du dialogue, pages qui sont la matière de la discussion qui commencera sous peu, s'il y a des questions, des commentaires ou même des objections à ce qui a été proposé la semaine dernière, je suis prêt à les entendre : il est possible que cela vous serve et me serve à mieux diriger les heures à venir.

L'introduction du texte : *Charmide*

Quand ils veulent parler d'une œuvre humaine, et particulièrement d'une œuvre d'art humaine, les gens ordinaires, et les professeurs d'art, font une distinction bien connue, soit la distinction entre la forme et le fond. L'une n'est pas l'autre, l'autre n'est pas l'un, l'un ne se présente pas sans l'autre.

Pour donner quelques exemples qui permettront de mieux se rappeler cette distinction, qui servira durant ce cours, je focalise des chefs-d'œuvre de la peinture occidentale. J'ai envoyé des liens qui permettent d'examiner six peintures bien connues.

Il est facile de noter que Raphaël, Titien et Picasso ont tous les trois proposé des portraits de femmes, et de femmes qu'ils ont aimées et de femmes qu'ils trouvaient belles, voire des femmes qu'ils proposaient comme modèles de la beauté. Mais *La Donna velata* de Sanzio et la *Bella* de Verellio et les portraits de Françoise Vilot de Picasso sont très différents par leur forme.

De la même façon, on peut proposer les exemples des chevaliers chrétiens, le saint George des icônes orthodoxes, celui de Paolo Ucello et celui de Rubens. On a là, encore une fois, un même sujet et donc le même fond, mais une forme bien différente qui fait comprendre le saint homme de façons bien différentes. En un sens, le fond est complété par la forme, laquelle dit quelque chose qui s'ajoute à ce qui est représenté.

Or cette distinction facile à voir dans la peinture vaut aussi pour la littérature, et même la philosophie. La *République* de Platon, Les *Politiques* de Platon, *L'Utopia* de Thomas More, Le *Second Discours* de Rousseau et *Qu'est-ce qui est aristocratique ?* de Nietzsche, ces cinq textes de philosophie politique traitent des mêmes choses et en particulier de la classe dominante des sociétés, mais ils le font de façon très différente. Il est évident que Platon écrit comme More, qu'Aristote écrit comme Rousseau et que Nietzsche n'écrit comme personne.

Dans le cas de Platon, le fait le plus évident est qu'il ne fait pas un traité, mais un dialogue, et qu'au contraire

d'Aristote, il n'est pas pour ainsi dire présent dans son texte.

Or cela implique une façon de lire qui focalise sur ce que les experts appellent le *logos* et l'*érgon*. Pour expliquer et pour donner des mots français, le *logos* est l'ensemble des conclusions, des arguments et des preuves que contient le texte de Platon. Pour comprendre ce qu'est le *logos*, on peut penser au mot français, logique, qui reprend le mot grec. Ainsi, dans un traité de mathématique, ou de biologie ou de philosophie, on peut proposer des thèmes, des preuves et des conclusions accompagnés ou non du CQFD, *Quod erat demonstrandum*, et originellement, *hopér édéi déixai*, soit ὅπερ ἔδει δεῖξαι, d'Euclide.

Par exemple, dans le *Charmide*, la première définition de la santé d'esprit est une sorte de tranquillité, et on examine cette définition à la lumière de certains faits et on la met de côté. Je signale tout de suite que si on fait attention il y a à la fin du dialogue une définition à laquelle on arrive après avoir mis de côté cinq autres, mais qu'on oublie sans plus d'explication.

Mais il est évident pour quiconque lit le texte de Platon que le texte est rempli de détails qui s'ajoutent au *logos*. L'ensemble s'appelle l'*érgon*. Qu'est-ce que l'*érgon*? C'est l'action. On peut penser au mot français *énergie*, qui reprend le mot grec *érgon*.

Il y a l'action donc, soit et pour développer un peu l'idée derrière ce mot, les personnages et leurs actions, surtout leurs actions verbales, leurs émotions et leurs projets, et même le contexte historique de toute la scène. On peut lire un texte de Platon et saisir ces détails et même en parler, mais pour conclure que c'est une sorte de pédagogie plus ou moins artificielle pour faire passer la pilule de l'argument du *logos*. On pourrait appeler cela des tactiques pédagogiques pour sucrer l'amer de la réflexion, de l'esthétique plutôt que du logique, du beau plutôt que du vrai.

Je crois que c'est là une façon paresseuse et inadéquate de lire le texte. Je m'appuie sur 50 ans de lecture de Platon. Et ici, pendant ces rencontres, la lecture paresseuse est décommandée, voire rejetée. Pour le dire de façon toute bête, pour un lecteur actif, énergique, conscient du jeu entre l'argument et l'action, les détails ne sont pas des détails, parce que l'*érgon* aide à comprendre le *logos*, et le *logos* aide à comprendre l'*érgon* et les deux pris ensemble aident à réfléchir pour soi. Il faut essayer donc de suivre le *logos*, ce qui est déjà une tâche importante et difficile, mais en tenant compte de l'*érgon*, ce qui ajoute à la tâche, mais ce qui rend le résultat plus complexe, plus plein, et plus effectif. Pis encore, j'affirme, encore une fois en me fondant dans mes années de lecture et de réflexion, qu'il faut même s'efforcer de « mettre ensemble » le *logos* et l'*érgon*. Je finis comme ceci : si on ne le fait pas, si on ne tient compte que du *logos*, on ne comprend pas ce que Platon propose. Je finis de finir avec une boutade : on ne peut

pas lire Platon, comme on lirait Aristote et encore moins comme on lirait Thomas d'Aquin, Marx ou Heidegger, qui sont des pédagogues bien différents.

Pour le prouver tout simplement, et de façon irréfutable, je rappelle que l'ironie est une des caractéristiques du personnage du Socrate de Platon. Or l'ironie renverse le sens d'une phrase dite... « Comme vous êtes intelligents ! » est une phrase qui dit une chose, ou son contraire, si on tient compte, ou non, du ton de celui qui le dit. Ne pas tenir compte de l'*érgon* en examinant le *logos*, c'est ne pas saisir l'ironie quand il y en a et comprendre tout à l'envers.

J'ai pensé à trois aspects de l'*érgon* dans ce dialogue : le désir sexuel, le mensonge pour poursuivre la vérité, et la persuasion par opposition à la contrainte. Je ne dis pas que ce sont les seules dimensions de l'*érgon*. Mais j'affirme qu'il y a au moins ces trois vecteurs. Si vous en trouvez d'autres, je serais bien heureux que vous les signaliez : je suis persuadé qu'ils sont importants et au moins intéressants.

Lors de cette remarque initiale, je m'en tiendrai qu'au premier exemple. Mais je développerai les deux autres par écrit, de peur qu'on ne les touche pas durant la conversation de ce soir.

D'abord, je signale quelques passages qui ont pu intriguer certains d'entre vous.

Passages : 153d, 154c, 154d, 155c, 155d,

L'accumulation des passages indique qu'il y a là des détails qui sont plus que des détails. Et donc que la sexualité est pour ainsi dire un enjeu de la discussion. Or à mon avis, cette dimension du dialogue est importante pour au moins une raison. Cette raison est cachée dans le mot *philosophie*. Le texte de Platon est un texte philosophique, soit un texte qui propose une réflexion philosophique. Or la philosophie, selon ce que propose l'étymologie du mot, est un amour de la sagesse. Et donc la philosophie comporte de façon cruciale une émotion, et une émotion d'attraction, de désir, et donc d'amour.

Je ne prétends pas que les autres savoirs, la biologie, la sociologie ou la mathématique, comportent une passion. Tout un chacun a déjà rencontré quelqu'un qui *trippait* mathématique, comme on dit, ou un autre qui parlait à temps et à contretemps de sociologie, tellement il y prenait plaisir, ou a vu un enfant prendre plaisir à jouer avec des bêtes, voire à les épingler dans une collection qui est la joie secrète de sa vie. Mais comme le montrent les mots, ces savoirs se définissent par le *logos*, le savoir, ou le *mathêma* (apprentissage). Il y a quelque chose de particulier à la philosophie qui fait qu'on la perçoit comme une passion, et un désir. D'ailleurs, Socrate, le modèle de la philosophie a été condamné parce qu'il corrompait les jeunes, c'est-à-dire parce qu'il les corrompait.

Voici un autre exemple d'un vecteur *érgonomique* (j'invente les mots dont j'ai besoin) : les mensonges.

Socrate est le modèle de la philosophie. Cela est dû, en bonne part, à l'effet qu'ont eu les dialogues de Platon. Or la philosophie, et son *poster boy* Socrate (sa tête d'affiche, selon l'Office de la langue française) sont liées à la recherche de la vérité. Cela est vrai encore une fois dans le dialogue *Charmide* : la discussion qui est représentée par ce texte vise la définition de la santé d'esprit et la recherche de la définition.

Or cette recherche est encadrée par un mensonge flagrant, qui se trouve au niveau de l'*érgon*. Critias propose à Socrate de raconter une histoire fausse, une fiction, soit qu'il aurait accès à un médicament qui permettrait de guérir les maux de tête. Cela servira d'excuse pour présenter Socrate à Charmide et Charmide à Socrate. Mais un lecteur attentif se rend d'au moins deux choses : Socrate accepte sans états d'âme cette fiction, c'est-à-dire ce mensonge. Bien mieux, et là, la chose devient un peu scandaleuse, Socrate se montre un admirable menteur : il raconte une histoire abracadabrante, où on entend parler de médecins thraces qui sont supérieurs aux médecins grecs, qui sont capables de rendre les humains immortels, et qui font affaire avec un roi qui est un dieu. Rien de moins. Et tout cela pour engager la conversation avec le jeune homme.

Mais il y a plus grave encore. Cette histoire, farfelue au point d'être ridicule (on se demande si le jeune homme peut avoir été dupe d'une telle histoire) est le cadre à l'intérieur duquel se fait la discussion entre Socrate et Charmide. Car c'est pour préparer l'administration du médicament (qui n'existe pas) que Socrate remplace l'incantation (qui n'existe pas) par une conversation au sujet de la santé d'esprit. Or cette conversation est, c'est clair, un dialogue socratique bien ordinaire, où le philosophe fait la preuve que le jeune homme ne sait pas ce qu'il croit savoir et qu'il aurait besoin de réfléchir encore pour en arriver à la vérité sur cette excellence (cette vertu, cette qualité, ce trait humain, que tous connaissent assez pour le reconnaître chez les autres et le nommer). On peut remarquer ce détail et l'oublier, ou on peut le remarquer et réfléchir.

Je suggère que si on choisit la seconde attitude, on se rend compte que le faux est utilisé pour conduire au vrai, ou du moins à la recherche du vrai. Et on se demande si Platon n'est pas en train de parler de son texte, qui pourrait être une fiction aussi. On peut aussi se rendre compte que la *sôphrosunê* (mot grec à peu près intraduisible qu'on rend par *sagesse*, maîtrise de soi, *tempérance*, *modération*, *équilibre*, *soundness of mind* et, dans cette traduction-ci, *santé d'esprit*) est encadrée par la notion de santé corporelle, et même de santé corporelle de la tête.

[https://fr.wikipedia.org/wiki/Sophrosyne_\(philosophie\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Sophrosyne_(philosophie))

D'ailleurs, ce détail point vers un élément peut-être important : le mot grec *sôphrosunê* est constitué de deux parties, soit *phrosunê* (qui pointe vers l'intelligence, ou la pensée, ou la raison) et *sô* (qui pointe vers la solidité ou la santé ou la vigueur). Du coup, est introduite ou suggérée l'idée que la réflexion sur la *sôphrosunê* pourrait, voire devrait, se faire en passant du corps à l'âme, de l'extériorité visible des choses humaines à leur intériorité invisible et pourtant perceptible. L'âme humaine, comme le corps, peut être malade ou en santé, peut se montrer robuste ou faible, peut se faire éveillée ou endormie, peut demeurer intacte ou devenir infirme, peut paraître jeune ou vieille, et ainsi de suite. Et d'une façon ou d'une autre le passage de la préoccupation du corps à la préoccupation de l'esprit, ce passage est un enjeu du dialogue, et une sorte de clé de compréhension de l'activité socratique.

