

## IMAGES DU PHILOSOPHE

MONIQUE DIXSAUT

*Université de Paris I, Sorbonne*

Le sophiste est un être difficile à capturer, mais le philosophe ne l'est pas moins; cependant, "en ce qui le concerne la difficulté est d'un autre ordre qu'en ce qui concerne le sophiste"<sup>1</sup>. Si, pour ce dernier, elle tient à l'obscurité du lieu où il s'est réfugié (le non-être), le philosophe "au contraire est difficile à voir en raison de l'éclatante lumière de la région" où il réside. Les objets sur lesquelles il réfléchit portent tous la "marque" (*idea*) de l'être, ce sont des réalités véritablement existantes et pleinement intelligibles. "Or les yeux de l'âme de la plupart sont incapables d'avoir la force de regarder vers ce qui est divin"<sup>2</sup>. La plupart des hommes, donc, ont une âme impuissante à voir et à comprendre ce qui est. Pour eux, l'éclat divin propre à l'intelligible est indiscernable de l'obscurité de l'Inintelligible, ils sont semblablement aveuglés par l'excès de lumière et par son absence. C'est donc leur incapacité à saisir la nature des réalités dont s'occupe le philosophe qui entraîne leur méconnaissance de ce qu'est réellement un philosophe.

Le passage du *Sophiste* que je viens d'évoquer conclut l'analyse de la science dialectique, et il est entendu que la capacité dialectique ne peut être attribuée qu'à "celui qui philosophe purement et justement" (*καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι*)<sup>3</sup>. C'est "dans un lieu de ce genre", déclare alors l'Étranger, que "nous découvrirons, maintenant et par la suite, le philosophe, si nous le cherchons"<sup>4</sup>. Ce lieu, c'est la dialectique, une dialectique qui ne

<sup>1</sup> PLATON. *Sophiste*, 254 a 1-2: ἕτερον μὴν τρόπον ἢ τε τοῦ σοφιστοῦ χαλεπότης ἢ τε τούτου.

<sup>2</sup> PLATON. *Sophiste*, 254a.

<sup>3</sup> PLATON. *Sophiste*, 253e5-6.

<sup>4</sup> PLATON. *Sophiste*, 253e8-9.

s'applique qu'aux *ta ontôs ontá* et à leurs articulations, autrement dit une dialectique pure, purifiée de toute considération doxique et sensible, et qui apprécie justement différences et identités entre les êtres (les Formes), mais aussi entre les manières d'être – rendant ainsi justice aux différences ontologiques. Avec ce passage du *Sophiste*, on tient donc la raison de l'impossibilité pour le philosophe d'apparaître comme il est.

Il n'est vraiment philosophe que lorsqu'il dialectise, cherche à comprendre ce que chaque être est en lui-même et en quoi il diffère des autres, mais ce travail de la pensée ne peut donner lieu à aucune représentation, à aucune image, et rend par essence le philosophe imperceptible aux non-philosophes. Or c'est du point de vue de l'ignorance du plus grand nombre qu'est posée la question d'ouverture du dialogue; de ce point de vue, le philosophe est toujours pris pour un autre, et Socrate énumère alors trois images: sophiste, politique et fou.

Je vais examiner ces trois images l'une après l'autre, en commençant, comme le fait l'Étranger d'Élée, par le sophiste. Cependant, avant de faire ce qu'il fait: me demander "ce que cela peut bien être", je voudrais passer par une question préalable. Car les Dialogues qui précèdent la *République* peuvent se lire comme autant de tentatives, de la part de Platon, pour résoudre ce problème: comment rendre évidente la différence du philosophe, ou encore: comment faire reconnaître un philosophe à qui ne l'est pas soi-même? Cet homme "tout à fait philosophe" qu'est l'Étranger d'Élée, pose ses questions sous une forme définitionnelle. Mais avant d'arriver dans le *Sophiste* à cette formulation, Platon avait dû affronter une autre difficulté: puisque les dieux n'ont pas donné aux philosophes la grâce (*kharis*) de se montrer aux autres tels qu'ils sont, par quel moyen rendre leur différence manifeste même à ceux qui ne la comprennent pas? Ce moyen, c'est l'incarnation du philosophe dans le personnage de Socrate. En construisant *son* Socrate, Platon donne à la philosophie sa manifestation, et plus encore sa séduction – séduction ambiguë, dangereuse, puisqu'elle peut être considérée aussi bien comme une entreprise de perversion que comme une voie de conversion (*epistrophè*). Avec un Socrate toujours montré en action, mais jamais nommé philosophe, Platon nous a légué une figure qui n'a plus jamais cessé de hanter la philosophie, et qui fonctionne aussi bien comme sa bonne que sa mauvaise conscience.

Comme toute image, elle est à interpréter, car elle est solidaire d'une ou plutôt de plusieurs perspectives. C'est d'elle que je vais partir.

*I. Socrate, Image Ambiguë du Philosophe*

*1. Socrate sophiste*

De nombreux dialogues de Platon nous montrent Socrate affrontant et combattant un ou plusieurs sophistes, ou un de leurs disciples, ou encore une thèse sophistique. Mais Platon, comme toujours, est plus subtil: il ne se contente pas de démontrer ainsi la fausseté de l'image – Socrate ne peut pas être confondu avec les sophistes puisqu'il ne cesse de s'opposer à eux; il indique pour quelles raisons une telle image a pu se former.

Le propre d'une image est de différer de ce dont elle est l'image tout en lui ressemblant. La ressemblance est un genre extrêmement glissant<sup>5</sup>, qui risque toujours de nous faire prendre le semblable pour l'identique. Socrate, selon Platon, n'est évidemment pas un sophiste, il en diffère radicalement, et pourtant, par certains côtés, il lui ressemble. En marquant les traits de ressemblance, Platon signale du même coup les différences. Ainsi, d'un même mouvement, se constitue la réalité et l'image. Cette constitution ne peut être que circulaire, puisque la singularité de Socrate ne s'affirme qu'à se différencier de son image, et puisque l'image ne se révèle être une mauvaise image que lorsqu'elle est confrontée à ce personnage unique et atypique qu'est Socrate. C'est ce jeu complexe de ressemblances et de différences que je voudrais d'abord analyser.

*1.1. L'espace socratique du dialogue*

Ressemblances et différences ne se manifestent que lors de la confrontation de deux paroles, elles ont pour seul lieu commun le *logos*. Comment, quand on est Socrate, articuler sa parole à celle d'un "sage"? Et comment, quand on est Platon, installer dans un même espace discursif une manière de parler essentiellement interrogative et portant sur l'essence, et cette parole fermée sur la certitude de son savoir et de son pouvoir qui est celle des sophistes? D'autant que ces derniers sont bien conscients que pour Socrate, s'articuler à une parole, c'est la désarticuler, morceler sa belle unité, l'empêcher de se dérouler selon ses propres règles.

La parole de Socrate soumet à examen le savoir de l'autre, mais on n'examine pas de la même façon les opinions d'un interlocuteur naïf et les affirmations de celui qui non seulement a une maîtrise du *logos* mais voit dans

<sup>5</sup> PLATON. *Sophiste*, 231a.

le *logos* le “grand dynaste” et lui prête une toute puissance, à savoir le sophiste. Pour la critique de l’ignorance – du croire savoir naïf – l’enquête de l’*Apologie* suffit: poètes, politiques, artisans, tous relèvent d’une même erreur, qui consiste à croire être compétents sur tout dans la simple mesure où ils sont compétents en quelque chose. Mais on ne se débarrasse pas de façon aussi expéditive de la *sophia* à laquelle prétendent les sophistes. Car eux ont l’intelligence, ou l’habileté, pour justifier l’extension universelle de leur savoir, de dissocier la forme du contenu: seule une *sophia* formelle peut prétendre être une *passophia*, une science universelle, et la maîtrise de la forme assure celle de n’importe quel contenu. Dans ses dialogues dits socratiques, Socrate cherche presque toujours à faire entendre une question, à en faire reconnaître la validité par l’interlocuteur. Quand celui-ci est un sophiste, son présupposé est qu’il n’a justement pas à se poser la question, puisqu’il détient la réponse (c’est ce que, par excellence, représente le personnage d’Hippias). Le rapport entre un sophiste et Socrate n’est pas celui d’une ignorance positive – un croire savoir – à un savoir négatif dont la seule supériorité consiste à avoir la conscience de ne pas savoir ce qu’on ne sait pas. C’est l’affrontement entre deux conceptions du savoir, ou plutôt entre une apparence de savoir et le savoir de la différence réelle du savoir. Cette différence entre le savoir et son simulacre, Socrate a besoin du sophiste pour la prendre, la marquer, la réaffirmer inlassablement. Cela ne peut se faire qu’au cours d’un dialogue que le sophiste cherche à esquiver ou pervertir, en imposant son propre maniement du discours. Le dialogue de Socrate avec un sophiste pose donc d’abord la question de la possibilité d’une rencontre entre deux usages différents du discours.

Le texte le plus éclairant à ce sujet me semble être celui de l’intermède du *Protagoras*, 334 c-338 c. Les tentatives d’arbitrage des différents assistants indiquent que tous, y compris Alcibiade, partagent le préjugé proprement sophistique que l’on peut *choisir* sa manière de parler. En conséquence, ou bien chacun n’a qu’à parler comme il lui plaît (comme ici Callias, Gorgias dans le *Gorgias* dit à Calliclès: “Laisse Socrate t’interroger comme il lui plaît”<sup>6</sup>); ou l’un doit accepter d’affronter l’autre sur son propre terrain (Alcibiade); ou on doit parler de telle façon que l’auditeur en tire le plus de joie possible (Prodicos); ou enfin chacun doit trouver un compromis entre son mode de discours et celui de son interlocuteur (Hippias). Personne n’a entendu ce que dit Socrate, en prétextant sa mauvaise mémoire, à savoir que *lui ne peut pas parler autrement qu’il ne parle*.

<sup>6</sup> PLATON. *Gorgias*, 497 b.

1.2. *Socrate sophiste au regard des sophistes: la différence annulée*

Cet effort pour instituer un protocole de parole acceptable à la fois par Socrate et par Protagoras est réellement étonnant: dans aucun autre dialogue la réflexion sur ce qu'implique le face à face d'un philosophe et d'un sophiste n'est aussi développée. Ce qui en ressort est la négation, par tous les assistants, de la spécificité de la parole socratique. Chacun suppose que la forme adoptée par le discours, est indépendante de son contenu, qu'on peut donc la choisir à sa convenance. Aucun sophiste n'imagine que le rapport de Socrate à sa parole puisse être différent du sien. Bref, en présupposant que Socrate a le même rapport au discours et le même maniement du discours que les leurs, les sophistes présents dans le *Protagoras* ont de Socrate l'image d'un sophiste. Et ils sont tous prêts à saluer son habileté, le retiennent de partir parce qu'ils prennent plaisir à l'écouter. Le trait est fréquent: par exemple après le refus de Calliclès de continuer à répondre, Gorgias encourage Socrate à poursuivre, il souhaite entendre ce que Socrate a encore à dire<sup>7</sup>. Les sophistes sont connaisseurs en matière de discours, ils admirent la manière dont Socrate s'y prend, et elle ne leur semble pas différente de la leur.

Mais qu'est-ce qu'un sophiste pour un sophiste? Dans le *Protagoras*<sup>8</sup>, Protagoras revendique hautement ce nom. S'il ne s'avance pas masqué comme certains pour éviter les attaques violentes de la foule, c'est parce que, dit-il, ces masques ne trompent personne: parce que c'est une mauvaise stratégie. En retraçant la généalogie de la sophistique<sup>9</sup>, il dévoile alors ce que lui entend par sophiste, à savoir quiconque possède la maîtrise d'un art: ont été selon lui "sophistes" des poètes tels qu'Homère, Hésiode ou Simonide, des prophètes ou devins comme Orphée et Musée, également des maîtres de gymnastique et des musiciens. Il récuse ainsi toute limite pour son art; être sophiste ce n'est pas disposer d'un art ou d'un savoir spécifique, c'est être maître en un art, n'importe lequel, et même pas nécessairement en un art dont le *logos* serait le moyen. La généalogie fabriquée par Protagoras dissocie le sophiste de toute *tekhnè* particulière, y compris de l'art de parler: elle produit un sophiste sans sophistique. Le terme "sophiste" acquiert avec Protagoras une extension illimitée. Est sophiste celui qui est capable d'imposer une belle forme à n'importe quel matériau: au langage, au temps, mais aussi aux corps, aux sons...

<sup>7</sup> PLATON. *Gorgias*, 506 a-b.

<sup>8</sup> PLATON. *Protagoras*, 371 b.

<sup>9</sup> PLATON. *Protagoras*, 316 d-317 a.

Un sophiste est un expert, dont la supériorité est reconnue. Sa maîtrise du dialogue fait que Socrate est digne d'être nommé sophiste.

Les sophistes ne reconnaissent en Socrate que l'aspect par lequel il leur ressemble. La différence est pourtant bien là, mais elle leur reste imperceptible. Et Socrate se prête au jeu, mais en jouant un double jeu, dont l'exemple le plus évident est sa défense de Simonide. Pour montrer que celui-ci ne se contredit pas en affirmant d'abord qu'il est difficile de devenir un homme de bien, puis en critiquant l'affirmation de Pittacos qu'il est difficile de l'être, Socrate introduit une "petite différence" entre devenir et être; il est difficile de devenir homme de bien, mais il n'est pas difficile de l'être, c'est-à-dire de le rester, dirait Simonide (la discussion sera reprise, sérieusement cette fois, dans le *Théétète*<sup>10</sup>). Socrate accumule ensuite des interprétations toutes plus invraisemblables les unes que les autres. En résumé: on peut fait dire n'importe quoi aux poètes, et leur commentaire, exercice sophistique par excellence, ne peut aboutir à aucune vérité et ne peut éduquer personne. Socrate adopte une technique sophistique pour en faire apparaître l'inanité, et aussi la facilité. Il "parodie avec une ingénieuse perversité les habitudes sophistiques du jeu de mots et modifie le sens obvie du poème au point de faire de Simonide un précurseur des tenants de l'identité entre vertu et savoir"<sup>11</sup>, donc pour faire de Simonide un de ses précurseurs (réponse ironique à la généalogie de Protagoras). La différence propre à Socrate est annulée par les sophistes, mais celui-ci paraît contribuer lui-même à cette annulation. Car s'il ne peut choisir sa manière de parler quand une vraie question se pose à lui, il peut aussi bien parodier tous les autres modes de discours et démontrer, ironiquement, que parler de cette façon, c'est parler pour ne rien dire. Si on est insensible à l'ironie, Socrate dans le *Protagoras* est un sophiste, ou, à tout le moins, fait le sophiste.

### 1.3. La différence éthique?

Faut-il penser alors que la vraie singularité de Socrate ne réside pas dans son usage du discours, qu'elle est extra discursive? Faut-il estimer que ce n'est pas par sa manière de penser et de parler que Socrate s'oppose aux sophistes, mais par son éthique? La différence propre à Socrate, ce serait alors sa croyance à des valeurs morales. Telle la thèse de Vlastos, qui s'appuie

<sup>10</sup> PLATON. *Théétète*, 166 a sq.

<sup>11</sup> PLATON. *Protagoras*. Traduction nouvelle, introduction et commentaires de M. Trédé et P. Demont. Paris: Hachette, 1993. p. 39-40. [Le Livre de Poche: Classiques de la Philosophie]

principalement sur Xénophon et aussi sur le *Gorgias*, mais est-ce la thèse de Platon? Selon Vlastos, la méthode proprement socratique consiste à

*rechercher une vérité morale, au moyen d'une argumentation par questions et réponses, au cours de laquelle une thèse est débattue seulement si elle est affirmée comme étant la croyance propre du répondant, et elle est considérée comme réfutée seulement si sa négation est déduite des croyances propres au répondant*<sup>12</sup>.

Soit une première proposition: il vaut mieux commettre l'injustice que la subir. Elle en contredit une seconde: il est laid, honteux, de commettre une injustice. Mais pourquoi rejeter la première et non pas la seconde, se demande Vlastos. La méthode socratique ne permet pas d'établir la fausseté de la première proposition, donc la vérité de sa contradictoire, mais seulement de vérifier la cohérence ou l'incohérence d'un ensemble de propositions, chacune exprimant une croyance morale (ou immorale). Tel serait, selon lui, "le problème de l'*elenchos*": la procédure ne permet pas d'établir une vérité, elle n'est qu'une réfutation *ad hominem*. La solution de ce problème serait, pour Vlastos, que Socrate croit à l'innéité de certaines vérités morales. Socrate doit donc croire que quiconque a une fausse croyance a en même temps des croyances vraies entraînant la négation de cette fausse croyance, et il doit croire également que l'ensemble de ses propres croyances morales est cohérent et vrai. Cela fait beaucoup de croyances pour un homme qui, dans le *Ménon*, déclare que la seule chose qu'il affirmerait savoir est que le savoir n'est pas l'opinion, même droite, et qui dans l'*Apologie* proclame que son seul savoir est de savoir qu'il ne sait pas. La thèse de Vlastos repose sur une méconnaissance radicale de la différence, pourtant fondamentale, entre savoir et croire.

Mais admettons que sa thèse ne s'applique qu'au Socrate historique, et non au Socrate de Platon. Mon propos n'est pas de la critiquer en détail, mais de montrer à quoi elle aboutit. Si l'examen socratique est incapable d'établir rationnellement une vérité, s'il se limite à montrer la contradiction existant entre les opinions d'un interlocuteur et se meut donc dans un champ purement doxique, on est forcé de conclure que ce qui distingue, et distingue seulement, Socrate d'un sophiste, ce sont ses croyances morales, autrement dit son éthique. Or, tant qu'elle ne s'appuie pas sur des valeurs universelles, "en soi", – tant

<sup>12</sup> Cf. ma traduction de VLASTOS, G. The socratic elenchus. *Oxford studies in ancient philosophy*. Oxford, v. 1, p. 27-58, 1983.

qu'elle n'est pas ontologiquement fondée, – cette éthique ne peut, comme le montre la fin du *Gorgias*, que recourir ultimement au mythe, mythe que certains peuvent tenir pour une histoire, celle que se racontent les faibles pour pouvoir triompher des forts, et que d'autres prennent le beau risque de tenir pour un *logos*. Si la position de valeurs éthiques ne relève que d'une décision morale, elle reste injustifiée et injustifiable. Ce que les sophistes, dans leurs discours renversants, ne se sont pas privés de démontrer de toutes les façons possibles, et en particulier en faisant jouer l'opposition de la nature et de la convention (*nomos - phusis*). Socrate face aux sophistes n'est donc pas, en tout cas pour Platon, le tenant d'une morale innée, autant dire commune, face à des immoralistes. C'est parole contre parole, une parole pensante face à une parole qui se dispense de penser. La vérité cherchée est la mesure interne de la parole socratique, laquelle n'a que faire d'une régulation éthique si celle-ci lui reste extérieure, c'est-à-dire n'est pas soumise à examen.

Se mettre en un lieu, n'importe lequel, où la vérité peut se questionner; saisir l'occasion, n'importe laquelle, permettant à la maîtrise discursive de se déployer: la différence certes est minime, et la ressemblance forte, puisque la vérité n'est en question que dans le *logos* et par lui, que le *logos* est le terrain commun à Socrate et aux sophistes, et que l'on peut à peine reprocher aux Athéniens et à Aristophane, de s'y être laissés prendre. D'autant que Socrate ne refuse pas la *philonikia*: il ne parle pas *pour* vaincre mais, s'il réussit à vaincre, il y prend plaisir. "J'ai autant de plaisir à réfuter qu'à être réfuté", déclare souvent Socrate<sup>13</sup>. Qu'il ait du plaisir à être réfuté le différencie sans doute des sophistes, mais qu'il prenne plaisir à réfuter le rend semblable à eux: "tu veux vaincre à tout prix, Socrate" (*φιλονικος εἶ ὧ Σώκρατες*), lui dit Calliclès<sup>14</sup>. Car Socrate pratique une réfutation dont les effets – l'exaspération produite par le taon, la mouche harcelant les flancs de la cité, et la paralysie causée par le poisson torpille – sont analogues à ceux que les sophistes produisent.