Voici enfin un troisième exemple des enjeux *ergonomiques* du dialogue : dès le début de la conversation entre Socrate et Charmide, il est question de la qualité de leur relation, ou de la dynamique qu'elle doit avoir. En tout cas, Socrate demande à Charmide s'il veut le forcer à parler avec lui ou s'il veut le persuader (ou convaincre) d'avoir une conversation. La remarque est en un sens ridicule parce que c'est Socrate qui est en train d'entrer en contact avec le jeune (en utilisant, on l'a vu) des moyens problématiques. Socrate va jusqu'à prétendre que les médecins thraces (fictifs) qui lui ont imposé (c'est une nécessité, dit-il) une condition d'utilisation du médicament et de l'incantation (qui

n'existent pas), soit de ne pas s'en laisser imposer par quelqu'un qui utilise sa richesse, sa beauté ou sa puissance pour lui *voler* le trésor médical thrace.

Donc dès le début, est proposée une opposition entre faire les choses volontairement et donc sans contrainte extérieure parce qu'on le veut et faire les choses malgré soi, forcé qu'on est par un pouvoir extérieur. D'ailleurs, à la fin du texte, Critias et Charmide parlent ensemble sans consulter Socrate et décident (le verbe employé est un mot légal qui s'emploie lorsqu'une assemblée établit une loi avec une contrainte idoine) de continuer la conversation avec Socrate. Ce dernier souligne qu'on ne l'a pas consulté, que les deux (qui deviendront des tyrans) lui imposent une tâche et qu'il cède pour ainsi dire malgré lui.

On peut toujours penser et prétendre qu'il n'y a rien là : quand on décide qu'il n'y a rien là, on en tire l'avantage qu'on n'a pas besoin de réfléchir sur rien. Mais il me semble qu'en prenant ces détails *insignifiants* au sérieux, on pourrait être amené à saisir que dans les sortes de relations humaines par lesquelles on constitue un groupe, il y a le monde de l'amitié et celui de la politique. Le second fonctionne principalement par la force, par la punition, par la subordination, alors que le premier prétend se développer la persuasion, par le plaisir et en vue de la liberté, voire de la libération. Encore une fois, il me semble que cela peut servir quand on réfléchit sur la santé d'esprit, ou pour parler grec et se donner des airs, la *sôphrosunê*, voire σωφροσύνη. Pour

ceux qui voudraient une confirmation intertextuelle de ce thème, je les renvoie à un passage terrible des *Enquêtes* d'Hérodote. Il s'agit de l'action de Thémistocle, qui est pour ainsi dire le héros du récit, et une sorte de modèle hérodotien, assez problématique par ailleurs. En tout cas, voici un passage terrible des terribles *Enquêtes* d'Hérodote. « Les Grecs, ayant résolu de ne pas poursuivre plus loin la flotte des Barbares, et de ne point rompre les ponts de l'Hellespont, assiégèrent Andros dans le dessein de la détruire. Ces insulaires refusèrent les premiers à Thémistocle l'argent qu'il exigeait d'eux. Comme ce général alléguait qu'ils ne pouvaient se dispenser d'accorder cet argent à deux grandes divinités, la Persuasion et la Nécessité, dont les Athéniens étaient accompagnés, ils lui répondirent qu'Athènes, protégée par deux divinités favorables, était avec raison grande, riche et florissante ; que le territoire d'Andros était très-mauvais ; que deux divinités pernicieuses, la Pauvreté et l'Impuissance, se plaisaient dans leur île, et ne la quittaient jamais ; qu'étant au pouvoir de ces deux divinités, ils ne pouvaient donner d'argent, et que jamais la puissance d'Athènes ne serait plus forte que leur impuissance. Sur cette réponse et leur refus, on les assiégea (8.111). » Enfin, et c'est l'essentiel, le dialogue porte sur ces deux forces humaines qui gèrent les liens humains, jusque dans le monde de la discussion et donc des dialogues socratiques racontés dans les dialogues platoniciens.

Discussion.

Ce qu'il faut faire.

Pour la semaine prochaine, il faut lire la prochaine section du texte. Elle porte sur la discussion entre Socrate et Charmide. Elle n'est pas trop difficile, me semble-t-il. En tout cas, elle me semble plus facile que les parties suivantes, ce qui est déjà un élément intéressant à noter et sur lequel on pourrait réfléchir, soit la différence de ton entre la conversation entre Socrate et Charmide, d'une part, et celle entre Socrate et Critias, d'autre part.

Il est possible qu'on juge que le jeune homme est un peu innocent ou encore que Socrate est retors, voire malhonnête. S'il y en a qui craignent d'en arriver à des conclusions semblables, ou qui voudront éviter de dire ce qu'ils pensent vraiment de peur de me heurter, je signale que je n'ai pas de difficulté avec cette possibilité, au contraire : quelqu'un qui n'est pas heurté par Socrate me semble avoir fermé un œil. Les *biopsychologues*, et notre expérience directe, nous enseignent que quand on ferme un œil le monde perd de sa densité, ou plutôt nous qui regardons le monde nous le voyons moins dense qu'il n'est, car nous perdrons la troisième dimension d'un monde qui a trois dimensions. De toute façon, je demande de lire avec attention et d'arriver à des conclusions aussi solides que possible et de dire franchement ce qu'on a aimé, et moins aimé, et bien compris, et pas compris du tout, et trouvé éclairant ou scandaleux ou mystérieux. C'est à partir de cela que la

page 35

réflexion pourra continuer et que la conversation à venir
pourra servir.

Troisième rencontre (158d-162d)

Ce qui a été fait.

C'est aujourd'hui la troisième de six rencontres sur le thème du pouvoir du savoir, qui porte sur le *Charmide* de Platon.

Je rappelle, vite fait, ce qui a déjà été touché dans les deux rencontres précédentes. Il faut croire, en tout cas, je le crois, que ce retour en arrière permettra de mieux placer ce qui est à venir.

Donc, lors de la première rencontre, j'ai offert d'abord des remarques sur les balises pédagogiques de ces rencontres. Ensuite, j'ai offert des informations historiques, bibliographiques et biographiques qui pourraient éclairer le texte. Ce que je n'ai pas pu présenter en classe a été offert dans les notes de cours que je vous ai envoyées par après.

Lors de la rencontre suivante, la semaine dernière, il s'agissait d'aborder le texte de Platon : le cours a porté sur le premier cinquième du dialogue, laquelle partie pourrait être appelée l'introduction, ou la mise en scène. Car le dialogue de Platon est comme une pièce de théâtre, ou un roman.

Or au début de la rencontre, j'ai présenté une remarque sur ce qu'on appelle la distinction entre la forme et le fond dans les œuvres d'art. Dans le cas des textes de Platon, cette distinction se présente sous la figure de la distinction entre l'argument ou l'argumentation ou, en grec, le *logos*, et l'action ou les personnages, ou en grec, l'*érgon*.

Pour illustrer cette distinction en focalisation le regard sur le texte de Platon, j'ai signalé les nombreuses allusions au désir sexuel qui émaille le texte. Ce que j'ai suggéré alors, et ce que je rappelle maintenant, c'est que pour comprendre où Platon veut conduire ses lecteurs, il faut tenir compte non seulement de l'argumentation, mais encore l'action, et même les mettre ensemble.

J'avais deux autres thèmes, soit, d'abord, le jeu entre le mensonge, ou la fiction et la vérité, et, ensuite, l'opposition entre la persuasion et la contrainte. Ils ont été touchés durant la discussion qui a suivi, et je les ai développés un peu dans les notes de cours que j'ai envoyés après le cours.

J'aurais une remarque à ajouter pour réagir à une remarque faite par Mathilde la semaine dernière, mais avant de le faire, je vous laisse poser des questions, ou faire des commentaires, sur la dernière rencontre. Car, il arrive régulièrement qu'on ait des choses à ajouter ou des objections à proposer quand on a eu le temps de réfléchir à tête reposée.

Mathilde a signalé qu'elle avait de la difficulté avec l'expression choisie par Jérôme pour traduire le mot grec *sôphrosunê*, et l'adjectif *sôphrôn*, voire le verbe *sôphronéin*, ce qui donne « santé d'esprit », « sain d'esprit » et « être sain d'esprit ». Si je comprends un peu, cela fait difficulté pour elle parce que cela lui semble être quasiment de la psychologie plutôt que de la philosophie. J'ai indiqué que le mot grec est un panier de crabes pour tous les traducteurs, qui traduisent par deux ou trois mots, ou qui en choisissent un et l'utilise d'un bout du dialogue à l'autre. Des mots comme sagesse, tempérance, modération... Il est certain qu'aucun de ces mots ne marche parce que la chose qui porte le nom *sôphrosunê* en grec est pour ainsi dire intraduisible. Pour le dire en regardant les définitions, comment peut-on dire que la *sôphrosunê* est la tranquillité, la pudeur, s'occuper de ses affaires, se connaître et savoir ce qu'on sait. Ces définitions sont si disparates qu'on a peine à suivre. Or cette difficulté tient au moins en partie à la chose que nomment ainsi les Grecs.

Mais en y repensant, je crois que je pourrais aider un peu à comprendre le problème que pose le mot et ensuite une des connotations qui lui appartient, et qui apparaît surtout dans les deux premières réponses de Charmide.

Je me sers de l'adjectif, mais ce que je dis est valide pour les deux autres figures du mot qui apparaissent dans le

dialogue. *Sôphrôn* est un adjectif grec qui se décompose et donne deux autres mots grecs, un peu comme *philosophia* se décompose pour donner *philéin* et *sophia*, soit amour, ou désir, ou affection, et sagesse. Dans le cas de *sôphrôn*, cela donne *sô* et *phrôn*.

Sô vient du verbe *sôzéin*, qui veut dire *sauver*, ou *protéger*, ou *garder*, et *sô* suggère que quelque chose est sain et en sécurité et solide. C'est un étymon (ou une partie de mot) commun en grec. On trouve même cet étymon dans le nom de Socrate. D'autre part, *phrôn* veut dire l'esprit, mais même, à la limite, la tête ou le cerveau, soit la partie physique du corps qui soutient la pensée, qui est tout interne. Le mot remonte au grec du temps d'Homère. On l'entend encore dans un mot comme *phrénologie*.

Donc *sôphrôn* veut dire, en tenant compte de l'étymologie, avoir un esprit solide, sûr, sain. On pourrait même penser à l'expression française « garder la tête froide », ou « garder son sang (et son sens) froid », ou « ne pas perdre le nord ». D'ailleurs, n'oubliez pas qu'on peut perdre les pédales, ou perdre la boule.

Ou encore un peu traduire par « sain d'esprit », mais ne pensant à l'expression « sain et sauf ». Car ce qui est caché dans le mot *sôzéin* et donc l'étymon *sô* est la suggestion que la tête, ou le cerveau, ou la pensée, est menacée (par la paresse humaine, par la faiblesse de nos moyens, par la complexité irréductible du monde), et qu'il faut faire attention, ou faire ce qu'il faut, ou

s'exercer pour protéger sa tête, son cerveau ou sa pensée. La santé d'esprit est toujours menacée par la corruption, par la maladie d'esprit.

Alors, au risque de causer des problèmes supplémentaires, je suggère qu'en lisant « sain d'esprit », il faudrait sous-entendre « sûr d'esprit », « solide d'esprit », « indemne d'esprit », « stable d'esprit », voire « esprit intact ». Et les substantifs qui vont avec les adjectifs pourraient être entendus quand on lit « santé d'esprit », soit *sûreté*, *indemnité*, *stabilité*, voire *intactitude*... J'ai découvert que ce mot bizarre, et rare, existe.

L'essentiel est l'idée suivante. En créant et en employant le mot *sôphrôn*, les Grecs avaient en tête l'idée qu'être sage n'est pas facile, que la clairvoyance est toujours menacée, et que les êtres humains sont susceptibles de perdre la tête, ou de perdre la boule, ou de s'affoler, et qu'il faut qu'ils se protègent, qu'ils fassent attention, qu'ils soient sur leur garde pour être sains (et saufs) d'esprit. En somme, la *sôphrôsunê*, la santé d'esprit est sans aucun doute une qualité, mais elle est une qualité admirable et rare, entre autres, parce qu'il est assez facile de la perdre.

Une première remarque pour la troisième rencontre.

Les trois définitions de Charmide et leur base.