#### 1.4. La différence indiscernable

Face aux sophistes, Socrate s'en distingue par son usage propre du discours, ce que les sophistes ne voient ni ne peuvent voir. Sophiste à leurs yeux, Socrate est sophiste une seconde fois, mais cette fois-ci au regard de la foule.

<sup>13</sup> PLATON. *Euthydème*, 303 d; *Gorgias*, 458 c.

<sup>14</sup> PLATON. *Gorgias*, 515 b 5.

Il est donc clair, écrit Kerferd,

*que Socrate était effectivement considéré, et ce très largement, comme faisant partie du mouvement sophistique. (...) son impact intellectuel et éducatif sur les jeunes gens ambitieux d'Athènes était tel que ce fut vraiment ses qualités qu'on le considéra à juste titre comme un sophiste. Le fait qu'il ne reçut pas de salaire ne changea rien au rôle qu'il joua*<sup>15</sup>.

“À juste titre”, cela peut se discuter. Pour Platon, l'assimilation relèverait plutôt d'une injustice commise par l'ignorance du plus grand nombre. Pourtant, la confusion est-elle absolument sans fondement? Les deux dernières définitions de la première partie du *Sophiste* laissent penser le contraire. Dans la cinquième définition, la différence entre Socrate et un sophiste est discernable, mais pourrait, comme le dit Kerferd, paraître accessoire et négligeable: il ne se fait pas payer. Dans la sixième, en revanche, elle devient réellement indiscernable.

#### 1.4.1. Socrate, éristique désintéressé (la cinquième définition du Sophiste)

La cinquième définition attrape une espèce particulière de sophiste, l'éristique. Pour savoir ce que c'est, il faut lire l'*Euthydème*, ce dialogue dans lequel deux vieillards, saisis brusquement par le délire de la controverse, plongent leurs interlocuteurs, dont Socrate, dans la stupéfaction la plus totale. Devenus savants “en un rien de temps”, ils prétendent enseigner ce qu'ils ont acquis, et ceux qui les écoutent pourront les imiter instantanément. Socrate commence par se plier avec admiration à cette *sophia* antilogique, dont les règles sont:

- que l'interlocuteur consente seulement à répondre<sup>16</sup>, qu'il ne fuie ni n'esquive la question<sup>17</sup>,
- qu'il ne réponde pas à une question par une autre<sup>18</sup>,
- qu'il ne réponde pas en ajoutant un mot en trop (ne commette pas de *paraphthema*), qu'il n'adjoigne aucune détermination ni aucune restriction<sup>19</sup>.

Les deux premières règles pourraient valoir pour la méthode

<sup>15</sup> KERFERD, G. B. *Le mouvement sophistique*. Traduction française de A. Tordesillas et D. Bigou. Paris: Vrin, 1999, p. 106. [*The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.]

<sup>16</sup> PLATON. *Euthydème*, 275 c.

<sup>17</sup> PLATON. *Euthydème*, 297 b.

<sup>18</sup> PLATON. *Euthydème*, 395 b.

<sup>19</sup> PLATON. *Euthydème*, 296 d.

socratique; seule la troisième ne s’y applique pas, et Socrate ne cesse d’ailleurs, au cours du dialogue, de se faire reprocher de la transgresser.

De l’*Euthydème* se dégage la théorie sophistique du langage, l’affirmation de sa totale autonomie. Comme le disait Gorgias, “celui qui dit, dit, mais non pas une couleur ou une chose”<sup>20</sup>. Le dit ne dit que du dire et non des choses, il ne peut donc rencontrer aucune résistance de leur part. Le discours ne peut pas sortir de lui-même, c’est lui qui révèle et fait exister ce qui lui est extérieur. À quoi donc peut servir le savoir des éristiques, puisqu’il n’existe aucune possibilité d’erreur ou d’ignorance? “Qu’êtes-vous venus enseigner en qualité de maîtres?” interroge Socrate. Non seulement les éristiques parlent sans penser, mais ils parlent pour ne rien dire, pour le plaisir de parler (“Dionysodore, est-ce pour le plaisir de parler que tu tiens ce langage?”<sup>21</sup>, et en 300 a “s’il est possible de parler sans rien dire...”).

Euthydème et Dionysodore ne se contredisent pas, ils poussent l’interlocuteur à se contredire. Ils ne soutiennent aucune thèse, mais s’efforcent à leur façon de montrer la puissance du *logos*. L’éristique est la forme stérile de la sophistique, aussi stérile que la maïeutique de Socrate. Et, comme Socrate, les éristiques parlent sans conclure et accumulent les apories.

Mise en scène dans l’*Euthydème*, l’éristique trouve sa définition dans le *Sophiste*. L’art de la lutte est un art d’acquisition:

*Le sophiste est, semble-t-il bien, la variété, pécuniairement profitense, de l’art de la dispute, qui entre dans celui de la controverse, puis de la contestation, de la contestation combative, lequel art est une espèce de l’art de la lutte, qui est lui-même une espèce de l’art d’acquérir.*<sup>22</sup>

L’éristique est un art d’acquisition (non de production), un art de combat (non de compétition), procédant par argumentation (et non par force brutale), lors d’une réfutation privée (et non pas lors d’un débat public comme le débat judiciaire), qui revêt une forme technique (et non pas improvisée ou spontanée), et qui enfin est lucratif. Cette cinquième définition résume l’ensemble des caractéristiques que l’*Euthydème* a mises en évidence. Mais, juste à la fin, se trouve laissé à gauche un bavardage (*adoleskbia*), qui possède donc tous les caractères énumérés précédemment (ne rien produire, combattre en

<sup>20</sup> Cf. *Sur Xénophane, Melissos et Gorgias*, 10.

<sup>21</sup> PLATON. *Euthydème*, 286 d.

<sup>22</sup> PLATON. *Sophiste*, 226 a.

argumentant en privé, et le faire avec art et méthode), tous sauf un. Ce bavard-là ne se fait pas payer. Il bavarde à perte. Comment ne pas penser à Socrate, auquel Calliclès reproche avec véhémence de se comporter comme un enfant et de babiller dans un coin avec trois ou quatre adolescents? C'est aussi à Socrate que le vieux Parménide conseille de "s'entraîner davantage au moyen de ces exercices d'apparence inutile et que la multitude appelle bavardage (ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας)"<sup>23</sup>. Dans le *Théétète*<sup>24</sup>, Socrate qualifie ce qu'il vient de faire de "véritable bavardage", car "il n'y a pas d'autre mot pour désigner quelqu'un qui tire en tous sens les arguments". Socrate, donc, est un éristique désintéressé. La différence peut sembler parfaitement inessentielle, mais en fait elle retourne le rapport entre les deux espèces définies par l'Étranger. Car si Socrate ne se fait pas payer, ce n'est pas par moralité, et pas même parce qu'il est conscient de ne rien enseigner. Il ne se fait pas payer, ne fait pas commerce, parce que le savoir n'est pas pour lui une marchandise qui puisse se vendre ou s'acheter. Même négative, ou sans doute parce que négative, sa sagesse est supérieure à celle de tous les autres hommes: elle n'a littéralement pas de prix. Socrate et son non-savoir sont "un cadeau du dieu" dont la valeur est incommensurable. L'argent ramène tout à une commune mesure, or, de mesure commune, il n'en existe pas entre le "bavardage" de Socrate et celui des éristiques.

Il reste que, pour la multitude, cette différence reste incomprise. Socrate fait ce que font ces espèces de sophistes que sont les éristiques. Voilà pour la première raison, analysée par Platon, de l'image d'un Socrate sophiste.

#### 1.4.2. Socrate, noble sophiste (la sixième définition du Sophiste)

La sixième définition<sup>25</sup> envisage une espèce différente de l'art d'acquérir. Certaines opérations – filtrer, cribler, trier, démêler – relèvent d'un art de séparer, diacritique. Celui-ci peut soit dissocier le semblable du semblable, soit dissocier le meilleur du pire. L'art qu'il faut donc diviser pour tenter d'attraper encore une fois le sophiste, c'est l'art de diviser lui-même. L'Étranger laisse à gauche l'art anonyme qui sépare le semblable du semblable, et le distingue de l'art de purifier. La purification est d'abord divisée selon ses objets,

<sup>23</sup> PLATON. *Parménide*, 135 d.

<sup>24</sup> PLATON. *Théétète*, 195 c.

<sup>25</sup> PLATON. *Sophiste*, 226 b-231 b.

le corps ou l'âme. Purifier l'âme, c'est la débarrasser de sa méchanceté, assimilée à une maladie puisqu'elle est une discorde et un déséquilibre, et de son ignorance, analogue en l'âme de la laideur. L'ignorance (*agnoia*) comporte deux espèces: sa partie la plus rebelle et la plus envahissante est l'*amathia*, le fait de croire qu'on sait alors qu'on ne sait pas, donc le refus d'apprendre. Puisqu'on se trouve dans une logique de la purification, l'ignorance ne peut être en effet conçue comme une simple absence de connaissance, un vide à remplir, mais au contraire comme un obstacle positif.

Le remède, la *paideia*, peut consister soit à la sanctionner en paroles – c'est l'art ancien de l'admonestation – soit procéder à une réfutation (*elenchos*). Celle-ci doit procéder de la façon suivante<sup>26</sup>: d'abord en interrogeant cet homme, pour que quelque chose soit dit même si ce qui est dit ne veut rien dire; en examinant ensuite une à une ses opinions incohérentes, puis en les rassemblant dans un même discours afin de les confronter; enfin, en montrant qu'elles sont contradictoires, en même temps, sur les mêmes objets, sous les mêmes points de vue et les mêmes rapports. L'effet de cette méthode sera la délivrance des opinions fausses, mais surtout de celles que l'interlocuteur avait sur lui-même (comme savant). Le procédé est analogue à celui de la purgation médicale: de même qu'il faut évacuer les obstacles internes afin que le corps puisse profiter des nourritures qu'il ingère, de même il faut éliminer les opinions qui "font obstacle" afin que l'âme puisse profiter des connaissances (*mathēmata*) qu'elle acquiert. Le but est d'amener l'âme "à penser qu'elle sait juste ce qu'elle sait, mais pas plus"<sup>27</sup>. L'*elenchos* est la plus importante et la principale des purifications.

Qui sont ceux qui en usent ? Pour moi, dit l'Étranger, je crains de dire que ce sont des sophistes, de peur de leur faire trop d'honneur<sup>28</sup>. À quoi Théétète réplique: "Et pourtant ce que nous venons de dire a bien de la ressemblance avec quelqu'un de ce genre". Comme entre chien et loup, objecte l'Étranger, qui conclut cependant: "cette réfutation d'une *sophia* apparente et vaine" (ὁ περὶ τὴν μάταιον δοξασοφίαν γινόμενος ἔλεγχος), ne la disons être rien d'autre que l'authentiquement noble sophistique" (μηδὲν ἄλλ' ἡμῖν εἶναι λεγέσθω πλὴν ἢ γένει γενναία σοφιστική)<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> PLATON. *Sophiste*, 230 b-d.

<sup>27</sup> PLATON. *Sophiste*, 230 c 3-4.

<sup>28</sup> PLATON. *Sophiste*, 231 a 1-3.

<sup>29</sup> PLATON. *Sophiste*, 231 b 5-8.

Ce passage a fait couler beaucoup d'encre. Peut-on appliquer la définition à la méthode socratique, comme le pensent Cornford et Bluck? Faut-il penser, comme Kerferd (dans son article de 1954), qu'elle décrit plutôt celle propre à Protagoras<sup>30</sup>? À poser le problème ainsi, sous forme d'alternative – il s'agirait ici *ou* de la réfutation socratique *ou* de la réfutation sophistique –, on se retrouve donc dans la situation suivante: s'il y a une noble sophistique, ce ne peut être que celle de Socrate; pourtant, même s'il ajoute "noble", l'Étranger fait alors de Socrate un sophiste. Or il me semble que l'on ne peut pas et ne doit pas trancher lorsque Platon, non seulement ne tranche pas, mais marque aussi nettement la ressemblance et reste muet sur la différence. C'est pourquoi je pense que l'alternative posée par les commentateurs est une fausse alternative, et qu'il faut substituer au "ou bien... ou bien" tout simplement un "et": la définition s'applique à Socrate *et* au sophiste, aux deux à la fois. C'est d'ailleurs la solution à laquelle arrive Kerferd trente ans plus tard, dans un article de 1986: "le texte caractérise une procédure que non seulement les sophistes emploient, mais aussi Socrate".<sup>31</sup>

À quelle occasion en effet y a-t-il hésitation sur la dénomination? Seulement lorsqu'il s'agit de cette espèce de purification. L'*elenchos* ne soit voit alors accorder qu'une fonction purement négative, elle est un préalable nécessaire mais elle n'est qu'un préalable, et en ce cas, Socrate et les sophistes accomplissent la même tâche, remplissent la même fonction. Ce qui ne signifie pas que Socrate *est* un sophiste, simplement qu'il *opère comme* un sophiste opère. Si on s'en tient à la purification, la différence entre eux est indiscernable. Tous deux déstabilisent l'opinion, tous deux utilisent pour ce faire la contradiction. Tous deux sont en un sens médecins. Protagoras dit en *Théétète*, 167 a-b que, de même que le médecin par ses remèdes remplace les symptômes de la maladie par ceux de la santé, de même le *sophos* saura, par le discours, remplacer un apparaître sans valeur et sans utilité par un autre meilleur et profitable. Et Gorgias: "Identique est le rapport du langage sur la disposition de l'âme, et la prescription des remèdes sur la disposition du corps".<sup>32</sup>

<sup>30</sup> CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge (The 'Theaetetus' and the 'Sophist' of Plato)*. London: Routledge & Kegan Paul, 1935. p. 181; BLUCK, R. S. *Plato's 'Sophist'*. Manchester: Ed. G. C. Neal, 1975; TREVASKIS, J. R. The sophistry of noble lineage. *Phronesis*. v. 1, 1955. KERFERD, G. B. Plato's noble art of sophistry. *Classical Quarterly*. London, v. 4, 1954.

<sup>31</sup> Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait. In: CASSIN, B. éd., *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 1986. p. 25.

<sup>32</sup> GORGIAS. *Éloge d'Hélène*, §14.

Voilà donc la seconde raison qui explique que l'on puisse prendre Socrate pour un sophiste. La sophistique s'en trouve anoblie, et quand elle est pratiquée par Socrate nous comprenons ce qu'elle aurait pu être: une purification de l'ignorance, une prise de conscience des pièges du langage et du caractère non fondé de toute opinion. Il existe donc un noble usage de la sophistique, usage dont Socrate est capable, mais non pas les sophistes (d'où le titre de l'article de Kerferd: le sophiste, selon Platon, est un "philosophe imparfait"). Car ce n'est pas la méthode du sophiste qui, en elle-même, est critiquable, c'est sa finalité. Le sophiste comprend la mutabilité de l'opinion et l'utilise pour en jouer, en tirer gloire, puissance et profit. Socrate sait que les opinions sont des statues de Dédale, et, s'il les réfute et les met en déroute, ce n'est pas pour les remplacer par d'autres – remplacer des fausses par des vraies ou des profitables –, mais pour dépasser le niveau de l'opinion. Au nom de quoi, sinon de son savoir de la différence entre savoir et opiner?

Le savoir semble en effet être le lieu même de la confusion, lieu où se joue la différence essentielle entre le sophiste et Socrate. Quel que soit le savoir que le sophiste prétend posséder sur un point particulier, ce savoir enveloppe l'opinion qu'il a du savoir et des objets sur lesquels il porte; comme savoir s'identifie pour lui à percevoir, tout savoir est incommunicable et le discours ne peut transmettre que des opinions<sup>33</sup>. Le *logos* est donc irrémédiablement trompeur, c'est un leurre (*apatè*) dans la mesure où il prétend reproduire fidèlement une réalité qui lui est complètement extérieure, mais il a toute puissance sur l'opinion. La question socratique, "qu'est-ce que?...", s'adresse à un autre type d'objets et donne au *logos* le pouvoir de les atteindre et de dire sur eux la vérité (peu importe ici le statut ontologique conféré à ces objets); de plus, Socrate rejette l'opinion pour de tout autres motifs – son impossibilité de rendre raison d'elle-même, son incapacité à porter sur autre chose que sur des réalités empiriques. Mais tant qu'on se situe dans l'horizon de la réfutation, la fonction uniquement purgative de l'*elenchos* ne permet pas d'explicitier cette distinction fondamentale entre types d'objets et pouvoirs du *logos*, donc de dissiper la confusion. Au contraire, elle la renforce, puisque les sophistes et Socrate disqualifient semblablement l'opinion.

<sup>33</sup> Ainsi, dans sa *Défense de Palamède*, aux paragraphes 22 et 25, Gorgias oppose le "savoir exact" de celui qui a vu une chose ou a pris part à un événement, et l'opinion: *πότερα γὰρ μου κατηγορεῖς εἰδὼς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων; εἰ μὲν γὰρ εἰδὼς, οἷσθα ἰδὼν ἢ μετέχων ἢ του <μετέχοντος> πυθόμενος.*

2. “Je ne suis rien”: *l’image niée*

À faire de Socrate la figure du philosophe, on court donc le risque de faire du philosophe une espèce de sophiste. Pourtant, Socrate est la philosophie en acte, la philosophie sujet. Il est celui par qui la philosophie existe, est incarnée au point que la question de savoir s’il est philosophe ne peut se poser à son propos. L’existence en lui de la philosophie est si évidente qu’elle exclut tout problème de définition et de prédication. Kierkegaard dit de Socrate que “sa situation dans la vie est réfractaire à tout prédicat<sup>34</sup>”, et qu’il en va de même du discours qu’il tient. Pourtant, à la question “qu’est-ce qu’être philosophe?”, on est toujours tenté de répondre: “c’est être comme Socrate, parler comme il parle, vivre comme il vit et mourir comme il meurt”. Son exemplarité est telle qu’elle ne peut ni donner prise à une définition, ni permettre de constituer une essence. Dans les *Dialogues*, Socrate ne dit jamais de lui-même qu’il est philosophe, ni d’ailleurs qu’il est quoi que ce soit:

*Mais, bienheureux homme [dit-il à Alcibiade en train de faire son portrait], examine un peu mieux, de peur qu’il ne t’échappe ceci: que je ne suis rien ( ἄμεινον σκόπει μή σε λαυθάνω, οὐδέν ὄν). En vérité, la vision de la pensée ne commence à s’aiguïser que lorsque celle des yeux commence à perdre de sa perfection; toi, cependant, tu en es encore loin.*<sup>35</sup>

Ce qu’Alcibiade vient de dire de Socrate n’est pas faux: la beauté et le pouvoir de rendre meilleur qu’il lui prête, Socrate les possède; ce qui échappe à Alcibiade est qu’il ne les possède que dans la mesure où précisément il n’est rien. Alcibiade est sensible à un charme, il le *voit* littéralement rayonner de Socrate, mais il ignore que ce charme, étant celui-là même de la pensée, n’est saisissable que par la vision de la pensée. La différence aperçue par Alcibiade implique en fait l’anéantissement des particularités de Socrate, car c’est cette capacité de n’être rien, de n’être que cette parole qui rappelle inlassablement le rien de l’apparence, de l’opinion, des valeurs communes et des hommes qui s’en contentent, qui constitue son étrange et incomparable particularité.

*Sachez-le; la beauté d’autrui ne l’intéresse en rien, mais il la méprise au contraire à un point dont on ne peut avoir idée; ni sa richesse; ni la possession de tel ou tel autre de ces honneurs*

<sup>34</sup> KIERKEGAARD, S. *Le concept d’ironie constamment rapporté à Socrate*. In: -----, *Œuvres complètes*. Traduction française P.-H. Tisseau et E.-M. Tisseaut. Paris, 1966. p. 159, v. 2.

<sup>35</sup> PLATON. *Banquet*, 219 a 1-4.

*qui sont aux yeux de la foule une remarquable félicité ; mais il estime que tous ces avantages ne valent rien, et que nous-mêmes ne sommes rien (ἡγείται δὲ πάντα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια, καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι). Tenez-vous le pour dit. Et, à l'égard des hommes, c'est en ironisant et en se jouant qu'il passe toute sa vie.*<sup>36</sup>

Socrate est conscient de la différence entre l'apparence et la réalité vraie, il n'est rien d'autre que cette conscience, qu'il possède moins qu'il n'est possédé par elle. Socrate en effet n'est rien, rien d'autre que ce point par où passe l'évidence de cette différence. Il déclare n'être rien, mais il faut entendre que ce rien est pour lui la seule chose qui vaille, conscience de n'être rien qui révèle l'absence de conscience propre à tous ceux qui croient être, savoir, et valoir quelque chose. Tous les effets produits par le personnage de Socrate, toutes les raisons de sa séduction – ses vertus, son atonie, son délire et son acharnement –, tout est inventorié, et en même temps tout est retourné d'un mot, puisque s'en tenir là ce n'est pas vraiment comprendre Socrate, qui ne veut justement pas séduire (même si l'effet de séduction se produit par surcroît), qui ne veut en fait qu'une chose: que l'on devienne conscient de ce dont il est la conscience. Socrate refuse donc de se reconnaître même dans l'éloge d'un jeune homme amoureux. Il n'est rien, il est ce rien dévorant qu'est l'ironie, la mise en question de toute valeur et de tout ce qui passe pour être une vérité ou un savoir. Il y a en lui cette démesure consistant à tout soumettre à examen et à demander raison de tout.

Le portrait qu'Alcibiade fait de Socrate est le meilleur portrait possible, et l'un des plus beaux textes jamais écrits par Platon, mais c'est cependant seulement un portrait, et Platon, par la bouche même de Socrate, anéantit l'image qu'il ne cesse pourtant de construire.

La mise en garde d'Alcibiade par Socrate force à renverser toute lecture en "personnage": si Socrate est une figure, il est une figure négative, ou plutôt il est la figure de toute négation. Incarnant la rupture d'avec toute opinion, en lui le savoir n'est jamais possédé ni jamais assuré de lui-même. Socrate parle à partir d'un seul savoir, celui de la différence existant entre savoir et avoir une opinion. Mais cette différence, seul contenu du savoir socratique, ne peut être démontrée une fois pour toutes ou posée en principe, car alors elle deviendrait à son tour une opinion portant sur ce que c'est que savoir. *La différence du savoir ne peut que jouer dans le discours et, en y produisant ses effets, c'est elle-même qu'elle produit*

<sup>36</sup> PLATON. *Banquet*, 216 d 7-e 5.

*chaque fois*. Cette différence ne peut que *se prendre*, et ne peut le faire qu'en s'affrontant à d'autres discours et en les réfutant. Elle ne peut pas être affirmée en général, elle doit se réactualiser toujours à nouveau, à propos de tel problème, face à tel interlocuteur, à telle thèse ou à telle définition proposée. Affirmer en effet que le savoir n'est pas l'opinion, c'est encore une opinion. Cela ne peut cesser d'en être une que si le savoir est ce mouvement réitéré de destruction des opinions. De telle sorte que toute question particulière posée par Socrate – qu'est-ce que la beauté, la vertu, le courage... – se redouble de la question de ce que c'est que savoir. C'est ce qu'a pour objet de mettre en évidence la constitution par Platon de l'espace socratique du dialogue. Cet espace n'est pas homogène, puisque ne cessent de s'y entrecroiser des modes de discours hétérogènes. Il permet le surgissement de cette figure du philosophe qu'est Socrate, mais il ne permet pas de le dissocier une fois pour toutes de ses images et de ses simulacres.

## II. *La définition du sophiste par le philosophe*

Jusqu'ici, je n'ai parlé en effet que de Socrate, et non du philosophe. Socrate, à coup sûr, incarne pour Platon la philosophie, mais il n'est qu'une certaine figure du philosophe. Socrate parle au nom d'un savoir qu'il cherche, et ne possède pas. Il incarne une dimension de la parole philosophique, dimension ironique, interrogative, critique, érotique, qui restera pour Platon fondamentale, mais à cette figure il manque quelque chose, que Platon va ajouter dans sa description du naturel philosophe au livre VI de la *République*, et qui appartient à Platon. Si la figure socratique est constitutive de la façon dont Platon conçoit le philosophe, si la dimension socratique en reste un trait essentiel, pour lui les philosophes accomplis sont à venir. Dans une cité existante, ils ne peuvent survenir que par miracle, comme Socrate, mais en ce cas le philosophe ne peut pas l'être *parfaitement*, même s'il l'est, comme Socrate, *complètement*, faute d'une éducation et d'une cité appropriées – ce qui est la thèse de la *République*.

### 1. *Position de la question: les prologues du Sophiste et du Politique*

C'est dans le prologue du *Sophiste* que la question des images du philosophe est abordée. Dans celui du *Politique*, Platon met en place une tétralogie:

*Or, dit Socrate, c'est avec Théétète que j'ai eu, moi-même, hier, commerce de discours, et tout à l'heure, je l'ai entendu te répondre; mais pour Socrate [le Jeune], il n'y a eu ni l'un ni l'autre. Il faut pourtant l'examiner lui aussi; pour moi, ce sera une autre fois; mais à présent, qu'il te réponde à toi.*<sup>37</sup>

Socrate a eu Théétète hier comme répondant, dans le *Théétète*; tout à l'heure, Théétète a été le répondant de l'Étranger dans le *Sophiste*; à présent, l'Étranger va avoir comme répondant Socrate le Jeune dans le *Politique*; enfin, "une autre fois", ce sera au tour de Socrate d'interroger Socrate le Jeune (dans le *Philosophe*?). La cohérence de la séquence ne pose aucun problème pour les trois derniers dialogues, *Sophiste*, *Politique*, *Philosophe* (peu importe ici que le *Philosophe* n'ait jamais été écrit). Mais pourquoi faire du *Théétète* l'ouverture de cette séquence? Et pourquoi ce dialogue éminemment aporétique est-il donné comme le premier d'une série où l'examen s'achève chaque fois sur l'énoncé d'une définition?

### 1.1. La tétralogie: pourquoi le Théétète?

Dans le *Théétète*, le problème du savoir n'est plus indiqué de biais, obliquement, il est pris de front. Le savoir y est directement mis en question. Pour prendre un raccourci, je formulerai le problème ainsi: est-ce que la différence (*diaphorotès*)<sup>38</sup> propre à cet objet qu'est le savoir est *constitutive*? En ce cas, la multiplicité des sciences se constituerait à partir d'elle, le savoir étant alors le trait commun à cette multiplicité (c'est ce que signifie la première réponse de Théétète: il faut chercher le savoir dans les sciences). Est-ce plutôt une différence *constituée*, donnée à la pensée, de telle sorte que la pensée pourrait définir une fois pour toutes la forme propre du savoir? Ce n'est en fait ni l'un ni l'autre, puisque le *Théétète* est un dialogue aporétique. Il nous apprend pourtant assurément quelque chose: si on ne sait toujours pas, à la fin, ce que c'est que savoir, on sait au moins ce que cela n'est pas,

*mais ce n'était pas dans ce but que nous avons entamé la discussion, découvrir ce que n'est pas la science, c'était pour trouver ce qu'elle est. Toutefois, nous voici assez avancés pour ne plus du tout la chercher dans la sensation, mais dans le nom, quel qu'il soit, que porte l'âme quand, elle-même et par elle-même, elle a affaire à des êtres qui sont.*<sup>39</sup>

<sup>37</sup> PLATON. *Politique*, 258 a.

<sup>38</sup> Pour reprendre l'expression employée par Socrate en *Théétète*, 210 a 4: la science serait l'opinion droite accompagnée du savoir de la différence, *ἐπιστήμη διαφορότητος*, la différence étant d'ailleurs un *leitmotiv* du *Théétète*.

<sup>39</sup> PLATON. *Théétète*, 187 a 1-6.

Le savoir n'a pas la forme de l'évidence immédiate propre à la sensation, il n'a pas non plus la forme de l'opinion vraie, ou celle de l'opinion vraie accompagnée de son *logos*. Autrement dit, le *Théétète* récuse toutes les images possibles, et positives, de ce que c'est que savoir. Il opère la destruction systématique de toutes les illusions à son propos, illusions transcendantales donc toujours renaissantes. Il montre, de plus, la nécessité pour le savoir de se présupposer (en 196e-197a Socrate remarque qu'il n'a pas cessé d'employer les termes "je sais", "je connais", "je comprends"). Cette présupposition est inévitable, car ce serait être un antilogique, détruire le *logos* lui-même, que de suspendre son exercice à un savoir préalable de ce que c'est que savoir – à un savoir du savoir qui, dans le *Théétète* comme dans le *Charmide*, reste introuvable. La nature du savoir ne peut devenir le contenu ou l'objet d'un savoir. On ne peut séparer le savoir de son sujet, et le sujet du savoir, c'est l'âme. La philosophie est la recherche d'un savoir que l'âme puisse intérioriser, non d'une multiplicité de savoirs que la raison puisse déployer. Si tel est bien le mouvement général du dialogue, substituer à la recherche d'une impossible définition objective de la science l'affirmation de l'intériorité du savoir, on comprend mieux pourquoi Platon tient à rappeler qu'il est le premier de sa tétralogie.

La première question posée dans le *Théétète* est en effet celle de l'identité entre *sophia* et *epistèmè*<sup>40</sup>. Supposons que *l'epistèmè* s'identifie à cette maîtrise que représente la *sophia*, quelle serait alors la différence entre le sophiste et le philosophe? Ce serait celle qui distingue celui qui possède un savoir, et est *sophos*, de celui qui ne fait qu'y aspirer, et est seulement *philosophos*. D'autre part, si l'opinion vraie accompagnée de son *logos* (au premier sens envisagé par Socrate: un discours capable non seulement d'exprimer adéquatement l'opinion, mais de l'imposer comme vraie) s'identifiait au savoir, ce savoir suffirait au politique. Dans le premier cas, le philosophe disparaîtrait au profit du savant, dans le second, sa recherche d'une science inutile à l'action, distincte de l'opinion vraie, le rendrait totalement étranger à la politique. Parce qu'il récuse cette double identité, le *Théétète* est la condition de possibilité, condition négative, des deux examens qui vont suivre.

Du *Théétète* il résulte 1. que savoir n'est pas percevoir; 2. que l'opinion peut être vraie ou fausse, mais que 3. l'opinion vraie n'est pas un savoir, quoi que ce soit qu'on lui ajoute. Les deux premiers points combattent des thèses

<sup>40</sup> PLATON. *Théétète*, 145 e.

sophistiques, et impliquent que le sophiste ne peut être mis au rang de ceux qui savent; le troisième annonce la nécessité, pour le politique, de posséder une science, car si l'opinion vraie suffit pour la pratique, elle ne suffit peut-être pas pour prescrire et diriger l'action publique. Faire du *Théétète* le premier dialogue de la tétralogie, c'est signifier que le problème n'est pas d'établir une typologie – qui est philosophe, sophiste, ou politique? – mais qu'il s'agit de déterminer de quel savoir chacun de ces trois hommes peut se prévaloir.

### 1.2. Les deux séries: trois images et trois genres

La question des images du philosophe est abordée par Socrate au début du *Sophiste*, mais ce prologue nous représente un drôle de Socrate. Tout d'abord, l'affirmation de Théodore selon laquelle l'Étranger est un philosophe ne déclenche pas chez lui la question habituelle: qu'est-ce qu'un philosophe? Au lieu de quoi, il se met à invoquer Homère<sup>41</sup>, et se demande si l'Étranger n'est pas un de ces dieux qui ont l'habitude de prendre l'aspect d'étrangers et de parcourir les cités sous les formes les plus diverses. Avec cette citation d'Homère, Socrate emmêle à plaisir les dieux, les étrangers et les philosophes; de plus, en croyant voir en l'Étranger un dieu de la réfutation (θεός ὧν τις ἐλεγκτικός)<sup>42</sup> et en parlant de ceux qui parcourent les cités, il ajoute le sophiste au mélange, ou au moins le noble sophiste. C'est Théodore qui rectifie: non, pas un dieu, mais un homme divin, comme j'ai coutume d'appeler tous les philosophes.

Ensuite, Socrate souhaite poser à l'Étranger une question si bizarrement formulée que Théodore est obligé de la lui faire préciser par deux fois: “que pensent de ces choses les gens de là-bas, et quels sont les noms qu'ils leur donnent?” (τί ταῦθ' οἱ περὶ τῶν ἐκεῖ τόπων ἠγούντο καὶ ὠνομαζόν)<sup>43</sup>. “Quelles choses?” demande à juste titre Théodore. Socrate a commencé en effet par parler des philosophes, puis a dit qu'ils “apparaissent (*phantazontai*) tantôt comme des sophistes, tantôt comme des politiques, et que tantôt ils donnent à certains l'opinion qu'ils se comportent d'une façon totalement délirante”. Mais sa réponse à la question de l'Étranger montre qu'il ne se référerait ni aux seuls philosophes ni à leurs trois images – sophiste, politique, fou – mais à une série légèrement différente: sophiste, politique, philosophe, où le

<sup>41</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, XVII, 485-7.

<sup>42</sup> PLATON. *Sophiste*, 216 b5-6.

<sup>43</sup> PLATON. *Sophiste*, 216 d 3-217 a 1.

philosophe vient donc prendre la place du fou. Pourquoi cependant demande-t-il à l'Étranger quels sont les noms que les gens de son pays leur donnent, puisqu'il vient de les énumérer? C'est encore une question de Théodore – "Mais sur quoi porte surtout et en quoi consiste ton embarras à leur propos, pour t'avoir donné l'idée de poser cette question?" – qui le force à préciser. Ces trois noms nomment-ils une seule chose, ou deux, ou comme il y a trois noms, faut-il dire que trois genres leur correspondent? Pour l'Étranger, cette question n'est pas la bonne question. La bonne formulation de la question, c'est celle qui est habituelle à Socrate: "qu'est-ce que chacun peut bien être" (τί ποτ' ἔστιν)<sup>44</sup>?

Enfin, Socrate propose à l'Étranger de choisir son mode de discours: la macrologie, le long exposé, ou la méthode interrogative dont – c'est un comble! – il affirme qu'il l'a apprise de Parménide.

Qu'est-ce qui arrive à Socrate? Il ne reconnaît pas un philosophe quand il en voit un, il s'y reprend à trois fois pour poser une question qui ne semble pouvoir être résolue qu'une fois réglée la question définitionnelle, il est tout prêt à écouter un long discours, et il attribue à Parménide la paternité de la méthode interrogative dont son entretien avec Parménide (dans le *Parménide*) n'est certes pas, du moins dans sa deuxième partie, le meilleur exemple. Il ne se contente pas, comme dans le *Politique*, de se taire, il est comme dépossédé de lui-même par la présence de l'Étranger.

Pourtant, c'est lui qui a raison. Raison d'abord de ne pas poser une question définitionnelle, d'essence, qui aurait pour résultat de faire commencer l'examen par le philosophe, l'original dont le sophiste et le politique ne soit que des apparaîtres. L'Étranger, pour sa part, ne justifie pas sa décision de commencer par le sophiste. L'ordre n'est justifié que si on prend en compte les deux séries énoncées par Socrate, celle des trois apparaîtres, et celle des trois genres. La question définitionnelle posée par l'Étranger ne peut en effet se poser qu'à propos d'un genre, non d'une image. Mais un de ces trois genres n'a précisément d'autre mode d'existence que celui de l'image: celui du sophiste. C'est seulement après que les débordements de ce genre-image auront été endigués, contenus, que les autres genres pourront devenir distincts de leur image. Pour le sophiste, il ne peut y avoir qu'un seul genre: le philosophe, c'est lui, et le politique, c'est lui aussi. Il faut donc montrer que philosophe et poli-

<sup>44</sup> PLATON. *Sophiste*, 217 b-13.

tique, il ne l'est qu'en apparence. Il est nécessaire de commencer par lui si on veut restituer aux deux autres genres leur consistance propre.

Le philosophe ne peut jamais apparaître comme tel, et Socrate prend l'Étranger pour un dieu. Le sophiste, lui, ne peut qu'apparaître et passer pour ce qu'il n'est pas, à moins que le philosophe n'arrive à en circonscrire le genre. Le problème est bien celui posé par Socrate: savoir si deux des images dues à l'ignorance des autres (sophiste et politique) constituent des genres distincts l'un de l'autre, d'une part, et s'ils diffèrent de ce que l'on nomme "philosophe" ou si c'est à l'un des deux qu'il convient d'attribuer ce nom, d'autre part. Le sophiste nie l'existence de toutes ces différences. Or ce n'est pas en commençant par définir le philosophe qu'on enlèvera au sophiste le pouvoir dissolvant de son discours. Car le philosophe apparaîtrait comme le tenant d'une ontologie que la critique sophistique (celle de Gorgias dans son *Traité du non-être*, par exemple) continue à menacer<sup>45</sup>. Ce n'est pas de cette manière que le philosophe pourra se différencier, mais en démontrant sa capacité à *définir* ce dont il diffère. C'est donc le philosophe seul qui, tout au long de l'examen, fera entendre sa voix, et la différence entre long discours est procédé par interrogation s'efface: même si l'Étranger tient un *makros logos*, ce *logos*, parce qu'il est celui d'un philosophe et non pas d'un rhéteur, sera forcément interrogatif. Le choix n'est alors que formel, en fait les deux modes de parole n'en font qu'un.

### 1.3. L'absence de sophistes et le silence de Socrate

L'absence du *Sophiste* se déroule sur fond d'une double absence, celle de Socrate, et celle d'un sophiste quel qu'il soit.

La seconde est plus aisée à expliquer. Attraper l'insaisissable sophiste, il semble que cela ne puisse se faire en parlant avec un sophiste: le discours de l'Étranger d'Élée doit se déployer sans obstacle, son interlocuteur doit être "jeune et docile". Si le sophiste ne peut collaborer à une entreprise visant à le définir, c'est d'abord évidemment parce que, sophiste, il ne veut pas l'être, du moins au sens où l'entend Platon. Mais c'est surtout parce que son art tend précisément à esquiver toute entreprise de définition, et avant tout la sienne. Le sophiste n'accepte ni de définir ni de se définir, et il accepterait encore

<sup>45</sup> Là où nombre d'interprètes voient dans le *Sophiste* un "abandon de la théorie des Formes", il me semble qu'il convient de voir une stratégie de Platon: ce n'est pas la position de l'existence des Formes qui réussira à venir à bout du discours sophistique, c'est la puissance dialectique. *Logos* contre *logos*, et non pas ontologie contre destruction de l'ontologie.

moins d'être défini par un autre. Il serait donc peu prudent de confier à cet être protéiforme, ondoyant, la tâche d'être le répondant d'un dialogue dont sa définition est l'objet. Cela ne ferait que redoubler la difficulté.

Mais pourquoi, dans le *Sophiste*, passé le prologue, Socrate se tait-il? Pourquoi n'est-ce pas lui qui mène l'enquête sur le sophiste, et pas davantage sur le politique (alors que ce serait lui qui aurait mené celle sur le philosophe, si elle avait jamais eu lieu)? Pourquoi, autrement dit, n'est-ce pas à lui que Platon confie la définition des genres et la réflexion sur la nature, bonne ou mauvaise, des images du philosophe? On peut donner de cela des raisons historiques: la reconnaissance par Platon de sa dette envers la pensée éléatique<sup>46</sup>, – mais le parricide est une étrange manière de payer cette dette –, ou le fait qu'il présente une "nouvelle philosophie" très différente de celle qu'il faisait présenter habituellement pas Socrate<sup>47</sup> – mais la raison ne vaut pas si c'est bien Socrate qui aurait dû être le protagoniste du *Philosophe*, et si en tout cas c'est lui qui réapparaît dans le *Philèbe* – ou, pour mémoire, celle, fantaisiste, de Ryle<sup>48</sup>: Platon jouait lui-même le rôle de Socrate dans la représentation des *Dialogues*, et avec l'âge il était devenu incapable de le faire... Toutes ces raisons paraissent peu convaincantes.