Il est assez facile de voir que Charmide offre trois définitions différentes : la tranquillité, la pudeur, et s'occuper de ses affaires. Il est tout aussi facile de voir

que Socrate montre chaque fois, mais de façon différente, que la définition est problématique, voire qu'elle ne tient pas la route devant les faits ou devant l'autorité d'Homère. Il est enfin facile de voir que la première *réfutation* est longue est laborieuse, la seconde courte et facile, et la troisième une sorte de moyenne entre les deux premières.

Mais je tiens à souligner que cette partie de la conversation est précédée d'une sorte de contrat entre Socrate et le jeune homme.

Lire 158e-159a.

Ce contrat est important. Je suis d'avis qu'on y trouve les présuppositions de la pensée de Socrate, de celle de Platon, et même de celle de toute la pensée ancienne, grecque et hellénistique et gréco-romaine. Pour le dire autrement, selon Socrate, si ceci n'est pas vrai, si ce contrat n'est pas établi, il est impossible d'avoir une conversation, et aucune vérité ne peut être découverte. Pour le dire à la manière de Shakespeare, ou plutôt de Macbeth, un de ses personnages fous : sans cette hypothèse, ou ce pari, ou cette acceptation, selon Socrate aussi : « The world is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing .»

Mais la tirade de Shakespeare/Macbeth est trop belle et trop terrible : je la cite au complet.

Tomorrow, and tomorrow, and tomorrow

Creeps in this petty pace from day to day,
To the last syllable of recorded time;
And all our yesterdays have lighted fools
The way to dusty death. Out, out, brief candle!
Life's but a walking shadow, a poor player,
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.

Demain, et demain, et demain...
Il rampe selon ce rythme minable de jour en jour,
Jusqu'à la dernière syllabe du temps qu'on note ;
Et tous nos hiers ont éclairé des imbéciles
Sur le chemin de la mort poussiéreuse. Brève bougie,
éteins-toi, éteins-toi !
La vie n'est qu'une ombre ambulante, une pauvre
comédienne,
Qui se pavane et s'agite pendant son heure sur la scène,
Et puis qu'on n'entend. C'est un conte
Conté par un idiot, plein de bruit et de fureur,
Ne signifiant rien.

Je ne suis pas *macbethien*, même si j'aime follement
Shakespeare. Et si je suis ici ce soir, c'est parce que je
crois que Socrate dit vrai. En tout cas, il prétend ceci : il
y a des choses (le rouge, les chiens, la santé d'esprit) ;
ces choses sont physiques ou non, complètes ou non,
mais elles existent avant la connaissance humaine ; on
peut avoir l'expérience de ces choses et donc on peut en
avoir une représentation en soi ; ces expériences et ces

représentations sont liées à des mots, de noms, des verbes, des adjectifs. Donc en parlant, on peut aller des mots qui disent les représentations, et des représentations aux choses qui ont produit les représentations.

Voici donc le contrat que Socrate établit avec Charmide : dis-moi avec tes mots ce que la chose dont tu as l'expérience et que tu dis tous les jours avec tes mots, dis-moi en regardant en toi et en examinant ton expérience ce qu'est cette chose. Je vais tenter de comprendre ce que tu comprends. Nous ferons cela en discutant, en dialoguant, en faisant de la dialectique, ce qui est *dialéktikos* en grec et qui signifie dire de l'un à l'autre et de l'autre à l'un.

Je signale trois choses : d'abord, l'incantation thrace est tout à fait oubliée, ou plutôt on la remplace par une conversation socratique ; les deux premières définitions qu'offre Charmide sont conformes au contrat (lire 159b et 160b-c) ; la troisième est une rupture de contrat (lire 161b).

Or, il est clair dans le texte que Charmide rompt le contrat : pour offrir la troisième définition, il ne regarde pas en lui ; il ne donne pas son avis ; il ne cherche pas avant de trouver une réponse ; il dit les mots de quelqu'un d'autre. J'ajoute une dernière remarque : après la troisième définition, Charmide disparaît pour ne réapparaître qu'à la fin de la conversation et du dialogue.

Cela signifie au moins une chose : à partir de 161b, la conversation se fait d'une nouvelle façon ou selon un nouveau contrat.

Il y aurait au moins deux autres thèmes qu'on pourrait exploiter en examinant cette deuxième partie du dialogue.

Un de thèmes du dialogue est celui du repli sur soi. Cela se trouve un peu partout. Par exemple, quand Socrate établit son contrat de dialogue avec Charmide, il lui signale qu'il faut d'abord qu'il focalise son attention sur lui-même, sur la qualité que les autres croient voir en lui et qu'il a reconnu pouvoir être sienne, soit la santé d'esprit et qu'il dise tout haut ce qu'il perçoit quand il s'examine lui-même. Sans doute, ce retour sur soi est immédiatement suivi d'un échange avec celui qui est face à lui, Socrate, avec les résultats sans doute irritants que cela donne. Mais il y a un premier moment où Charmide doit s'isoler et pour ainsi dire s'occuper de ses propres affaires.

D'ailleurs, et pour sauter vers l'avant, à la question « qu'est-ce que la santé d'esprit ? », les trois réponses que Critias propose font référence à une sorte de retour sur soi ou de réflexivité. Car s'occuper de ses affaires, et se connaître soi-même et savoir ce qui est un savoir sont trois façons de souligner ce qui est à soi : les choses qui appartiennent à chacun, la conscience qu'on a de soi, et la conscience de soi qu'implique tout vrai savoir. On pourrait appeler cela la dimension autiste du dialogue.

Mais en même temps, ou tout de suite après, la conversation avec Socrate conduit à la constatation que la vie humaine est malgré tout altruiste, ou plutôt que les êtres humains sont capables d'altruisme, ou plutôt ont même besoin d'être altruistes. Ainsi dès la troisième définition de Charmide, Socrate signale que la vie politique est par définition quelque chose de commun : une société est une communauté, où ce que je fais est lié de part en part avec ce que font les autres et ce dont ont besoin les autres. Quand le cordonnier fait des souliers, il ne fait pas seulement des souliers pour lui-même et les autres s'attendent à ce qu'il leur en propose. Et cela est vrai de tous les artisans.

Or il y a plus : on dirait que le savoir lui-même est communautaire. Pour le dire autrement, si je sais comment fonctionne le corps humain et quelles médecines et quels comportements guérissent la maladie ou en réduisent les symptômes, je le sais non seulement pour moi, mais pour tous les autres. Il y a donc une sorte de communauté qui est essentielle à tout savoir, une communauté qui vient de ce que le monde est le même pour tous ceux qui y vivent.

Enfin, et c'est une sorte de communauté qui est au cœur de la vie de Socrate, penser, cette activité si individuelle, se fait pour ainsi dire en communauté, même quand on ne cherche à qu'à savoir pour soi. Car on ne peut pas penser sans les mots, et le langage est une réalité communautaire, que je reçois des autres et qui me

permet de rejoindre les autres. De plus, selon Socrate, et cela est évident à la fois par ce qu'il dit (le contrat dialectique) et par ce qu'il fait (les questions qu'il pose aux autres et les irritantes réfutations qu'il leur impose), selon le *logos* et l'*érgon* de Socrate donc, une pensée se prouve, une personne se prouve qu'elle pense comme il faut, par la conversation, c'est-à-dire par la communication de ses idées, des expériences et de ses raisonnements et par l'écoute (soit par la réception de la communication d'un autre). Je pense mieux, je me prouve que j'ai bien pensé et que mes conclusions se tiennent quand je les communique. Et c'est peut-être cette troisième dimension de la communauté que découvre Charmide dans ce dialogue éponyme. J'oserais dire que même si Charmide est présent dans moins de la moitié du dialogue, il mérite de donner son nom au dialogue *Charmide*, parce qu'il incarne LA découverte à faire grâce à ce texte.

Il faut donc focaliser son attention sur Charmide, mais aussi sur Socrate et Critias. La première conversation avec Socrate, avec ses trois définitions réfutées, en est une occasion excellente. Certes, il est jeune et beau sur le plan physique. On l'a appelé le gamin, et on a voulu le mater. Je suis bien d'accord : moi aussi, j'ai de la sympathie (je souffre avec...) le pauvre petit, le blanc-bec, le jeunot...

Mais je suis bien obligé de voir qu'il a bien des qualités en plus de sa *cutitude* et sa vulnérabilité. Il est capable de rire, comme le prouvent trois ou quatre détails du

texte. De plus, il a de l'énergie, ou du courage, comme le dit Socrate et comme le prouve la fin du dialogue, où malgré l'expérience humiliante qu'il a connue, il a découvert que la conversation avec Socrate lui a fait du bien, ou lui a donné du plaisir, et qu'il veut encore plus de ce bien (et ce plaisir) tout exigeant qu'il puisse être. Enfin, et cette troisième remarque me semble lier nécessairement aux deux premières, il est intelligent. Car malgré ses défaites successives et certaines erreurs qu'on pourrait lui reprocher (car il est facile de le faire quand on n'est pas face à Socrate), il montre qu'il comprend beaucoup de choses et qu'il sait trouver des stratégies pour *gérer* ce personnage encombrant qu'est Socrate.

Et je finis avec une ultime remarque : il me semble clair que pour Platon, la réponse à la question « qu'est-ce que la santé d'esprit ? » tient au moins un peu à ses trois thèmes. Mais en supposant que cette dernière remarque est valide, il faut que chacun s'exerce à faire les liens nécessaires pour l'étoffer et se prouver qu'elle est vraie et ainsi découvrir que Platon parle encore aujourd'hui parce qu'il leur parle dans le *Charmide*.

Ce qu'il faut faire.

Pour la prochaine fois, on pourra aborder, enfin diront certains, la conversation entre Socrate et Critias. Or il est assez clair que Critias propose trois réponses. La troisième me semble la plus importante. Mais les deux précédentes introduisent bien à la dernière. Or ces

page 48

réponses sont liées à celles de Charmide. J'annonce d'ailleurs que la remarque initiale de la rencontre portera justement sur le lien entre Charmide et Critias et entre la différence entre leurs réponses et surtout peut-être la différence entre les deux hommes que sont Socrate et Critias.

Quatrième rencontre (162b-167a)

Ce qui a été fait

Je reviens sur les trois premières rencontres avant d'aborder la quatrième. Je le fais pour la même raison que par le passé, soit parce que je crois qu'il y a une suite logique et pédagogique qui unifie ces rencontres : se rappeler ce qui a été fait aide à accomplir ce qu'il y a encore à faire.

De plus, je tiens à signaler que nous sommes arrivés à l'exact milieu des heures de cours : nous abordons la septième heure de douze ; nous sommes à la mi-temps. Cela est toujours significatif, du moins pour moi. Pendant la première moitié, je m'inquiète en préparant le cours, d'ordinaire parce que je ne vois pas très bien comment remplir les heures offertes de remarques utiles et intelligentes, comment organiser la masse informe des choses que je crois devoir signaler, ni même si j'aurai l'énergie nécessaire. À partir de la mi-temps, ou de la route du Mitan, comme j'aime à le dire, mon inquiétude reprend ou continue, mais elle change d'objet : je me demande comment je vais faire pour finir les choses en beauté, comment entrer tout ce qui reste à dire dans le peu de temps qu'il reste et comment corriger le mal que j'ai déjà fait.

Je signale tout de suite que je me suis trompé en déterminant les limites de la lecture d'aujourd'hui. Comme vous verrez tantôt au lieu de terminer la troisième partie de cinq à la ligne 166e, je la fais terminer à la ligne 167a, quand on amorce l'examen de la troisième définition.

Donc à la première rencontre, j'ai proposé d'abord des remarques pédagogiques, puis des remarques historiques ou biographiques.

Lors de la deuxième rencontre, avec vous, j'ai examiné ce qu'on pourrait appeler l'introduction du dialogue. Parmi les remarques que j'avais préparées, j'ai choisi d'expliquer la distinction entre l'action et l'argument, et ensuite pourquoi et comment une attention accordée à cette distinction peut servir à lire et comprendre le texte de Platon.

Lors de la troisième rencontre, la semaine dernière donc, après avoir lu le deuxième cinquième du dialogue de Platon, nous en avons discuté. Dans cette section du texte, Socrate examine trois définitions de la *sôphrosunê* (la santé d'esprit). Pour faire démarrer la discussion, j'ai commenté l'existence d'une sorte de contrat entre Socrate et Charmide. Ce contrat éclaire ce qu'on pourrait appeler les présupposés épistémologiques du Socrate de Platon ; j'ai tenté d'expliquer un peu de quoi il s'agit.