Mon hypothèse est que la question du philosophe et de ses images implique l'abandon de l'espace socratique et la constitution d'un autre espace dialogué. Dans un dialogue de Platon, quel qu'il soit, la parole n'est pas déterminée par une situation ou un personnage, c'est elle au contraire qui les détermine. Si elle reflète des passions ou des caractères, ceux-ci ne sont que les effets d'une manière de penser. Dans les premiers *Dialogues* la pensée est représentée comme une force, personnifiée en Socrate, à laquelle d'autres forces, désirs, peurs, appétits de plaisir et de puissance – résistent et s'opposent. Mais ce qui finalement s'affronte, ce sont toujours des types de discours et des modes de pensée. Car de manières de penser, il n'y en a pas qu'une. Penser ne se réduit pas à énoncer des thèses et à les mettre en présence, chaque personnage est l'incarnation d'une attitude possible envers ce que c'est que penser et parler. Si les interlocuteurs diffèrent et se singularisent, c'est dans leur manière de concevoir la nature et la puissance de la pensée et du *logos*. Plus le conflit est radical (entre Socrate et Calliclès, ou Socrate et Thrasymaque, par exemple),

<sup>46</sup> SELIGMAN, P. *Being and Not-Being. An introduction to Plato's 'Sophist'*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

<sup>47</sup> CORDERO, N.-L. *Platon. Sophiste*. Paris: GF-Flammarion, 1993. p. 29, et voir *supra* note 11.

<sup>48</sup> RYLE, G. *Plato's progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. p. 28.

plus le dialogue est dramatique.

Cependant, le refus d'une exposition systématique n'est pas sans risque. Car la pensée peut alors s'identifier soit à une de ses formes (mathématique, par exemple), soit à une de ses contrefaçons<sup>49</sup>. La manière dont Platon procède montre que, pour lui, ce danger doit être couru. Il n'y a pas d'autre manière pour la pensée d'apprécier correctement les forces qui s'opposent à elle, mais il est vrai que, ce faisant, la pensée risque d'oublier sa véritable nature. Chez aucun autre philosophe la possibilité pour la pensée de se perdre, de s'oublier, de s'identifier à une figure particulière ou à un simulacre, bref de se satisfaire de ce qu'elle n'est pas, n'est si constamment rappelée ni si obstinément présente. Et, dans les *Dialogues*, l'acharnement à ne pas s'en satisfaire a la figure de Socrate.

#### 1.4. D'un espace à l'autre

Cependant, Socrate ne peut pas être certain qu'entre ces trois genres, philosophe, sophiste et politique, il existe une différence. Il ne peut pas, comme l'Étranger, partir de cette certitude, ni s'attribuer, partant du fait qu'il est réellement philosophe, le pouvoir de définir ceux qui ne le sont pas mais semblent seulement l'être. Il faut effectivement que mène l'entretien quelqu'un qui soit étranger à cet espace où l'intrication entre modes de savoir et de parole est non seulement inévitable mais nécessaire. L'Étranger, en qui il m'est difficile de voir autre chose qu'un porte-parole de Platon, vient d'un ailleurs où la différence entre les trois genres est acquise, comme est certaine la sienne propre. L'espace où vont se rechercher les définitions du sophiste et du politique est donc un espace différent de ce que j'ai appelé l'espace socratique, c'est un espace homogène où la voix du répondant se contente de faire écho. Avec l'Étranger, le *logos* se désincarne et s'universalise. Sa parole ne le singularise pas, pas plus qu'elle ne singularise le Théétète du *Sophiste* ou le jeune Socrate.

Faut-il alors estimer que la forme dialoguée n'est plus qu'un artifice rhétorique dont on pourrait faire abstraction sans rien perdre de l'essentiel? Cela reviendrait à croire que les seules résistances que la pensée puisse rencontrer lui sont extérieures, et que, lorsque ces résistances extérieures

<sup>49</sup> À force d'examiner la thèse de Protagoras, Socrate et Théétète finissent par procéder comme lui: *À la manière des antilogiques, il semble que nous ne soyons tombés d'accord que sur les mots, et que nous nous soyons contents de cette manière de faire le tour de l'argument. Ainsi, alors que nous affirmons ne pas être des disputeurs, mais des philosophes, nous ne nous sommes pas aperçus que nous faisons la même chose que ces terribles hommes.* (Théétète, 164c.)

n'existent pas, elle n'a plus qu'à se dérouler, déductivement et dialectiquement, peu importe, dans un espace logique et selon un mouvement régulier, uniforme, d'où toute crise et toute rupture seraient bannis. Or même lorsque la pensée ne dialogue plus qu'avec elle-même, quand elle n'est plus aux prises qu'avec ses questions et ses objets propres, elle revêt chez Platon une structure éclatée, affrontant sans cesse le caractère insuffisant de résultats qu'elle avait pu croire un moment définitivement acquis, ou le caractère injustifié de postulats qu'elle n'avait pas encore aperçus. On n'a alors plus affaire qu'à des événements de pensée, d'une pensée qui, comme il est dit dans le *Sophiste*, se trouve aux prises avec des myriades d'apories, ou qui, dans le *Politique*, découvre que ni les divisions successives, ni l'ampleur d'un mythe, ne réussissent à lui procurer ce qu'elle cherche (le lecteur peut juger cela moins dramatique, mais il n'a pas forcément raison).

Le passage d'un espace à l'autre, d'un espace socratique à un espace d'où Socrate s'absente, devrait permettre, en circonscrivant ses images (ou au moins deux d'entre elles), d'en dissocier le philosophe. À ceci près que, dissocié, il reste sans définition; ce blanc, ce trou dans la série que constitue l'absence du dernier dialogue, le *Philosophe*, est significatif: même dans un espace plus neutre, le philosophe semble encore inséparable du sophiste. De même que les questions de l'être et du non-être ne peuvent être résolues qu'ensemble, qu'elles sont inséparables, celles du philosophe, qui réside dans l'éclatante lumière de l'être, et celle du sophiste, qui se réfugie dans l'obscurité du non-être, sont étroitement liées, inextricables. La définition du sophiste est, simultanément, pour le philosophe, une auto-définition. En cherchant l'un, on est toujours en train d'attraper aussi l'autre, comme s'il était justement impossible d'attraper l'un sans l'autre. De sorte que cette absence laisse éternellement ouverte cette question: était-il nécessaire, après le *Sophiste*, d'écrire le *Philosophe*? L'Étranger prononce à ce propos une curieuse phrase (déjà citée): "Donc le philosophe, c'est dans un lieu de ce genre que nous le découvrirons et maintenant et par la suite, si nous le cherchons" (Τὸν μὲν δὴ φιλόσοφου ἐν τοιοῦτῳ τινὶ τόπῳ καὶ νῦν καὶ ἔπειτα ἀνευρήσομεν ἂν ζητῶμεν)<sup>50</sup>. L'adverbe ἔπειτα associé à un verbe au futur exprime un futur immédiat, or le philosophe ne va pas "maintenant", c'est-à-dire "tout de suite" être découvert, même si on l'a localisé. De plus, l'Étranger ne dit pas "maintenant ou par la suite", mais

<sup>50</sup> PLATON. *Sophiste*, 253e8-9.

“*et maintenant et par la suite*”, ce qui marque plutôt une répétition qu’une succession. Enfin, la clause “si nous le cherchons” (et non pas “quand nous le chercherons”) indique au moins une absence de nécessité: ἐάν avec le subjonctif marque la simple éventualité, comme en 254 b 4, “si nous avons encore envie” (ἔτι βουλομένοις ἡμῖν) d’examiner plus précisément le philosophe. Tout cela signifie que la recherche de la définition du philosophe n’est pas présentée comme devant venir, à un moment déterminé, achever une succession. Autrement dit, la phrase ne peut être prise comme l’annonce d’un *Dialogue* à venir<sup>51</sup>. Elle me semble dire plutôt ceci: puisque son lieu est la dialectique, toutes les fois que se déploie la puissance dialectique, on tient le philosophe.

## 2. *Le paradoxe de l’imitation ignorante*

Comment le philosophe peut-il être pris pour autre chose que ce qu’il est? Parce que cette autre chose lui ressemble. Selon la définition proposée par Théétète, l’image est “un quelque chose de pareil rendu semblable à ce qui est véritable, mais autre”<sup>52</sup>. La ressemblance peut être plus ou moins grande, mais si une image ne *ressemble* pas à la chose dont elle est l’image, c’est qu’elle n’est pas une image. Sa participation à l’Autre, qui participe à l’Être, suffit à garantir la réalité de l’image mais non pas sa nature d’image, qui consiste à être le semblant d’une chose. Sa différence avec la chose se traduit par sa toujours possible multiplicité: le propre de l’image est de multiplier la chose, de la faire diversement apparaître *comme* elle n’est pas et en de multiples lieux *où* elle n’est pas. Or les images, parce que ce sont des images, n’obéissent pas au principe de contradiction, elles ne s’excluent pas mais se juxtaposent. L’ignorance ne tient pas le philosophe pour un sophiste, *ou* un politique, *ou* un fou, mais *tantôt* pour l’un, *tantôt* pour l’autre. Il n’y a pas d’identification cohérente et constante du philosophe à une image, mais pluralité d’images, pluralité non exhaustive (*pantoioi*), dont Socrate n’énumère que les trois principales. Plus ou moins ressemblantes, toutes les images font néanmoins illusion, rien *en elles* ne permet d’apprécier leur exactitude ou leur fidélité par rapport au modèle; seule la connaissance de ce modèle permettrait de sortir de leur équivalence et de leur

<sup>51</sup> Voir CORDERO, N.-L. op. cit., note 287, p. 258: “Dans cette phrase – énigmatique, certes – on a toujours trouvé une véritable promesse: Platon annonce qu’après le *Sophiste* et le *Politique*, il écrira un *Philosophe*. Ceci n’est pas évident.” Malheureusement, il ne donne pas les raisons de son doute, et dans sa note 11, il suppose

<sup>52</sup> que Platon aurait écrit le *Philosophe* après les *Lois*, s’il n’était pas mort...  
 PLATON. *Sophiste*, 240 a 7-8.

incohérence. Comme les images du philosophe résultent de l'ignorance des autres, ceux-ci n'ont aucun moyen de juger que l'une d'elles est plus ressemblante que les autres<sup>53</sup>.

Car les philosophes ne choisissent pas de se dissimuler, ils ne prennent pas délibérément un masque. Le texte rend cette interprétation peu vraisemblable: "à certains, ils semblent ne rien valoir (...) et il y en a même à qui ils donnent l'opinion de se comporter de façon complètement démente"<sup>54</sup>. Il est peu probable que les philosophes décident de donner d'eux-mêmes une image si peu flatteuse. C'est donc bien l'*opinion* des autres qui produit la diversité des images.

Pourtant, comment peut-on produire des images d'une chose qu'on ne connaît pas, ou croire reconnaître cette chose inconnue en ses images? C'est logiquement impossible, et c'est pourtant bien réellement possible. Les images que les ignorants se font du philosophe ne sont pas des images du philosophe, ce sont des images de l'opinion, ou plutôt des opinions, que les ignorants ont du philosophe. Ces images n'ont pas un statut identique. Les ignorants se laissent abuser par l'image que le sophiste donne de lui-même comme savant, ils peuvent croire également reconnaître dans le politique la seule manifestation sérieuse du philosophe, et, lorsqu'ils considèrent les philosophes comme des fous, ils se déterminent eux-mêmes comme pleins de bon sens. Dans le premier cas, l'ignorant est abusé par le sophiste, dans le deuxième il croit disposer d'un critère permettant de distinguer les problèmes vraiment importants de ceux qui ne le sont pas, commettant ainsi une erreur sur la valeur des valeurs; dans le troisième, l'ignorant se constitue lui-même comme critère, et se trompe alors sur lui-même en s'accordant un bon sens et une sagesse qui font selon lui totalement défaut au philosophe. La spécificité de la première image est que, si seul un ignorant peut prendre un sophiste pour un philosophe, cette image-là n'est pas produite par la seule ignorance de la foule, elle est produite par le sophiste lui-même. En ce cas, et en cas seulement, la question se pose de savoir *comment* le sophiste réussit à se faire passer pour un philosophe. Car ce qu'est réellement un philosophe, il l'ignore, et néanmoins il réussit à le mimer. Ce paradoxe de l'imitation ignorante est ce que l'Étranger,

<sup>53</sup> Il importe en effet de rectifier ici certaines traductions (Diès, Robin, Cordero) qui suggèrent que ce sont les philosophes eux-mêmes qui prennent l'apparence de ce qu'ils ne sont pas, Robin allant même jusqu'à dire: "profitant de l'ignorance d'autrui". En revanche Cornford (*Plato's theory*, p. 165), traduit bien: "*Such men... appear, owing to the world's blindness, to wear all sorts of shapes*".

<sup>54</sup> PLATON. *Sophiste*, 216 c-d.

en 267 b-e, nomme doxomimétique.

L'Étranger, avec l'approbation de Théétète, affirme que cet apparent paradoxe – produire une image de ce qu'on ignore – est en fait le cas général (καὶ πάνυ γε πολλοί)<sup>55</sup>. Cela, à la condition de ne pas entendre par *agnoia* un simple défaut de connaissance. Ce qui s'oppose à la mimétique fondée sur une connaissance, ce n'est pas la mimétique fondée sur une absence pure et simple de connaissance mais la mimétique fondée sur une opinion: la doxomimétique. Comment se faire une opinion sur ce qu'on ignore? C'est logiquement impossible, et cela se produit constamment. L'opinion est constituée par cette impossibilité à rendre raison d'elle-même, par cette urgence de conclure qui la conduit à affirmer ou à nier sans savoir et sans savoir pourquoi. La doxomimétique redouble donc l'être apparent d'une apparence de connaissance. L'imitateur se règle en ce cas sur une opinion ignorante de son objet, c'est-à-dire, dans ce cas précis, de son modèle. En prenant pour modèle l'opinion qu'il se fait d'un modèle qu'il ne connaît pas, l'imitateur n'a plus en fait de modèle que lui-même en tant que c'est lui qui produit cette opinion. Le modèle n'a plus aucune existence propre, puisque la distinction entre l'extérieur et l'intérieur s'abolit et que l'image extérieure, identifiée à la réalité, n'est que la projection d'une opinion intérieure. Confondre une chose avec l'opinion qu'on s'en fait, croire l'image ressemblante par ignorance du modèle, c'est ce que tous font tous les jours. Le doxomime "sain et sans faille" pratique une doxomimétique de bonne foi, qui prend sans la moindre inquiétude l'autre pour le même. Ce naïf croit connaître ce dont il n'a qu'une opinion. Son ignorance fait que, sans le savoir, il pratique à l'égard du philosophe une sorte de mimétique, il en produit des images.

Le sophiste, pour sa part, n'est pas un naïf. Selon la dernière définition du *Sophiste*, c'est un imitateur ignorant, mais "ironique".

### 3. La définition du sophiste

La dernière définition du *sophiste* est présentée par l'Étranger comme la conclusion de tout l'examen antérieur. Elle va établir qu'il existe des images sans modèles, des images *qui miment sans rien imiter*<sup>56</sup>, et que le sophiste est par excellence le producteur de cette espèce d'images. Je me contenterai ici

<sup>55</sup> PLATON. *Sophiste*, 267 c-7.

<sup>56</sup> J'ai donné une analyse détaillée de ce passage dans La dernière définition du sophiste. *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes 1*. Paris: Vrin, 2000. p. 271-309.

d'indiquer les points qui permettent d'affirmer que le sophiste est le simulacre (*phantasma*), la mauvaise image du philosophe.

1. L'Étranger distingue en effet, à l'intérieur de la production humaine d'images<sup>57</sup>, l'eikastique, production soucieuse de restituer les proportions du modèle et de ne lui donner que des qualités convenables, de la phantastique, production d'images truquées. Celui qui produit un simulacre "envoie promener le vrai" en sacrifiant les proportions réelles à celles qui paraîtront belles et convenables à un spectateur. Le simulacre et la copie ne sont donc pas deux images d'un même modèle, et le simulacre n'imité pas davantage la copie, car il représenterait alors malgré tout le modèle, mais de façon plus obscure ou plus déformée. Ce point est essentiel. Copies (*eikones*) et simulacres (*phantasmata*) ne soit pas deux modes de présentation d'une même réalité. Eikastique et phantastique sont deux espèces de production différentes et aboutissent à des images de nature radicalement différente. Car si le genre tout entier des images renvoyait finalement au modèle, si la copie imitait le modèle et si le modèle imitait la copie (donc imitait lointainement le modèle), tout producteur d'image entretiendrait nécessairement un rapport avec l'original, y compris le sophiste. Les copies représentent le modèle, mais les simulacres ne reproduisent ni le modèle, ni sa copie, seulement l'opinion qu'on se fait du modèle et qu'on souhaite imposer aux autres.

2. Toutes les étapes de la division conduisant au sophiste ont pour fin de mettre en évidence une confusion entre producteur, produit, instrument, modèle. Une telle confusion présente au moins le mérite de la simplicité, elle est une sorte d'unification perverse. Les jeux que permet l'Autre ne sont pas très compliqués, ils sont plus complexes à décrire qu'à pratiquer – contrairement à ce que croient ceux qui les pratiquent, lorsqu'ils savent qu'ils les pratiquent. Mimer une opinion dans ce qu'on fait et dit, croire qu'en agissant ainsi on confère aux choses dépourvues de présence sensible la seule réalité dont elles soient capables, est pratique courante. Cette pratique caractérise l'imitateur naïf. L'imitateur ironique, en revanche, est habité d'un soupçon, d'une crainte: peut-être "ignore-t-il les sujets où devant les autres il se donne figure de savant"<sup>58</sup>. Si le sophiste était certain de savoir, il se confondrait avec le naïf; s'il avait conscience de ne pas savoir, il pourrait se mettre à apprendre et on aurait affaire à une toute autre espèce d'ironie. L'Étranger vient de le rappeler: le

<sup>57</sup> PLATON. *Sophiste*, 235 d-236 c.

<sup>58</sup> PLATON. *Sophiste*, 268 a.

sophiste “ne fait pas partie de ceux qui savent”<sup>59</sup>. Il redoute de ne pas savoir, mais comme il ne sait pas en quoi savoir peut consister, l’ignorance qu’il redoute n’est à son tour qu’un simulacre d’ignorance. Quant à sa défiance, elle lui vient “de ce qu’il a beaucoup roulé parmi les raisonnements”.

Platon rassemble ici, juste avant de les séparer dans son dernier sectionnement, deux traits apparemment incompatibles: la misologie du sophiste née de sa pratique de l’antilogie, et sa confiance en “ce grand souverain” qu’est le discours. Comment refuser aux discours la possibilité d’atteindre quoi que ce soit de vrai ou de sain et, avec une belle assurance, se déclarer apte à parler de tout et donner aux autres le sentiment qu’on connaît ce dont on parle? L’assurance est à la mesure de la défiance: le sophiste peut d’autant mieux mimer le savant qu’il est convaincu qu’il n’existe pas d’autre manière d’être savant que de sembler l’être aux yeux des autres. S’il dissimule une ignorance qu’il appréhende pourtant, c’est qu’il est certain qu’elle est partagée par tous. En 259 c, Socrate lui avait refusé l’art de la réfutation véritable: “Prendre ainsi plaisir à offrir perpétuellement ces contradictions dans les discours, ce n’est pas là de la réfutation véritable, mais le fait de celui qui, nouvellement né, vient toujours d’entrer en contact avec ce qui est”. La dernière proposition est énigmatique: quel contact, même récent, le sophiste pourrait-il bien avoir avec “les réalités”? Il en a un cependant, puisqu’il craint “d’ignorer les choses où devant les autres, il veut paraître savant”. S’il craint de les ignorer, c’est qu’il les soupçonne d’exister. Seulement, son rapport à ces choses est toujours celui d’un néophyte: le sophiste n’apprend jamais, quel que soit le temps passé à “rouler dans les discours”. C’est pourquoi sa pratique est toujours la même, et le même s’y pervertit dans la figure de la mauvaise répétition. L’authentique sophiste fait de lui-même l’étrange simulacre, étrange parce que contradictoire, d’un philosophe qui ne pourrait ni ne voudrait apprendre. Ne pouvant pas apprendre, il ne peut pas non plus enseigner, il ne peut que se faire imiter. Le jeu peut continuer indéfiniment. Le sophiste ne croit pas qu’il sait, il ne sait pas davantage qu’il ignore, et il ne désire finalement même pas paraître savoir. Ce qu’il veut, c’est paraître savant. Mais comme le savant, c’est lui, le sophiste mime le sophiste en croyant mimer le sage. Il n’est pas ignorant de l’ignorance du naïf, il n’est pas dupe du savoir dont il fait représentation, mais il est dupe de sa propre mimétique. Producteur de simulacres, il se produit lui-même comme simulacre.

<sup>59</sup> PLATON. *Sophiste*, 267 e.

3. La mimétique ignorante ne peut constituer que des imitateurs qui miment l'image, née de leur opinion, du savant qu'ils souhaitent paraître. Cette image à son tour se dédouble, et le dernier sectionnement s'effectue selon des oppositions familières: le sophiste "ironise" en public ou en privé, il pratique indifféremment la macrologie ou la brachylogie. "L'homme au trop long discours" sera dit "démologique", orateur populaire, il mime le politique.

L'Étr.: - *J'examine, et une double espèce d'homme se présente à mes yeux: l'un, c'est devant l'Assemblée du Peuple et en de longs discours s'adressant à une foule que je le vois capable de pratiquer cet art de faire semblant (ἐἰρωνεύεσθαι)<sup>60</sup> ; l'autre le fait en privé et par de brefs discours, forçant son interlocuteur à se mettre en contradiction avec lui-même.<sup>61</sup>*

Le rhéteur persuade car son discours présente, du moins de loin et en perspective, une cohérence. Cette cohérence fictive agit sur l'auditeur en préservant sa naïveté: la rhétorique n'est pas contagieuse, l'auditeur ne se met pas à ressembler à l'orateur. L'antilogique, lui, n'exerce aucun charme, son seul effet est de provoquer chez l'interlocuteur un maniement identique du discours. D'où le conseil de Socrate à Euthydème et Dionysodore: "ne parlez pas en public, mais entre vous"<sup>62</sup>. L'authentique sophiste n'est pas un rhéteur. Or, on l'a vu, le sophiste se prétend également capable de discours brefs et de discours longs. On peut alors se demander en quoi la pratique publique des longs discours ne serait pas propre au sophiste authentique. L'Étranger coupe, mais a-t-il raison de le faire? La raison en est que, même s'il est empiriquement identique à celui qui en privé force à se contredire (si c'est le même Hippias, le même Protagoras ou le même Gorgias qui se livrent à l'une et l'autre occupation), l'orateur populaire n'utilise pas le *logos* de la manière qui caractérise essentiellement le sophiste. Plus précisément, l'usage public que le sophiste fait du *logos* n'implique pas la destruction du *logos* en tant que tel. Il en pervertit, en l'agrandissant démesurément, la puissance, mais non pas l'essence. Le discours d'un démagogue conserve au moins une apparence de cohérence. Cohérence fictive, mais cohérence quand même, puisque le discours possède une finalité, séduire ou persuader, et qu'il est produit et machiné en conséquence. L'auditeur n'en subit que l'effet politique.

<sup>60</sup> Quand le verbe "ironiser" n'est pas rapporté à Socrate, il signifie une volonté de tromperie et de dissimulation, un "faire semblant": Cf. par exemple *Cratyle*, 383 b-384 a, *Lois*, X, 908 b-e.

<sup>61</sup> PLATON. *Sophiste*, 268 b1-5.

<sup>62</sup> PLATON. *Euthydème*, 304 a.

Lorsqu'il pratique en privé, le sophiste vise un autre but: "contraindre celui qui est entré en dialogue avec lui de se contredire lui-même avec lui-même"<sup>63</sup>. En privé, le sophiste avoue: il n'avoue pas qu'il ne sait pas, il avoue quel type de puissance il prête au *logos*. Pour que le sophiste déploie dans les discours ses prestiges, il lui faut un public; en privé l'émerveillement qu'il suscite naît de la contrainte qu'il exerce sur le discours *de l'autre*. Il ne contredit pas, il force un autre à se contredire, ce qui signifie qu'il *ne produit pas un logos*, mais qu'il *impose l'image d'un logos* entièrement soumis à la contradiction et incapable, par nature, de s'en préserver. Or si la seule relation dans laquelle puissent entrer des énoncés est celle de la contradiction, tout dialogue en devient impossible, que ce soit avec un autre ou avec soi-même. Le sophiste ne contredit pas, puisqu'il ne dit rien, il fait apparaître que rien de ce qui est dit n'est capable de rester même et d'exclure son contraire, dans la mesure où, précisément, c'est dit. Cette dernière définition fait donc de l'antilogique la vérité du sophiste<sup>64</sup>.

La conclusion de Platon est donc que le sophiste contraint le discours à ne prendre, indéfiniment, que sa figure la plus répétitive, celle de la contradiction. L'Étranger ne reproche pas au sophiste la diversité ou la luxuriance de ses mirages, mais leur pauvreté: Socrate dit peut-être toujours la même chose sur les mêmes sujets, cela n'exclut aucunement qu'il le dise autrement, ni qu'il change de sujets; mais le sophiste, lui, s'y prend toujours de la même façon: il ne cesse de jouer du principe de non-contradiction pour produire de la contradiction<sup>65</sup>. Le procédé est toujours mécaniquement identique.

La phrase décisive de cette dernière définition est que, au bout du compte, le sophiste ainsi entendu n'est même pas l'image du philosophe: il est l'image du *sophos*, du savant (*μιμητής δ' ὦν τοῦ σοφοῦ*)<sup>66</sup>. Or le philosophe ne s'identifie ni au *sophos*, ni au *sophistes*. *Il faut d'abord prendre le philosophe pour un sophos, pour pouvoir ensuite croire le reconnaître dans le sophiste*. La seconde méprise

<sup>63</sup> PLATON. *Sophiste*, 268 b.

<sup>64</sup> J'hésite ici à parler d'éristique, suivant Kerferd qui établit (dans le chap. 6 du *Mouvement sophistique*) une distinction nette entre éristique et antilogique: l'éristique tente, dans un débat, de remporter la victoire, sans se soucier de la vérité et sans employer une méthode d'argumentation bien précise, alors que l'antilogique utilise une méthode d'argumentation jouant sur la contradiction. Il me semble qu'il y a plutôt une simple différence d'accent: pour l'éristique, il est mis sur la finalité, et pour l'antilogique, sur la méthode.

<sup>65</sup> Ainsi, dans les *Double discours* (II 90, D. K.), l'affirmation de l'identité des contraires est possible si on n'affirme qu'une identité relative, et si l'on joue sur des différences de rapports, de points de vue, de temps; celle de leur non-identité prend à l'inverse les contraires absolument, et rejette ainsi toute possibilité de les identifier.

<sup>66</sup> PLATON. *Sophiste*, 268 c-1.

découle de la première, qui est commune aux sophistes et aux ignorants. Le sophiste n'est même pas le simulacre du philosophe, il est le simulacre de l'opinion que tous et lui-même ont du philosophe, comme étant le détenteur d'un savoir positif et total. Ce qu'il mime, c'est son opinion sur ce que c'est que savoir, opinion qui en constitue une image impossible, et que pour cette raison on ne peut que mimer.

### III. *Le politique*

Si le philosophe reste invisible à la plupart des hommes, le sophiste, lui, est difficile à attraper pour le philosophe. La puissance dialectique, capacité de départager droitement ce qui est même et ce qui est autre, a pourtant réussi à le capturer. Le sophiste n'est ni un philosophe ni un politique, il est leur simulacre, leur autre, et comme toute image il n'existe qu'en participant à l'Autre. En lui, genre et image coïncident. L'Étranger peut alors continuer son examen et s'interroger sur le politique. Or celui-ci, tout comme le sophiste, figurait à la fois dans la série des images et dans celle des genres. Quelle sorte d'image peut donc être le politique? Si le sophiste est un simulacre de philosophe, le politique, une fois écarté ce simulacre de politique qu'est le rhéteur démagogue, en est-il la bonne image? Ou faut-il penser que les ignorants sont entièrement dans l'erreur quand ils croient reconnaître dans un politique un philosophe, et estimer que le politique n'existe que comme genre, et comme genre totalement distinct des deux autres? Voir dans le rapport du politique au philosophe un rapport d'image à original, quel sens cela peut-il avoir?

Le recours à l'histoire, le fait qu'Empédocle ou Pythagore, par exemple, aient joué un rôle politique, peut expliquer pourquoi beaucoup peuvent identifier "philosophes" et "politiques"<sup>67</sup>. Platon ne mentionne pas cette raison historique, sans doute parce que ces faits étaient bien connus de tous, et sans doute surtout parce que les évoquer reviendrait à présupposer ce qui est en question: la rectitude des dénominations et la nature des genres. Pour déterminer la nature du politique et son rapport avec le philosophe, l'approche historique n'est d'aucun secours.

<sup>67</sup> Ces termes ne se fixent qu'avec Platon: pour *philosophos*, voir l'Appendice I de mon livre, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. 3ème éd. corrigée, Paris: Vrin, 2001. [1985]. Pour *politikos*, voir ROWE, C. J. *Plato: 'Statesman'*. Translation and commentary by C. J. Rowe. Warminster: Aris & Philips, 1995. p. 1: *the term, as applied to an individual, is not in regular use and may well itself be a Platonic innovation*; pour les termes employés avant Platon, voir HANSEN, M. H. The athenian "politicians", 403-322 B. C. *Greek, roman and byzantine Studies*. n. 24, p. 33-55, 1983.

La question, en effet, est celle-ci: apparaître comme un politique, est-ce pour le philosophe non seulement une image acceptable, mais la seule manière possible de devenir visible aux autres sans trahir ce qu'il est? La difficulté vient de ce que, dans le *Sophiste*, la production d'images se retrouve toute entière mise sous le régime de la fausseté: "s'il y a fausseté, il y a tromperie (...) Or s'il y a tromperie, tout est plein, nécessairement, d'images, de copies et d'illusion" ("ὄντος δὲ γε ψεύδους ἔστιν ἀπάτη ... Καὶ μὴν ἀπάτης οὔσης εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μιστὰ εἶναι)<sup>68</sup>. Produire des images consiste à produire des imitations des êtres et ce qui résulte de la disposition à les produire est forcément un art de la tromperie<sup>69</sup>. Les images sont, existent, et sont véritablement des images, mais aucune image ne peut être vraie. N'y aurait-il donc pas de bonnes images? La subdivision de leur production en art eikastique et art phantastique ne témoigne-t-elle pas d'une intention platonicienne de séparer les vraies des fausses? Sinon, à quoi sert-elle? La position de Platon ne varie guère sur ce point: il n'y a pas d'images vraies, mais il existe un bon usage des images. Toutes les figures géométriques sont fausses, et aussi toutes les images phonétiques ou graphiques, mais elles autorisent leur rectification par l'art du géomètre ou par celui du dialecticien. Mais ce ne sont pas les images qui sont bonnes (vraies, elles le sont encore moins). Les copies (*eikones*) se distinguent des simulacres (*phantasmata*) en ce qu'elles autorisent un usage que les seconds excluent. Il est possible de bien user d'une figure géométrique, c'est-à-dire de viser à travers elle la réalité intelligible qu'elle ne représente pourtant qu'imparfaitement, parce que cette image est le produit du savoir du géomètre. Une image du philosophe ne permettra d'appréhender, à travers elle, la réalité du philosophe – elle ne permettra un bon usage – que si le philosophe est maître de cette image. Elle doit donc être produite par lui, de telle sorte qu'elle ne dissimule pas sa nature d'image, qu'elle intègre sa différence et qu'elle soit l'expression la moins trompeuse possible de la réalité.

C'est pourquoi la définition du politique ne peut être qu'une définition normative, et non pas empirique ou descriptive. En déterminant ce que *doit être* un véritable politique, le philosophe détermine la seule image à travers laquelle on pourra le saisir le plus adéquatement, ou le moins faussement, possible. Mais cette image, c'est lui qui doit l'imposer aux autres. Comment s'y

<sup>68</sup> PLATON. *Sophiste*, 260 c 6-9.

<sup>69</sup> PLATON. *Sophiste*, 264 d 4-5.

prendre pour l'imposer? Il semble évident que plusieurs *Dialogues*, la *République* et le *Politique*, sans compter les *Lois*, se consacrent entièrement à répondre à cette question.

Cependant, à la fin de l'*Euthydème*, un personnage anonyme estime qu'il faut supprimer la distinction entre philosophie et politique: selon lui, la seule philosophie valable est politique, tout le reste n'étant que sophistique.

### 1. La "philosophie politique"

A la fin de l'*Euthydème*, le brave Criton rapporte les propos d'un anonyme, savant d'une autre *sophia* que celle des éristiques, qui a tout entendu et s'indigne de ce que Socrate ait accepté de se prêter à ces futilités<sup>70</sup>. À Criton qui lui demande "c'est pourtant une chose bien séduisante que la philosophie?", il rétorque "dis plutôt qu'elle ne vaut rien", elle est le fait de gens qui ne savent ce qu'ils disent et se jettent sur le premier mot venu. Qui est ce censeur de la philosophie? Ce n'est pas un orateur mais un habile logographe, faiseur de discours, qui se situe à la frontière de la politique et de la philosophie:

*En fait, c'est de ces gens, Criton, que Prodicos disait qu'ils sont à la frontière entre le philosophe et le politique. Or ils se figurent être de tous les hommes les plus savants, et non pas seulement l'être, mais passer pour tels auprès d'un très grand nombre de gens; en sorte que, s'il n'y avait les hommes qui s'adonnent à la philosophie, il n'y aurait personne pour les empêcher de jouir de la considération générale. Ils estiment donc que, s'ils parvenaient à attribuer à ces tenants de la philosophie le renom et la réputation d'être des personnages sans valeur aucune, ils remporteraient sans contestation auprès de tous, en ce qui concerne la réputation de science, le prix de la victoire.*<sup>71</sup>

Platon ne dit pas que le personnage n'est ni politique, ni philosophe, mais, reprenant le mot de Prodicos (expert en précision terminologique), qu'il est la frontière des deux: *μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ*. La position de l'anonyme consiste à rejeter d'un côté une philosophie qui ne serait pas politique, et de l'autre une politique sans fondement ni perspective philosophique. L'incapacité du philosophe à être pris pour ce qu'il est tient en effet selon lui à son impuissance à traiter des affaires sérieuses, celles que tous les hommes tiennent pour telles: l'anonyme juge dépourvue de valeur toute

<sup>70</sup> Voir Isocrate contre des sophistes sans sophistique. In: CASIN, B. *Le Plaisir de parler. Etudes de sophistique comparée*. Paris: Ed. de Minuit, 1986. p. 63-85, où j'ai tenté une analyse plus précise de ce passage.

<sup>71</sup> PLATON. *Euthydème*, 305 c 6-d 6.

philosophie qui n'aurait ni contenus ni portée politiques. Il veut créer des modèles de cités, de constitutions, de cultures. Son affaire, ce n'est pas l'action politique, la gestion des affaires de la cité, c'est la réflexion sur les problèmes importants qui se posent à elle, et plus généralement sur les valeurs de la civilisation. S'il veut paraître savant, ce n'est donc pas à la manière du sophiste (qui veut le paraître sans l'être), c'est au contraire parce qu'il est savant et que son savoir à lui est tel qu'il peut être reconnu, et l'est d'ailleurs par la plupart (*tois pollois*) des hommes. Ce qui l'empêche de l'être par tous (*pasin*), ce sont "les hommes qui s'adonnent à la philosophie", mais en fait la déconsidèrent et en font un objet de mépris. Ces prétendus philosophes sont donc des sophistes.

Selon Socrate, l'anonyme constitue un type intermédiaire (un *metaxu*): il croit pouvoir limiter de l'extérieur la démesure interne de la philosophie – l'éristique –, en demandant à la politique de lui fournir ses contenus: les "grands sujets"; et il croit limiter la démesure propre à la politique – le tumulte, la guerre, les affrontements – en lui appliquant une réflexion extérieure, théorique et philosophique. Les tenants d'une philosophie politique se situent "à l'extérieur des périls et des luttes"<sup>72</sup>, tant publics que privés. Ils ne veulent prendre de la philosophie et de la politique que leur part raisonnable: "car ils estiment ainsi participer autant qu'il faut à l'une et à l'autre"<sup>73</sup>. L'imprévisibilité et la diversité des choses humaines rendent selon eux impossible une science exacte: la seule *sophia* possible et utile est la *phronêsis* – entendue comme prudence, bon sens –, définie comme capacité de tomber le plus souvent sur le meilleur ("et quoi qu'il dise, cela a du bon sens", καὶ ὅτι οὖν λέγειν ἔχόμενον φρονήσεως πράγμα)<sup>74</sup>. C'est donc le bon sens qui différencierait le sophiste du philosophe.

Telle est la manière propre à l'Anonyme de défendre la philosophie du discrédit où la jettent les éristiques et les "météorologues" en en donnant une image sérieuse et sensée, et de réhabiliter également la politique en lui donnant une dignité que les luttes politiciennes risquent de lui enlever. Mais Socrate estime que si la philosophie politique peut dire des choses vraisemblables, elle n'a aucun rapport avec la vérité ("Et réellement, Criton, tout cela a bien plus de convenance, que de vérité", Καὶ γὰρ ἔχει οὕτως, ὧ Κρίτων, εὐπρέπειαν μᾶλλον ἢ ἀλήθειαν)<sup>75</sup>. La dénégation éristique de la vérité donne plus à penser que les opinions vraisemblables et convenables de la philosophie

<sup>72</sup> PLATON. *Euthydème*, 305 e.

<sup>73</sup> PLATON. *Euthydème*, 305 e.

<sup>74</sup> PLATON. *Euthydème*, 306 c-d.

<sup>75</sup> PLATON. *Euthydème*, 305 e-306 a.

politique. Car même ces pauvres philosophes que sont les éristiques révèlent quelque chose de vrai. L'éristique dit les pièges de la langue, l'équivocité des noms, de la syntaxe, les apories où conduit une conception trop forte du principe de contradiction: ce sont autant de difficultés que le philosophe ne peut pas esquiver. En fuyant les périls intérieurs à la philosophie, l' "intermédiaire" est plus extérieur à la philosophie que ne l'est l'éristique. Il n'y a rien à penser de sa *sophia*: on ne peut que "le laisser en jouir en paix"<sup>76</sup>. On peut, en parlant sans penser, faire penser. Mais on ne peut pas faire penser si on veut penser juste ce qu'il faut, modérément et prudemment.

La philosophie politique est l'image que se font de la philosophie ceux qui veulent philosopher sans risque, ceux pour qui l'existence de la philosophie est indépendante de celle du philosophe. Ils sont la preuve que l'on peut pratiquer une espèce de philosophie, sans pour autant être philosophe. Une telle philosophie reste en effet extérieure à celui qui en fait, elle ne le met ni en danger ni en question, elle s'exerce sans passion et sans acharnement. Mais, sans ce terrible *erôs* qui rattache à la vérité, est-il possible d'être philosophe? Il y a une philosophie politique, mais il n'y a pas de philosophe politique<sup>77</sup>.