Je termine ce retour en arrière en signalant que jusqu'à maintenant le cours me semble aller très bien. Pour

autant que je peux y comprendre quelque chose, cela tient sans doute à l'excellence du texte de Platon, mais aussi, mais surtout au fait que vous lisez avec attention, que vous cherchez à comprendre le *Charmide* de la façon la plus directe, soit à partir de ce que vous y comprenez et de ce qui vous heurte ou vous plaît, en employant des mots qui sont à vous et aussi parce que vous vous écoutez les uns les autres et pas seulement le professeur. Je devine qu'il en est ainsi parce que je projette sur vous ce qui se passe chez moi. Car, et cela arrive chaque fois que j'enseigne, plutôt que de transmettre un savoir que j'ai avant de donner le cours, j'apprends à mieux lire et j'apprends quelque chose de nouveau (et d'important) en vous parlant et en vous écoutant. Je serais tenté de dire qu'on ne comprend pas quelque chose en vérité que quand on pense et quand on pense avec d'autres : comprendre est une activité et non un état ; on sait en réfléchissant et non pas en retenant une information. Pour le dire autrement, si on ne réactive pas ce que sait par l'acte de penser ou plutôt de repenser et de communiquer ce qu'on pense, le savoir s'étiolle peu à peu et ne devient qu'une ombre de lui-même. Mais je m'éloigne du dialogue peut-être du dialogue, et certainement d'un résumé de ce qui a été dit et discuté dans les trois premières rencontres.

S'il y a des questions, des commentaires ou des objections à ce qui a été proposé la semaine dernière, voire lors des semaines précédentes, ce serait maintenant une bonne occasion de les proposer. S'il n'y en a pas, je me tourne vers le troisième cinquième du

texte, et je vous offre quelques remarques qui serviront peut-être d'incitatif ou d'introduction à la discussion d'aujourd'hui.

Remarque initiale: l'affrontement entre Critias et Socrate.

Je commence par une remarque évidente. Comme il apparaît dans le texte de Platon, le personnage de Socrate n'est pas Critias (lequel est lui aussi un personnage du dialogue), et la nouvelle conversation montre non seulement trois définitions qui sont assumées par Critias, mais encore que les deux hommes sont bien différents l'un de l'autre, qu'ils sont souvent le contraire l'un de l'autre et même qu'ils s'affrontent à tout moment tout en examinant les définitions qu'ils partagent pourtant. Pour le dire autrement, lorsque Charmide se tait et que Critias entre en conversation avec Socrate, le ton du dialogue change, et non seulement, cela aussi est évident, le niveau de la discussion et la difficulté des propos. En somme, en faisant cette remarque initiale et introductive, je focaliserai l'attention sur l'*érgon* plutôt que sur le *logos*, mais encore et toujours l'action n'est jamais tout à fait séparée de l'argumentation, et l'argumentation se présente comme une action humaine, trop humaine, comme le disait Nietzsche.

Je parle de l'*érgon* ou de l'action avec d'autant plus d'assurance que je crois avoir perçu que plusieurs d'entre vous, peut-être tous, mais certes Guy, ont saisi

que cette dimension du dialogue platonicien est non seulement intéressante ou plaisante à examiner, mais encore que cet examen est utile et stimule la réflexion, et même que cela sert à mieux comprendre la question qui est posée. Je rappelle que la question posée et la suivante : qu'est-ce que la *sôphrosunê*? Ce mot grec mystérieux est traduit ici par « santé d'esprit ».

Puisque nous sommes tous un peu aguerris parce que nous avons déjà participé à deux rencontres sur ce texte admirable, je veux pointer vers ce qu'on pourrait appeler les mises en abyme du dialogue et je note d'abord que ce que je lirai ce soir à un statut particulier. (Cela est vrai de ce que je lis ce soir, sans aucun doute, mais c'était vrai déjà des deux premières parties.) Je lirai des mots de Platon, traduits par Jérôme Pier-Brie. Mais ces mots sont censés constituer la représentation d'une conversation que Socrate a eue avec quelqu'un, quelques jours, ou quelques mois, ou quelques années, après la conversation qui est belle et bien décrite. On a donc un écrit qui contient un monologue, mais ce monologue est le rappel d'un dialogue. Ou encore, on lit le récit écrit de Platon qui répète le récit monologué de Socrate, mais adressé à un autre, au sujet d'une conversation à trois entre le philosophe, Charmide et Critias, son tuteur. Un, deux, trois, et un, deux et trois personnes. Je sais que cela peut paraître tatillon et je crains même ce le soit, mais je crois que c'est exact. De plus, je suis d'avis qu'on gagne à se souvenir de temps en temps de la complexité, disons artistique, de cette œuvre de Platon. C'est du moins ce que je fais. Je vous

invite à y penser de temps en temps, et d'évaluer si cela vous sert à comprendre quelque chose.

Cela dit, et en supposant qu'on ne perd pas de vue cette toile de fond, je propose trois moments dans la section centrale. Ce sont des moments qui décrivent ce qui se passe et ce qui se dit avant ou après l'examen d'une définition, dans les passages *ergonomiques* entre les passages *logiques*: une remarque sur les intervenants, suivi d'un brin de discussion sur le thème, une nouvelle remarque sur les intervenants, suivi d'un brin de discussion, et une nouvelle remarque sur les intervenants, qui prend fin avec une dernière définition à examiner. Si ma remarque est valide, cela indique que le texte de Platon a une sorte de structure, une cohésion artistique, si on le veut bien.

Lire 162c-162e.

Ce passage m'intéresse parce que j'apprends à connaître Critias, mais aussi parce que je comprends mieux Socrate, qui est son vis-à-vis et apparaît et se présente en s'opposant à lui. Je note que selon Socrate qui raconte la scène, Critias est pris par son honneur, ou par le public qui l'entoure et le regarde, et que, déçu par la performance de son élève, il ressent de la colère.

Cependant, toujours selon Socrate, le philosophe ne parle pas du tout de son honneur, et il est mû par le plaisir. Plus exactement, il est mû par le plaisir qu'il

trouve à examiner si, peu importe qui la formule ou à qui elle appartient, une opinion est vraie et en quoi elle l'est.

Mais en même temps, Socrate prétend qu'il sait ce qui se passe dans la tête et le cœur non seulement de Critias, mais encore de Charmide. Du coup, il affirme que la discussion n'est pas quelque chose de tout à fait rationnel ou de seulement logique. Enfin, il prétend que Critias a menti avant ce moment, comme Socrate a menti en parlant de son médecin thrace, de son médicament contre le mal de tête et de son incantation magique. Mais en un sens, à partir d'ici ces deux mensonges introductifs sont éventés : Critias et Socrate se connaissent et se reconnaissent et disent ce qui est.

Lire 165a-165c.

Dans le second passage, qui permet de passer de la première définition à une deuxième, je remarque que même si Critias retire sa première définition, et qu'il le fait à cause des questions de Socrate et des difficultés qu'il y trouve, il n'avoue pas qu'il s'est trompé et donc qu'il ne sait pas, pas vraiment, pas en vérité, pas à sa propre satisfaction, et que son vis-à-vis l'a réfuté, comme il l'a déjà fait avec le jeune homme. Il abandonne une première définition, mais il en a une seconde et il est sûr qu'elle est bonne, et il est sûr que cette fois Socrate tombera d'accord avec lui, à moins qu'il ne mente.

À la suite de la suggestion de Critias, la réaction de Socrate est d'accepter qu'on abandonne une première

définition et qu'on en aborde une seconde, et ce sans aveu de qui que ce soit. Il prétend, et cette prétention est typiquement socratique, qu'il ne sait pas quelle est la bonne réponse. Il annonce qu'il dira s'il est d'accord après un examen à reprendre.

Ce mot de la traduction de Jérôme m'intéresse tout particulièrement parce qu'il est très présent ici et parce qu'il revient souvent par la suite. En tout cas, il y a un bout à la fin de cette sous-section, où le texte devient pour ainsi dire redondant et même comique. Je note la double apparition du verbe *sképtomai*, et la double apparition de *skopô*. Les deux verbes grecs, traduits par le vers *examiner*, sont liés sur le plan étymologique. J'examine (*sképtomai*) en regardant (*skopôn*). Or ce mot reprend ce qui a été dit dans le passage précédent quand Socrate a dit que son plaisir à lui est d'examiner si quelque chose est vrai. Je le dirais comme ceci : selon lui, quand il parle à Critias, mais aussi quand il raconte cette conversation à son interlocuteur silencieux, mais aussi selon Platon, qui écrit ce texte, le plaisir de Socrate ne vient pas de réfuter ou de dominer quelqu'un, mais de chercher à trouver ce qui est vrai dans ce qu'on dit. Cet aveu, cette reconnaissance du plaisir, cette observation pour ainsi dire anthropologique, ou confessionnelle, est crucial. Et il me semble qu'un lecteur doit se poser la question suivante : quand je lis, quand je vois l'affrontement entre Critias et Socrate, ai-je du plaisir ? quelle est la *nature* de ce plaisir ? pour autant qu'en lisant je participe aux passions des deux

interlocuteurs, est-ce que je vibre à la manière de Critias ou à la manière de Socrate ?

Lire 166c-166e.

Dans le dernier passage, qui permet de passer de la deuxième définition qui vient d'être réfutée à une troisième, Critias dit que Socrate cherche à le réfuter et non pas à trouver quelque chose de vrai dans ce qu'il dit. Je note que le texte contient non seulement le verbe *réfuter* qui revient quatre fois, ainsi que le verbe *examiner*. Ceci est même vrai : ce verbe *réfuter* est répété et opposé au verbe *examiner*, comme dans une sorte d'incantation. En tout cas, Critias contredit Socrate, et on devine qu'il est irrité cette fois non contre Charmide, qui répète mal une leçon reçue, mais contre Socrate, et qu'il est encore question de son honneur.

La réponse de Socrate dit quelque chose d'assez comique ; mais il faut bien voir qu'elle s'oppose à l'accusation de Critias : selon Platon, qui répète Socrate qui répète devant quelqu'un, il ne cherche pas à réfuter Critias, mais il veut éviter un mal pour lui : il veut s'empêcher de recevoir un enseignement qu'il ne comprend pas. Pour le dire autrement, il veut s'assurer qu'il n'avale pas quelque chose qui n'est pas bon pour lui ; il veille à sa santé, à la santé de son esprit. En somme, dit-il, je ne veux pas m'imaginer que je sais quelque chose quand je ne le sais pas. Je traduis : je ne veux pas apprendre en recevant sans réfléchir. Parce que cela n'est pas sain, parce qu'il y a mieux, parce que ne

jamais perdre de vue que je ne sais pas, que je ne sais pas les choses auxquelles je tiens le plus, les choses qui guident ma vie de façon fondamentale, ne pas se mentir au sujet de la santé de mon esprit ou la validité de ce que je pense, cela est important.

Et il ajoute deux choses tout à fait cruciales, me semble-t-il. D'abord, dit-il : en faisant cela pour lui, il croit le faire pour les autres aussi, mais pour ceux qui lui sont proches. L'adjectif grec est *épitédéliôn*, lequel pourrait être traduit par *copains*, *collègues*, ou *amis*, mais pour le traduire de façon tout à fait serrée, cela donnerait ceux qui lui sont adaptés, ceux qui sont lui conviennent, voire ceux qui sont conformes à son but. Et comme pour expliquer qui sont ces gens, qui lui sont proches et adaptés, il ajoute : c'est un bien commun pour les êtres humains (pas tous, mais enfin pour bon nom d'entre eux) que rendre manifeste comment est chaque chose. Donc je suggère que c'est là le but de Socrate, et qu'il connaît des gens qui sont adaptés à ce but et donc semblables à lui. Il les appelle des êtres humains, des *anthrôpoi*, et non des hommes, soit des *andrés*. Je crois qu'il vient de dire la vérité au sujet de son but, et donc la vérité sur « la vérité ». Quand j'entends ce bout de phrase, je crois entendre une autre phrase célèbre, écrite par Aristote, au tout début de sa *Métaphysique* : « Tous les êtres humains [il n'emploie pas le mot *andres*, soit les hommes] désirent naturellement connaître, et le plaisir qu'ont les yeux à voir en est le signe. » Voilà ce qui suffira comme première remarque.

Mais il y a plus, ou du moins il y a un autre thème qu'on pourrait examiner. Il faut d'abord noter que les trois définitions qu'assume et propose Critias et que Socrate examine et trouve inadéquates sont (1) faire ses affaires, ou s'occuper de ce qui concerne chacun d'abord, (2) se connaître soi-même et (3) connaître ce qu'on sait et ce que savent les autres. Or ces trois définitions peuvent être rattachées à Socrate.

Par exemple, la première est le principe du dialogue le plus connu de Platon, la *République*. Dans ce dialogue, Socrate définit la justice par le fait de s'occuper de ses affaires. Il dit même que la justice politique, ou l'existence d'une cité politique comme il faut et surtout d'une cité juste, implique que chacun se mêle de ses affaires et laisse aux autres leurs affaires à eux. À la fin du dialogue, il prétend que cette définition est celle de l'homme juste, mais aussi du philosophe : un homme est juste quand chacune de ses parties fait ce qu'elle a à faire, et c'est le philosophe qui fait ainsi.

Ensuite, à plusieurs reprises dans des dialogues de Platon, et même dans des textes de Xénophon sur Socrate, Socrate identifie son activité, la philosophie, à la connaissance de soi : philosopher, c'est se connaître soi-même, et même il fait presque toujours allusion à l'inscription sur le temple d'Apollon à Delphes. On le voit entre autres dans le *Premier Alcibiade* (127c-133c). Enfin, Socrate prétend qu'il a reçu des dieux, ou du moins d'Apollon, la tâche de savoir ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas et de montrer aux autres ce qu'ils savent et

ce qu'ils ne savent pas. Cela se trouve partout, et certes dans plusieurs dialogues lorsque Socrate réfute ses interlocuteurs, mais il le revendique explicitement dans l'*Apologie de Socrate* (20c-23b), là où il l'appelle son affaire (*pragma*) et où il explique qui il est et pourquoi il subit un procès. C'est un passage célèbre de l'œuvre de Platon, aussi célèbre que les deux autres, et j'invite chacun à le lire ou le relire. Donc, s'occuper de ses affaires, se connaître soi-même et savoir ce qu'on sait, sont des activités et des phrases qui sont pour ainsi dire identiques à l'activité de Socrate, et en particulier au Socrate de Platon. En somme, pour Platon et pour Socrate, le philosophe est l'homme qui est le plus sain d'esprit.

Or dans ce dialogue, Critias, qui a fréquenté Socrate par le passé, comme le signale Charmide, offre ces trois thèses éminemment socratiques comme réponses à la question « qu'est-ce que la santé d'esprit ? ». Cela ne peut pas être un accident.

On peut donc suggérer au moins deux choses. D'abord, il est possible ou probable, voire il paraît certain, que Critias offre des réponses socratiques parce qu'il est persuadé que c'est une façon de donner des réponses qui passeront le test socratique. Comment imaginer qu'un professeur n'acceptera pas ses propres réponses et ne donnera pas une bonne note ? Ceux qui voudront supposer qu'il fait ainsi parce qu'il veut bien paraître, *fare bella figura*, comme disent les Italiens, et sauver son honneur, ceux-là me semblent toucher à une hypothèse

intéressante. Au fond, ou pour le dire autrement, comme Charmide a rusé avec Socrate en donnant en troisième lieu une réponse qu'il a reçue de Critias, Critias ruse avec Socrate en donnant trois réponses qu'il a reçues de la bouche même de Socrate.

Or comme on le voit, et c'est le second point, Socrate est prêt à tester ses propres réponses et à exiger qu'on prouve qu'elles ont de la validité. En somme, il est prêt à se réfuter lui-même pour vérifier si un disciple a compris ce qu'il a retenu. Et si j'ai bien compris, Critias est surpris et irrité par l'audace pédagogique de Socrate... Il ne s'y attendait pas et il n'était pas préparé... Pour le dire autrement, s'il est irrité de voir que Charmide n'est pas capable de défendre une réponse qu'il lui a donnée, il est irrité de voir qu'il n'est pas capable de défendre trois réponses qu'il a reçues de Socrate.

Mais le plus intéressant est peut-être quelque chose de bien différent. Pour éviter d'être réfuté, me semble-t-il, Critias fait de longs développements assez compliqués sur le sens des mots (*faire, fabriquer et travailler*) ou sur le sens d'une inscription sur un temple grec, mais qu'il ne peut pas répondre aux questions toutes simples de Socrate, et donc qu'il les évite. Il me semble que Critias veut noyer le poisson, comme on dit. Mais le plus intéressant est peut-être de noter comment Critias fait de longs développements assez compliqués sur le sens des mots (*faire, fabriquer et travailler*) ou sur le sens d'une inscription sur un temple grec, mais qu'il ne peut

pas répondre aux questions toutes simples de Socrate. Il me semble que Critias veut noyer le poisson, comme on dit : il parle longuement, il multiple les distinctions, il s'appuie sur Hésiode ou sur les inscriptions à Delphes, il explique comment les autres se trompent, mais il détourne l'attention de lui et de ce qu'il propose et qui lui *fa brutta figura*. Je crois reconnaître là un comportement humain assez commun encore aujourd'hui.

Enfin, et c'est une troisième remarque qu'on pourrait proposer, dans la section à lire pour cette semaine, je note que les deux premières définitions se font réfuter, mais qu'on arrive à des idées intéressantes qui sont abandonnées. Par exemple, lors de l'examen de la première, c'est-à-dire avoir la santé d'esprit, c'est s'occuper de ses affaires à soi, la réfutation socratique conduit à signaler que ses affaires doivent être non seulement faites, mais bien faites (admirablement) et faites pour son bien (utilement). C'est quand Socrate montre que la santé d'esprit n'appartient pas aux médecins ou aux agriculteurs ou à tout autre artisan du fait de leur art, parce que du fait d'être médecins ou autre chose, ils ne sont pas sûrs de se faire du bien, c'est à partir de là que Critias décide de changer de définition. Or il me semble que cela laisse de côté une considération importante qui a été soulevée par la conversation, par les questions de Socrate et par les tentatives de réponse de Critias. La santé d'esprit concerne le bien-être (la santé) de celui qui la possède. Mais quel est le bien-être d'un être humain ? Cette nouvelle question qui aurait

pu, et même qui aurait dû, venir après ce développement, cette nouvelle question est abandonnée sans même être posée.

Ensuite, quand on passe de la deuxième définition à la troisième, cela se fait parce que Socrate exige qu'on dise l'objet et l'utilité de la connaissance de soi. Certes, Critias répond que c'est parce que la connaissance de soi est au fond la connaissance réflexive de ce qu'on connaît et que l'utilité de cette connaissance réflexive est évidente. C'est alors qu'on se tourne, et c'est la quatrième section du dialogue à traiter la semaine prochaine, vers une analyse de la possibilité d'une connaissance réflexive.

Fort bien. Mais encore, en passant de la deuxième à la troisième définition, il me semble qu'on abandonne une voie de réflexion bien intéressante. Encore une fois, je la présente sous forme de questions : en quoi consiste la connaissance de soi ? comment l'acquiert-on ? Car il me semble que si on se connaît bien, si on connaît les besoins et les moyens des êtres humains en général, et si ensuite on fait le relevé de ses besoins et de ses moyens en tant qu'individu, on peut mieux vivre et on peut mieux évaluer ses possibilités et ses défauts, et donc ses projets. Et comment un tel savoir pourrait-il ne pas faire partie d'une santé d'esprit, voire être identique à la santé d'esprit ? Mais, et je me répète, on *oublie* cette possibilité parce que Critias change sa réponse et que Socrate le lui permet.

Or il me semble qu'en remontant aux réfutations successives des réponses de Charmide on pourrait trouver ce que j'appellerais d'autres éléments d'une description adéquate, voire d'une définition juste de la santé d'esprit. Même si le jeune homme a abandonné ses trois définitions, la tranquillité (d'esprit) et la sensibilité à ce qui est bien (la pudeur) et l'application de soi à ce qu'on a à faire, ces trois choses, me semble-t-il, sont des éléments nécessaires de toute représentation de cette qualité que nous connaissons tous et que les Grecs appelaient *sôphrosunê*.

Si j'ai raison, il faut que je conclue quelque chose comme ceci: les réfutations qu'opère Socrate ne sont pas seulement négatives, ou destructrices; ses conversations avec Charmide d'abord, mais Critias ensuite, pour ainsi dire déterrent des éléments qui servent à quiconque veut penser par lui-même. Pour le dire autrement, en disant qu'un triangle mathématique n'est pas un triangle réel, qu'il n'est pas un volume, mais une figure, qu'il n'est pas une figure faite de courbes, mais de lignes droites, que le nombre de ses lignes constituantes n'est pas quatre ou cinq, mais trois, donc en disant ce qui ne marche pas pour définir un triangle, on retient quand même quelque chose qu'on peut ajuster pour dire ce qu'il est.

C'est comme si l'activité de Socrate pourrait être pensée non pas *pessimistement*, mais *optimistement*, et donc écologiquement: au lieu de penser que ce qu'il déboulonne (les réponses des autres) doit être rejeté au

complet, on pourrait penser que ce qu'il déboulonne, défait ou déconstruit peut, en partie du moins, être réutilisé par quelqu'un qui tire profit de l'expérience et des opinions de son vis-à-vis.

Peut-être la remarque suivante et surtout les deux phrases suivantes montreront comment on pourrait faire. Les mots de Platon se trouvent à la toute fin de la section à lire pour cette rencontre. Quand Socrate accepte la nouvelle définition de Critias, il lui demande de la proposer de façon claire et pour ainsi dire officielle. Voici le passage précis (166e) : « Je dis donc, reprit-il, qu'elle est la seule des connaissances qui soit à la fois connaissance d'elle-même et des autres connaissances. » On peut noter cette réponse, et l'ajouter à la liste des définitions rejetées et se satisfaire d'examiner comment Socrate s'y attaquera, en focalisant son attention sur la réponse de Critias elle-même et sur son triste sort, bien prévisible d'ailleurs ; en somme, on lit pour voir ce qui sera détruit et pour conclure que cette proposition elle non plus ne donnera rien. On peut ensuite se plaindre de ce que Socrate ne dit jamais rien, qu'il ne propose jamais rien, et qu'il est malhonnête au fond parce qu'il est un *déboulonneur* et jamais un *professeur*.

Pour ma part, je note quelque chose de tout simple et qui se présente tout de suite après quand Socrate accepte la définition de Critias, mais un quelque chose de simple et de renversant qui ajoute quelque chose, et même quelque chose de crucial. Voici d'abord les mots mêmes de la traduction de Jérôme. « Par conséquent,

dis-je, elle serait également connaissance de l'ignorance, s'il est vrai qu'elle porte sur la connaissance.» En somme, alors que Critias propose une connaissance qui dominerait les autres connaissances et qui accorderait à celui qui est sain d'esprit une sorte de pouvoir administratif sur tous les savoirs humains, Socrate souligne que le savoir sur les autres savoirs est nécessairement un savoir qui sait identifier, et montrer, et démontrer, les ignorances. Or je note immédiatement, et comme malgré moi, que c'est exactement un des traits premiers, et même pour ainsi dire le trait fondamental, du personnage de Socrate. J'en ai comme preuve non seulement comment je le perçois d'emblée en lisant ce dialogue, mais encore comment si je dis tout haut « savoir qu'on ne sait pas », à peu près tout le monde me répondra : « Ah oui, ce que disait Socrate. » Et comme complément de cette preuve facile à faire, si j'écris « savoir qu'on ne sait pas » dans l'adresseur de mon fureteur, je trouverai des centaines de pages Internet qui renvoient à Socrate. L'identité de la connaissance de son ignorance et du philosophe Socrate, cette identité est incontournable. Mais je peux oublier cela aussitôt que je le constate. Ou je peux refuser de l'oublier et continuer de penser.