## 2. *L'homme royal*

La solution de l'anonyme coûte trop cher. Même si elle réussissait à donner à tous une bonne image de la philosophie, ce serait celle d'une philosophie sans philosophe, donc ce ne serait pas une image de la philosophie. Il revient au philosophe d'imposer la sienne, en montrant comment le savoir qui lui est propre (portant sur des réalités pleinement intelligibles) peut se manifester dans le monde des hommes et des réalités en devenant en l'organisant de manière à ce qu'il soit le plus intelligible possible.

La solution bien connue de la *République* est celle du philosophe-roi: il n'y aura de cité juste qu'à la condition que les philosophes gouvernent, ou que les gouvernants deviennent philosophes. Elle a donné lieu à d'innombrables commentaires, et je ne vais évidemment pas la développer ici. Je voudrais insister sur un autre aspect, sur le fait que, au livre IX, Socrate, identifiant le philosophe

<sup>76</sup> PLATON. *Euthydème*, 305 e.

<sup>77</sup> L'anonyme l'est donc doublement: Platon ne lui attribue pas de nom propre, mais pas non plus de nom commun, puisqu'il ne lui reconnaît pas le droit à celui qu'il revendique, "philosophe", mais ne le juge pas pour autant sophiste ou politique. Le conflit entre Protagoras et Gorgias, Isocrate, et Platon tourne en grande partie autour de la maîtrise de ces dénominations.

à l'homme le plus juste, élabore trois preuves pour établir qu'il est aussi le plus heureux. Le jugement des commentateurs sur ce passage, qu'ils estiment superflu et en tout cas mal argumenté, est généralement sévère. Un examen rapide permettra peut-être de le considérer autrement.

La première preuve<sup>78</sup> s'inscrit dans le problème plus général des rapports entre justice et bonheur. Au livre II, Glaucon s'était proposé "de décrire par la parole" (ἐπεξελεῖν τῷ λόγῳ) l'existence réservée au juste et à l'injuste<sup>79</sup>. À son portrait du juste persécuté<sup>80</sup> répond, au livre IX, le tableau tracé par Socrate de l'injuste persécuté *par lui-même*: du tyran tyrannisé. L'âme tyrannique présente un ordre exactement inverse de celui qui devrait prévaloir: une petite partie de l'âme, la plus mauvaise et la plus folle (μικρὸν δὲ καὶ μοχθηρότατον καὶ μανικώτατον)<sup>81</sup> réduit les autres en esclavage; elle ne fait pas ce qu'elle veut; elle est toujours insatisfaite et perpétuellement en proie à la peur. Glaucon en conclut que l'homme le plus injuste est le plus malheureux, et que son contraire, le plus juste, l'homme "royal", est le plus heureux. La preuve procède donc *a contrario*, et si le malheur de l'injuste est dépeint avec véhémence et un grand luxe de détails, rien n'est dit du bonheur de l'homme royal. On peut seulement supposer qu'étant doté de tous les caractères opposés: libre, content, exempt de peur parce que capable d'amitié, l'homme le plus juste est le plus heureux. La preuve a une grande puissance dissuasive mais elle n'a pas assez de force pour convaincre les hommes que la justice rend heureux.

Socrate va donc en proposer deux autres. Elles ont ceci de commun que les termes justice et injustice ne réapparaissent qu'en conclusion de chaque argument, et qu'en lieu et place de l'homme juste, on a le philosophe. Le problème alors se déplace, car les arguments utilisés n'ont pas pour fin d'établir que le philosophe est le plus heureux parce qu'il est le plus juste, mais que sa vie est la plus agréable parce qu'il est philosophe. On passe donc du bonheur du juste aux plaisirs propres à la partie "philosophe" de l'âme, et la justice ne désigne pas une manière de vivre ou d'agir, elle est une conséquence du gouvernement en l'âme de la partie "par laquelle l'homme comprend", ou "apprend" (ὃ μανθάνει ἄνθρωπος)<sup>82</sup>.

Il existe en effet en l'âme trois espèces de désirs, trois principes

<sup>78</sup> PLATON. *République*, 567 b-580 c.

<sup>79</sup> PLATON. *République*, 361 d-362 e.

<sup>80</sup> Cf. PLATON. *Gorgias*, 486 a-c.

<sup>81</sup> PLATON. *République*, 577 d5-6.

<sup>82</sup> PLATON. *République*, 580 d 10.

directeurs (τριτταὶ ... ἐπιθυμίαι τε ... καὶ ἀρχαί)<sup>83</sup>: vouloir comprendre ce qui est vraiment, désirer vaincre, être avide d'argent pour satisfaire ses désirs. Pourquoi choisir l'un plutôt que l'autre? Parce qu'il s'agit de juger quelle est en vérité la vie la plus agréable. En énonçant les trois critères de tout jugement vrai, l'*empeiria*, la *phronêsis* et le *logos*, la deuxième preuve<sup>84</sup> fait du philosophe le seul bon juge de la vie des autres et de la sienne. Il est le seul à donner à la *phronêsis* et au *logos* leur véritable sens, mais il est aussi celui qui dispose de l'expérience la plus étendue concernant les plaisirs. Parce qu'il a d'abord été un enfant, le philosophe possède en effet l'expérience des plaisirs corporels puis de celui que donne l'argent, et avant de les juger nécessaires, il les a, comme tout le monde, jugés agréables. Pour l'honneur, c'est Glaucon qui tranche: "beaucoup de gens honorent le riche, le brave et le sage" (καὶ γὰρ ὁ πλούσιος ὑπὸ πολλῶν τιμᾶται καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ ὁ σοφός)<sup>85</sup>. Le philosophe a donc également l'expérience de l'honneur, à condition qu'on le tienne pour un sage. En revanche, si l'ami de l'argent désirait se frotter à la vérité, même s'il y mettait de l'ardeur, ce ne serait pas pour lui une expérience facile (ὁ φιλοκερδής, μανθάνων αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν οἷόν ἐστιν, ... μᾶλλον δὲ προθυμουνέμω οὐ ῥάδιον), plutôt une expérience pénible<sup>86</sup>. Le philosophe peut donc revendiquer pour lui seul une expérience que les autres, s'ils tentaient de la faire, ne jugeraient pas agréable.

On a ici la réponse à l'accusation de Calliclès: les philosophes n'ont pas d'expérience des lois de la cité (τῶν νομῶν ἄπειροι γίγνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν), des discours dont il faut user en privé ou en public, des plaisirs et des désirs humains, donc en un mot des caractères des hommes (τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ... ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἡθῶν). N'ayant ni expérience politique, ni expérience rhétorique ou judiciaire, ni expérience psychologique, les philosophes n'ont selon lui aucune expérience des choses humaines<sup>87</sup>. Cette image-là du philosophe, c'est celle de Thalès qui tombe dans le puits, de l'homme théorique si exclusivement épris de sciences qu'il en est devenu étranger à l'expérience commune et aux valeurs humaines. C'est à coup sûr une belle image, mais ce n'est pas celle que Platon veut imposer tout au long de la

<sup>83</sup> PLATON. *République*, 580 d 8.

<sup>84</sup> PLATON. *République*, 580 d 1- 583 a 11.

<sup>85</sup> PLATON. *République*, 582 c 6-7.

<sup>86</sup> PLATON. *République*, 582 a.

<sup>87</sup> PLATON. *Gorgias*, 484 c 8-d 7.

*République*. Au livre VI 484 e-485 a, Socrate fonde le choix des gardiens sur leur capacité à connaître chaque réalité (leur capacité dialectique) et sur l'expérience. La question de savoir comment les mêmes hommes peuvent réunir les deux commandait le programme d'éducation des gardiens, qui s'achevait sur leur obligation, après cinq ans de dialectique, de "redescendre dans notre caverne pour qu'en matière d'expérience, ils n'aient pas de retard sur les autres"<sup>88</sup>. Les livres VIII et IX démontrent que pour ce qui est de connaître les caractères des hommes, le philosophe est à son affaire, mais dans cette deuxième preuve, Socrate va plus loin: non seulement le philosophe n'est pas en reste pour ce qui est de l'expérience, mais, en matière de plaisirs, il a une expérience de plus.

Cette preuve par l'extension de l'expérience ne nous dit cependant rien quant à la nature de cette expérience. En fournissant une analyse de la nature du plaisir, en dénonçant l'illusion qui l'assimile à une cessation de douleur, la troisième preuve<sup>89</sup> donne au plaisir sa positivité et sa vérité. Pour distinguer vrais et faux plaisirs, Socrate fait intervenir une distinction ontologique venue du *Phédon* et des livres centraux de la *République*:

*ce qui touche à ce qui est toujours semblable, immortel, et à la vérité, ce qui est soi-même tel et devient tel, te semble-t-il être davantage que ce qui touche à ce qui n'est jamais semblable, est mortel, et qui est tel ou devient tel?*<sup>90</sup>

Cette *krisis* distingue non seulement deux sortes de réalités, mais aussi ce qui, fréquentant chacune, est tel ou devient tel qu'elles sont: le corps, qui n'a accès qu'à une seule espèce, et l'âme, qui peut se rendre semblable soit à l'une soit à l'autre. Si les objets capables de remplir le vide sont plus réels, la satisfaction sera plus réelle, et si le sujet (âme ou corps) est lui aussi plus réel, la satisfaction le sera aussi. Se remplir d'êtres véritables, c'est se remplir de bonnes choses, puisque l'être et la vérité sont le premier effet du Bien, ils sont *agathoeidè*<sup>91</sup>. La partie réfléchie de l'âme goûte donc les plaisirs les plus réels, et elle confère aux autres plaisirs toute la vérité dont ils sont capables. L'âme du philosophe n'éprouve que des plaisirs tous réels. Dirigées en effet par la partie qui doit diriger, les deux autres parties de l'âme sont délivrées des plaisirs illusoire

<sup>88</sup> PLATON. *République*, VII, 539 e.

<sup>89</sup> PLATON. *République*, IX, 583 b-587 b.

<sup>90</sup> PLATON. *République*, IX, 585 b-c.

<sup>91</sup> Cf. *République*, VI, 508 e-509 a.

et goûtent les plaisirs qui leur sont propres: chaque partie fera ce qui est de soi, il n'y aura pas d'usurpation, et l'âme toute entière sera juste<sup>92</sup>. De plus, en fonction de l'analogie de l'âme avec la cité, ceux qui seront gouvernés par celui que gouverne la partie philosophe de son âme seront délivrés eux aussi des plaisirs illusoires et goûteront, eux aussi, des plaisirs plus réels.

Socrate se livre ici à une entreprise tout à fait paradoxale: il veut convaincre la plupart des hommes que leur bonheur dépend de l'expérience qu'a du bonheur le petit nombre des philosophes<sup>93</sup>. Mais dans les deux dernières preuves, il n'est pas explicitement question de bonheur, seulement de plaisir. Il n'y a là rien d'étonnant car, pour un vivant, le bonheur consiste à jouir de la vie. Le bonheur est ce contentement continu, ce *kehairein* qu'apporte une certaine manière de vivre, et qui n'est distinct de ce que l'on appelle plaisir que par son unité et sa continuité<sup>94</sup>. Platon ne le conteste jamais, mais il se demande quelle forme doit prendre la vie pour que nous puissions justement en jouir.

On ne peut combattre une image que par une autre image. La première preuve substitue celle du juste heureux à celle du juste persécuté par l'injustice des autres; la deuxième oppose à l'image de l'homme théorique celle du philosophe doté de l'expérience la plus vaste; la troisième ajoute que celui qui semble, comme disait Calliclès, avoir choisi de vivre comme une pierre ou un mort<sup>95</sup> jouit en fait des plaisirs les plus réels. Si cette substitution est nécessaire, c'est parce que ces représentations communes font paraître ridicule la seule idée du philosophe-gouvernant: si le philosophe est incapable de se défendre, s'il est étranger à la cité et à l'expérience des hommes – qui pour la plupart désirent le plaisir et l'identifient au bien – comment pourrait-il prétendre

<sup>92</sup> PLATON. *République*, IX, 586 e.

<sup>93</sup> *Et si la plupart des gens se rendent compte que nous disons vrai à son sujet [au sujet du philosophe], continueront-ils à s'irriter contre les philosophes et refuseront-ils de nous croire quand nous disons qu'une cité ne pourrait jamais être heureuse (ὄχι ἔν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις) que si venaient à la dessiner les dessinateurs qui se réfèrent au modèle divin? (République VI, 500 d-e).* Ce n'est pas seulement la justice de la cité, mais son bonheur qui résultera du gouvernement des philosophes.

<sup>94</sup> J. C. C. Gosling et C. C. Taylor ont raison de dire (GOSLING, J. C. B. and TAYLOR, C. C. W. *The greeks on pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982. p. 99), contre bon nombre de commentateurs (MURPHY, N. R. *The interpretation of Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1951. chap. X; WHITE, N. P. *A companion to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell, 1979. p. 255 sq., CROSS, R. C. & WOZZLEY, A. D. *Plato's Republic, A philosophical commentary*. London: Macmillan, 1964. chap. 11), qu'au livre IX les trois preuves tendent à établir que la vie juste est la plus heureuse, mais que pour ce faire, deux d'entre elles démontrent qu'elle est la plus agréable. Personne, dit le Socrate du *Philèbe*, n'accepterait de vivre une vie sans plaisir, et pour le dire comme Kant: être heureux est nécessairement le désir de tout être sensible, et pour cet être, la conscience qu'il a "de l'agrément de la vie accompagnant sans interruption toute son existence est le bonheur" (*Critique de la raison pratique*,

Analytique, Théorème II).

<sup>95</sup> PLATON. *Gorgias*, 492 e.

diriger cette cité et ces hommes? Substituer image à image, cela ne peut se faire dialectiquement, puisque la dialectique est précisément le seul *logos* qui ne porte pas sur des images et n'en utilise pas; il faut procéder rhétoriquement, et c'est bien le discours rhétorique de l'éloge et du blâme que tient alors tout au long Socrate.

Cependant, quand le philosophe, sous l'aspect de l'homme royal, cesse d'être seulement l'objet du discours (comme dans la première preuve) pour en devenir aussi le sujet (dans les deux suivantes), il n'est plus explicitement question de bonheur. Il semble que le plaisir de comprendre et d'apprendre suffise au philosophe pour justifier la supériorité de sa manière de vivre – ou d'être mort. Le philosophe ne choisit pas une vie – il est notable qu'il n'y ait pas, dans le mythe d'Er, de vie de philosophe proposée au choix –, il choisit de philosopher, et sa manière de vivre n'est qu'une conséquence de ce choix. Il choisit donc en un sens de ne pas vivre, et s'il fait leur place à d'autres plaisirs – à ceux qui sont nécessaires, et à l'honneur à condition qu'il ne le dérange pas –, il s'en passerait bien. Pour le dire brutalement: un certain plaisir, le plaisir de penser, a pour lui plus de valeur que le bonheur, même si on s'en fait une conception droite, car le bonheur, valeur suprême de la vie, n'est pas une valeur pour la pensée. Le philosophe est finalement aussi excessif que le tyran, ce qui est normal puisque lui aussi est en proie à *erôs*. Mais dans le contexte il ne peut que dissimuler sa *mania*.

En parlant du plaisir de penser, le philosophe échappe aux jugements extérieurs des non-philosophes. Pourtant, il prend la peine de tenter de les persuader. À supposer qu'il y réussisse, ceux-ci ne pourront jamais comprendre véritablement de quoi on leur parle. Pourquoi alors essaie-t-il de les convaincre? Pour faire échapper la philosophie au discrédit dont, selon le livre VI, elle est "à présent entourée" – ce présent étant un présent permanent. Pour cela, elle doit communiquer d'elle-même une opinion vraie, capable d'engendrer une bonne image. Il fallait tenir ce discours rhétorique car la plus grande injustice commise par les cités existantes est celle qu'elles commettent envers les philosophes, c'est-à-dire envers les plus justes. Convaincre les hommes de rendre justice à la justice, c'est donc les convaincre de rendre justice à la philosophie. En tant qu'il est le plus heureux et connaît la réalité du lien entre justice et bonheur, le philosophe est seul à pouvoir garantir le bonheur de la cité. Mais en tant qu'il jouit de plaisirs inconnus des autres, il habite un autre lieu. Parce qu'elle dit à la fois la supériorité et la différence, l'image que Socrate donne du philosophe au livre IX condense toute la démarche paradoxale de la *République*.

le philosophe doit avoir sa juste place, la première, dans la cité, précisément parce que sa vraie place n'est pas là.

### 3. *Le royal tisserand*

La *République* démontre que seul le philosophe, grâce au savoir et à l'expérience qui lui sont propres, est vraiment apte à gouverner. On pourrait alors croire que les deux genres, philosophe et politique, n'en font qu'un, et que la spécificité du politique est niée. C'est ce problème que traite le *Politique*.

L'art sophistique à la fois suppose et constitue une nature capable d'arriver, si l'on peut dire, à la perfection dans l'exercice de cet art, et cet exercice accompli en retour cette nature (le sophiste possède une *οἰκεία φύσις*)<sup>96</sup>. Philosophe et sophiste sont des prédicats qui déterminent complètement la nature à laquelle ils s'appliquent, ce qui signifie que, quoi qu'un homme possédant cette nature pense, dise ou accomplisse, il le fera en philosophe, ou en sophiste. Ce n'est pas le cas du politique. Personne n'est, par nature, fait pour s'occuper de politique: la liaison essentielle établie dans la *République*, au livre VI, entre la *philosophia* comme nature et la *philosophia* comme occupation (liaison tellement essentielle que, si cette destination n'est pas accomplie, il en résulte la perversion de l'une comme de l'autre) ne vaut pas pour la politique. La fonction politique n'est pas liée à une espèce particulière de nature, possédant sa puissance propre: la puissance du politique (*τοῦ πολιτικοῦ δύναμις*)<sup>97</sup> s'identifie aussitôt après à celle de la science politique (*τὴν δύναμιν ... πολιτικὴν*)<sup>98</sup>. La politique n'est donc pas une occupation impliquant une nature faite pour l'exercer seule ou mieux que toute autre<sup>99</sup>. Sophiste et philosophe constituent des genres dans la mesure où ils désignent une nature, et définir celle-ci, c'est définir le genre. Le politique n'est que le détenteur d'une certaine espèce de science, c'est cette science qui sert à constituer le genre<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> PLATON. *Sophiste*, 264 e 3–265 a 1.

<sup>97</sup> PLATON. *Politique*, 304 d 8-9.

<sup>98</sup> PLATON. *Politique*, 305 e-5.

<sup>99</sup> PLATON. *République*, I, 353a 9-10 *Νῦν δὲ, οἶμαι, ἄμεινον ἂν μάθῃς ὃ ἄρτι ἠρώτων, πυνθανόμενος εἰ οὐ τοῦτο ἐκάστου εἴη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται*; mais dans le *Politique* (275 c-7), l'Étranger dit des politiques: "qu'ils soient naturellement ainsi ou autrement..." (*εἴθ' οὕτως εἴτ' ἐκείως πεφύκασιν*).