Et maintenant, j'en reviens à la santé d'esprit... Comment imaginer que pour Socrate devant Critias, pour Socrate qui parle à son interlocuteur silencieux, pour Platon qui a créé le *Charmide*, dont la question centrale est « qu'est-ce que la santé d'esprit ? », comme imaginer que la conscience de son ignorance ne soit pas

une partie essentielle de ladite excellence ? Et donc je suggère qu'on trouve là un élément *oublié* par presque tous les lecteurs, qui pourrait servir (je crois qu'il *doit* servir) à quelqu'un qui veut penser en vérité. Comment savoir si ce que je propose est valide ? Je propose la seule voie possible : réfléchir pour soi-même et examiner si ça tient la route, comme on dit. En tout cas, je peux vous dire que si vous cherchez ailleurs, la *preuve* que cela est important, par exemple en lisant des articles sur le *Charmide*, vous ne trouverez rien, et je perds tout de suite l'argument parce que je n'ai aucune autorité. Mais si chacun examine en soi et pense pour soi, il est possible que quelques-uns en arrivent à la conclusion que c'est vrai et même que c'est ce qu'enseignait Socrate quand il a raconté la conversation ratée avec Critias. Et que Platon a pensé que cela pourrait servir de le reproduire dans un de ses dialogues.

Ce qu'il faut faire.

Pour la prochaine rencontre, il s'agit justement de lire et de tenter de comprendre l'examen de la troisième définition de Critias. J'avertis tout un chacun que ce ne sera pas une sinécure : la quatrième section est peut-être la plus difficile de tout le dialogue. Mais je crois que nous pourrons nous aider les uns les autres à quelques conditions : en lisant attentivement, en cherchant les mots pour dire ce qu'on y comprend ou ce qu'on *ressent* pendant qu'on lit, et en parlant les uns aux autres de ce qui s'est passé en soi.

Cinquième rencontre (167a-171c)

Une autre offre.

Ce cours fonctionne bien. Il servira, entre autres choses, à mettre au point un livre qui paraîtra en décembre. Ce livre portera sur deux dialogues de Platon, le *Charmide*, que nous examinons ensemble, et le *Lysis*.

À la fin de la dernière rencontre, quelques personnes m'ont demandé si j'étais disposé à offrir un autre cours, par exemple sur la *République*. La réponse a été et demeure non.

Mais en y repensant, je me suis dit qu'un cours sur le *Lysis* pourrait faire autant de bien et me permettre de réviser la traduction de ce dialogue (faite elle aussi par Jérôme Peer-Brie) et de réviser mon commentaire sur les idées qui s'y trouvent. Et donc de faire avancer mon livre et de faire d'une pierre deux coups, comme on dit.

J'ai consulté les administrateurs du CdS, et nous sommes tombés d'accord sur l'offre suivant.

Le CdS propose un nouveau cours sur le thème de l'amitié, et donc sur le dialogue de Platon qui porte sur l'amitié, soit le *Lysis*.

Ce sera un cours de six semaines, comme ce cours-ci.

page 69

Le prix sera sans doute le même.

Le lieu serait sans doute le même.

Le cours se donnera sans aucun doute le jeudi soir de 19h à 21h. Je n'ai pas d'autre moment libre dans ma semaine.

Le cours commencera sans aucun doute le 7 septembre et prendra fin le 12 octobre.

Le nombre de participants sera plus que neuf, mais de moins que quinze.

La formule pédagogique sera la même.

Si vous vous engagez par écrit à suivre un cours semblable, et qu'on atteint au moins huit participants promis, le cours sera offert à tous.

Vous pouvez vous préinscrire en contactant François Lafond ou Bernard Boulet au CdS.

Vous pouvez inviter d'autres personnes à faire de même.

On vous répondra dans les deux semaines qui suivent.

Y a-t-il des questions ?

Ce qui a été fait

La quatrième rencontre a porté sur le centre du dialogue de Platon, qui porte le titre *Charmide* et qui examine la question de la santé d'esprit.

Après une première rencontre qui servait d'introduction au cours, après une deuxième rencontre qui portait sur l'introduction au dialogue et au thème du *logos* et de l'*érgon*, après une troisième rencontre qui portait sur les trois réponses de Charmide, où j'ai insisté sur le contrat qui existait entre Socrate et son jeune interlocuteur, après une quatrième rencontre qui portait sur les deux premières réponses de Critias et sur l'*érgon* qui permettait de comparer Socrate et son vis-à-vis, aujourd'hui, il s'agit d'examiner la dernière réponse de Critias et donc la quatrième partie du dialogue.

Mais avant de proposer ma remarque initiale, je vous offre la possibilité de revenir sur les cours précédents et surtout sur le tout dernier pour poser des questions, pour vous objecter à certaines remarques faites alors ou pour ajouter une remarque.

Je tiens à ajouter quelque chose pour rappeler le thème du cours, soit le savoir sur le savoir, ou le pouvoir des savoirs, ou le pouvoir sur les savoirs. Je signale qu'en plus de parler des deux personnes qui s'affrontaient, soit Critias et Socrate, j'ai indiqué que les réponses de Critias étaient en gros des reprises de thèmes célèbres associés à Socrate, entre autres dans les dialogues de Platon. De plus à la toute fin, j'ai signalé que lorsque Critias

propose sa dernière définition, il dit que la santé d'esprit, ou la *sôphrosunê*, pour utiliser le mot grec lui-même, est la connaissance de ce qu'on sait, ou le savoir portant sur les savoirs. Or à ce moment précis et avant d'examiner cette définition pour la tester, Socrate ajoute que la santé d'esprit est le savoir portant sur les savoirs *et sur les ignorances*. Cet ajout est crucial et est répété dix fois par la suite. Il fait au moins ceci : Socrate insiste sur l'ignorance et Critias insiste sur le savoir.

La dernière des définitions de Callias : la présentation du *logos*.

La semaine passée, j'ai présenté l'*érgon* qui entoure les personnages de Critias et de Socrate. On peut voir que cela continue dans la quatrième partie.

Lire 169c-d. Expliquer le mot *aporia* en grec. Il a deux sens principaux, soit impasse et incapacité. La *poria*, c'est un chemin qui permet d'avancer, et ensuite le moyen d'avancer. Donc le *a* privatif du mot *aporia* signifie absence de chemin, ou cul de sac, ou impasse, et absence de moyen, ou incapacité. Il est remarquable que selon Socrate, Critias utilisait les mots pour cacher l'impasse, alors que lui parlait pour qu'on tente d'aller par-delà le blocage. On pourrait ajouter ce que Socrate ne dit pas : selon lui, les mots qui ont précédé ont servi à montrer qu'il y avait bel et bien une impasse.

Mais cette fois-ci je voudrais plutôt examiner le *logos*, soit l'argumentation que Socrate utilise pour montrer

que la définition de Critias, la troisième, soit la santé d'esprit, consiste à savoir ce qu'on sait, est bien imparfaite.

Je le fais parce que le *logos* de cette partie est particulièrement raffiné, ou tordu. Je crois que chacun gagnera à en saisir les moments principaux. Je demande qu'on attende que j'aie fini de présenter ces moments avant de poser des questions. Il y a sept moments.

Lire 167a-167b.

Socrate distingue deux questions qu'il examinera. La première est celle qui est en jeu d'abord. J'appellerai cela la réflexivité. Mais la seconde est toujours en jeu : si la chose n'existe pas, il semble alors qu'elle ne peut pas être utile. Et si elle est inutile, il devient inutile d'en connaître la définition.

Lire 167c-167d.

Socrate donne plusieurs exemples (de sept à dix) où la réflexivité ne semble pas exister. Donc, la définition qu'a proposée Critias est mise à mal.

Tous les exemples sont tirés du monde de l'intériorité humaine, ou de la conscience, ou de l'âme, ou de la pensée, ou de l'expérience.

Dans tous ces exemples, on en arrive à des improbabilités.

Lire 168c-168b.

Socrate donne plusieurs exemples (cinq) où la réflexivité est tout à fait impossible. Tous les exemples sont tirés du monde extérieur, du monde physique, de ce qu'on pourrait appeler le corps.

Lire 168d.

Socrate ajoute deux exemples (la vue et l'audition), ou plutôt explique pourquoi la première série d'exemples conduit à quelque chose d'improbable

Cela suggère que pour que la réflexivité soit possible dans le monde de l'intériorité, il faut que la chose ait une caractéristique connaissable, et donc physique.

Lire 168e-169a.

Socrate conclut : pour les choses physiques, la réflexivité est impossible. Mais il conclut aussi : pour les choses non physiques, ou de la conscience, c'est au moins difficile à comprendre.

Il y a là une différence qu'on peut appeler la différence entre le corps et l'âme, ou entre le matériel et l'immatériel.

Lire 169b-169c.

Socrate conclut un peu plus. Puisque je ne sais pas, c'est à toi de me prouver que ça existe (la connaissance de la connaissance) mais aussi de montrer qu'une telle chose, la connaissance de connaissance, serait utile.

Voici donc le premier clou de cette argumentation, qui est assez difficile à saisir, et surtout on peut avoir de la difficulté à saisir comment cela suit de ce qui précède.

Lire 170c.

Socrate propose le raisonnement suivant. La médecine est un savoir, un savoir qui porte sur la santé. L'architecture est un savoir, un savoir qui porte sur la construction de bâtiments. La médecine n'est pas l'architecture, et l'architecture n'est pas la médecine. Or la santé d'esprit est un savoir qui porte sur le savoir et sur l'ignorance. Mais si quand je sais par la médecine, je ne sais pas par l'architecture, alors quand je sais par la santé d'esprit je ne sais pas par la médecine ou l'architecture. Si c'est le cas, je connais la connaissance, comment on connaît par exemple, mais je ne connais pas la santé que connaît le médecin ou la construction que connaît l'architecte.

Lire 171c.

Mais alors, conclut Socrate, ce n'est que le médecin qui peut évaluer ce que fait et ce que dit quelqu'un qui traite un malade.

Socrate en arrive donc à suggérer que le sain d'esprit est un homme inutile au fond et la santé d'esprit n'est pas une qualité qui en vaut la peine d'avoir. Ce qui détruit la prémisse de toute la discussion.

Le lien entre la chose et son utilité.

Dès le début de cette partie du dialogue, Socrate propose de lier deux questions : l'existence de la santé d'esprit (du moins telle que définie par Critias) et son utilité. En tout cas, il ajoute cette deuxième question au *contrat* qu'il a proposé à Charmide. En faisant ainsi, il est probable qu'il tient compte de son nouvel interlocuteur : pour le tuteur de Charmide et pour celui qui deviendra le chef des Trente Tyrans, l'utilité de la *sôphrosunê* doit être une vérité évidente et sa remise en question doit être plus *irritante* encore que la remise en question de ses opinions qu'on a réfutées (avec plus ou moins de succès sans doute) et qu'on tentera de miner une troisième fois.

Il n'en reste pas moins que le lien entre la définition d'une chose et son utilité peut surprendre. Pour aider à comprendre ce qui est en jeu, je risque une façon bien québécoise de dire les choses.

Pendant des années, et encore ce soir, j'ai rappelé deux questions que j'ai entendues souvent avec un accent bien québécois, soit *Kossék sé* et *Kosssa donne*, soit « qu'est-ce que c'est ? » et « qu'est-ce que ça donne ? ». Quand on aborde avec un autre une chose nouvelle, ou un mot nouveau, on pose ces deux questions et souvent l'une avec l'autre. On pourrait prétendre qu'elles ne vont pas ensemble, ou encore que leur lien est signe d'un utilitarisme de bas niveau, comme si toute chose doit être utile pour qu'on puisse s'y intéresser.

Fort bien. Mais ce réflexe bien de chez nous se trouve inscrit dans la langue grecque. Le mot *chose*, si abstrait, couvre, ou se dit de, tout ce qui existe, vient du mot latin *causa* et on l'entend dans les mots italien et espagnol *cosa*.

Mais en grec, c'est différent. Une chose est une *pragma*. Soit une affaire, parce que le verbe *prassô* (faire) est la base du mot *pragma*. Ou une chose est une *chrêma*. Soit un instrument, parce que le verbe *krêstaomai* (j'utilise) est la base du mot *chrêma*. Ou une chose est une *ktêma*. Soit une possession, parce que le verbe *ктаομαι* (je possède) est la base du mot *ktêma*.