<sup>100</sup> C'est pourquoi il n'est pas plus exact de soutenir que Platon, devenu réaliste sur le tard, rompt ici avec l'idéal de la *République* (c'est, par ex., la position de BARKER, E. *Greek political theory: Plato and his predecessors*. Londres: 1918. p. 336), que d'affirmer, avec J. Klein (*Plato's trilogy. Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*. Chicago: University of Chicago Press, 1977. p. 200), que tout bon politique doit avoir un naturel philosophe, et que les deux genres n'en font qu'un. Tout dépend d'où le politique tire son inspiration: des réalités "divines" dont il

La première division précise de quel espèce de savoir il s'agit. La science politique n'est pas une science pratique, c'est une science qui n'a pour fin que la connaissance (*gnôstikè*), non pas une science "critique" (comme le calcul), mais une science prescriptive (comme celle de l'architecte). Une science prescriptive ne diffère pas de la science critique qu'elle utilise par sa forme, mais par sa finalité (ainsi, la science critique que possède l'architecte est le calcul, mais chez l'architecte elle est orientée vers un type particulier d'action)<sup>101</sup>. La différence réside essentiellement dans cette liaison ou non-liaison à l'action. C'est pourquoi, en 292 b, l'Étranger dit de la science royale qu'elle est critique *et* épitactique: le politique ne peut diriger et prescrire que parce qu'il possède la science critique correspondante. La division initiale du *Politique* expose donc synchroniquement ce que la *République* présentait diachroniquement, quand était prescrit aux philosophes le devoir de se faire, provisoirement, politiques. Elle instaure une liaison nécessaire entre deux savoirs. Mais un savoir n'est pas l'image d'un autre savoir, il en est tout au plus l'application. Qu'est-ce donc qui pourrait justifier de voir dans le rapport entre philosophe et politique une relation de modèle à image? Comme dans le *Sophiste*, c'est la fin du dialogue qui nous l'explique: l'art politique est alors assimilé à un "royal tissage". Le tissage n'est plus seulement un paradigme, il devient la métaphore, non pas du savoir, mais de l'action politique. C'est l'action politique qui engendre l'image de l'intelligence du philosophe.

En quoi consiste-t-elle? Le royal tisserand, à la différence de l'artisan, ne fait pas le tissu, il permet à la cité de se présenter *comme* un tissu, souple et solide. En un mot, il unifie une multiplicité. L'action politique tisse l'unité de la cité. Or le politique n'a pas à entrelacer des hommes, mais des vertus, ou plus exactement des vertueux, des modérés et des courageux, dont les vertus mêmes sont causes d'affrontement, extérieur ou civil, et risquent d'entraîner l'asservissement de la cité<sup>102</sup>. La contrariété de deux parties de la vertu est donc la matière de l'action politique. Comme chacune des deux vertus tend à exclure son opposé, chaque partie de la vertu prétend et croit être toute la

cherche à acquérir la connaissance, et il est philosophe; d'un conseiller, qui est alors le véritable homme royal (cf. 259 a 6-b5) alors que le politique n'est qu'un gouvernant et ne l'est que pour le temps où il exerce ses fonctions. Dans ce dernier cas, il se produira un dédoublement, qu'on retrouve en *Lois*, IV, 710 e; n'ayant pas la science qu'il devrait avoir (259 a), le gouvernant ne gouvernera qu'à l'aide d'une science qui lui reste "étrangère" (261 a). Ces passages annoncent le thème du "conseiller du prince".

<sup>101</sup> Si les sciences critiques, mathématiques ou dialectique, sont *γνώσεως ἕνεκα* (*Rép.*, VII, 527 a-b), les sciences épitactiques sont *πράξεως ἕνεκα*.

<sup>102</sup> PLATON. *Politique*, 306 a-308 b.

vertu et le tout de la vertu, déchirant alors la totalité dont elle fait partie. C'est ce qui donne sa finalité à l'action politique: réintégrer les deux espèces de vertueux en un même *genos*. A maladie (νόσος)<sup>103</sup> politique, remède (φάρμακον)<sup>104</sup> proprement politique: aucun des deux partis (modérés et courageux) ne trouvera son salut sans l'autre, le salut de la cité repose sur l'action qui les rendra "amis". Tisser l'unité de la cité, c'est donc tisser l'unité de la vertu; l'homme, même vertueux, n'a pas de destination politique, il n'est pas naturellement fait pour vivre dans une cité, parce que dans cette cité vivent aussi ses contraires et ses ennemis. La *suggeneia* n'est pas naturelle, elle est à produire par le moyen d'un lien divin<sup>105</sup>.

Il consiste à faire naître dans les âmes "concernant les choses belles, justes et bonnes et celles qui leur sont contraires, une opinion qui est réellement vraie et qui s'accompagne de fermeté"<sup>106</sup>. L'homme royal, comme le sophiste, savent donc qu'agir politiquement, c'est agir sur l'opinion et par elle, mais pour le sophiste l'homodoxie est variable et relative aux circonstances, alors que pour le philosophe il s'agit de valeurs intangibles que seule peut saisir la partie divine de l'âme. Or les gouvernés ne se ressouvient de la part éternelle de leur âme que si le gouvernant est capable de leur faire croire qu'ils en ont une, de telle sorte qu'ils deviennent capables de se reconnaître une parenté avec quiconque possède une âme semblable, quelles que soient par ailleurs les dissemblances. La solution consiste donc à imposer la croyance en une *suggeneia* divine et à tisser une *philia* politique. Elle substitue à une affinité naturelle exclusive la croyance en une parenté littéralement surnaturelle. L'action politique peut alors imposer aux contraires une coexistence fondée sur la vérité de leur co-appartenance à un genre qui n'est humain que pour autant qu'il comporte une part divine.

Tout de même, faire de l'opinion un lien divin, pour qui a lu la *République*, cela ne va pas de soi. Qu'est ce qu'un tel lien peut comporter de divin? Il ne l'est que par son origine, en tant qu'il est soit l'effet de cette science divine qu'est la dialectique, soit l'œuvre d'un législateur sage. Cependant l'unité politique de la vertu n'est que l'image de son unité véritable. Les parties dont parle ici l'Étranger sont naturellement amies dans la *philosophos phusis* parce

<sup>103</sup> PLATON. *Politique*, 307 d -7.

<sup>104</sup> PLATON. *Politique*, 310 a-3.

<sup>105</sup> Je laisse ici de côté le lien humain, c'est-à-dire la réglementation des mariages.

<sup>106</sup> PLATON. *Politique*, 309 c.

qu'en elle, c'est la vérité qui mène le chœur, et que toutes ses vertus se déduisent de son désir de comprendre ce qu'est chaque être en vérité<sup>107</sup>. La vertu tient son unité de l'intelligence que le philosophe a de la vertu, et de sa compréhension de la vertu de l'intelligence. L'unité véritable est alors principe et non pas résultat, l'implication des vertus est intérieure, mais tout cela n'existe que dans le philosophe et en lui seul. En se faisant politique, ou en inspirant l'action politique, le philosophe réalise une cité à son image, à l'image de sa propre nature. Déjà, dans la *République*, le philosophe produisait, à partir du modèle qu'il a en lui-même, la totalité de la vertu civile (*aretè demotikè*)<sup>108</sup>. L'unité de la vertu publique, péniblement et toujours à nouveau tissée, n'est que l'image d'une unité qui, dans le philosophe, est naturelle.

Tout comme le sophiste, le politique est ainsi un producteur d'image et un imitateur, mais lui imite en connaissant la nature de ce qu'il imite. Pourtant, l'image qu'il produit a beau être splendide et authentiquement vertueuse, ce n'est malgré tout qu'une image; le royal tissu a beau être royal, par rapport à cette autre *sumplokè* qu'est le *logos*, il apparaît d'une pauvreté singulière en ce qu'il entrelace deux éléments toujours identiques et toujours identiquement contraires. Si les opérations du politique – séparer, rassembler – miment celles du dialecticien philosophe, elles ne sont pas pour autant dialectiques. Dans la cité, le même ne peut signifier que le semblable et l'autre tend toujours à se métamorphoser en contraire et en ennemi. L'opération est immuable, le politique sépare et rassemble toujours les mêmes choses et toujours de la même façon. La contrariété du courage et de la modération est un fait auquel le politique doit se conformer et dont sa réflexion n'a pas le pouvoir d'altérer les termes; le rassemblement est l'œuvre de l'opinion vraie, non du savoir.

En outre, l'action politique n'a aucun effet en retour sur celui qui l'exerce: le tisserand n'est pas pris dans le tissu. À la différence de la science dialectique, la science politique ne modifie pas l'âme de celui qui la possède, elle ne la purifie pas, ne l'éduque pas, ne la "tire pas vers le haut"; elle a pour finalité le bien des gouvernés, non celui du gouvernant.

Il en résulte que le politique, s'il n'agit pas lui-même mais prescrit les actions des autres, ne parle pas non plus lui-même; il dirige la parole des autres (éducateurs, orateurs, juges...) et veille à la vérité des opinions que cette parole doit transmettre. La parole du philosophe n'a pas plus sa place dans la

<sup>107</sup> Voir *République*, VI, 485 c-486 b.

<sup>108</sup> PLATON. *République*, VI, 500 d.

cité vertueuse en totalité que dans les autres, à moins d’être codifiée dans ces écrits que sont les textes de lois, ou figée dans ces opinions qu’il faut imposer dans la tête des hommes. Toute parole publique est une parole auxiliaire, persuasive, rhétorique. C’est la seule qui puisse être communément entendue. Devenir politique, c’est peut-être, pour le philosophe, régner, mais c’est aussi se faire taire. Ce silence, celui de Socrate, celui qu’avec un peu plus de hauteur et un peu moins d’optimisme *aurait dû* garder Socrate dans la cité, remplit comme on sait le *Politique*.

De la même façon que l’étranger capture l’authentique sophiste dans la dernière définition du *Sophiste*, de même il identifie à la fin du *Politique* la puissance propre de la science et de l’action politiques. Il semble donc que les deux dialogues (*Sophiste* et *Politique*) aient rempli la tâche qui leur était dévolue au début du *Sophiste* (217 b 2–3): définir clairement ce que chacun de ces genres peut bien être, et ce n’était pas “une petite affaire”. Ils ont en plus permis de voir en quoi chacun de ces deux genres était une image du philosophe: l’un est le simulacre, et n’a donc aucun rapport à l’original, l’autre en est la copie, à la condition de correspondre à la définition que le philosophe en donne.

#### IV. *Le Fou*

  la troisième image énumérée par Socrate ne correspond pas de genre. On pourrait même penser qu’en la mentionnant, Socrate plaisante, et qu’il n’y a pas lieu de beaucoup s’attarder sur elle. Il est pourtant bien possible que cette image-là n’en soit pas une, et que la folie, le délire, appartiennent à la nature même du philosophe. Mais il faut alors que le philosophe récupère le terme, le repense et le retourne pour lui faire dire autre chose que ce que lui font dire les ignorants.

Tout comme les deux autres termes (sophiste, politique), “fou” n’a pas le même sens selon qu’il est employé par un philosophe, ou par d’autres. Cependant, à la différence des deux autres, son équivocité ne peut être réduite par une définition. La folie en effet n’est pas un concept mais une figure, qui conjugue en elle celles de l’irrationnel, du déréglé, de l’excessif, du démesuré, et en laquelle se déchiffre l’inhumanité (infra- ou supra-humanité?). Toute la question est donc de savoir quel type de discours attribue ce terme, “fou”, et à qui. Les figures de la folie varieront en fonction d’eux.

1. *Paraître fou: le discours de l'opinion.*

La plupart des emplois des termes connotant la folie tournent dans les *Dialogues* autour de la crainte de paraître fou, d'être tenu pour tel. Il s'agit de formules stéréotypées dans lesquelles la folie est prise comme une simple métaphore. Quand la prédication se fait dans cette perspective, c'est un jugement de valeur qui ne renvoie à aucun état pathologique mais marque qu'une norme est transgressée. *Paraître fou*, ce n'est pas *être fou*, et l'opinion à qui le philosophe paraît tel ne l'enfermerait pas pour autant. Mais pourquoi lui paraît-il tel?

Sont jugés fous d'abord des comportements inadaptés à une situation donnée: Thalès tombant dans son puits manque de bon sens<sup>109</sup>, et ce que Calliclès reproche à Socrate est sa totale inadaptation<sup>110</sup>: Socrate est devenu étranger à sa cité et à la réalité humaine – *atopos*. C'est d'ailleurs le mot employé par Agathon quand le petit esclave vient lui annoncer que Socrate est en plan sous le porche des voisins (“C'est sûrement d'un fou, dit-il, que tu parles”: Ἐτοπόν, ἔφη, λέγεις)<sup>111</sup>. Est estimé fou également celui qui agit contre ses propres intérêts: c'est encore le cas de Socrate qui néglige ses propres affaires et est incapable de se défendre devant un tribunal. Ensuite, tout comportement excessif, toute manifestation exagérée d'une émotion et d'un sentiment tombent sous le même verdict: Chéréphon, au début du *Charmide*, “bondit comme un fou” à la rencontre de Socrate, et quand il entend les éloges dont d'autres se magnifient, le philosophe “ne fait pas semblant de rire, mais rit pour de bon et de façon si éclatante qu'on le prend pour un égaré” (ληρώδης)<sup>112</sup>. Tout cela manifeste que le sujet est hors de lui-même, en proie à l'*hubris*, insensé (ἄφρων).

S'agissant de discours, est taxé de fou celui qui est incohérent: l'Étranger du *Sophiste* craint de paraître fou s'il entreprend ce qu'il a commencé par déclarer impossible (venir à bout de la thèse de Parménide, 242 a), et les jeunes gens qui, tels de jeunes chiens, tiraillent en tous sens les arguments, sont bel et bien tenus pour fous<sup>113</sup>. N'est pas jugé insensé seulement le discours contradictoire, mais aussi celui que les faits contredisent: il semble absurde d'affirmer que le juste est heureux et l'injuste malheureux, quand toute l'histoire des hommes, et d'abord celle de Socrate, prouve le contraire.

<sup>109</sup> PLATON. *Théétète*, 174 a sq.

<sup>110</sup> PLATON. *Gorgias*, 484 c-d.

<sup>111</sup> PLATON. *Banquet*, 175 a-10.

<sup>112</sup> PLATON. *Théétète*, 174 d 3.

<sup>113</sup> PLATON. *République*, VII, 539 c.

Ce que l'opinion sanctionne en les qualifiant de fous, ce sont donc des comportements et des discours dénotant soit un défaut d'ajustement à la réalité, soit un excès par rapport à ce qui est socialement tolérable, soit une incohérence et une contradiction. Jugement sain, mesure, cohérence, telle est la conception que le bon sens a de lui-même, conception du bon sens elle-même pleine de bon sens. La norme est donc celle de la pensée saine, modérée, retenue, décente et cohérente, bref celle de la *sôphrosunè*. Valeur grecque par excellence – c'est elle qu'expriment les inscriptions du fronton de Delphes – elle est la civilisation s'opposant à la barbarie, la mesure opposée à la démesure, la retenue opposée à l'excès, elle signifie la santé de l'âme et de l'esprit. Si le philosophe paraît fou aux autres, c'est donc parce qu'il leur semble manquer de cette vertu, de cette mesure et de cette santé. Dans sa représentation traditionnelle, la *sôphrosunè* est le critère unique de ce discours qui fait de la folie la figure générale englobant tout ce à quoi le bon sens dénie du sens, tout ce qu'il s'efforce de contenir et de désarmer.

Les dire "fou", "insensé", "absurde", sont en effet autant de manières de dénier toute valeur et toute portée à un comportement ou à un discours qui pourraient être inquiétants si on ne s'en débarrassait pas de cette manière. Les qualifier ainsi permet à l'opinion de ne pas être ébranlée dans ses certitudes. Mais le terme "fou", qui permet de refuser toute signification à ce qu'il prédique, devient du même coup aussi un terme dépourvu de signification. Il a seulement une fonction: repousser dans l'insignifiance tout ce qui transgresse les normes du bon sens. Il n'y a donc pas lieu de chercher les raisons de ces conduites anormales, car les dire "folles", c'est précisément les dire sans raison.

## 2. Être normalement fou

Pour défendre le philosophe contre cette image-là, Platon adopte une curieuse stratégie: il récuse la distinction qu'opère l'opinion entre folie et bon sens. Pour cela, il ne faut plus prendre "fou" comme un simple prédicat, mais faire de la folie un objet de réflexion. Il s'agit d'en rechercher les causes et d'en décrire les symptômes afin de montrer en quoi elle est une composante générale de la nature humaine.

Sans entrer dans le détail, l'analyse des maladies de l'âme dans le *Timée* part de deux principes: 1. "il faut appeler maladie" de l'âme aussi bien l'ignorance que la folie; 2. les plaisirs et les douleurs qui passent toute mesure doivent être tenus pour les plus graves des maladies de

l'âme<sup>114</sup>. Timée va en tirer deux conséquences: 1. l'homme que l'opinion juge être méchant volontairement est en fait un malade; et 2. "méchants, tous les méchants que nous sommes" le deviennent par l'action de deux causes tout à fait involontaires<sup>115</sup>: une disposition du corps et une éducation vicieuses. Il importe donc de rectifier le jugement de l'opinion qui considère le méchant ou l'ignorant, non pas comme un malade, mais comme volontairement méchant; tous les méchants et les ignorants que nous sommes sont malades, en état d'*anoia*, déments. Ces phénomènes que tous jugent normaux, ignorance, vices, plaisirs et douleurs extrêmes, sont donc des phénomènes pathologiques. L'extension de la folie, de la déraison, a évidemment pour effet de montrer que tous les hommes, sans exception, en participent.

### 2.1. *Anthropologie*

On pourrait croire que, dans le *Timée*, Platon, tout comme les médecins du corpus hippocratique, pense que la *μανία* en l'âme vient d'un état du corps. Mais même dans le *Timée* l'homme est une plante céleste: il n'est pas seulement le jouet de la causalité nécessaire, comme le montre le fait que la mauvaise éducation soit mentionnée parmi les causes de la folie. Celle-ci ne relève donc pas exclusivement de causes physiologiques, il faut, pour en rendre compte, introduire une autre perspective.

Cette perspective différente est solidaire d'une anthropologie, celle qu'adopte Socrate lors de son second discours dans le *Phèdre*. Le mythe du *Phèdre* fait de l'espèce humaine non pas une espèce animale supérieure, mais l'espèce dotée de l'âme divine la plus basse, âme qui a perdu ses ailes<sup>116</sup> mais qui a pourtant conservé un lien avec ces réalités intelligibles auxquelles "les dieux eux-mêmes doivent leur divinité"<sup>117</sup>. Le mythe ne substitue pas seulement à la relation entre l'homme et l'animalité une relation entre l'homme et les âmes divines, il affirme qu'entre l'âme humaine et les âmes ailées il n'existe aucune différence de nature. Une âme d'homme est seulement une âme qui n'a pas réussi à s'élever, qui, "par un sort malheureux", est devenue oublieuse et lourde, et est tombée. Autrement dit, la condition humaine ne peut être comprise qu'à la lumière de l'immortalité de l'âme, de la constitution tripartite de celle-ci et de son orientation vers la divinité de l'intelligible. Si la nature

<sup>114</sup> PLATON. *Timée*, 86 b-c.

<sup>115</sup> PLATON. *Timée*, 87 b.

<sup>116</sup> PLATON. *Phèdre*, 246 c-d.

<sup>117</sup> PLATON. *Phèdre*, 249 c.

originelle de l'âme est d'être ailée, et si la perte des ailes est la cause de son incarnation dans une forme humaine, la condition de l'homme est essentiellement déficiente et naturellement pathologique. Être humain, c'est avoir une âme privée des pouvoirs qu'elle devrait avoir et exilée du lieu où elle devrait être. Tous les hommes, depuis le philosophe jusqu'au tyran, ont en commun cette incapacité de saisir directement l'intelligible, mais tous en ont néanmoins aperçu quelque chose et peuvent s'en ressouvenir. La réminiscence<sup>118</sup> est le seul lien qui relie encore la condition mutilée où se trouve l'âme à sa condition primitive. La cause de la folie des hommes, sous toutes ses formes, c'est l'oubli de la véritable nature de leur âme et de la seule nourriture qui lui convienne: l'intelligible.

Une telle anthropologie est, si on veut, mythologique, mais seul le mythe peut rendre sensible la nature étonnante de l'âme humaine. L'image célèbre du livre IX de la *République*<sup>119</sup> signifie qu'il y a en elle plus d'animalité et de monstruosité que d'humanité. Cet assemblage d'une hydre aux multiples têtes d'animaux sauvages et apprivoisés, d'un lion, et d'un homme intérieur, est impossible, insensé, et pourtant réel. Ce n'est donc pas le corps, ni l'incarnation, qui sont pour Platon la véritable cause de la folie. Toute âme d'homme est habitée par des forces folles, inhumaines, irrationnelles, la privation des ailes permettant à ces forces de se donner libre cours.

## 2.2. Psychologie

Cependant, si la cause de la folie est d'abord anthropologique et tient à ce que la nature de l'animal à figure d'homme n'est pas une nature humaine, "nombreuses sont les causes de la folie du grand nombre". Ces multiples causes sont psychologiques, la psychologie ne faisant que tirer les conséquences de l'anthropologie. Les forces folles, causes de la folie humaine ordinaire, ce sont les pulsions des parties irrationnelles de l'âme. Lorsqu'il analyse le désir, avec son cortège de plaisirs et de douleurs, et le *thumos*, la partie irascible, Platon analyse des structures non pas accidentellement, mais essentiellement pathogènes.

Le désir est la principale cause de folie en l'âme parce qu'il enferme le vivant en lui-même, les objets du monde n'étant que les moyens, génériques et interchangeables, de sa satisfaction; il l'enferme aussi dans une répétition

<sup>118</sup> PLATON. *Phèdre*, 249 c.

<sup>119</sup> PLATON. *République*, IX, 588 d sq.

indéfinie. Le désir est sans cesse renaissant parce que naturellement insatiable, il est indéfiniment répétitif: la folie qui est la sienne est une folie obsessionnelle. Il y a également en l'âme une sauvagerie naturelle<sup>120</sup>, celle de la partie énergique (*thumos*) qui peut faire d'un homme "l'animal le plus féroce que la terre ait porté". L'agressivité du *θυμός* peut être plus ou moins forte en certains<sup>121</sup>, et la *μανία* est ce vers quoi tend le caractère emporté (*θυμοειδής*): les vifs sont habituellement "plus fous que courageux", et si, pendant plusieurs générations, le naturel dominé par son *θυμός* ne se mélange pas avec la nature modérée, il "dégénérera en folie complète"<sup>123</sup>. Pour dominer ces pulsions, pour faire prévaloir l'humain sur le bestial et le féroce, la raison – le *logos* – ne suffit pas. Car le *logos* peut lui aussi, par excès de logique, devenir illogique et absurde. Un raisonnement qui ne se mesure à rien d'autre qu'à ses propres règles peut aboutir à des conclusions délirantes.

La présence en toute âme de ces pulsions folles entraîne une méconnaissance du monde, une temporalité sans ordre, une violence qui, transportant sans cesse hors de soi, empêche ce soi de se constituer. La frontière entre le normal et le pathologique s'efface, le problème n'est plus d'expliquer pourquoi les hommes deviennent fous, mais de comprendre comment ils peuvent cesser de l'être.

L'analyse des causes de la folie prend finalement la forme d'une analyse de la nature humaine, ce qui permet à Platon de retourner l'accusation de folie à l'égard des philosophes contre tous ceux qui la portent. Ceux qui jugent le philosophe fou au nom de leur bon sens sont eux-mêmes des insensés, conduits par des forces folles. La *mania* est de leur côté, et le philosophe paraît fou à des fous. Pour être fou, il suffit d'être un homme. Mais cela, évidemment, c'est le philosophe qui le dit, et qui retourne l'attribution: il reste, dit Socrate à Adimante, bien peu d'hommes qui soient dignes d'avoir commerce avec la philosophie, et

*ceux qui font partie de ce petit nombre, quand ils ont suffisamment constaté la folie (mania) du plus grand nombre, et vu qu'en égard aux affaires des cités, il n'est pour ainsi dire*

<sup>120</sup> PLATON. *Lois*, XI, 934 d-935a.

<sup>121</sup> Le thème a sa source dans un passage du traité hippocratique *Du régime* (I, 35). L'auteur décrit deux espèces de folies, l'une "qui s'oriente vers la lenteur" et qui s'apparente à la mélancolie, l'autre "qui va vers la vitesse" et qui est la *mania* proprement dite. La différence entre l'eau et le feu dont est composée l'âme. Quand l'eau prédomine à l'excès, c'est la mélancolie, et quand c'est le feu, la manie. Sans reprendre cette conception matérialiste de l'âme, Platon s'inspire de cette théorie d'un équilibre psychique, et de degrés de déséquilibre.

<sup>122</sup> PLATON. *Théétète*, 144b.

<sup>123</sup> PLATON. *Politique*, 310d.

*personne qui agisse sainement [...], que bien plutôt on est comme un homme tombé au milieu de bêtes féroces, qui ne consent pas à se faire complice de leurs injustices, mais qui, seul comme il est, ne se sent pas capable de faire face à ces bêtes sauvages...*

alors, un tel homme se tient tranquille et s'occupe de ses propres affaires<sup>124</sup>. Le philosophe se sent seul face à la folie du grand nombre, cette folie a pour lui la forme de l'injustice et de la férocité. Cependant, lorsqu'il attribue une folie congénitale à ceux qui le nomment fou, le philosophe ne se prévaut pas de son bon sens. Car le remède à la folie humaine, trop humaine, ce n'est pas selon lui le bon sens, mais une autre sorte de folie, la sienne.

### 3. *Les folies inspirées: le discours amoureux*

Jusqu'ici, le philosophe et la foule se renvoient l'accusation de folie sans remettre en question le fait qu'il s'agit bien d'une accusation. "Fou" garde dans les deux cas sa valeur dépréciative. Tout change avec le second discours de Socrate dans le *Phèdre*. L'existence de délires divins opère un renversement de valeur: la folie n'est pas un mal<sup>125</sup>, les Anciens la tenaient pour une belle chose, et elle est pour nous la source des plus grands biens, du moins lorsqu'elle résulte d'un don divin<sup>126</sup>. Les fous sont alors ces êtres plus qu'humains, en qui et par qui passe une inspiration divine. Le philosophe n'a plus à se défendre d'être fou, il doit au contraire revendiquer sa folie propre.

Car il existe plusieurs sortes de folies divines. À côté de folies qui sont d'humaines maladies, il y a quatre espèces de délires résultant d'une possession divine. Faut-il croire que Socrate en appelle réellement aux Anciens contre les Modernes et penser qu'il se contente d'énumérer des formes traditionnelles de folie inspirée? Le délire philosophique viendrait alors simplement s'ajouter, comme une forme plus "moderne", à trois formes anciennes. "Jusqu'à quel point Platon voulait-il être pris littéralement?" s'interroge ici Dodds, sans malheureusement répondre à sa question<sup>127</sup>.

La difficulté de prendre le texte littéralement réside dans le fait que l'éloge des bonnes folies, en tout cas des trois premières, semble en contradiction

<sup>124</sup> PLATON. *République*, VI, 496 c-d.

<sup>125</sup> PLATON. *Phèdre*, 244 a.

<sup>126</sup> Platon réagit ici contre la laïcisation de la *μανία* telle qu'on peut la trouver chez Hérodote (3. 33, 6. 84) mais surtout dans le corpus hippocratique, en particulier dans le traité *De la maladie sacrée*, maladie à laquelle l'auteur ne reconnaît que des causes naturelles et qui n'a donc selon lui plus rien de sacré.

<sup>127</sup> DODDS, E. R. *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais par Michael Gibson. Paris: Flammarion, 1977. p. 115.

directe avec d'autres passages des *Dialogues*. L'exemple le plus manifeste est celui du poète, qui est dit ici "éduquer la postérité"<sup>128</sup>. Trois livres entiers de la *République*<sup>129</sup> sont consacrés à démontrer que les poètes n'ont jamais éduqué personne. La poésie fait certes partie de la première éducation de la *République*, mais à la condition de contrôler les histoires racontées par les poètes. Adimante, dans le livre II de la *République*<sup>130</sup>, n'est pas plus tendre avec les pratiques d'initiation proposées par les prêtres mendiants (orphiques). Quant à la divination, plusieurs dialogues affirment que ce sont les arts qui, dans leur ordre de phénomènes, sont "maîtres du passé, du présent et de l'avenir"<sup>131</sup>; ce sont donc eux qui peuvent connaître et prévoir, et prévoir parce qu'ils possèdent un savoir: ils n'ont pas à se faire servants de la divination.

La quatrième espèce, "la meilleure"<sup>132</sup>, celle du délire érotique, se transcende vers sa forme la plus haute, l'*erôs* philosophique qui est la vérité ultime d'*erôs*. Mais en ce cas, faut-il identifier purement et simplement les autres espèces de délire à leur forme historique et culturelle? La divination dont parle Socrate est-elle seulement celle des devins professionnels, l'initiation celle des initiés à des mystères religieux, la poésie celle de ceux qui ont composé des poèmes?

À propos de la divination, la mention de la Pythie, des prêtresses de Dodone et de la Sybille semble rendre improbable toute autre interprétation. Cependant, Socrate ajoute "et tous ceux qui, usant d'une divination inspirée par un dieu, ont, en prédisant nombre de choses à nombre de gens, mis leur avenir sur le droit chemin"<sup>133</sup>. Juste avant de commencer sa palinodie, Socrate affirme qu'il est devin (ἐγὼ δὲ οὖν μάντις)<sup>134</sup>, non pour les autres mais très suffisamment pour lui-même, et que d'ailleurs l'âme est assurément aussi une chose divinatoire. Auquel cas, la Pythie et la Sybille ne font qu'exercer plus spectaculairement, et pour les autres, ce pouvoir commun à toute âme, à qui il suffit d'écouter ce qu'elle possède en elle de divin pour mener droitement son existence. Dans le *Timée*<sup>135</sup>, le dieu accorde à la partie mortelle de l'âme une "capacité divinatoire" afin de lui permettre "d'une certaine façon de toucher à la vérité". Elle n'y touche que pour autant qu'une inspiration venue de

<sup>128</sup> PLATON. *Phèdre*, 245 a.

<sup>129</sup> Cf. PLATON. *République*, II, III et X.

<sup>130</sup> PLATON. *République*, 377d sq.

<sup>131</sup> Cf. *Laches*, 198 e-199 a, cf. *Théétète*, 178 e-179 a, *Politique*, 260 e.

<sup>132</sup> PLATON. *Phèdre*, 249 e.

<sup>133</sup> PLATON. *Phèdre*, 244 a.

<sup>134</sup> PLATON. *Phèdre*, 242 c.

<sup>135</sup> PLATON. *Timée*, 71 b-c.

L'intelligence traduit les pensées en images, perçues en rêve par la partie inférieure de l'âme sur le foie. En assignant à la divination son origine, Platon, par la bouche de Timée, assigne à la divinité sa véritable nature: c'est une puissance issue de l'intellect (ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις)<sup>136</sup>, un courant venu de la pensée (ἐκ διανοίας ἐπίπνοια)<sup>137</sup>. Il est donc possible d'estimer que, dans le *Phèdre*, la figure traditionnelle de la folie divinatoire n'est que le masque ou la métaphore de la parole inspirée par l'intelligence, celle du philosophe, celle de Socrate. Celui-ci parle de la divination en devin, puisqu'il sait voir que cette parole délirante est une parole de prescription droite, non une parole de connaissance. La mantique est un art prescriptif, non un art cognitif, elle n'est pas une perception correcte de ce qui est, a été ou sera, elle est à la source d'images bien inspirées signifiant un bien ou un mal présent, passé ou futur<sup>138</sup>.

À la capacité d'orienter droitement, propre au délire divinatoire, répond le droit délire<sup>139</sup> de l'initié. Le thème de l'initiation, en 249 c-250 e, est plusieurs fois associé à la rectitude: la vision de la plaine de Vérité, la saisie de l'être intelligible, la réminiscence, sont alors assimilées à des initiations. Seul le philosophe a été "initié à de parfaits mystères" et c'est pourquoi "seule sa pensée est ailée". Je peux ici aller plus vite, car il est évident que celui qui est capable de reconnaître en cette sorte d'initiation une bonne folie est lui-même un initié parfait, un philosophe.

Quant au délire poétique, il peut se traduire "en chants ou toute autre poésie". Un peu plus loin, Socrate déclare que "nul poète parmi ceux d'ici-bas n'a jamais chanté ni ne chantera jamais d'hymne qui soit digne de ce lieu supracéleste"<sup>140</sup>. Il continue: "or voici ce qui en est – car s'il est un cas où il faut oser dire ce qui est vrai, c'est surtout quand on parle de la Vérité". Composer un tel hymne n'a finalement rien d'impossible, puisque Socrate dit qu'il faut oser le faire, et qu'il le fait.

Que le philosophe soit associé aux figures du devin, de l'initié, du poète, n'est pas nouveau: dans le *Phédon*, Socrate n'est pas un plus mauvais devin que les cygnes, les philosophes sont des bacchants, et le rêve de Socrate ne cesse de lui enjoindre de composer des poèmes. Le philosophe utilise donc

<sup>136</sup> PLATON. *Timée*, 71b 3-4.

<sup>137</sup> PLATON. *Timée*, 71 c 4.

<sup>138</sup> PLATON. *Timée*, 72 a.

<sup>139</sup> PLATON. *Phèdre*, 244 e.

<sup>140</sup> PLATON. *Phédon*, 247 c.

tour à tour la puissance propre à chacune de ces folies inspirées. La puissance divinatoire de Socrate a la figure de son démon: elle lui permet de résister à la force d'une opinion commune ou d'une argumentation qui n'est que logiquement contraignante. Initié, le philosophe l'est aux Mystères de la réalité intelligible; son initiation, c'est la réminiscence, qui le préserve de croire à la seule réalité du sensible et l'en purifie. Il se fait aussi poète et même faiseur de mythes pour célébrer la divinité de l'intelligible, ou encore pour faire apparaître ce que la vie des hommes a d'inintelligible et d'absurde, oscillant, comme le Socrate du *Phédon*, entre l'hymne à Apollon et les fables d'Esopé.

Quand sa source est divine, la folie fait toujours parler, et cette parole transgresse les règles du langage courant et rationnel. Qu'elle puisse le faire et malgré tout signifier quelque chose est ce qui impose de lui reconnaître quelque chose de divin. La quatrième et dernière espèce de délire, la *μανία* érotique, est propre au philosophe. Je n'en ai pas encore parlé, mais je pourrais dire que c'est à en venir là que tendait tout mon discours. Mais Socrate, lui, affirme que c'est "à en venir là que tendait tout son discours sur la quatrième espèce de délire" (*περὶ τῆς τετάρτης μανίας*)<sup>141</sup>. Or l'unique référence à la folie érotique dans ce qui précède se trouve deux lignes plus haut: le philosophe "est critiqué par la plupart des hommes qui pensent qu'il est dérangé, la plupart ne voient pas qu'il est possédé par un dieu" (*νοθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς*)<sup>142</sup>. C'est peu pour parler de *tout* son discours. La seule raison possible de cette affirmation est que son délire érotique rend le philosophe capable d'élever les trois autres sortes de délires divins à leur vérité, en les reliant à la Vérité – de telle sorte que parler d'eux c'est forcément démontrer sa puissance à lui. Seul celui qu'un délire anime peut dire la vérité sur le délire, et seul celui que son délire relie érotiquement à la Vérité peut dire la vérité sur les autres délires. Faire de la divination un moyen de viser droitement et de résister à toute forme de déviation, faire de l'initiation une réminiscence, de la poésie une liberté par rapport à toute espèce de procédure discursive et méthodologique, telle est la compréhension que la meilleure sorte de délire, celle du philosophe, a des trois autres. Son discours transporte tout autre discours dans l'horizon de la Vérité. À ce point, mais à ce point seulement, l'inversion se fait radicale: ce que

<sup>141</sup> PLATON. *Phédon*, 249 d 4-5.

<sup>142</sup> PLATON. *Phédon*, 249 d 2-3.

tous prennent pour de la folie est la sagesse inspirée du philosophe, qui pour sa part tient pour démence ce que les hommes prennent pour de la sagesse.

Les deux types de discours envisagés successivement mettent donc en place une dialectique complexe entre sagesse et folie. La *mania* appartient à deux registres de langage, et aucun troisième langage ne peut réussir à les concilier. Entre la folie mesurée selon une humaine mesure, celle dont le philosophe est accusé et dont il accuse à son tour la foule, et la folie divine qui l'inspire, il ne peut y avoir que rupture et renversement.

Pour un discours amoureux, les justes catégories de la folie ne sont plus celles, propres à la *sôphrosunè*, de l'excessif, de l'inadapté ou de l'incohérent, mais celles de l'humain et du divin, du malade et de l'inspiré, du mauvais et du bon. Seule la parole qui ne se possède pas mais est possédée par le divin, c'est-à-dire par l'intelligible, peut dire la vérité sur elle-même, et tout autant sur son contraire. L'âme ne redevient elle-même et ne s'harmonise qu'à la condition de sortir d'elle-même et de pâtir de l'intelligible. Dans la folie qui lui est propre, le philosophe rapporte la vie, le langage et la cité à une unique mesure, non pas humaine mais divine, n'évaluant toutes ces choses que relativement à la pensée, et selon la place qu'elles laissent à la pensée. Ce changement de mesure peut paraître délirant, et il l'est, comme l'est le fait de faire d'un "terrible *erôs*" l'origine de son discours.

#### V. Conclusion

Dans la sphère de l'apparaître, le sophiste prend toute la place. Visible partout, visible à tous, il repousse dans l'ombre celui dont l'élément est pourtant la lumière. Le philosophe doit donc encercler le sophiste et en déterminer la nature pour affirmer sa différence par rapport au sophiste – différence qui n'existe ni pour l'opinion des autres, ni pour le sophiste. Il est donc à craindre que la confusion soit sans cesse renaissante. Car si c'est à l'occasion de sa recherche du sophiste que le philosophe parle sa différence, sa différence le fait parler, sans qu'il puisse parler de sa différence.

L'existence distincte du troisième genre, celui du politique, découle du fait que le philosophe a réussi à dissiper la confusion entre le vrai politique et le sophiste. Le politique, lui, ne cherche pas à se faire passer pour philosophe, à moins d'être sophiste. L'ignorance consiste donc à prendre pour deux images d'une même chose, le philosophe, ce qui constitue en fait deux genres distincts de lui. Pourtant, le politique est bien une image du philosophe car il copie par

son action le règne de l'intelligence (*noûs basileus*) et imite, autant qu'il est possible, les opérations de l'intelligence.

Mais la troisième image, celle du fou, n'est pas un genre et ne peut donner lieu à une définition. Elle pose un problème d'attribution et de critère, et le mot change de sens selon qu'il exprime l'effet produit par le philosophe sur la foule, ou selon que le philosophe revendique une folie divine comme source de son discours et de son amour pour la vérité. La troisième image se dédouble, elle exprime aussi bien la méconnaissance des autres, que la connaissance que le philosophe a de la force qui l'anime.

Si le sophiste n'est pas du tout pour le philosophe une image de lui-même, si le politique est une image qu'il juge acceptable de donner à condition d'imposer la conception qu'il en a, le fou est la seule image dans laquelle il puisse se reconnaître, car il y reconnaît sa puissance d'inverser les valeurs et de transcender la signification habituelle des mots.

On peut à présent comprendre l'erreur de mesure commise par Théodore<sup>143</sup>: il existe entre les trois genres une différence de valeur qui dépasse toute proportion (*analogia*) exprimable par l'art mathématique. Entre un genre qui n'est qu'une image (le sophiste), un genre que le philosophe produit comme son image (le politique), et la seule image en laquelle le philosophe puisse reconnaître la force de ce qu'il appelle l'intelligence (la folie divine), il n'y a pas de commune mesure. Dans la deuxième série, le philosophe vient prendre la place du fou puisque cette image pour lui n'en est pas une et que la philosophie est cette sorte de délire érotique qui unifie totalement celui qu'elle anime. Non seulement le philosophe est fou, mais il n'y a de philosophe que si la philosophie n'est pas comprise seulement comme le travail rigoureux du concept (ce qu'elle est nécessairement aussi), mais comme cette force, ou cette passion, capable de déterminer complètement ceux dont elle s'empare. La conception platonicienne du philosophe n'est pas raisonnable.

---

<sup>143</sup> PLATON. *Politique*, 257 b.