L'essentiel me paraît être que les Grecs ont perçu les choses comme étant liées aux humains, ou les humains comme étant liés à ce qui les environne. Vivre, être un être humain, c'est non seulement être une chose parmi d'autres, mais encore une chose qui pratique les choses qui sont autour d'elle : un être humain a à faire avec les

affaires qui l'entourent, et il y a toujours des affaires autour. Et il est entouré des choses qui sont toutes susceptibles d'être utilisées pour les prendre en main ou pour les éloigner et s'en défendre parce qu'elles sont toutes bonnes ou nuisibles. On peut penser à l'air qui est nécessaire pour vivre et respirer, mais qui peut être empoisonné. Et voilà pourquoi tout ce qui existe est une possession en puissance, que ce soit la pomme dans l'arbre, l'arbre qui produit les pommes, la terre dans laquelle s'enracine le pommier ou la rivière qui sépare la terre que l'un possède de la terre en face qu'un autre possède.

En somme, les choses sont toujours utiles ou nuisibles, et même celles qui paraissent neutres sont justement comme dit le mot ni l'un (utile) ni l'autre.

En somme, pour un Grec, la question de la nature d'une chose (pomme, pommier, terre, limites politiques, voire l'air même qu'on respire aussitôt qu'on sort du sein de sa mère) est toujours la question de son rôle dans la vie humaine. En conséquence, même si face à Critias, Socrate ajoute une question au contrat qu'il a établi avec Charmide, cette manigance n'est pas malhonnête, au contraire : savoir à quoi peut servir quelque chose, cela sert à connaître la chose en elle-même.

Mais il y a un troisième thème important.

Le basculement de Critias.

On perçoit que vers la fin de la quatrième partie et certes durant toute la cinquième partie, Critias est vraiment pris par la discussion. Il n'avoue jamais qu'il ne sait pas. Mais il est enfin intrigué par ce que Socrate raconte et à la toute fin, il recommande même à Charmide de continuer de pratiquer Socrate.

Charmide dit même qu'il doit le faire parce que son tuteur le lui ordonne. Et ceux qui en concluent que le gamin est bien rusé en prétendant qu'il est obligé de faire ce qu'il veut déjà faire, ceux-là perçoivent la fin du dialogue comme je le fais.

On peut penser que Charmide est intéressé par Socrate parce qu'encore une fois le charme du vieux sorcier philosophe a opéré, comme il opère dans le *Lysis*, dans le *Lachès*, dans le *Premier Alcibiade*, dans le *Second Alcibiade*, dans l'*Euthydème* et dans le *Clitophon*. Mais cela est plus surprenant dans le cas de Critias. Ce dernier connaît Socrate de longue date et ne peut pas être séduit par la nouveauté comme l'est un jeune innocent, un gamin. De plus, il est clair, en supposant que les observations de Socrate sont valides, que Critias se comporte comme un adversaire irrité du philosophe. Qu'est-ce qui le fait changer d'avis ?

Ce ne peut pas être le fait d'avoir été réfuté. On peut toujours dire que les tactiques dialectiques de Socrate sont malhonnêtes et que Critias voit clair dans son jeu. On peut aussi dire qu'il est trop fier et qu'il a trop à

perdre (son honneur) pour qu'il se laisse prendre par une sorte de curiosité gratuite.

Je suggère ceci : Socrate dit quelque chose de si bizarre et de si important pour Critias que ce dernier est pour ainsi dire happé par le questionnement de Socrate. Fort bien, mais comment cela se fait-il ? Je crois que Critias a une intention plus ou moins ouverte, voire plus ou moins consciente, de justifier une éventuelle implication politique sur un savoir qu'il possède. Ce savoir est le savoir qu'il prétendrait avoir au sujet du savoir humain. On se trouve au début de la guerre du Péloponnèse ; Critias est membre de la classe aristocratique qui était troublée par l'énergie athénienne fondée dans les désirs du parti démocratique. Mais il y a sans doute plus. Le texte indique qu'il est franchement surpris d'entendre Socrate remettre en question la légitimité d'un regard critique sur le savoir, ou sur l'évaluation du savoir, qui semble être la définition même de cet homme qu'il a pratiqué par le passé.

En somme, le « Que veux-tu dire ? » de 170a est le premier moment de ce renversement. On l'entend encore plus fortement en 172e quand Critias dit : « Ce que tu dis, Socrate est vraiment absurde ! ». Et le juron comique de Socrate qui suit immédiatement : « Par le chien ! » souligne le tout et relance la discussion pour en arriver à la fin du dialogue.

Ce qu'il faut faire.

La dernière rencontre sera un peu différente des précédentes.

La première heure portera sur la fin du dialogue, soit le dernier cinquième, et donc sur la question de l'utilité ou de l'inutilité de la santé d'esprit.

Mais lors de la toute dernière heure, je mettrai un terme à la discussion, qui sera donc bien moins longue, pour dégager du temps pour une période de «confessions».

Ceux qui craindraient de ne pas entendre l'autorité suprême de ces rencontres, soit moi-même, peuvent dormir sans crainte : il y aura une dernière livraison des notes de cours, où je proposerai une contribution bien à moi.

Chacun devrait tenter de parler. Qu'est-ce que j'ai appris? Je spécifie que la réponse peut être je n'ai rien appris. Bien mieux, quiconque ne veut pas parler peut le faire, ou plutôt peut ne pas le faire.

Je propose tout de suite quelques conseils : rester près de son expérience de lecture et de discussion ; essayer de ressembler à Charmide plutôt qu'à Critias ; rattacher ses remarques au thème des rencontres et du dialogue, soit le savoir sur les savoirs, ou encore le pouvoir que confère le savoir. En somme, on peut tenter de répondre à la question : « qu'est-ce que la *sôphrosunê*, ou la santé d'esprit ? ».

Sixième rencontre (171d-176d)

Ce qui a été fait.

La rencontre de la semaine dernière a porté sur la troisième réponse de Critias et la quatrième partie du dialogue. À la question « qu'est-ce que la santé d'esprit ? » Critias a répondu que c'est la connaissance de ce qu'on connaît, ou le savoir portant sur le savoir. Cette quatrième partie du dialogue a suivi l'introduction du dialogue, la réfutation des trois réponses de Charmide, et la réfutation des deux premières réponses de Critias.

Comme on l'a vu, Socrate a proposé une nouvelle réfutation assez complexe, voire tordue, de cette ultime réponse. Je suis tenté de dire que par rapport à Critias, Socrate avait gardé un chien de sa chienne, comme on dit. Critias s'était montré compliqué dans ses réponses précédentes et un peu malhonnête, parce qu'il voulait à tout prix bien paraître, et Socrate s'est pour ainsi dire vengé en se montrant tout aussi compliqué que son vis-à-vis. Soit un chien de sa chienne.

On peut se scandaliser de ce que fait Socrate, ou on peut l'approuver en subodorant qu'il le fait au nom de la vérité, ou de l'amour de la sagesse. Pour ma part, je note qu'en faisant ainsi, il suggère au moins deux choses. D'abord, il laisse entendre que sa réfutation n'est pas complète, et qu'elle contient peut-être une solution, mais

il ajoute qu'il n'a pas le talent nécessaire pour le faire. Je crois qu'il est ironique. Je devine qu'il y a moyen de répondre à cette réfutation.

En tout cas, et ensuite, il ajoute en passant une nouvelle question : en plus de chercher à connaître ce qu'est la *sôphrosunê*, soit selon cette traduction-ci, la santé d'esprit, il conclut que même si on savait ce qu'elle est, il faudrait prouver aussi qu'elle est utile, qu'elle sert à quelque chose. Or c'est justement cette question qui est enfin abordée dans la dernière section du dialogue.

Par le passé, j'ai proposé qu'on s'arrête avant d'aborder une nouvelle section pour vous donner l'occasion de poser des questions sur ce qui a été ou pour commenter à tête un peu reposée. Cette fois, étant donné ce qui se passera à la deuxième heure, étant donné le peu de temps qui reste, je me lance tout de suite dans la remarque initiale.

La question de l'utilité de la santé d'esprit.

Il y a trop de choses à signaler pour tout dire en une heure ou moins. J'espère que ce qui sera dit trop vite ou mal sera écrit mieux et plus longuement dans les notes de cours.

Je note d'abord que la nouvelle réfutation de la nouvelle question, soit quelle est l'utilité de la santé d'esprit, en supposant qu'elle est la connaissance de ce qu'on connaît, la nouvelle réfutation donc est en bonne partie

une répétition de la réfutation de la troisième définition. En somme, Socrate dit ceci : il y a le savoir portant sur quelque chose et il y a le savoir sur le savoir ; ces deux savoirs sont différents, comme le savoir du médecin est différent du savoir de l'architecte ou celui du musicien ; mais c'est seulement le savoir portant sur quelque chose qui peut être utile, et le savoir sur le savoir est pour ainsi dire vide de contenu.

Je tiens à signaler que cette nouvelle réfutation ne vise pas Critias, mais Socrate cette fois. Car il conclut que tout ce qu'il a fait, et surtout ce qu'il fait à la fin, prouve qu'il est un éducateur inefficace et qu'on fait mieux de ne pas le fréquenter.

Lire 175d-176a.

Cette conclusion est d'autant plus intéressante que c'est précisément à ce moment, à la fin donc, que Charmide décide de fréquenter Socrate. Et ce qui est peut-être plus intéressant au point d'être étrange, c'est à ce moment que Critias, qui accusait Socrate d'être malhonnête, ordonne à Charmide, son élève, de changer pour ainsi dire de tuteur. Je me demande si en s'humiliant ainsi, Socrate ne fait pas ce qu'il peut pour faire plaisir à Critias ou pour lui permettre de sauver la face en la perdant de la façon la plus spectaculaire. De toute façon, on devine que Critias ne pouvait pas faire grand-chose, puisque Charmide (celui qui charme) était charmé par Socrate.

Or en parlant de cette double décision définitive, les trois utilisent un vocabulaire très politique.

Lire 176c.

On suggère, soit le Socrate de Platon, que Critias et Charmide ont pris une décision en complotant contre Socrate et que Socrate est obligé de faire ce qu'ils ont décidé ensemble, alors que Charmide feint d'obéir à Critias qui lui ordonne de faire quelque chose qu'il a déjà décidé de faire. Je ne peux pas lire cette fin sans penser à ce qui arrivera 30 ans plus tard quand Critias et Charmide feront partie des Trente tyrans et que Socrate aura maille à partir avec eux justement parce qu'il continue d'enseigner, ou du moins parce qu'il fréquente encore des jeunes, quand ils le lui interdisent.

Quand Socrate propose la question de l'utilité du savoir portant sur le savoir (c'est la troisième définition, je le rappelle), on en arrive à identifier la santé d'esprit avec le savoir qui porte sur le bien, et donc sur le bien humain. Socrate proteste alors que Critias l'a trompé. Mais au lieu de continuer et d'examiner cette possibilité, soit que la santé d'esprit est une figure du savoir portant sur le bien, Socrate déclare forfait et suggère qu'on ne lui fasse pas confiance. Ce moment me rappelle qu'il y a eu durant tout le processus d'interrogation de Charmide et de Critias, des fétus semblables qui surnagent sur le flot des paroles, des bribes dont on ne sert jamais. Or il me semble qu'en réfléchissant sur ces restes, on peut arriver à quelque chose d'intéressant. C'est d'ailleurs ce

que je propose pour ma part comme ce que j'ai appris en lisant le *Charmide*.

Mais en un sens, le plus important est ailleurs et se passe avant la fin et même avant la dernière réfutation.

Lire 171d-172a et 172b-172c.

Les deux passages parlent de la même chose, soit de l'utilité, disons idéale, de la santé d'esprit, mais au fond, on en parle de deux façons tout à fait différentes. La première description est à la manière de Critias, et elle est politique. Il s'agit surtout de la connaissance de la connaissance, ou du savoir du savoir, mais aussi de commander (*arkhéin*), d'administrer (*oikéin*) et de gouverner (*politéuéin*), et surtout de le faire par rapport aux autres citoyens ; il s'agit de permettre et d'interdire et de distribuer le pouvoir ; c'est le discours d'un chef politique. La seconde description est à la manière de Socrate, et elle est pédagogique. Il n'y a aucun des verbes de la première description. Au lieu, on parle d'apprendre, d'examiner et de voir clair ; c'est le discours d'un professeur qui s'adresse à ceux qui sont proches de Socrate (166d). Et je rappelle ce que Socrate dit à Critias quand il parle de ces gens. « Ne crois-tu pas qu'il s'agisse d'un bien commun à presque tous les hommes que d'en venir à rendre manifeste la façon d'être de chaque chose ? »

Je conclus comme suit : on trouve là l'opposition de fond entre Critias et Socrate. À la fin de la vie des deux

hommes, cette opposition s'est manifestée tout à fait. À la fin de la vie de Charmide, il semble bien que le disciple de Critias est retourné à son maître après avoir été le disciple de Socrate. Mais dans ce texte, écrit par Platon bien après les événements supposés de ce récit, et bien après le règne des Trente tyrans et la mise à mort subséquente de Socrate, non pas par les tyrans, mais les démocrates devenus des tyrans, l'opposition entre Socrate et les hommes politiques ordinaires paraît pour celui qui a des yeux pour lire, et une tête pour évaluer ce qu'il a lu.

Remarque finale de chacun : qu'est-ce que j'ai appris ? J'ai lu tous les textes que quelques-uns ont offerts aux autres. C'est fort intéressant. Mais je crois qu'il y a des vertus particulières à dire à haute voix ce qu'on comprend. Je demande donc à chacun de prendre un peu de temps pour faire justement cela, que ce soit ceux qui ont écrit et partagé ou les autres. Il faudra limiter le temps pour les interventions. Et on peut refuser de parler. Et on peut dire qu'on n'a rien appris. C'est la liberté complète et totale sans règlement, sans police et sans punition, du moins ici, faute de l'avoir dans le monde politique. J'annonce que sous peu, je ferai parvenir à tous une dernière version de mes notes de cours ; on y trouvera ma version de l'exercice que nous ferons ce soir ; le professeur ne peut pas avoir des privilèges. (Un privilège est une loi qu'on n'applique pas à un particulier (*lex et priva*), la plupart du temps parce qu'il est un chef politique et qu'il décide ne pas obéir aux

règles et lois et mesures administratives mûrement réfléchies, qu'il impose aux autres.) Comme nous sommes chanceux en démocratie de ne pas connaître des horreurs semblables.

Ce qu'il faut faire après le cours.

Les six rencontres étant terminées, le véritable exercice peut commencer ou, dans certains cas, continuer. Pour accomplir cet exercice, il faudrait relire le texte de Platon, ou le repasser dans sa mémoire, et participer à la discussion représentée en la faisant revivre dans son esprit (ou son âme ou sa raison) et en l'enracinant autant que possible dans son expérience. Il est possible que les remarques ci-dessus aident. Voilà pourquoi elles sont offertes aux participants. Mais comme le disent les maîtres des postes de télévision sans doute conseillés par les Gorgias contemporains, les opinions auxquelles on arrivera, si on entreprend cet exercice de réflexion, ne sont pas la responsabilité de celui qui a préparé lesdites remarques.

Pour ceux qui sont intéressés, la conclusion qui suit est offerte pour soutenir d'une autre l'exercice de réflexion, ou pour l'encadrer.

Ma tentative : la science du bien, ou s'occuper de ses affaires, se connaître soi-même et connaître ce qu'on sait.

Quelle est l'affaire de Socrate ? Je crois qu'elle est présentée dans ce dialogue qui porte le nom Charmide. En tout cas, quand je suis les réfutations successives de Socrate (il y en a au moins six, et peut-être sept), je remarque qu'en jetant l'eau de l'argumentation, on jette des bébés. Comme je suis un homme gentil, et une sorte de maman de la pédagogie, je vous propose ce qui suit.

Il s'agit de définir la *sôphrosunê*. Je rappelle que ce mot grec est pour ainsi dire intraduisible, et qu'il a été traduit de diverses façons par les traducteurs qui n'en pouvaient mais. La chose que nommaient ainsi les Grecs était une excellence (une qualité) qui était intérieure, mais qui se manifestait à l'extérieur. Elle se trouvait dans ce que les Grecs appelaient la *psukhê* et suggérait une sorte de stabilité, de solidité, de résistance aux effets délétères de l'aveuglement.

(L'aveuglement, la *hamartia*, était perçu par ces mêmes Grecs comme une possibilité humaine : ils ne pensaient pas que les êtres humains sont tous clairvoyants et que même les clairvoyants demeuraient clairvoyants sans effort et qu'on devait croire du simple fait qu'il avait du pouvoir ou qu'il parlait ou même qu'il souffrait. Pour vous éblouir à coup d'érudition universitaire, je signale, en passant, que le mot grec *hamartia* a changé de sens à partir du moment où les premiers chrétiens, qui parlaient grec, comme le prouve le Nouveau Testament, l'ont fait leur : *hamartia* commence alors à signifier *péché*, et un monde disparaît pour devenir un autre, qui parle pourtant la même langue.)

En tout cas, dans la traduction qu'offre Jérôme Peer-Brie, la *sôphrosunê* se dit santé d'esprit. Dans le contexte du dialogue, cette traduction me paraît fort satisfaisante pour au moins une raison : on parle sans cesse de maladie (de la tête), de santé (ou de guérison) et de médecine.

La dernière réfutation de Critias suggère que le savoir portant sur le bien pourrait être une définition de la santé d'esprit. Il va de soi, ou presque, que ce bien est le bien humain, et non le bien de l'Univers. (L'Univers prend soin de lui-même et les humains ne peuvent pas faire grand-chose quand un trou noir avale une galaxie avant de la recracher.)

Or je me souviens que ce même Critias avait prétendu que la *sôphrosunê* était aussi la connaissance de soi-même. Et il avait abandonné cette définition pour la remplacer par la connaissance de la connaissance. Or il me semble que la première de ces deux définitions va bien avec le savoir portant sur le bien humain. Car c'est en se connaissant soi-même comme être humain et comme individu humain que l'on connaît le bien humain. Or ce se connaître soi-même suppose qu'on s'examine pour connaître ses besoins et ses moyens. Tout de suite, on découvre que les besoins sont nombreux, justement. On a besoin d'air, de liquide et de solide. Ça fait mal quand on n'en a pas, ça fait plaisir quand on en a et on meurt assez vite quand on nous les enlève. Au fond, on est un animal.

Mais cet animal, qui est différent d'une vache, d'une baleine et d'un moustique, a d'autres besoins. On a besoin de savoir comment sont faites les choses, on a besoin de parler de ce qu'on voit et on a besoin d'entendre des gens qui savent parler de ce qu'ils savent. Quand on a ce savoir, cette parole et cette écoute, on a du plaisir et on vit mieux. Et il est assez clair que les vaches, les baleines et les moustiques vivent bien, vivent heureux, sans passer quelque temps que ce soit à chercher ces autres biens pour satisfaire ces autres besoins qu'ils semblent bien ne pas avoir. Je réserve mon droit de me contredire quand on me montrera que les dauphins ont des universités secrètes, ou, du moins, des librairies sous-marines ou, au moins du moins, des traditions séculaires au sujet du bien, et du mal.

Enfin, quand on se connaît, on se rend compte que ces biens peuvent et doivent être hiérarchisés : il y a les biens qui sont nécessaires et vitaux, et il y a les biens qui sont accessoires, mais admirables. Et on se rend compte aussi, si on se connaît vraiment, que ces biens coûtent quelque chose et que les moyens pour y arriver peuvent être plus ou moins grands : il faut de l'argent, il faut de l'exercice, il faut de l'entraide pour les avoir, les garder et les augmenter. Et les gens qui se comportent comme des vaches, des baleines ou des moustiques paraissent moins intéressants, et sauf exception, on n'en veut pas comme amis. (Encore une fois, je réserve mon droit en ce qui a trait au dauphin... J'ai vu un film une fois....)

Or parmi les biens qu'il faut avoir, il y a le savoir sur les choses et la conscience de son ignorance. Ce qui indique que la troisième définition de Critias, abandonnée elle aussi, mais avec un *proviso*, ou une clause conditionnelle, discrète, ajoutée par Socrate, qu'on pourrait peut-être la sauver. En tout cas, je suggère qu'on souligne ainsi (que ce soit Socrate, ou Platon au moyen de son personnage) que la connaissance de soi est liée à la connaissance de ce qu'on sait et de ce qu'on ignore et donc qu'elle est liée au savoir portant sur le bien humain et donc, les trois ensemble à la définition de la santé d'esprit.

D'ailleurs, quand on y pense, s'occuper de ses affaires est impossible sans se connaître soi-même. Et ainsi la première définition de Critias, qu'il a sans doute entendue dans la bouche de Socrate, est utile, elle aussi, pour connaître ce qu'est la santé d'esprit ou pour la pensée dans toute son ampleur. Car prendre soin de ses affaires est impossible sans connaître ses besoins (qui visent les affaires qui entourent chacun), ses moyens (soit ces affaires qui appartiennent à ceux (c'est-à-dire tout le monde) qui s'occupent de leurs affaires) et ces savoirs (soit les affaires en soi qui dirigent l'action des humains et de cet individu que je suis) et ces ignorances (soit affaires en soi qui dévoient l'action des humains et de cet individu que je suis).

Pour compléter ce petit tour de piste d'un clown du Cercle du savoir (et non du Cirque du soleil), il me

semble que les deux définitions de Charmide pourraient être mises à profit elles aussi pour compléter le portrait (soit une définition complexe) de la santé d'esprit. Mais je m'arrête.

Et je continue en répétant ce que dit Socrate à un moment donné dans le *Charmide*. « Il faudrait certes qu'il soit un grand homme, cher ami, celui qui est capable de distinguer adéquatement, parmi tous les êtres, s'il n'y en a aucun qui puisse, du fait même de sa nature, exercer sa propre puissance envers lui-même, mais qui le puisse aussi envers autrui, ou bien si les uns le peuvent et que les autres non ; et, à nouveau, au cas où il y en aurait qui puisse exercer leur propre puissance envers eux-mêmes, si la connaissance se trouve parmi eux, laquelle consiste, selon nous, en la santé d'esprit. En ce qui me concerne, je ne me crois pas capable de faire ces distinctions. »

Car parmi les nombreuses vanités qui m'habitent, il y a celle d'imaginer que je suis non seulement un Critias plutôt bête, mais encore un charmant Charmide, et surtout, de temps en temps, un irritant Socrate. (Je tiens à corriger une remarque faite à brûle-pourpoint : le prénom du jeune homme renvoie à *kharmā* sans doute et donc à la joie qu'il provoque et à son charme, mais aussi à *kharmē* peut-être, soit à l'ardeur guerrière et donc à la violence. Aucun besoin de me remercier.)

Voilà donc ce que je propose comme acquisition toute personnelle qui est la suite de ma lecture du *Charmide*

et de mes observations sur les actes posés et les arguments proposés pour répondre à la question «qu'est-ce que la santé d'esprit?». Pour le dire autrement, c'est mon incantation thrace. Pour le dire autrement encore, entre la santé d'esprit comme moyen de contrôler et de gouverner et de punir mes concitoyens (la *sôphrosunê* telle que rêvée par Critias) et la santé d'esprit comme conscience de son ignorance et moteur de la réflexion (la *sôphrosunê* telle que Socrate semble l'avoir vécue), je crois que la seconde est plus intéressante, plus juste et plus juste dans le sens de plus vrai.

Mais pour conclure comme moi, il faut avouer avec Socrate une chose qui me semble être le socle premier de tout ce qu'il fait et de tout dit et de tout ce qu'il pense. Comme il faut s'y attendre parce qu'on est avec un homme ironique dans un texte ironique, cela est dit comme en passant et offert à l'oubli si puissant des lecteurs.

Mais je suis un pédagogue maternant... Et je tiens à vous le souligner. Voici donc mon dernier mot, soit un mot dit par Socrate, tel que raconté par Platon. «De toute évidence, nous l'avons admis en faisant preuve d'une grande générosité, faute d'avoir examiné l'impossibilité de savoir quoi que ce soit de ce qu'on ne sait aucunement ; car savoir ce que l'on ne sait pas, voilà ce que nous avons déclaré par notre accord. Et pourtant, il n'y a rien, je crois, qui puisse paraître plus déraisonnable que cela. » J'ajoute que le mot grec qui se

page 94

traduit par *déraisonnable* est *alogotéron*, soit *ἀλογώτερον*. Donc ce qui est le plus sans *logos*. Le plus déraisonnable est de ne pas tenir compte de la différence entre ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas.