



HAL
open science

Le personnage de Socrate et le sens du terme atopos dans les Dialogues platoniciens. Une approche herméneutique

Raluca Bujor

► **To cite this version:**

Raluca Bujor. Le personnage de Socrate et le sens du terme atopos dans les Dialogues platoniciens. Une approche herméneutique. Philosophie. Sorbonne Université; Universitatea București, 2022. Français. NNT : 2022SORUL036 . tel-03903908

HAL Id: tel-03903908

<https://theses.hal.science/tel-03903908>

Submitted on 16 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SORBONNE UNIVERSITÉ / UNIVERSITATEA BUCUREȘTI

ÉCOLE DOCTORALE V

Centre Léon Robin UMR 8061

Școala Doctorală de Filosofie a Facultății de Filosofie

T H È S E

pour obtenir le grade de

- DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

- DOCTOR AL UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI

Discipline : Philosophie / Filosofie

Présentée et soutenue par :

Raluca BUJOR

le : 20 janvier 2022

**Le personnage de Socrate et le sens du terme
atopos dans les dialogues platoniciens**

Une approche herméneutique

Sous la direction de :

Mme Anca VASILIU – Directeur de recherche, CNRS

M. Bogdan MINCĂ – Maître de Conférence, Université de Bucarest

Membres du jury :

M. Sylvain DELCOMMINETTE – Professeur, Université Libre de Bruxelles

M. Dimitri EL MURR – Professeur, ENS Paris

Mme Emmanuelle JOUËT-PASTRÉ – Professeur, Université de Lorraine, Nancy

M. Marwan RASHED – Professeur, Sorbonne Université

Remerciements

Un doctorat est avant tout une aventure de l'âme et comme j'ai eu l'opportunité de réaliser mon projet en cotutelle internationale, à Paris et à Bucarest, pour moi cette aventure a été double. Entre autres, j'ai appris à penser et à rêver dans une langue étrangère, le français, et à vivre, pendant plusieurs années, en quelque sorte au milieu. À présent, après plus de cinq ans de recherches et de voyages, j'ai le sentiment d'être apatride et de devoir tout recommencer en ce qui concerne l'étude de la pensée de Platon. Toute une constellation de personnes que je voudrais ici mentionner m'a guidé et m'a accompagné pendant cette aventure.

Je dois beaucoup à ma directrice de thèse, Mme Anca Vasiliu, qui, dès mon arrivée à Paris en 2017, m'a chaleureusement accueilli et m'a fait découvrir les activités du Centre Léon Robin. Je tiens à la remercier, en reprenant un mot du *Phèdre*, pour la forme discrète de psychagogie que j'ai ressentie de sa part pendant les années de cotutelle. L'esprit de finesse dont témoignent ses livres et ses suggestions m'ont appris à affiner mon sens herméneutique et m'ont démontré à plusieurs reprises le caractère inépuisable des ouvrages de Platon. Je lui suis également reconnaissante pour la relecture vigilante de ma thèse et pour sa confiance.

En remontant au fil du temps, mon actuel parcours académique serait inconcevable sans le soutien, la passion pour la philosophie grecque et l'amitié durable de mon codirecteur de thèse, M. Bogdan Mincă. Ses cours et ses séminaires, ainsi que les séances doctorales consacrées à la lecture et à la traduction des certains dialogues platoniciens constituent l'« atelier » où s'est développée mon approche de la philosophie de Platon. Je le remercie vivement pour l'attention qu'il a prêté à mes travaux les derniers dix ans et pour le véritable dialogue qu'il a su créer parmi ses doctorants et ses étudiants.

Les discussions avec Thomas Auffret autour de l'atopie et de certains passages provenant des Dialogues, de même que son cours sur le *Banquet*, m'ont également beaucoup apporté pendant la rédaction de la thèse. Son retour constant au texte originel et sa précision ont constitué des points de repère pour mon travail.

Je veux aussi remercier les membres du Centre Léon Robin pour leur chaleureux accueil au début de mon stage BGF à Sorbonne Université. L'humour, l'amabilité et la présence d'esprit

d'Adrien Lecerf et de Jean-Baptiste Gourinat ont rendu mes journées à la bibliothèque du Centre toujours plus agréables.

Je tiens également à témoigner toute ma reconnaissance aux spécialistes qui ont généreusement accepté de faire partie de mon jury de thèse et dont les ouvrages ont souvent représenté des sources d'inspiration et des modèles pour mes recherches : Sylvain Delcomminette, Dimitri El Murr, Emmanuelle Jouët-Pastré et Marwan Rashed.

Mes séjours à Paris ont été possibles uniquement grâce au soutien et aux recommandations de mes directeurs de thèse et des membres du Centre Régional Francophone de Recherches Avancées en Sciences Sociales Vila Noël (Bucarest) que je remercie encore une fois pour leur aide dans les démarches administratives afférentes aux bourses de mobilité.

Les années de doctorat, au-delà de la solitude de ma recherche et du travail constant sur moi-même et mes idiosyncrasies, ont aussi représenté une période extrêmement riche du point de vue de mes amitiés. J'ai eu la chance de développer ou de découvrir des relations qui ont maintenant une énorme importance pour moi. Je voudrais ainsi consacrer quelques mots à mes proches.

Pendant mes séjours périodiques à Bucarest, la compagnie de mes collègues et amis Remus Breazu et Octavian Puric, véritables « amoureux de la pensée », a été déterminante et m'a constamment motivé pour mon propre travail. Je les remercie pour nos discussions apolloniennes qui se terminaient toujours de manière dionysiaque.

Aussi, mon séjour à Paris n'aurait pas été le même sans la présence de mes brillants collègues Isabelle Chouinard, Flora Mangini, Luan Reborado, Caroline et Dani, Benedetto Neola et Gaia Bagnati, amis authentiques de la philosophie ancienne et d'un certain mode d'être dans le monde qui me donne toujours de l'espoir. Nos moments de « zig-zag » et certaines pelouses sans fin vont rester avec moi pour toujours.

Une place toute particulière dans la narration de mes années parisiennes revient à mon grand ami, Héctor Martin, que je remercie pour son humour, sa vitalité, ses encouragements et aussi pour nos impossibles discussions sur « l'intuition intellectuelle » à la fin de la journée. À l'instar d'un Sisyphe moderne, pendant presque un an, Héctor a baladé à notre bibliothèque l'*Ulysse* de James Joyce – cette image contient, me semble-t-il, un symbole précieux de nos années au doctorat, bien que le sac à dos impliqué ait finalement cédé sous la pression de l'ample volume.

Je tiens aussi à témoigner toute ma reconnaissance à celles et ceux qui ont eu la patience de relire mon texte et de me suggérer des corrections de langue : Charlotte Fromenteaud, Nicolas Gamon, Alexandra Ilina, Adrien Lecerf et Larissa Luica.

Dans un dernier temps, mes plus sincères remerciements vont à mes parents pour leur soutien inconditionné et leur confiance. Enfin, j'ai une pensée particulière pour le souvenir de mon grand-père, Boris Chiper, la personne la plus vouée à la connaissance que j'ai eu la chance de connaître pendant mon enfance.

TABLE DE MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I. LE SENS DE L'ATOPIE DANS L' <i>APOLOGIE DE SOCRATE</i>	9
I. L' <i>Apologie de Socrate</i> : au-delà du discours judiciaire. La délocalisation de Socrate en tant qu'accusé	9
a. Document historique ou <i>logos sôkratikos</i> ? L' <i>Apologie</i> et « le problème de Socrate »	9
b. La question de l'intention de l'auteur et l'autonomie du texte écrit	15
c. L' <i>Apologie</i> comme manifeste de Platon : l'institution d'un « avant » et un « après » la mort de Socrate	18
d. Le discours de Socrate : parler en « étranger » au tribunal, le dieu et la question de la vérité	20
e. Vie et idéologie : les accusations derrière les accusations. Masque et apparence dans l' <i>Apologie</i>	25
f. Les digressions opérées dans le discours de Socrate et les accusations anonymes	33
II. Quatrième digression du discours de Socrate. Le sens de l'atopie dans l' <i>Apologie</i>	47
a. L'emploi d'« atopos » par Démosthène et Isocrate. L'atopie en tant que signe d'une discontinuité réprovable	47
b. Étymologies de la rupture : <i>absurdus</i> et <i>atopos</i>	52
c. <i>Atopos</i> dans l' <i>Apologie de Socrate</i>	56
d. Digression : la topologie de l'enquête socratique : la rue et l'importance du hasard	77
e. Le statut politique de la démarche socratique : difficultés	85
f. Le discours du philosophe au tribunal : le problème des supplications et le sens de la justice dans l' <i>Apologie</i>	100
g. Retour à l'atopie... ..	112
CHAPITRE II. LA RELATION ENTRE L'ATOPIE ET L'APORIE DANS LE <i>THÉÉTÈTE</i> (149A)	118
a. La question de Socrate sur le « ce qu'est » dans le <i>Théétète</i> , premières remarques. L'art maïeutique : l'atopie socratique à la lumière de l'aporie	119
b. Remarques complémentaires : l' <i>ousia</i> comme « objet » du questionnement du personnage de Socrate	132
c. La relation entre l'âme et le « ce qu'est » en <i>Théétète</i> , 185e-186a : l'importance du verbe <i>eporegesthai</i> . L'atopie socratique comme relevant d'une aporie originaire de la pensée humaine	145

Intermezzo : désirer vs. posséder : un argument pour la négativité du projet épistémologique platonicien à partir d'une section du <i>Théétète</i>	157
d. L'atopie comme demeure dans la proximité du « ce qu'est ». Le « vide » de Socrate.....	164
e. Précisions complémentaires sur la demeure atopique. Excursus sur l'instantané propre à l'apparition du philosophe. Le clair-obscur de l'aporie originaire (Pénia et Socrate).....	169
CHAPITRE III. L'ATOPIE DE « SOCRATE » À LA LUMIÈRE DE L'IMAGE DU SILÈNE DANS LE BANQUET	189
Première partie	189
a. Interprétations modernes de l'atopie de Socrate dans le sillage du <i>Banquet</i>	189
b. Le discours d'Alcibiade et la portée philosophique de l'eikôn du silène	210
Intermezzo. L'inattendu et la rectitude dans le <i>Banquet</i> : deux visages de l'atopie	221
Deuxième partie	230
a. Interprétation ontologique de l'image du silène et de l'atopie : le rapport intérieur - extérieur	230
b. Interprétation dramaturgique de l'image du silène, le discours d'Alcibiade et la fin du <i>Banquet</i>	238
CHAPITRE IV. L'ATOPIE DANS LE PROLOGUE DU PHÈDRE. LA DÉLOCALISATION DE L'ÊTRE HUMAIN	284
a. Premier niveau de l'interprétation : l'atopie comme écart par rapport aux <i>sophoi</i> , la question des mythes	288
a.1. Suspension des visages de l'altérité et ambivalence de la nature (<i>Phèdre</i> , 229c-230e)....	294
a.2. L'atopie de Socrate et le problème du loisir (<i>skholê</i>) (<i>Phèdre</i> , 229d-213a).....	301
b. Deuxième niveau de l'interprétation : l'atopie et l'être humain	315
b.1. Le portrait de Typhon dans la tradition mythologique et ses échos dans le corpus platonicien.....	321
b.2. La voie « Typhon » à la lumière du <i>Gorgias</i> et du <i>Phédon</i> : « la vie démesurée » et « le vent qui dissipera l'âme après la mort ». Typhon en tant que figure de la mort et du devenir incessant.....	331
b.3. Esquisse phénoménologique concernant le <i>pathos</i> de Socrate devant l'irréductibilité de la voie « Typhon » : entre désarroi et « estrangement », Hamlet et Socrate	339
b.4. La vacillation de Phèdre et le sens préliminaire de l'atopie comme demeure dans la tension entre le « bas » et « le haut ». Le caractère à jamais incomplet du projet philosophique platonicien.....	345
b.5. L'atopie et le langage : les trois voies indiquées par Socrate dans le Prologue du <i>Phèdre</i> (229c-230a).....	357
CONCLUSIONS	367

Annexe I : Occurrences d' <i>atopos</i> dans le corpus platonicien et d'autres textes anciens	392
Bibliographie.....	403

INTRODUCTION

Le caractère dramatique de Socrate traverse la plupart de textes de Platon, en jouant le rôle du personnage-pivote. De plus, « Socrate » est devenu un véritable « mythe » dans l'histoire européenne, un vénérable buste dans le musée eidétique du vieux continent, ainsi que le sujet de multiples recherches historiques et philologiques essayant de cerner, principalement au-delà des dialogues platoniciens, ses éventuelles « doctrines » et le contenu historique de son enseignement¹.

Afin de délimiter le Socrate platonicien d'un Socrate historique, je vais désigner ce premier par l'appellatif « Socrate », les guillemets indiquant qu'il s'agit principalement d'un personnage dramatique. D'ailleurs, du fait de donner toujours priorité au texte philosophique des Dialogues, la question de la biographie de Socrate-historique sera mise en arrière-plan, pour qu'elle soit reprise par des analyses proprement historiques. Autrement dit, au cours de cette étude, je me pencherai surtout sur « Socrate » en tant qu'interprétation ou reconstruction platonicienne, *dramatis persona* des Dialogues et personnage illustrant une certaine performativité de la pensée, à savoir celle que Platon appelle « philosopher ».

Le rapport entre « Socrate » et le Philosophe platonicien reste pour autant allusif, voire partiel, le personnage pivote des Dialogues n'étant qu'une de multiples *figures*² de ce dernier. D'ailleurs, lorsqu'il est question de déterminer ce qu'est la philosophie à proprement parler et qui est le philosophe, le corpus platonicien demeure allusif. Les textes eux-mêmes sont polyphoniques à cet égard et par conséquent résistent à l'effort de l'interprète de capter une éventuelle « essence » du philosophe tel que Platon l'envisageait. Amoureux de la pensée (*phronêsis*)³ et de « l'essence »⁴ (*ousia*), dirigé par la partie compréhensive de son âme⁵ (*logistikon*), « toujours tout entier tendu vers

¹ Pour le fameux « problème de Socrate » formulé au XIX^{ème} siècle par Friedrich Schleiermacher et le « mythe » de Socrate dans la tradition européenne auquel j'ai brièvement alludé à l'instant, voir Chap. I, a et Chap. II, a.1.

² J'emprunte la notion de « figure » aux analyses de Roland Barthes sur le Neutre ; l'auteur français entend par « figure » une configuration discursive animée *du dedans* par quelque chose qui reste pour autant difficile à définir : « Figure : allusion rhétorique (= un morceau cerné de discours, repérable puisque intitulable) + visage qui a un "air", une "expression" : fragment non pas sur le Neutre, mais dans lequel, plus vaguement, il y a du Neutre, un peu comme ces dessins-rébus où il faut chercher la figure du chasseur, du lapin, etc » (R. Barthes, *Le Neutre. Notes de cours au Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 35). Par analogie, le Philosophe de Platon me semble présent à travers « Socrate », l'« Étranger », l'« Athénien » comme *du dedans* ; ces derniers représentent, à mon sens, autant des figures permettant de deviner uniquement *l'air, l'expression* du Philosophe platonicien, vu qu'il demeure impossible de « mettre le doigt » sur ce dernier ; à la place d'une identification à l'aide du « toucher », on songe donc à une sorte d'*indexical*, c'est-à-dire au fait de *montrer* ou pointer vers telle ou telle direction à distance.

³ *Phédon*, 66e. Pour les citations du texte grec, j'ai généralement utilisé l'édition de John Burnet (Plato, *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford : Oxford University Press, 1903), disponible en ligne sur la plateforme Perseus.

⁴ *République*, V, 480a et VI, 485b ; *Phédon*, 65e-66a.

⁵ *République*, IX, 580d (trad. Chambry).

la connaissance de la vérité »⁶, « chasseur » dialecticien qui ne mélange jamais le Même et l'Autre⁷, en divisant toujours les genres « observant les articulations naturelles »⁸, le philosophe lui, reste pourtant sans définition propre. Même si le *logos* philosophique est le « lieu » où chaque être « vient à la parole » et dévoile son visage intelligible, pour ainsi dire, il y a paradoxalement (ou pas) une impossibilité discursive qui plane au-dessus de celui qui pratique ce type de discours ; Platon prétend, d'ailleurs, que ce dernier habite dans une « région » (*topos*) dont le rayonnement rend difficile toute démarche de « localisation » dialectique entamée à son propos⁹.

De plus, pour reprendre le vocabulaire du *Phèdre*, ayant « le don du souvenir » et étant en « délire », hors de soi-même, le philosophe « s'attache à ce qui est divin »¹⁰ (*pros tô theiô gignomenos*), en tournant le dos aux tracasseries du monde d'« ici-bas ». Défini en quelque sorte par cette tendance et par le désir subactif, le philosophe platonicien semble raccordé à tout moment à une absence *de jure*, à savoir celle de « ceux qui sont véritablement » et du divin. Il s'avère incarner ainsi un curieux être de la séparation et de la délocalisation¹¹ ; de plus, en raison des limites épistémologiques qui caractérisent la condition de l'âme « incarnée », le philosophe platonicien est toujours en quête d'un « objet » qui reste lointain, en habitant, par voie de conséquence, un « espace » essentiellement *liminal*.

Toutefois, à la place d'une définition du philosophe, les dialogues nous offrent (i) une multiplicité de figures (« Socrate », l'Étranger du *Sophiste* et du *Politique*, l'Athénien des *Lois* - ces deux derniers jouant aussi les rôles du sophiste, du législateur ou bien de l'homme politique), (ii) les caractérisations citées à l'instant et qu'on retrouve dans le *Phédon*, le *Phèdre* et la *République*, et (iii) une description des natures philosophiques¹² dans les livres V et VI de la *République*. Autrement dit, Platon met à la disposition de ses lecteurs des illustrations ou bien des *performeurs* du discours philosophique et une liste de ce qu'on nommerait aujourd'hui « les dons naturels »¹³ nécessaires en l'occurrence pour quelqu'un qui voudrait poursuivre une éducation philosophique.

Confrontés au caractère elliptique de ces indices textuels et à l'absence du dialogue sur le Philosophe (annoncé par Platon dans les lignes du *Sophiste* mais pourtant jamais écrit, ou peut-être

⁶ République, IX, 581b4-5, voir aussi *Sophiste*, 254a.

⁷ *Sophiste*, 253d.

⁸ *Phèdre*, 265e.

⁹ *Sophiste*, 254a-b.

⁷ *Phèdre*, 249d, trad. Robin.

¹¹ *existamenos* (*Phèdre*, 249c6).

¹² Dans son ouvrage consacré au portrait du Philosophe platonicien, Monique Dixsaut estimait qu'au moment où on définit ce dernier en tant que *nature* (*phusis*), on exclut d'emblée la possibilité qu'il soit aussi un *genre* (*genos*) (M. Dixsaut, *Le naturel philosophe : essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 1985, p. 12).

¹³ À part ces « dons », il y a aussi une disposition (au sens propre du nom) que l'âme (vue à la fois dans sa « structure » tripartite et monolithique - cf. *République*, *Phèdre*, *Sophiste*, *Phédon*) doit acquérir pour se rendre disponible à la connaissance des Formes - je songe ici, par exemple, à l'importance de la *katharsis*, défendue par Platon dans le *Phédon* ou le *Sophiste*.

perdu), certains exégètes ont pensé qu'il s'agit d'une invitation implicite de la part de Platon à résoudre nous-mêmes, en tant que lecteurs de Dialogues, ce qui serait, selon Marry Louise Gill, un véritable « *puzzle* du portrait »¹⁴. Une telle lecture est d'autant plus attrayante qu'en général un des traits fondamentaux du texte écrit est celui de mener une *actio in distans*, de « lancer une séduction au lointain », pour reprendre une expression de Peter Sloterdijk. Ainsi, l'« énigme » du Philosophe serait bel et bien un véritable « dispositif » de la séduction platonicienne, nous stimulant à démarrer une recherche à son propos le plus vite possible.

Or l'étude présente n'est en effet qu'une tentative de répondre à cette hypothétique interprétation et à cette galante invitation qu'on croit parfois discerner derrière les hésitations platoniciennes, à cette différence près que je ne vais pas me pencher sur le *puzzle* du portrait du philosophe en tant que tel, mais uniquement sur une de ses figures, à savoir « Socrate ».

Plus précisément, le point de départ de mon travail est un détail linguistique : les dialogues platoniciens qualifient de manière récurrente¹⁵ (plus de 20 fois) le personnage de « Socrate » d'*atopos* (hors de lieu, pas à sa place, étrange, bizarre, anormal, inhabituel, etc.¹⁶). Or, une telle « coïncidence » me semble digne d'être interrogée de manière systématique ne serait-ce qu'en vertu de la bien connue acribie de Platon. Étant données les nombreuses occurrences d'*atopos* à l'égard de « Socrate », on doit se demander, en tant qu'interprètes du corpus, s'il s'agit d'une « simple coïncidence », ou, plutôt, si l'insistance linguistique de Platon « cache » quelque chose. Cette question restera ouverte au cours de mon étude, bien qu'il soit difficile de soupçonner des « accidents » répétés dans l'écriture de Platon. Néanmoins, mon exercice herméneutique ne s'intéressera pas à l'épineuse question de « l'intention de l'auteur »¹⁷, en lui préférant le jeu même du *texte* - les présupposés cachés, les silences, ainsi que les significations impliquées.

Pour revenir, il est important de préciser que le mot *atopos* est presque absent chez Xénophon et Aristophane, les deux autres « autorités » en ce qui concerne le Socrate-historique. De surcroît, chez Platon, la caractérisation de Socrate à l'aide de l'adjectif *atopos* fait surface même par-delà les dialogues « socratiques », c'est-à-dire les textes où on cherche de coutume les traces historiques du maître. Ce contexte autorise, me semble-t-il, une approche proprement *platonicienne* de l'atopie, cette dernière notion transcendant de toute vraisemblance une reconstruction historique du comportement de Socrate.

¹⁴ M. L. Gill, *Philosophos. Plato's missing dialogue*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 1. La solution proposée par l'autrice au *puzzle* du philosophe part notamment du *Parménide*.

¹⁵ cf. *Alcibiade* 106a, 116^e ; *Lysis* 218c ; *Apologie* 31c ; *Gorgias* 473a, 494d ; *Phédon* 62c ; *Symposium* 175a, 207e, 215a, 221d ; *Phèdre* 229c, 230c ; *Théétète* 149a.

¹⁶ cf. art. *átopos* LSJ. Les contemporains de Platon utilisaient ce terme plutôt au sens figuré d'« absurde », « étrange », voire « bizarre ». Pareillement, les traducteurs modernes de Platon ont aussi opté pour une traduction non-étymologique d'*a-topos* ; j'y reviendrai.

¹⁷ voir Chap. I, b.

Or, parmi les occurrences d'*atopos* qui nous occupent à présent, je me suis particulièrement penchée sur les passages où « Socrate » interagit *lui-même* avec son renom dans la cité¹⁸ : il s'agit notamment de trois paragraphes du corpus (*Apologie* 31c, *Théétète* 149a et *Phèdre* 229c) ; au cours de mon étude, chacune de ces occurrences est traitée dans un chapitre à part, de manière presque insulaire.

Toutefois, à ces trois textes principaux, j'ai rajouté un passage s'attaquant au thème de l'atopie socratique provenant du discours d'Alcibiade dans le *Banquet*. Un mot me semble nécessaire sur ce dernier ajout. Bien que ce ne soit pas Socrate lui-même qui parle, cet endroit du corpus platonicien « a fait histoire » au regard du sens de l'atopie, spécialement en vertu de sa lecture par Søren Kierkegaard et les reprises modernes qu'elle a ultérieurement suscité¹⁹. Le chapitre III est ainsi partiellement consacré à une discussion de ces interprétations s'appuyant, pour la plupart, sur le discours d'Alcibiade.

D'ailleurs, toujours dans les sillons de Kierkegaard, l'atopie est notamment tenue pour un trait comportemental du Socrate historique : ainsi, selon la majorité des commentateurs, *atopos* renvoie à l'« étrangeté » de Socrate par rapport aux autres athéniens du V^{ème} siècle av. J.-C., étrangeté qui se dégage essentiellement de certaines de ses habitudes²⁰. Aussi, les interprétations proprement

¹⁸ En vertu de ce choix herméneutique, mon dialogue avec d'autres travaux récents portant sur l'atopie de Socrate a été d'emblée limité ; parmi ces ouvrages, je signale en particulier : J. A. Schlosser *What would Socrates do ? Self-Examination, Civic Engagement, and the Politics of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, étude portant notamment sur l'atopie de Socrate dans la *République* ; et la dissertation de Master de George Matias de Almeida Jr., *O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão*, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012, texte qui se penche surtout sur le problème de l'atopie socratique (et, plus globalement, celle de la vie juste) en partant du *Gorgias*. Bien que nos analyses s'appuient sur des textes platoniciens différents, je rejoins parfois les conclusions des deux auteurs signalés. Aussi, le lecteur trouvera dans l'Annexe I un aperçu général des divers sens d'*atopos* dans le corpus platonicien et d'autres textes anciens.

¹⁹ J'ai traité amplement des interprétations modernes de l'atopie de Socrate, en commençant par celle de Kierkegaard, au début du troisième chapitre, voir Chap. III, Première Partie, a.1.

²⁰ Un exemple illustratif de cette approche serait, à mon sens, l'étude « La figure de Socrate » de Pierre Hadot, où l'auteur traite brièvement de l'atopie de Socrate-historique, en faisant référence notamment au *Banquet* et aux commentaires de S. Kierkegaard ; Hadot y conclut que l'atopie revient à la « personnalité incomparable » de Socrate : « On pourrait dire que Socrate est le premier individu de l'histoire de la pensée occidentale. Comme l'a bien souligné W. Jaeger, la littérature socratique, notamment les œuvres de Platon et de Xénophon, en cherchant à faire le portrait littéraire de Socrate, s'efforce de faire sentir son originalité, son unicité. Ce besoin naît certainement de l'expérience extraordinaire que représente *la rencontre avec une personnalité incomparable*. C'est bien là, comme l'a remarqué Kierkegaard, le sens profond des expressions *átopos*, *atopia*, *atopotatos* qui reviennent très souvent dans les dialogues de Platon pour décrire le caractère de Socrate (...) » (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouvelle édition revue et augmentée, Albin Michel, 2002, p. 120). Dans la tradition philosophique roumaine, une approche similaire de l'atopie socratique se trouve chez Alexandru Dragomir.

platoniciennes et non-historiques de l'atopie du personnage de « Socrate » s'avèrent soit locales²¹, soit globales mais sont toutes en quelque sorte problématiques²².

Sur ce dernier point, je tiens à signaler notamment la contribution de Monique Dixsaut, d'autant plus que mon travail lui-même en constitue à la fois une réponse et une continuation. Or, selon mon interprétation (voir Chap. III, a.1.), l'autrice française conçoit l'atopie à partir notamment de la notion de *différence* : « Socrate » serait ainsi le nom du personnage platonicien qui rend sensible la *différence* capitale qui existe entre, d'une part, l'acte de philosopher et, d'autre part, toute forme de *sophia* positive ou de re-présentation de la *philosophia*²³. Par voie de conséquence, l'atopie serait l'image *négative* de la *philosophia* : elle mettrait en évidence la filiation qui existe entre cette dernière et le délire, le bavardage, l'ignorance, tout ce qui s'oppose à l'« éducation » (entendons « apprentissage » sophistique) mais qui, inversement, se manifeste à merveille à travers l'ironie²⁴. Comme j'ai essayé de le montrer au début du Chapitre III, l'interprétation avancée par Monique Dixsaut résonne sur certains points avec celle de Kierkegaard. De plus, bien que la notion de « différence » me semble très pertinente pour élucider le sens philosophique de l'atopie de « Socrate », je trouve néanmoins qu'elle reste insuffisante. Plus précisément, ma recherche, tout en s'inscrivant dans la continuation de ces réflexions, porte cependant sur la dimension *positive* de l'atopie. Ce dernier aspect relève de l'origine de l'atopie, de ce qui la rend possible ; autrement dit, ma recherche porte essentiellement sur la force qui engendre l'apparition d'une privation de *topos*, c'est-à-dire la distanciation de « Socrate » par rapport à une multiplicité de configurations (il s'agit, nous allons le voir, de la politique athénienne, la science positive, les coutumes pédérastiques, le discours réductionniste au regard des mythes, etc.).

Autrement dit, à mon sens, avant de se différencier des *sophoi* de la cité, « Socrate » est *déjà* atopique. Or, un des buts principaux de mon étude consiste à identifier ce qui, dans les explications

²¹ Je me limite à signaler uniquement les interprétations contextuelles d'*atopos* qui visent le *Banquet* et le *Phèdre*. Dans le cas du *Symposium*, je renvoie le lecteur particulièrement aux remarques de Léon Robin (Platon, *Œuvres complètes*. Tome IV, 2e partie : *Le Banquet*, Notice de Léon Robin, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. CII), Marina Barabas (M. Barabas, « The Strangeness of Socrates », in *Philosophical Investigations*, vol. 9 : 2, avril 1986, pp. 93-94), Pierre Hadot (voir note précédente) et Jean-Luc Périllié (J.-L. Périllié, « Socrate, "homme érotique" (*erôtikos anēr*) ? », dans *Revue pluridisciplinaire du monde ancien*, Presse Universitaire de Caen, vol. 31, 2015, p. 94). Aussi, l'occurrence d'*atopos* en *Phèdre* 229c a suscité de beaux commentaires dans les ouvrages de Christine Leclerc (C. Leclerc, « Socrates aux pieds nus : Notes sur le préambule du "Phèdre" de Platon », dans *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 200, No. 4, 1983, p. 372, p. 379), François Fédier (Fr. Fédier, *La Raison. Note sur la norme. Pour commencer à lire le Phèdre de Platon*, Paris, Lettrage, 2001, p. 229), Anca Vasiliu (A. Vasiliu, « Mythologie de la source. Le silence du visible et son interprétation par Socrate (en relisant le prologue du *Phèdre*) », dans *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, Anno VII, Numero 1, 2014, p. 67-68). Dans les chapitres consacrés à ces deux dialogues platoniciens, je vais continuer certaines réflexions proposées par les auteurs mentionnés.

²² Søren Kierkegaard reste peut-être le seul à avoir donné une interprétation *ample* de l'attribut de Socrate, en partant des dialogues *Alcibiade I*, le *Banquet* et le *Théétète*. Il s'agit toutefois d'une approche que j'ai tenté de critiquer et de compléter (voir notamment Chap. III, a.1.). Toujours dans le troisième chapitre, j'ai aussi présenté les interprétations platoniciennes de l'atopie proposées par Fr. Makowski, G. Vlastos et J.-L. Lacroix.

²³ M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 89-90.

²⁴ *ibidem*, p. 357.

fournies par « Socrate » lui-même à l'égard de son atopie, se profile en tant que source de cet écart. Ainsi, en partant des quatre passages indiqués ci-dessus, j'essaie de déterminer ce qui, à l'origine, « dé-localise » le personnage de Socrate : le ferment, si on veut, de son *a-topia*, son âme. Or, me semble-t-il, un sens positif de l'atopie peut être appréhendé surtout par la reconstruction de sa relation avec le désir (*erôs*), le divin (*theos*), le « ce qu'est » (*ousia*) et, dernièrement, la réflexion platonicienne sur la condition humaine telle qu'elle émerge dans le Prologue du *Phèdre*, où se trouve la dernière occurrence d'*atopos* qui nous occupera par la suite.

Aussi, j'estime qu'il y a une espèce de communication inévitable entre la dimension *atopique* de « Socrate » et ses autres figures ou masques²⁵. Ainsi, à la différence des autres figures de Socrate - le silène, l'ironiste, la raie torpille, l'accoucheur des âmes -, l'attribut *atopos* comporte ce qu'on peut appeler un « poids ontologique » : autrement dit, ces figures apparaissent en dernier ressort comme autant d'*effets* de l'atopie. Pourtant, il ne s'agit pas de réduire « Socrate » à un seul attribut, mais de déterminer, à la limite, la *condition de possibilité* (pour reprendre l'expression kantienne) de toutes les « images » à travers lesquelles celui-ci se donne à voir jusqu'à nos jours.

Au fur et à mesure qu'on avance dans la lecture des passages pertinents au sujet de l'atopie socratique, au moins deux niveaux d'interprétation apparaissent : (i) d'abord, selon une lecture immanentiste, l'atopie serait l'équivalent de *l'étrangeté* (historique) soit de la conduite de Socrate, soit de ses propos²⁶. (ii) de même, selon une perspective différente, l'atopie dénote une *limite* du discours portant sur le philosophe ; elle indique, par exemple, sa « différence » perpétuelle avec les « savants » et la « science » positive. Vu cet écart, en essayant de capter l'atopie, on risque toujours de lui faire violence. De ce point de vue, être *atopos* s'avère analogue au statut d'un point de référence : à l'instar du numéro 0 en algèbre, l'atopie marque une singularité et, en même temps, elle est l'origine d'un système dont les termes s'y réfèrent constamment. D'ailleurs, les deux interprétations indiquées stipulent une compréhension similaire de l'atopie, dans la mesure où, tour à tour, elles révèlent précisément la singularité ou bien le caractère incomparable de Socrate (historique et platonicien) : plus précisément, à l'unicité historique correspondant au premier niveau répond la singularité conceptuelle signalée au cours de la deuxième voie herméneutique, comme nous allons le constater dans les pages qui suivent.

En tant que première trace du philosophe platonicien, l'atopie a un rapport *polémique* avec le régime de la *visibilité* - au sens sensoriel, mais aussi culturel de ce terme, c'est-à-dire faisant référence à ce que la culture grecque avait accumulé avant Socrate, les « sens communs », les « connaissances »

²⁵ Pour une approche similaire, voir J. Schlosser, *An Atopic Socrates : Engaging Socrates' Strangeness*, APSA 2009 Toronto Meeting Paper, 2009, p. 7.

²⁶ Le discours d'Alcibiade dans le *Banquet* et de Calliclès dans le *Gorgias* (494c-d) sont particulièrement importants à cet égard ; voir aussi *Gorgias*, 473a et *Banquet*, 175a pour le sens conféré à l'atopie de Socrate par Polos et Agathon.

autorisées par des divers groupes, en un mot, tous les *topoi* qui sont d'ailleurs appelés à répondre dans l'espace créé par le dialogue platonicien. La polémique en question n'est pourtant pas de l'ordre des combats éristiques pratiqués par certains sophistes, mais elle rend sensible une véritable *rupture* ou *différence*, comme je viens de l'indiquer plus haut. En ce sens, l'atopie serait le signe d'une distance radicale prise par rapport à tout ce qui se donne à voir, sensible ou culturel, ou bien d'un doute en ce qui concerne sa liaison avec l'intelligible véritable (demeurant, par nature, invisible).

En guise de glose à une remarque bien connue de Phèdre selon laquelle Socrate ressemblait à un « étranger » dans sa propre cité²⁷, mais aussi à la suite des remarques antérieures sur l'interprétation de l'atopie en tant que signe d'une certaine limite du discours, le sens d'*atopos* dont il est question plus loin me semble résonner avec le concept d'étrangeté avancé récemment par Bernhard Waldenfels. Ainsi, à l'instar de l'atopique « Socrate » de Platon, d'un point de vue phénoménologique, l'étranger est ce qui *se montre précisément en se dérochant à notre saisie* ; le vrai sens de ce phénomène ne se laisse capter à l'aide d'aucune caractérisation, car ce qui demeure essentiellement étranger ne se « montre » qu'en éludant notre regard²⁸ (c'est-à-dire « en tournant le dos »).

Du point de vue méthodologique, ma recherche s'appuie premièrement sur le *texte* originel des Dialogues²⁹. Un des enjeux herméneutiques principaux de ma démarche est ainsi d'interroger la microfibre du texte, dans le but d'identifier les *réseaux* sémantiques intérieurs au dialogue discuté. Mon hypothèse centrale consiste à traiter un dialogue platonicien, du moins au début, à l'instar d'une œuvre d'art, c'est-à-dire comme s'il s'agissait d'un écrit fermé sur lui-même et dont les sens se constituent principalement *via* les échos et les réverbérations, se tissant à l'intérieur. Au départ, d'un point de vue herméneutique, me semble-t-il, chaque dialogue platonicien se dresse devant le lecteur en tant que véritable singularité ; ainsi, les termes impliqués acquièrent un sens bien spécifique d'un contexte dramatique à l'autre. Certes, ces micro-univers communiquent entre eux, surtout en vertu de leur personnage pivot, « Socrate », mais aussi à cause des thèmes connexes dont ils traitent. Bien que l'unité de ce personnage soit parfois sacrifiée lors d'un passage d'un dialogue à l'autre, je trouve qu'il est toujours opportun de se méfier de lire un dialogue ou l'autre en fonction d'une lecture globale

²⁷ *Phèdre*, 230c-d ; voir Chap. IV pour un commentaire de l'atopie socratique dans le Prologue du *Phèdre*.

²⁸ B. Waldenfels, *Études pour une phénoménologie de l'étranger*, t. 1 : *Topographie de l'étranger*, traduit de l'allemand par Francesco Gregorio, Frédéric Moinat, Arno Renken et Michel Vanni, Paris, Van Dieren Éditeur, 2009, p. 54 et *suiv.* De manière générale, les analyses phénoménologiques de l'auteur allemand s'inscrivent dans le sillage des recherches contemporaines portant sur un sujet non cartésien, c'est-à-dire un sujet dont l'accès à lui-même n'est pas absolu.

²⁹ « Seul, le constant recours au texte écrit peut empêcher de déraisonner, ou encore de raisonner, ce qui souvent, quand on croit expliquer Platon, est tout un » (V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1990, p. 13-14).

(unitariste, évolutionniste, ésotérique, etc.) de l'ensemble du corpus³⁰. L'approche ainsi défendue a le mérite de sauvegarder à la fois la singularité manifeste de chaque texte issu de l'écriture platonicienne ainsi que son caractère littéraire ou dramatique³¹.

Toujours sur le plan méthodologique, j'ai également trouvé suggestif un concept élaboré par Paul Ricoeur, en l'occurrence *interprétation amplifiante*, « c'est-à-dire une interprétation attentive au *surplus de sens* »³² ; ce type d'herméneutique s'oppose à ce que l'auteur appelle une « interprétation *réductrice* ». Cela dit, Ricoeur associe le type d'interprétation qui m'intéresse au thème du « symbole », ce qui dépasse toutefois les enjeux de mon étude.

Au premier abord, le sujet de l'atopie de « Socrate » pourrait paraître un « détail » textuel, spécialement si on se réfère aux grands thèmes des études platoniciennes (ladite « théorie » des Formes, la question de l'âme, l'épistémologie, la dialectique, la doctrine orale, la cosmologie - pour énumérer seulement quelques-uns). Pourtant, cette dénomination signale dès le début un partage opéré au sein du corpus platonicien entre ce qui est « important » et ce qui relève de la « périphérie », pour ainsi dire. Or, deux raisons me semblent mettre d'emblée en difficulté une telle approche de notre « détail » : d'abord, comme je viens de le signaler plus haut, il s'agit d'une récurrence terminologique qu'on aura du mal à évacuer sans sous-estimer *a fortiori* l'écriture platonicienne elle-même ; ensuite, il se trouve que le personnage de « Socrate » adresse lui-même le problème de son atopie dans trois des dialogues du corpus. On est ainsi autorisé de voir dans l'atopie un « détail » pour autant *autoréflexif*, ce qui, encore une fois, semble compliquer à la fois une lecture superficielle et un traitement purement historique de ce thème.

Dans un premier temps, l'autoréflexivité du personnage de Platon pourrait bien entendu constituer une marque de l'habituel discours apologétique de ce dernier : en revenant lui-même sur *atopos*, Platon réinterprète son sens afin de redresser l'image de Socrate dans la cité (pourvu que cette réputation de Socrate fût au demeurant historique et non pas uniquement littéraire). Cela dit, à la différence des autres accusations portées contre son maître, Platon choisit de ne pas rejeter l'atopie ; au contraire, il la garde, en lui conférant un sens philosophique. Or, si l'atopie semble avoir interpellé Platon d'une manière si éminente, ceci nous invite à lui rendre justice, en dépit de son statut « auxiliaire ». Par ailleurs, ceci faisant, il se peut qu'on parvienne, à notre insu, au cœur de la réflexion platonicienne sur ce qu'est un philosophe.

³⁰ Pour une discussion des diverses lectures de Platon, voir Chap. I, a.

³¹ voir Chap. III, Deuxième partie, b.1.

³² P. Ricoeur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 26.

CHAPITRE I. LE SENS DE L'ATOPIE DANS L'*APOLOGIE DE SOCRATE*

I. *L'Apologie de Socrate : au-delà du discours judiciaire. La délocalisation de Socrate en tant qu'accusé*

a. *Document historique ou logos sôkratikos ? L'Apologie et « le problème de Socrate »*

Avant d'entamer une étude autour du sens de l'atopie du personnage de « Socrate » dans *l'Apologie*, quelques remarques méthodologiques (et herméneutiques) s'imposent notamment suite au statut problématique de ce texte à la fois d'un point de vue historique et proprement philosophique, ce dernier volet concernant surtout son emplacement dans le cadre des études platoniciennes. Je voudrais ainsi commencer en soulignant un certain nombre de difficultés qui guettent tout commentateur ou lecteur.

D'abord, la plupart de recherches sur *l'Apologie de Socrate* se confrontent dès le début à un aspect particulièrement difficile, voire impossible à trancher : à savoir, la reconstitution de ce qu'on pourrait appeler *l'intention* qui avait animé Platon lors de la rédaction de ce texte. Songeait-il à réhabiliter et à *légitimer* Socrate aux yeux des Athéniens, en mobilisant à cette fin un véritable (sinon paradoxal de sa part) arsenal *rhétorique*³³ ? Ou s'agissait-t-il plutôt d'un simple exercice stylistique d'école, à l'instar de *l'Apologie de Palamède* rédigée par Gorgias³⁴, et qui ne supposait aucun souci

³³ Sur l'histoire moderne des interprétations rhétoriques de *l'Apologie*, en commençant par celle avancée par John Burnet (l'auteur britannique lisant le dialogue comme témoignant d'un emploi ironique de la rhétorique *judiciaire*), nous invitons le lecteur à consulter l'excellent recueil fourni par Aurélie Matthey dans son article récent - A. Matthey « Traitement dramatique des auditeurs chez Platon : *l'Apologie* et le *Phédon* », dans *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 2007, 18, p. 285-286 ; voir aussi E. De Strycker, S. R. Slings, *Plato's Apology of Socrates : A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, New York, Brill, 1994.

³⁴ cf. Marie-Pierre Noël, « Le procès de Socrate : du fait divers à l'événement » dans *La Fabrique de l'événement*, sous la direction de Frédéric Rousseau et Jean-François Thomas, Paris, M. Houdiard, 2009. Pour l'histoire anglophone de cette interprétation et une contribution contemporaine, voir K. Seeskin, « Is the Apology of Socrates a Parody? », in *Philosophy and literature*, vol. 6(1), The Johns Hopkins University Press, 1982, p. 94-105 ; voir aussi J. Coulter, « The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric », in *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 68, 1964, p. 269-303. Malgré les proximités qui existent sans doute entre le discours de Socrate et les compositions oratoires, ces interprétations identifient le public auquel est adressée *l'Apologie* comme comprenant notamment les orateurs (vaincus de la sorte par leur propre jeu), d'une part et, d'autre part, ceux qui

à l'égard de l'image historique de Socrate ? Ou bien l'*Apologie* doit-elle être considérée comme un « document historique » au moyen duquel nous est parvenu, de manière suffisamment fidèle³⁵, le discours de Socrate devant ses juges en 399 av. J.-Ch. ? Ou, inversement, l'*Apologie* se prête-elle mieux à être qualifiée de *logos sôkratikos*³⁶ et donc de « fiction » platonicienne seulement *quasi* historique³⁷ ?

Ces dernières interrogations sur le caractère historique ou fictionnel de l'*Apologie* se trouvent en effet au cœur d'une thématique encore plus complexe, à savoir le célèbre « problème de Socrate » : formulé au XIX^{ème} siècle par le philologue allemand Friedrich Schleiermacher, ce véritable *puzzle* cherchait à décider quels témoignages sur le Socrate *historique* seraient à préférer et à suivre, le choix se faisant parmi les textes qui nous sont parvenus de Platon, de Xénophon et d'Aristophane. Ayant institué par sa structure même la possibilité d'une *fissure* à l'intérieur de l'œuvre platonicienne, d'un « moment *purement* socratique » qui lui serait constitutif (quoique de manière temporaire), ce problème touche *a fortiori* au statut des certains dialogues³⁸ et notamment à celui de l'*Apologie*, texte paradigmatique pour illustrer un « Socrate » historiquement valide.

assimilaient Socrate à un sophiste dans le sens le plus large du terme. Or, le texte semble véhiculer plusieurs niveaux de sens visant plusieurs auditoires possibles (les Athéniens en général, les autres auteurs socratiques, le lecteur qui s'intéresse simplement à la philosophie, etc).

³⁵ voir L'étude séminale de G. Vlastos, « Introduction : The Paradox Of Socrates », in *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, G. Vlastos (ed.), Palgrave Macmillan, 1971, p. 3-4. Aussi, pour des arguments qui vont dans la même direction du caractère historique de l'*Apologie*, notamment suite à la reprise par Isocrate dans l'*Antidosis* du même portrait de Socrate qui y est esquissé, voir A. Castel-Bouchouchi, « Socrate et les dialogues socratiques », dans *Lectures de Platon*, Monique Dixsaut, Anissa Castel-Bouchouchi, Gilles Kévorkian (dirs.), Paris, Ellipses, 2013, p. 277.

³⁶ Cette position est défendue notamment par Louis-André Dorion, voir L.-A. Dorion, « The rise and fall of the Socratic problem », in *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 17-18. Un *logos sôkratikos* est décrit de la manière suivante par l'auteur : « Since *logoi sôkratikoï* are literary works in which the author can give his imagination free reign, while remaining within the plausible bounds of a credible *representation of Socrates' ethos*, the degree of fiction and invention inherent in *logoi sôkratikoï* means they cannot be considered as accounts written for their historical accuracy. This does not mean, of course, that the *logoi sôkratikoï* contain no single authentic trait or accurate detail; but as the historical concern of *logoi sôkratikoï* is only incidental, and since we do not have at our disposal the criteria that would allow us to separate invention from authenticity, it would certainly be more prudent to renounce any hope of finding the "true" Socrates in these writings. Furthermore, if we consider the fact that many of Socrates' disciples wrote *logoi sôkratikoï*, and that there is good reason to believe that the portraits of Socrates differed greatly from one author to the next, and sometimes even within the same author's writing, it is likely that Socrates rapidly became a sort of literary character (*dramatis persona*) endowed with his own existence and placed at the center of the polemics and rivalries that pitted one Socratic against another. Each author of *logoi sôkratikoï* in this way created "his own" Socrates, whom he contrasted with the competing Socrates' outlined by the other Socratics. Each laid claim to, and quarreled over, the heritage of their bygone master, as well as faithfulness to his memory and his teachings », *ibidem*, pp. 8-9, je souligne. Notons l'importance de la notion d'« ethos » pour la constitution d'un *logos sôkratikos*, c'est-à-dire d'une œuvre littéraire qui en même temps *imite et invente* un certain *mos socraticus*. Pour une esquisse d'un possible contenu du philosophe « more socratico », voir A. Castel-Bouchouchi, *op. cit.*, p. 284 sq.

³⁷ En ce qui concerne le débat dans la littérature secondaire sur le caractère historique ou fictionnel (*logos sôkratikos*) de l'*Apologie*, voir L.-A. Dorion, *op. cit.*, p. 17-18 ; L.-A. Dorion, « The Delphic Oracle on Socrates' Wisdom : A myth ? », in *Plato and Myth*, C. Collobert, P. Destrée, F. Gonzalez (eds.), Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 419-420 ; L. Rossetti, *Le dialogue socratique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 122 sq.

³⁸ Fr. Schleiermacher et Karl Friedrich Hermann représentent en quelque sorte les initiateurs de deux principales lectures au sujet du corpus platonicien, à savoir, d'une part, la lecture « unitarienne » et, d'autre part, celle « évolutionniste » : ainsi, pour les « unitariens » cette diversité est à expliquer en faisant appel à des raisons littéraires ou pédagogiques, alors que pour les « évolutionnistes », il s'agirait bel et bien des véritables changements subis par la pensée de Platon au cours des années (cf. Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 38-39).

Or, selon mon interprétation, ce même dialogue serait également paradigmatique afin d'illustrer aussi *l'ambiguïté* foncière des œuvres platoniciennes en général, en tant que dialogues *écrits* par Platon mais ayant, dans la majorité des cas, « Socrate » comme leur *personnage* principal. En effet, l'*Apologie* n'a presque pas d'autre personnage, l'intervention de Méléto étant très brève par rapport au corps intégral du texte. La question se pose alors de savoir effectivement « qui parle ? » et « à l'égard de qui ? » : le Socrate historique à l'égard de soi-même ou bien celui platonicien à l'égard d'un Socrate cette fois-ci historique, ou encore, s'agit-t-il d'un discours tenu par un « Socrate » déjà platonisé, si on veut, parlant sur « soi-même » toujours depuis la position d'un personnage et rien de plus ? Ces mêmes questions réverbèrent à chaque fois qu'on se trouve devant un passage dans le corpus platonicien où « Socrate » parle sur « soi-même » (j'y reviendrai constamment au long de mon travail aux paragraphes en question car ils sont décisifs, à mon avis, pour la compréhension des sens de l'atopie socratique).

De surcroît, Socrate constitue simultanément l'origine historique *de la philosophie* comme une certaine manière de vivre à l'intérieur de la cité (rôle qu'il jouait en tant que *sujet* de sa propre apologie devant les juges) et celle *des écrits platoniciens* - par rapport auxquels il constitue un *objet* constant de réflexion. En tant que personnage platonicien, il serait en effet difficile de voir en « Socrate » un sujet parfaitement autonome de ses énoncés, même lors de son procès, ses paroles étant d'emblée déplacées dans le milieu de l'écriture platonicienne (qu'on sera ainsi obligé d'interroger constamment au sujet de sa « fidélité »). Le discours de « Socrate » subit ainsi toutes les conséquences entraînées par une situation pareille, dont la plus notable sera son rapport avec le contenu des dialogues qui succèdent à l'*Apologie*.

Outre ces particularités touchant à l'auteur derrière le texte, l'*Apologie* représente aussi *le seul dialogue* où Socrate s'exprime de manière développée sur sa pratique discursive du point de vue de la *sophia*, du savoir, *dans l'espace de la cité* et en rapport avec ses concitoyens. Son discours devant les juges athéniens touche à des questions qui font défaut à l'autre apologie que Platon avait écrit à son nom, à savoir celle qu'on trouve dans le *Phédon* (surtout la section 63a-69e)³⁹, l'unicité

³⁹ Dans le *Phédon*, l'accusation portée contre Socrate est celle formulée par Cébès et reprise ensuite par Simmias en 63a4-b1 : « Pourtant, Socrate, répartit Simmias, il se trouve, qu'à mon avis aussi, justement, il y a du bon dans le jugement de Cébès : dans quelle intention en effet des hommes véritablement sages fuiraient-ils des maîtres qui valent mieux qu'eux et, le cœur léger (ῥαδίως), s'éloigneraient-ils de ceux-ci ? Mon avis, c'est en outre que tu es visé par l'objection de Cébès, puisque c'est pareillement d'un cœur léger que tu supportes de nous abandonner, nous et ces chefs excellents, tu en conviens toi-même, que sont des Dieux », trad. Robin. Par ailleurs, la tranquillité montrée par Socrate face à sa propre mort s'avère problématique d'autant plus qu'il croyait simultanément que « ce sont des Dieux, ceux sous la garde de qui nous sommes, et nous les hommes, nous sommes une partie de la propriété des Dieux », 62b10-12, trad. Robin. Cette dernière position avait été soutenue avant le passage cité au début, dans le but d'éliminer la légitimité du suicide dans le cas du philosophe, malgré son désir de suivre ceux qui meurent (61d). Dans ces passages du *Phédon*, il ne s'agit donc ni d'athéisme, ni de corruption de la jeunesse, mais plutôt de mettre en question une certaine attitude de Socrate devant la mort, à savoir sa légèreté. L'attitude en question révèle néanmoins un certain rapport au divin : s'il est sur le point de quitter un domaine protégé et soigné par les dieux mêmes, alors comment pouvait-il éprouver un air tellement « léger »

de l'*Apologie* étant ainsi renforcée aussi du point de vue de son contenu.

En plus, historique ou pas, « Socrate » demeure l'une des figures du *philosophe*⁴⁰ dans les dialogues ; il serait par conséquent hasardé de priver l'*Apologie* de l'intérêt qu'elle présente pour toute recherche qui essaie de comprendre le sens de ce premier dans l'œuvre de Platon. Au-delà du contexte juridique dans lequel le dialogue est placé dès son début, en tant que défense prononcée devant des juges, ce texte a visiblement une importance pour la compréhension d'un certain sens de la *philosophia* : le sens que Socrate avait justement *inspiré* en quelque sorte à Platon, selon l'hypothèse que je vais essayer de défendre plus loin.

Concernant la philosophie, il serait important, selon moi, de garder à l'esprit le rôle presque généalogique joué par l'*Apologie* : il s'agit, dans ce sens, d'un texte qui sert de *point d'appui que la pensée platonicienne se donne à elle-même* (particulièrement au sujet du rapport à la cité). En même temps, force est de constater que l'ambiguïté de « Socrate » se réitère à l'égard du sens même de la philosophie chez Platon : (s'avère-t-elle « socratique » dans son esprit, ou plutôt juste à son début. De la sorte, il semble légitime d'envisager l'*Apologie* comme un texte significatif au sujet de l'identité de Platon en tant *qu'héritier de Socrate*, ou, plus précisément, comme un texte qui témoigne de la manière déjà platonicienne de décrypter et de s'approprier un *certain* « Socrate ». En effet, le personnage configuré aussi par la suite des Dialogues se révélera bientôt comme véritablement unique en relation aux portraits avancés par les autres auteurs socratiques⁴¹. Étant donnée cette différence, la biographie de Socrate occasionne dès le début, semble-t-il, le développement de l'*autobiographie* intellectuelle de Platon et ceci au cours d'une des transformations les plus « alchimiques » qu'on pourrait imaginer : celle d'un *individu* réel qui devient un *personnage* ou une « figure » (cf. plus loin)⁴².

Bien que ce dernier temps le « problème de Socrate » ait connu un véritable déclin, congédiée parfois comme « fausse » difficulté⁴³, l'intérêt de plusieurs interprètes s'étant déplacé vers

le moment où il allait précisément le quitter ? Il s'agit en quelque sorte d'une accusation tacite d'impiété de la part de Cébès et Simmias (« Ne serait-ce pas *impie* de quitter sans remords une région de l'être qui doit sa constitution à l'*epimeleia* divine ? » semble insinuer leur argument) ; mais, à la différence de celle formulé historiquement par Anytos, Méléto et Lycon, cette accusation ne vise pourtant aucun rapport avec les cultes *publics* ou la cité, en touchant plutôt à la vie *privée* de Socrate : dans le *Phédon*, c'est devant le « tribunal de ses amis » qu'il comparait.

⁴⁰ Pour l'histoire du terme « philosophos », voir Michael Frede, « The Philosopher », in *Greek thought. A guide to classical knowledge*, Jacques Brunschwig, Geoffrey E. R. Lloyd (eds.), Harvard University Press, 2000, p. 3-20.

⁴¹ cf. J. Patočka, *Socrate*, trad. par Erika Abrams, Academic Press Fribourg Suisse, Editions du Cerf Paris, 2017, chap. 1 ; L.-A. Dorion, « The Rise and.... », *op. cit.*, p. 6 sq. ; Ch. Kahn, *op. cit.*, p. 39 sq.

⁴² C'est peut-être par un processus similaire que les histoires individuelles de certains hommes et certaines femmes deviennent « l'Histoire » dans un espace culturel donné : il s'agit toujours d'une affaire d'écriture et commémoration.

⁴³ Pour l'histoire du « problème de Socrate » les derniers deux siècles, voir L.-A. Dorion, « The rise and fall of the Socratic problem », surtout note 5. En outre, par rapport au caractère insoluble de ce dit « problème » dans le contexte de l'herméneutique contemporaine, je me permets de citer Alvaro Vallejo et sa mise au point de la difficulté, voire l'impossibilité à gagner une position « objective » par rapport aux textes platoniciens afin d'opérer ensuite ce qui serait

la notion littéraire de « *logos sôkratikos* »⁴⁴, le spectre de la manière fracturée de regarder le rapport Socrate-Platon semble toujours sinon présent, au moins séduisant. Il serait donc prophylactique de s'attarder encore quelques lignes sur les positions herméneutiques prises par rapport à cette rupture hypothétique dont, par ailleurs, une des plus importantes conséquences touche au traitement d'une autre relation problématique, à savoir celle « méthodologique » entre l'*elenkhos* socratique et la dialectique platonicienne.

En revenant à l'*Apologie*, notons ainsi que la position prise par rapport au statut historique ou bien platonicien du dialogue se reflète dans (ou découle de) la manière dont les exégètes arrivent à situer ce texte à l'intérieur du corpus. En l'occurrence, si le dialogue est historique (ou *presque*, Platon n'étant toutefois jamais traité par les exégètes de journaliste présent au procès de Socrate), alors forcément il ne fera pas partie du corpus *platonicien* à proprement parler, mais sera en revanche envisagé comme un « dialogue socratique », c'est-à-dire comme un texte qui ne relève pas de la pensée platonicienne dans le sens fort du terme, mais plutôt des entretiens socratiques⁴⁵ - cette

une véritable section chirurgicale entre la pensée dite « de Socrate » présente dans ce contexte et celle « proprement platonicienne » : « If we take into account the diminished reliability of the *testimonia* external to the *corpus platonicum*, and the fact that they depend more or less on the dialogues themselves, and if we consider the contradictory results of the most reputable scholars, we have to conclude that the Socratic problem is insoluble. To distinguish with absolute certainty Socratic from Platonic thought, we would have to be provided with hermeneutical instruments independent of Platonic text, and these either do not exist in some cases or, in others, have a very limited scope. For all these reasons, any attempt to separate Socrates from Plato will be highly controversial, if restricted to the philosophical contents of the dialogues », A. Vallejo, « *Maiutic, epôidê* and myth in the Socratic dialogues », in *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, T. M. Robinson, L. Brisson (eds.), Sankt Augustin, Academia-Verl, 2000, p. 324-325. Une fois établie l'impossibilité de séparer Socrate de Platon, l'auteur défend toutefois une conception du « dialogue socratique » qui pourrait toutefois rester en place ; elle sera fondée en l'occurrence sur la distinction des dialogues en fonction de la méthode persuasive utilisée à chaque fois par Platon : l'idée de dialogue, le concept d'incantation (*epôidê*) ou l'absence de mythes dans les premiers dialogues représentent ainsi de possibles critères aptes à nous guider à l'intérieur du corpus platonicien et d'en saisir les transformations au niveau non pas du contenu, mais de la méthode déployée (*ibid.*, p. 326).

⁴⁴ Cette notion a le mérite de penser le rapport histoire-fiction de manière *non* contradictoire, cf. note 38 plus haut. Or, une fois dépassé l'*ethos* dichotomique, le « problème de Socrate », l'acharnement de trouver donc la représentation la plus « fidèle » du « vrai » Socrate, laisse place à une attitude moins rigoriste et qui s'intéresse à la fois à l'histoire *et* au caractère littéraire des écrits des socratiques, dont notamment Platon et Xénophon.

⁴⁵ C'est la position bien connue de Gregory Vlastos, voir plus haut. À son tour, même s'il ne défend pas une rupture tellement radicale à l'intérieur de l'œuvre platonicienne et défend une lecture plutôt « unitarienne », Charles Kahn accorde néanmoins à l'*Apologie* un « statut unique » parmi les dialogues, dans la mesure où ce texte nous donne un « aperçu minimal » (*a minimal view*) de la philosophie de Socrate-historique, aperçu qu'il revient par ailleurs uniquement aux dialogues platoniciens de nous en fournir : en effet, selon l'analyse du même auteur des témoignages de Xénophon et d'Aristote sur l'enseignement de Socrate, leurs textes seraient par trop tributaires aux écrits platoniciens pour qu'ils puissent apporter des contributions notables à ce sujet. « I conclude that neither Aristotle nor Xenophon is in a position to tell us anything about the philosophy of Socrates that he has not learned from Plato's dialogues. Aristotle is unable to do so because he arrived on the scene too late; he was separated from Socrates by the dazzling screen of Plato's portrayal. Xenophon is unable because he has no personal understanding of philosophy at all. (...) We ourselves have direct access to the primary source of both writers' accounts of Socrates' philosophy: namely, the works of Plato », Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 87. L'auteur avait surtout analysé chez les deux auteurs anciens les questions (i) de la définition et de sa dite origine « socratique », (ii) l'identification de la vertu à une forme de sagesse et dernièrement, (iii) l'impossibilité de l'*akrasia*. Ces trois points constituent ce que C. Kahn appelle d'ailleurs « un aperçu maximal » sur la philosophie de Socrate (cf. Xénophon, *Mémorables*, IV, 6.1-11 ; Aristote, *Métaphysique*, A.VI, 987b1-4, M. IV, 1078b sq., *Éthique à Nicomaque*, VI.13, 1144b14-21 ; III.II, etc.). J'ai emprunté ces références au même travail de Kahn, voir p. 75-87. Selon son analyse, le texte de l'*Apologie* n'autorisant aucune de ces trois positions de manière décisive, un aperçu maximal de la « philosophie socratique » serait ainsi contredit par le

interprétation est typique de la lecture dite « évolutionniste » des dialogues.

Au contraire, si nous nous méfions d'affirmer l'existence de « deux Socrates » à l'intérieur des Dialogues - celui historique et l'autre, une sorte de porte-parole de Platon -, pour reprendre la fameuse expression de Gregory Vlastos, alors la place de l'*Apologie* dans le corpus restera encore à déterminer, une fois le texte libéré de son présumé statut « socratique ». Sous cette nouvelle perspective, plusieurs propositions ont été avancées par les interprètes. (i) Christopher Rowe lit ainsi l'*Apologie* comme un *manifeste* de Platon lui-même - c'est-à-dire comme un texte au caractère programmatique qui *annonce* les thèmes (d'inspiration socratique) qui seront traités dans les dialogues à venir⁴⁶. De manière plus tempérée, (ii) Jan Patočka voyait dans l'*Apologie* une première esquisse dans l'œuvre platonicienne de l'« attitude philosophique »⁴⁷. Allant toujours dans ce sens, (iii) le même dialogue a même été considéré comme le texte de Platon à se rapprocher le plus de l'hypothétique *Philosophe*, l'écrit annoncé dans le prologue du *Sophiste*, mais jamais pour autant rédigé⁴⁸. Ces trois manières d'envisager le positionnement de l'*Apologie* en relation aux autres dialogues sont visiblement issues d'une lecture non-évolutionniste du corpus platonicien et plaident, de manière explicite ou implicite, pour une *continuité* (parfois très forte) plutôt qu'une fracture entre la démarche socratique et la pensée platonicienne⁴⁹.

témoignage de Platon. Sur la supériorité historique du témoignage de Platon par rapport au procès de Socrate, voir aussi l'introduction par Luc Brisson au dialogue (Platon, *Apologie de Socrate. Criton*, Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1997, p. 12 et *suiv.*).

⁴⁶ « In fact, his speech [celui de Socrate dans l'*Apologie*] shows every sign of careful composition, allowing it simultaneously to fulfill the various purposes its author evidently had for it: first, of course, as a *defense*; then as a *description* of a philosophical life, which evolves into, and becomes indistinguishable from, an *exhortation to others* - whether jurors, or readers - to live philosophically; and finally as a kind of *prospectus* for Plato's own activity of writing, insofar as the dialogues - mostly with Socrates as chief character - mimic the ideas and themes "Socrates" lays out in his account of his life », je souligne (Plato, *The Last Days of Socrates. Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, Translated with Introductions and Notes by Christopher Rowe, London, Penguin, 2010, p. 112). Selon Christopher Rowe, donc, il y aurait au moins quatre objectifs poursuivis par l'*Apologie* écrite par Platon : la défense de Socrate, la description de la vie philosophique en tant que telle, l'exhortation à la philosophie et, dernièrement, l'anticipation des futurs dialogues de son auteur.

⁴⁷ J. Patočka, *Socrate, op. cit.*, p. 271-272. Selon l'auteur tchèque, les écrits de Platon ne vont jamais perdre de vue un certain *ethos* socratique. Sur ce point, L.-A. Dorion rejoint la position de Patočka, ce premier auteur traitant l'*Apologie* comme un *logos sókratikos*, une œuvre donc littéraire infusée néanmoins par un certain *caractère* socratique (cf. note 36 plus haut). En opposant la dialectique platonicienne à celle d'Antisthène, Aldo Brancacci voit à son tour dans l'*Apologie* non pas un texte socratique, mais le véritable *laboratoire* du *futur dialegesthai* platonicien, en tant qu'examen des *logoi*, voir A. Brancacci, « Subjectivité et intersubjectivité dans le *dialegesthai* platonico-socratique », dans *Aglai. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, dir. par A. Brancacci, D. El Murr et D. P. Taormina (TOC), Paris, Vrin, 2010, p. 94.

⁴⁸ D.M. Leibowitz, *The Ironic Defense of Socrates : Plato's Apology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 3.

⁴⁹ Selon la lecture des Dialogues que nous empruntons, les écrits « proprement » platoniciens vont soit éventuellement *dépasser* la pensée socratique (hypothèse défendue, par exemple, dans les travaux de G. Vlastos, Ch. Kahn, J.-Fr. Balaudé), soit la *continuer* et l'*explicit* en amenant à la surface ce qu'elle contenait déjà dès le début (interprétation développée par les trois auteurs mentionnés plus haut et par Monique Dixsaut ; néanmoins, cette dernière ne se penche pas spécialement sur l'*Apologie*, mais traite surtout du rapport : examen socratique - dialectique platonicienne, voir M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 7-8). En résumant, il paraît que ce ne soit qu'au moment où nous renonçons à la lecture évolutionniste que le statut de l'*Apologie* devient incertain et intrigant. Du point de vue de cette pensée appelée aussi « développementaliste », ce dialogue serait un témoignage sur

À la lumière de ces indications sur les deux grandes interprétations du corpus platonicien (rupture, continuité), il est probablement opportun de préciser qu'une recherche sur l'atopie sera en mesure d'apporter des éclairages à l'égard du rapport Socrate-Platon. En effet, le sens de l'atopie vacille déjà dans la littérature entre un pôle historique et un autre platonicien. Ce que l'étude présente propose, ayant ce cadre comme référence, serait de *renverser* les termes : au lieu de regarder l'atopie à la lumière d'une présupposée relation de « rupture » ou bien de « continuité » entre la démarche socratique et celle platonicienne, je voudrais changer de route et *arriver* au rapport Socrate-Platon *après* avoir mieux saisi les sens de l'atopie, telle qu'elle est attribuée au personnage de Socrate en commençant par les dialogues dits « de jeunesse » ou « moyens » (*Apologie de Socrate*, *Gorgias*, *Banquet*) jusqu'à ceux plus tardifs (*Théétète*, *Phèdre*). Laissons donc pour le moment la question de la lecture de l'ensemble des dialogues en suspension.

En revenant à l'*Apologie*, la situation très diverse, voire irréconciliable des interprétations suggère une certaine indécidabilité particulièrement *propre* à ce dialogue qui s'avère dorénavant presque impossible à situer de manière exhaustive à l'intérieur de n'importe quelle catégorie herméneutique (texte historique, rhétorique ou purement platonicien) sans courir le danger de perdre de vue certains de ses aspects. Le besoin de négocier donc son statut en laissant intervenir une certaine *hybridité* (qui se révèle d'ailleurs dès le début comme lui étant constitutive) s'impose, fut-il simplement par souci de sauvegarder la complexité de l'écrit platonicien. Dans son étude sur l'*Apologie* de 2001, Francesco Gregorio parlait d'une véritable « ambivalence topologique » spécifique à ce texte platonicien, dans le sens où on y repère à la fois des *topoi* de la rhétorique judiciaire et des *topoi* proprement platoniciens ou socratiques⁵⁰. L'étude présente partage entièrement cette perspective sur une *coexistence* ou cohabitation de ces niveaux discursifs au sein de l'*Apologie*.

b. La question de l'intention de l'auteur et l'autonomie du texte écrit

Dans le sillage de dernières considérations, il me semble enfin avantageux de mettre en quelque sorte entre parenthèses l'épineuse question de « l'intention de l'auteur », qui me paraît en fin de compte constituer le fondement ou bien le préjugé inaugural des problèmes portant sur l'enjeu et le statut de l'*Apologie de Socrate*. Une suspension pareille me semble autorisée d'abord vu que ladite

le Socrate historique et le point de départ de la pensée platonicienne (pas encore proprement articulée). Pourtant, si nous lisons les dialogues selon une perspective où nous sommes moins convaincus de voir dans la chronologie l'expression d'une évolution, alors il n'y a plus raison de parler ni d'un « point de départ », ni même d'un Socrate « historique » et comme « purifié » par rapport à la pensée de Platon. Loin d'être un « document historique », l'*Apologie* ne sera plus un dialogue « à part », mais un texte aussi fondamental pour comprendre ce qu'est la philosophie que le sont le *Phédon* ou le *Symposium*, par exemple. Le seul trait véritablement spécifique de l'*Apologie* serait ainsi le *lieu* où le dialogue est placé, à savoir au tribunal - un contexte donc assez réfractaire à la pratique dialogique typique de Socrate.

⁵⁰ *apud* A. Matthey, *op. cit.*, p. 286.

« intention » est visiblement dépassée par *l'histoire* même d'un texte : Platon l'avoue lui-même dans le *Phèdre* - une fois qu'il est écrit, un texte « va rouler de tous les côtes » (275e1), étant mis en circulation *seul*, séparé de son auteur qui, d'une certaine manière, quitte la scène en laissant la place aux signes graphiques et à la pensée qui fait surface à travers eux. Son public s'élargit bien au-delà des interlocuteurs initiaux ; quoi qu'il en soit, il est sans doute fertile de reconstituer par des moyens historiographiques l'identité de ces derniers, spécialement lorsqu'il s'agit d'éviter les excès de certaines interprétations des textes platoniciens. Certes, dans le *Phèdre*, adoptant le point de vue d'une vraie transmission de la connaissance (276b sq.), Platon portait aussi un jugement de valeur négatif au sujet de la dispersion et de la polysémie d'un texte écrit, mais cela ne change rien au fait que les deux caractéristiques demeurent en place, en exprimant en quelque sorte l'essence même de l'écriture.

D'ailleurs, la considération de la notion même d'« intention » (de signifier, en l'occurrence) devrait commencer par l'analyse philosophique de son rapport au texte qu'elle engendre : s'avère-t-elle plutôt *antérieure* à sa propre « mise en paroles », ou bien s'articule-t-elle en quelque sorte *à l'aide de* l'acte même de l'écriture ? Selon le choix de paradigme (*grosso modo* rationaliste ou expressif), nous véhiculerons donc une certaine compréhension de la nature de la pensée et notamment de son rapport au langage et, en outre, de l'écriture comme acte langagier en tant que tel. Il est évident que le deuxième paradigme, celui de l'expression, reconnaît plus *d'autonomie* à l'égard des signes et des textes, en les concevant comme des participants ou des complices à la constitution du sens et non pas comme des soi-disant « réceptacles » d'une pensée qui les précède et demeure « derrière ».

Pour revenir à l'interprétation des textes anciens, la première option, celle rationaliste, ouvre donc la voie pour un intérêt sur la pensée *de l'auteur*, alors que la deuxième se concentre davantage sur *le texte lui-même* et ses prises de positions intentionnelles, non-intentionnelles ou quasi-intentionnelles. Cela dit, cette dernière voie me semble plus proche de *l'expérience* même de l'écriture : cette dernière semble à la fois (i) une *re-présentation* de la pensée qui, dans une certaine mesure, la précède - tout texte contenant ainsi des propositions qui ne seront pas négociées pendant le processus d'écriture, mais constitueront ses lignes directrices, mais également (i) une *découverte* suscitée ou occasionnée par ce processus même⁵¹.

À la lumière de ce détour théorique sur le rapport de la pensée d'un auteur à son œuvre, les dialogues apparaissent à la fois comme des représentations de la pensée de Platon et comme *le lieu de l'émergence de cette pensée même*. Au moins en tant qu'espace de découverte, le texte dépasse

⁵¹ Pour une analyse plus détaillée du rapport entre la pensée et le langage, ainsi qu'une description des conceptions philosophiques qui ont essayé à saisir ce même rapport, je renvoie le lecteur aux excellentes analyses de Maurice-Merleau Ponty (M.-M. Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953), lesquelles ont inspiré les lignes précédentes de mon interprétation portant sur ladite « intention de l'auteur ».

l'intention originale, car il fournit l'occasion même pour que le message initial se développe. Platon est donc présent presque dans tous les personnages de ses dialogues, dans la mesure où ceux-ci marquent des points d'articulation de sa pensée (non sans détours, hésitations, essais, etc.)

Face à ladite « intention de l'auteur », il me semble que *l'autonomie* même dont un texte se réjouit en tant que texte⁵² constitue le défi suprême. En effet, un manuscrit est à la fois l'expression d'une telle intention *et* son dépassement ; dans un certain sens, tout texte dit simultanément et plus et moins par rapport à ce que son auteur avait compté transmettre⁵³.

Même si nous restons dans le cadre de la critique platonicienne de l'écriture (qui, à mon sens, parvient précisément à la découverte de l'autonomie - connotée négativement par la suite - qui convient presque par nature à tout texte en tant que texte), nous sommes obligés de constater à la fin l'indifférence des discours écrits par rapport à ceux oraux en ce qui concerne leurs disponibilités respectives à se prêter à des interrogations ultérieures (quoique des manières distinctes). Un texte, par l'autonomie qui lui est spécifique, exigera ainsi des interrogations à leur tour spécifiques : il ne s'agira donc pas tellement d'interroger l'auteur absent et ses intentions supposées, mais surtout *la fibre même du texte*, les notions présentes et les sens qu'elles portent dans les configurations sémantiques typiques de chaque dialogue⁵⁴.

⁵² Je dois les réflexions sur la triple autonomie sémantique d'un texte (par rapport à l'intention de l'auteur, au public initial et aux circonstances sociales, culturelles de sa production), à l'essai de Paul Ricoeur « De l'interprétation » (P. Ricoeur, « De l'interprétation », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 30-32).

⁵³ « If by the meaning of a text we understand the message that the author intends to transmit to the reader, then the meaning of a Platonic text is accessible only at the cost of a considerable effort of interpretation. The reader must be as cunning in interpreting a dialogue as the author has been artful in composing it », Ch. Kahn, *Plato ... , op. cit.*, p. 59. Le sens d'un texte étant tributaire au message que l'auteur veut confier aux lecteurs, un dialogue platonicien rend d'autant plus difficile cette transmission en raison de sa *composition* même, caractérisée dans le paragraphe cité de « rusée » par Charles Kahn : seulement une lecture très attentive au texte, voire astucieuse parviendra à « trouver » le message présent. Selon toute vraisemblance, Kahn semble défendre une lecture qui cherche toujours à déceler une « intention de l'auteur ». Pourtant, son accent tombant surtout sur la composition très technique du texte platonicien, il me semble que le passage cité arrive plutôt à reconnaître *l'autonomie* particulière d'un écrit platonicien et donc à conseiller une approche sensible elle aussi à ce qu'on pourrait appeler « la fibre du texte ».

⁵⁴ Ajoutons un dernier mot sur ce thème particulièrement difficile et philosophique dans l'essence, i.e. la question de la lecture des dialogues de Platon dans le but de mieux localiser la tradition herméneutique à partir de laquelle se revendique le souci pour « l'intention de l'auteur ». Dans un article qui date de 2001, Yvon Lafrance avait entamé la difficile tâche de faire remonter à leurs origines les deux grandes manières de lire Platon qui se sont constituées au long de l'histoire : en l'occurrence, la lecture *historique* (philologique) et celle *analytique*. Selon l'auteur, chaque lecture et ses partisans suivent de manière symétrique quatre principes herméneutiques (concernant la forme dialogique, le contexte historique, le contenu des propos platoniciens, etc.). Une fois ces principes identifiés, une des différences les plus nettes qui séparent les deux approches fait rapidement surface, à savoir celle concernant le jugement de l'interprète sur la *vérité* ou la *fausseté* des positions prises par Platon. Ainsi, une dichotomie naît aussitôt au milieu des interprètes : alors que les héritiers de Schleiermacher mettent entre parenthèses la question de la vérité, ceux émergeant de l'école Oxford-Cambridge l'estiment en revanche centrale à leur démarche. Ainsi, d'une part, nous trouvons des interprétations très sensibles au *contexte historique* et à la récupération d'une expérience de la pensée *proprement* « platonicienne » et ceci par l'intermédiaire d'une très soignée considération des textes; alors que d'autre part, la lecture analytique fournit des formalisations des arguments présents dans les Dialogues et s'approprie historiquement Platon du point de vue du présent (dans cette même tendance d'appropriation, Lafrance situe aussi la lecture phénoménologique des dialogues), voir Y. Lafrance, « Lecture historique ou lecture analytique de Platon », dans *La philosophie de Platon*, Michel Fatal (dir.), Paris, Harmattan, 2011, p. 375-403. La question de la vérité des textes platoniciens se présente ainsi imbriquée à celle touchant à leur appropriation ou désappropriation historique. Apparemment, tout problème de méthode dans la lecture des dialogues remonte à la

c. *L'Apologie comme manifeste de Platon : l'institution d'un « avant » et un « après » la mort de Socrate*

Un lecteur contemporain pourrait sans difficulté imaginer comment, au moment de sa diffusion à Athènes, l'*Apologie* était animée par l'objectif principal de la réhabilitation de l'image de Socrate dans la cité suite à sa condamnation... aussi bien que l'habilitation par Platon en tant que son héritier « légitime » parmi les socratiques. Néanmoins, ce texte joue un rôle beaucoup plus grand dans l'histoire (de la philosophie) européenne : comme l'avait déjà noté Nietzsche, de manière paradoxale, sa propre mort a assuré à Socrate précisément l'*immortalité* sur le plan de la mémoire collective. Parmi tous les dialogues, ce sont surtout l'*Apologie* et le *Phédon* qui ont construit une certaine figure de « Socrate » à la fois à l'intérieur de la cité et face à la mort avec une force qui entraîne peut-être même aujourd'hui des réverbérations (pourvu que le personnage platonicien ne soit devenu juste une

question de la *bonne distance* face au texte, surtout lorsqu'il s'agit d'une source ancienne. Pourtant, l'origine lointaine de ces écrits ne me semble pas décisive : on peut facilement s'imaginer les mêmes deux traitements (historique ou analytique) en marge d'un texte contemporain ou bien moderne. Il y a néanmoins un aspect qui n'est guère interrogé, à savoir, précisément la question de la lecture en tant que telle : qu'est-ce que l'acte de lire et qu'est-ce qu'un texte ? - voilà des questions auxquelles les interprètes historisants et les analytiques répondent avant même de se poser la question, en articulant leur démarche de telle ou telle façon. Certains auteurs faisant partie de la tradition herméneutique récente (Gadamer, Ricoeur) ont formulé des interrogations pareilles, mais il n'est pas mon but ici de traiter leurs positions. Je voudrais seulement signaler un certain caractère partagé, il me semble, par les deux lectures identifiées par Lafrance : à savoir, celles-ci constituent essentiellement des *réactions* à des démarches qui les précédaient. En l'occurrence, le souci philologique-historique constitue la réaction envers des lectures par trop « spéculatives » et par conséquent non-« scientifiques », tandis que la lecture analytique reste fidèle au refus caractéristique de cette méthode (qui se veut anhistorique) de se placer dans la continuité de l'histoire de la philosophie en tant que telle. De la même manière, les lectures phénoménologiques (assimilées par Lafrance à celles qui s'approprièrent Platon de façon illégitime) s'opposaient de leur part à l'*ethos* objectiviste des sciences positives, en refusant de traiter un texte à l'instar d'un « objet » neutre par rapport auquel le lecteur pourrait et en effet *devrait* s'effacer afin de mieux écarter sa subjectivité du processus d'interprétation. Par ailleurs, dans le cas de cette troisième tradition, le problème de la lecture des classiques était à l'origine posé dans un cadre plus large, celui du rapport entre les sciences de l'esprit et celles positives, dans le sillage notamment des travaux de Wilhelm Dilthey au XIX^{ème} siècle (pour les différences entre la lecture phénoménologique et celle historique, voir S. Delcomminette, « La méthode phénoménologique en histoire de la philosophie », dans *Hermeneutic philosophy and Plato : Gadamer's response to the Philebus*, Ch. Gill, F. Renaud (dirs.), Sankt Augustin, Academia, 2010, p. 116 et *suiv.*). Pour une mise au point plus ramifiée sur les types de lecture de l'intégralité des dialogues de Platon, je renvoie le lecteur aux observations de Konrad Gaiser ; l'auteur allemand identifiait en 1984 quatre manières de traiter l'ensemble de l'œuvre platonicienne : celle systématique (Zeller), celle pédagogique (Scheleiermacher), celle évolutive et enfin celle artistique (inaugurée par Friedländer), cf. K. Gaiser, *Platone como scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli, Bibliopolis, 1984, p. 34 et *suiv.* Le problème de la lecture de Platon fait donc partie d'un *puzzle* bien plus complexe, à savoir le statut des sciences humaines et celui de leurs méthodes spécifiques : en aspirant à la scientificité, on s'est dirigé vers la philologie et le scrupule historique (d'où le souci pour une dite « intention de l'auteur »), ou bien vers la formalisation logique qui aurait comme mérite d'éliminer d'emblée lesdites « vicissitudes » du langage naturel. En ce qui concerne mon étude, je vais défendre un certain principe *d'homogénéité*, disons : les textes de Platon me semblant avant tout *hybrides* dans leur constitution, ce qui paraît légitime serait de respecter et en quelque sorte de *redoubler* cette hybridité de la composition et de la visée des dialogues par une interprétation à son tour hybride, c'est-à-dire aux confins de l'histoire, l'analyse logique, la dramaturgie et une herméneutique qui s'engage à « répondre » à l'appel du texte dans son autonomie. Nous allons revenir sur ce point par la suite, en interrogeant la notion de « méthode » : si Platon avait véritablement une « méthode » d'écriture, à savoir le dialogue, alors comment devrait-on en tant que ses lecteurs considérer cette forme dialogique et l'intégrer (ou non) dans l'interprétation ?

effigie solitaire dans le musée désormais volatile de la culture)⁵⁵. Suivant cette voie, il me semble qu'on pourrait regarder notamment le premier texte, surtout en raison de sa composition non-dialogique, en tant que *manifeste* de Platon, mais ceci non pas dans le sens d'un texte programmatique comme l'avait proposé Ch. Rowe (cf. plus haut), mais dans la mesure où cet écrit singulier a réussi à instaurer *un paravent contre l'oubli* de Socrate à la fois dans l'Athènes de Platon et, suite à sa conservation dans le patrimoine culturel, au long de l'histoire européenne.

En dépit de ses résonances certainement malheureuses aujourd'hui (on songe à certains manifestes politiques épouvantables qui ont circulé au XX^{ème} siècle), la notion de « manifeste » témoigne toutefois dans son essence d'un certain positionnement *positif* face à l'œuvre du temps : chaque manifeste (politique ou artistique) cherche en effet à créer une espèce de *fracture mémorielle* en imposant le binôme « avant et après ». Plus précisément, tout manifeste semble animé par un désir de commencer à nouveau, de défaire et refaire ; son objet reste toujours un certain idéal qu'il s'estime (plus) en mesure d'exprimer et représenter par la suite. Cependant, Platon n'a pas écrit l'*Apologie* afin de renouveler l'art ou même la politique, à l'instar des certains auteurs du dernier siècle. Néanmoins, toujours est-il qu'en écrivant ce dialogue atypique il a institué en quelque sorte *un « avant » et un « après »*. La *rupture* ainsi créée n'était pas toutefois produite au moyen d'un document à caractère programmatique contenant une série des propositions censées configurer le futur en vue du meilleur (tel, par exemple, le manifeste des futuristes dans l'histoire de l'art), mais plutôt par l'intermédiaire d'un écrit qui présente simplement un mode de vie et ses liens avec une certaine pensée appartenant à un *individu* en chair et en os. L'objet de l'*Apologie* n'est ni la mort de Socrate (il faut attendre le *Phédon* à cette fin), ni même pas sa condamnation et ses accusations, au moins pas de manière exclusive, mais surtout *sa vie* dans la cité : celle-ci doit gagner le droit de survivre à la mort effective de Socrate. Si l'*Apologie* se laisse assimilée à un véritable manifeste philosophique, cela est dû à sa lutte essentielle contre l'oubli de « Socrate » et à l'ambition qui est la sienne d'instaurer ou d'inaugurer une nouvelle chronologie, qui tournera en quelque sorte autour de ce personnage qu'elle-même aide à construire et de sa manière de concevoir la « sophia » et la vie.

Dans un sens très proche de celui que je viens d'esquisser, Mario Regali avait aussi défendu le caractère de « manifeste » de l'*Apologie*, dans la mesure où ce texte visait, selon l'auteur, à établir un autoportrait de Socrate, c'est-à-dire du protagoniste des *logoi sôkratikoï*. Plus précisément, le personnage ou bien le « masque » de Socrate révélé au moyennement de ce texte était celui d'un

⁵⁵ Par-delà cette « force » posthume, on a cru identifier dans ces deux dialogues les éléments d'une véritable « divinisation » de Socrate dès sa mort *via* l'oracle de Delphes et l'épisode du départ et retour du vaisseau allant à Délos pour célébrer la victoire de Thésée sur le Minotaure, suite à laquelle le héros mythique était devenu le dieu tutélaire et officiel d'Athènes ; à ce sujet, je renvoie le lecteur à l'étude passionnante de Martin Marier, « L'intervention divine du prologue du "Phédon" de Platon : Socrate, nouveau dieu tutélaire d'Athènes », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 27, No. 2, 2009, p. 99-123.

individu qui, dans un premier temps, se délimitait des *sophoi* de la cité, mais qui, ensuite, ne niait pas pour autant la possibilité du savoir en tant que tel⁵⁶. L'héritage de l'*Apologie* porterait ainsi surtout sur l'unité du personnage de Socrate, désormais identifié par son décalage par rapport aux sages, ou bien sa nonscience avouée et expliquée de manière développée dans le même texte⁵⁷.

Cela dit, selon l'interprétation que je viens d'avancer ci-dessus, le caractère de « manifeste » qu'on pourrait attribuer à l'*Apologie* ne me semble pas relever essentiellement de la manière dont elle permet d'identifier Socrate dorénavant, mais surtout du fait qu'elle établit cette figure comme aurorale sur le plan de l'histoire, c'est-à-dire qu'elle représente un des moments principaux dans la constitution de cette figure en tant que telle et non pas tant de ses caractéristiques - bien qu'à la fois l'ignorance et la différence de « Socrate » soient effectivement des traits fondamentaux de cette figure.

d. *Le discours de Socrate : parler en « étranger » au tribunal, le dieu et la question de la vérité*

Le discours écrit par Platon ne lutte pas de manière absurde contre un verdict déjà consommé, quoiqu'il essaie de réfuter les accusations qui l'avaient entraîné, mais il prend en revanche à plusieurs reprises le temps de *divaguer* : le sujet de ces « digressions »⁵⁸ dans l'économie de la défense n'est autre que la *vie* même de Socrate telle qu'elle s'est configurée à la suite d'une certaine « déviation » qu'elle avait subie⁵⁹. Ce sera dans ces passages à une première vue « auxiliaires » par rapport aux accusations factuelles portées contre Socrate que Platon place la dite « histoire de l'oracle » et le sens de la « *sophia* propre à l'être humain »⁶⁰ (20c-23b) qu'elle inaugure la mission d'origine divine de Socrate auprès de la cité - l'examen (*elenchos*) (28a-30c), et, finalement, le compte rendu sur son refus de participer à la vie politique d'Athènes suite à la manifestation de son signe démonique (31c-33a) : autrement dit, le contenu le plus dense du point de vue théorique (et politique?) du dialogue se

⁵⁶ « Among various functions the *Apology* was intended to carry out, the most important here is that of developing Socrates' self-portrait : at the end of his life Socrates outlines the motives that led him to the philosophical quest, together with its method. What emerges forcefully, therefore, is the role the *Apology* plays as a manifesto within the corpus, a manifesto in which the traits that characterize the protagonist of the *Sōkratikos logos* are established with a programmatic intention. In particular, the *Apology* depicts a character that resists the qualification σοφός, without completely denying the possibility of knowledge », M. Regali, « The Mask of Dialogue: On the Unity of Socrates' Characterization in Plato's Dialogues », in *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Edited by Debra Nails and Harold Tarrant, The Finnish Society of Sciences and Letters, 2015, p. 130.

⁵⁷ Je reviendrai par la suite aux remarques de l'auteur portant sur l'unité du personnage ou bien du masque de Socrate.

⁵⁸ J'emprunte cette dénomination de certains passages du texte au commentaire de Léo Strauss à l'*Apologie*, L. Strauss, « On Plato's *Apology* of Socrates and *Crito* », in *Studies in Platonic Philosophy*, Chicago University Press, 1984, p. 44.

⁵⁹ Effet stylistique chanceux : les soi-disant « digressions » racontent la manière dont la vie de Socrate avait elle-même dévié vers une pratique de l'examen à l'intérieur de la cité ; le texte et la biographie font ainsi corps commun.

⁶⁰ La σοφία ἀνθρώπινη est à la fois la sagesse propre à l'être humain et celle qui traite des questions humaines : ce qui est propre à l'homme coïncide avec l'examen de son propre être, cf. 38a.

situé dans les digressions présentes dans le texte.

Comme nous allons revenir *in extenso* sur le contenu de ces digressions, pour le moment notons en passant seulement deux aspects à leur propos : premièrement, (i) ces passages font l'objet d'un emploi soutenu par Platon de la figure du *divin* (et non pas d'un dieu précis, malgré la présence de l'oracle de Delphes, c'est-à-dire d'Apollon) ; ensuite, en ce qui concerne la stratégie de défense proprement dite, (ii) à l'occasion de presque tous les propos avancés dans les paragraphes mentionnés, Platon prend presque toujours le temps de consigner *la réaction hostile* du public athénien face aux explications de Socrate, plus précisément le tapage qui en résultait (20e, 21a, 30c). Revêtues donc d'une presque nulle efficacité rhétorique, ces digressions occupent néanmoins une grande partie du dialogue et traitent des sujets tout sauf anodins, en l'occurrence le lien entre le mode de vie philosophique et le divin, son conflit avec la cité, personnifiée dans le texte par ses institutions et les citoyens qu'elle tenait pour des « points de repère ». Dans ces passages, par ailleurs, on a l'impression que l'*apologia* de Socrate se transforme dans une *katēgoria* ayant comme objet la cité d'Athènes (voire toute cité en général).

Si, par l'*Apologie* (ainsi que d'autres dialogues), il s'agit d'encadrer le mode de vie « socratique » dans la mémoire collective, c'est-à-dire de gagner le droit de cité pour ce qui s'avère le scandale (l'impiété, la corruption des jeunes) de la philosophie, *malgré la mort*, de garantir donc que rien ne demeura le pareil « après » Socrate, il y est également question d'accuser la cité et de dévoiler sa propre corruption. Comme tout manifeste, l'*Apologie* se procure aussi un ennemi et ne se prive pas de faire usage d'un langage moralisateur afin d'incriminer celui-ci.

En condamnant l'« avant » et en louant l'« après », ce texte-manifeste de Platon est unique parmi les dialogues par la manière développée dont il décrit le rapport entre le *philosopher* socratique et la *polis*. Blâme de la cité et éloge de Socrate en même temps, l'*Apologie* reste toujours dans la proximité d'un texte *rhétorique*, comme plusieurs commentateurs n'ont pas tardé à le souligner. Elle se situe néanmoins pour des raisons fort paradoxales, vu que le passage de l'accusation à la louange et vice-versa est opéré à chaque fois au nom d'un critère étranger à l'art oratoire - *dire ce qui est vrai* (17b5, 18a7). Mais comment y parvenir dans l'espace d'un tribunal et lors d'un procès ? Socrate n'est-il pas « ironique » dans cette prétention qu'il annonce dès le début de son discours ? Ou bien n'utilise-t-il pas en l'occurrence un fort connu trope rhétorique ?

Il semble effectivement que ce n'est que par l'intermédiaire du divin - en tant qu'instance qui permet un aperçu normatif visant la cité *dans son intégralité*⁶¹ - que Platon parvient à créer un

⁶¹ Selon l'usage qu'en fait Platon au long de ce texte, le divin parvient à créer en quelque sorte *la cité*, c'est-à-dire *l'unité* de la communauté ; il crée ainsi un terme de référence à même d'engager quelque chose comme *l'ensemble* de la cité en tant que telle.

espace discursif véritablement *étranger* au tribunal. Une fois ce point de perspective délocalisé obtenu, la prétention de (son) Socrate à formuler une défense qui ne soit pas tributaire aux coutumes oratoires mais *à la vérité* - elle-même une étrangère au tribunal selon Platon, sera en effet légitimée. Étant donné ce rôle fondateur du divin sur le plan du discours, les passages où Socrate mentionne l'histoire de l'oracle de Delphes et son *daimonion* seront lus « au-delà » de leur visée persuasive (« ironique » ou pas⁶²), et plutôt dans le but d'y cerner les propositions philosophiques présentes et surtout afin de faire voir la manière dont la relation philosophie-divin-cité s'articule.

Toutefois, le tribunal est conçu par Platon lui-même comme un espace éminemment oratoire et ceci dans un sens très précis, à savoir celui présent dans le livre V de la *République*, où ce site du rassemblement populaire est décrit comme un endroit *consacré* pour l'essentiel *aux éloges et aux blâmes* (*Rép.* VI, 492b). Certes, il paraît donc important de garder à l'esprit les exigences rhétoriques typiques d'un procès et l'importance que la technique oratoire y joue. Cependant, c'est Platon lui-même qui lance un véritable défi par l'intermédiaire de ce dialogue : parler en philosophe, en protecteur de la vérité dans un espace où celle-ci ne vaut pas grand-chose selon ses propres considérations⁶³ (c'est-à-dire vu que la vérité ne saurait constituer un *objet* ni d'éloge ni de blâme).

En effet, malgré le risque visible de précipiter sa propre condamnation dans le temps dramatique du texte (voire précisément en raison d'un tel risque), le Socrate de Platon n'abdique pas à son credo ; au contraire, il le dit à maintes reprises, il s'y tient : il parlera en *étranger* devant les juges, et cela précisément en rapport aux coutumes « oratoires », *Apol.* 17d : « À l'égard de la façon de s'y exprimer, je suis donc tout bonnement dans la position d'un étranger (...) », trad. Robin. Ces coutumes exigeaient un discours « élégant » du point de vue du contenu et ordonné quant à sa structure (17b-d). Plus loin dans le texte, Socrate s'écarte également par rapport aux coutumes *comportementales* typiques des Athéniens traduits en justice à son époque, à savoir l'acte de *supplier* les juges. Niant qu'il pourrait parler à l'instar d'un « discoureur habile » (ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν, 17b1), c'est-à-dire un de ces terribles orateurs célébrés à Athènes pour leur capacité à émerveiller le

⁶² Notons pour le moment qu'il y a, encore une fois, dans le texte même de Platon un avertissement à ce sujet, à savoir à ne pas prendre *ironiquement* l'appel que Socrate fait au divin afin d'expliquer sa manière de vivre : « On me dira peut-être : 'Quoi, Socrate ? Ne peux-tu donc nous débarrasser de ta présence et vivre tranquille sans discourir ?' Voilà justement ce qu'il me serait le plus difficile de faire comprendre à quelques-uns d'entre vous. *Si je vous dis que ce serait désobéir au dieu et que, par conséquent, je ne peux pas m'abstenir, vous ne croirez pas, vous penserez que je parle ironiquement* (ὡς εἰρωνευομένῳ). (...) », *Apol.* 37e3-38a4, trad. Croiset, je souligne. Ignorer ce passage me semble ouvrir la voie à des interprétations limitées quoique séduisantes. Il reste bien évidemment l'option de traiter ce passage sur l'ironie comme étant lui-même ironique... Une fois décrétée une portée maximale à l'action d'ironiser, tout semble s'effondrer, en nous enlevant presque tout critère d'orientation dans l'ambiguïté ainsi créée (sauf des soi-disant « indices » dans le texte). Pour un recueil des positions prises dans l'exégèse anglophone sur le statut ironique (ou la négation de ce statut) de l'intégralité du discours de Socrate dans l'*Apologie*, je me permets d'envoyer le lecteur au chapitre « Disputes about socratic irony » de D.M. Leibowitz (D. M. Leibowitz, *op. cit.*, p. 21 et *suiv.*). Aussi, pour une possible réconciliation d'une approche ironique de la part de Socrate avec son engagement de ne dire que la vérité, voir les remarques très pertinentes de Robert Metcalf, « The Philosophical Rhetoric of Socrates' Mission », in *Philosophy and Rhetoric*, 37(2), 2004, p. 149 et *suiv.*

⁶³ Pour cette indifférence à l'égard de la vérité, voir aussi *Théétète*, 172c *sq.*

public et à le persuader, Socrate refuse donc de prendre la voie de la fascination ou de la séduction afin de s'assurer de sa propre libération, de même qu'il va repousser, à sa perte, l'usage des larmes et gémissements⁶⁴. Quelle manière de parler *en se défendant* reste encore disponible pour Socrate ?

Le fait d'utiliser la dichotomie rhétorique - philosophie (poursuite ardente de la vérité), distinction que Platon lui-même inaugure en quelque sorte⁶⁵, semble problématique dans le cas de l'*Apologie* : il s'agit d'emblée d'un discours tenu dans des conditions très particulières, qui exigeaient d'une certaine manière à Socrate, l'une des figures du philosophe chez Platon, de s'adresser à un public à la fois nombreux et anonyme, en essayant toutefois de respecter la vérité plutôt que les protocoles. Est-ce cependant un tel discours *possible*, est-il envisageable de rester philosophe au tribunal ? En reformulant : est-il possible de trouver un sens à proprement parler *véridique* au discours de Socrate, étant donné qu'il prend la forme d'une défense et d'une plaidoirie ? *Est-il possible de rester entièrement étranger au tribunal lorsqu'on fait en même temps l'objet de sa délibération ?* Cela reviendrait à l'accomplissement d'une véritable *délocalisation* de Socrate en tant qu'accusé, d'un changement de son statut devant les juges. Or, en effet, Platon opère une manœuvre discursive dans le dessein précisément de mettre en place une telle distanciation : *il s'agit du déplacement du discours de Socrate sous le patronage du divin* - et ce sera alors ce dernier qui va juger de la situation épistémologique et axiologique d'Athènes, en assurant simultanément l'innocence de Socrate. Le dieu est dans l'*Apologie* la véritable et ultime figure de l'étranger au tribunal et il garantit par ce positionnement même la conversion de l'*apologia* en *katēgoria*.

Par l'intermédiaire du récit de l'oracle de Delphes, l'histoire de la *taxis* et du *daimonion*, Socrate sort en quelque sorte de la logique apologétique (donc persuasive) en s'ancrant en revanche dans un point de perspective, disons, universel. Dans les digressions opérées par Platon (n'ayant pas un rapport consistant avec les accusations réelles, même pas à celles anciennes⁶⁶), le discours cesse

⁶⁴ « Ce qui m'a manqué pour être acquitté, ce ne sont pas les discours, c'est l'audace et l'impudence, c'est la volonté de vous faire entendre ce qui vous aurait été le plus agréable, Socrate pleurant, gémissant, faisant et disant des choses que j'estime indignes de moi, en un mot tout ce que vous êtes habitués à entendre des autres accusés », 38d-e, trad. Croiset.

⁶⁵ Le rapport entre la philosophie et la rhétorique dans les dialogues platoniciens constitue sans doute un des sujets les plus complexes qui occupent l'exégèse depuis toujours. Cependant, l'étude présente se limitera seulement à formuler ces interrogations plutôt préliminaires sur la possibilité d'un discours en philosophe au tribunal.

⁶⁶ La réfutation de l'image de « sage homme » conférée à Socrate notamment suite à la représentation des *Nuées* d'Aristophane prend dans le dialogue une forme assez inattendue du point de vue socratique, mais parfaitement habituelle selon les usages, à savoir un appel aux témoins, voir 19d. Pourtant, le rapport de Platon à Aristophane et au « Socrate » du dernier ne constitue pas un objet de recherche dans les pages à suivre, malgré l'importance de cette problématique pour le texte qui nous concerne maintenant. Je me limite seulement à renvoyer le lecteur aux remarques de Marie-Pierre Noël sur le sens précisément *non* platonicien du mot σοφιστής dans les *Nuées* : selon l'auteur, bien qu'il soit mis en scène en tant que représentant d'une *sophia*, Socrate n'est pas encore dans la comédie d'Aristophane un « faux savant », mais seulement un des premiers « intellectuels », c'est-à-dire de ceux qui, à la différence des anciens sages, cherchaient la *sophia* uniquement à l'aide de la pensée (M.-P. Noël, « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des "sophistes" dans les *Nuées* », dans *Le théâtre grec antique : la comédie. Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 1er & 2 octobre 1999*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2000, p. 120-121). La distinction sophiste - philosophe étant étrangère à Aristophane, il serait donc anachronique de lui reprocher l'assimilation de Socrate aux personnages controversés créés par les dialogues platoniciens. Et pourtant, au moins dans l'*Apologie*, ce

donc d'être une *apologia* du Socrate historique afin de devenir plutôt une accusation de la cité proférée au nom du divin (qui ne peut pas mentir car cela ne lui est pas accordé, 21b6) et une première esquisse du sens de la philosophie : Socrate devient un étranger au tribunal non seulement suite à sa manière non-technique de s'adresser aux juges, mais surtout par ce dispositif discursif mis en place par Platon qui fait émerger au milieu du rassemblement populaire un « témoin » (μάρτυς, 20e7)⁶⁷ sans doute étrange et ontologiquement étranger - le dieu.

Ce sera en effet par ce dépassement ou bien *délocalisation* de Socrate en tant qu'accusé que ce dernier sera en mesure de revendiquer à juste titre la possibilité de proférer un discours *vrai* (ou juste *plus vrai* que celui des accusateurs) au milieu d'un endroit aussi conventionnel qu'un tribunal. Plutôt que d'être une référence mythologique, dans l'*Apologie*, le divin représente une sorte de position discursive caractérisée à la fois par son statut *énigmatique* (αἰνίττεται, 20b4), mais surtout par l'abolition de la distinction vérité - non-vérité : quoique ténébreuse, la parole de l'oracle est *certainement vraie* et fournit un *point d'ancrage non-rhétorique* à la défense socratique. Cet ancrage se montre cependant assez désastreux du point de vue de l'efficacité de la défense, les juges ne s'arrêtant pas de créer du tumulte à l'ouïe du témoignage bien singulier, voire inacceptable, apporté par Socrate (voir plus haut). L'accusation d'impiété, bien que possiblement prise ici en compte par Platon, se laisse à peine devinée par l'intermédiaire des liens que Socrate établit entre sa pratique discursive, l'oracle de Delphes et « le dieu ». En s'engageant à réfuter l'oracle qui lui avait attribué la plus haute forme de « sagesse », tout en stipulant l'impossibilité que le dieu énonce des mensonges (21b), Socrate donne l'impression d'être en train de redéfinir la piété en la mettant en rapport avec la pratique de l'examen de soi-même et des autres⁶⁸. Autrement dit, si une forme de piété est ici en jeu,

reproche lui est adressé de manière explicite par Platon lui-même...

⁶⁷ Traditionnellement, à l'époque du procès, la réfutation (*elenchos*) se fondait « sur les témoins et les témoignages que l'on peut rassembler avant même l'ouverture du procès », L.-A. Dorion, « La subversion de l'"elenchos" juridique dans l'"Apologie de Socrate" », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 88, nr. 79, 1990, p. 327. Pourtant, dans la lecture de Dorion, l'*elenchos* socratique avait accompli une *subversion* de l'*elenchos* juridique traditionnel, en s'édifiant non pas sur les témoignages extérieurs au procès, mais sur un processus *d'interrogation* qui se déployait cette fois-ci à l'intérieur même de l'*agôn* juridique : « (...) l'*Apologie* établit un lien entre l'*elenchos* et une certaine forme d'ἐρώτησις (...) », L.-A. Dorion, *op. cit.*, p. 336. Cette pratique interrogatrice, l'ἐρώτησις, constitue la dette historique de la dialectique aux usages des tribunaux, selon l'auteur, quoiqu'elle enmène ces derniers « plus loin » en quelque sorte, en faisant de l'échange question-réponse le noyau dur de la preuve, l'*elenchos*, qui devient, par l'incorporation de cet échange même, une réfutation à proprement parler. Dans ce scénario sémantique, le rôle joué par l'histoire de l'oracle serait ainsi celui de *masquer* les liens entre la réfutation socratique et l'ἐρώτησις typique aux débats devant le tribunal (*ibidem*, p. 340) et d'ancrer en revanche la pratique socratique dans la réfutation de l'oracle, qui aurait, elle, surgi de manière spontanée, presque *ex nihilo*, c'est-à-dire sans *aucune* dette envers les pratiques du passé. Or, selon le texte de Platon, il paraît qu'au tout début de l'histoire racontée par Socrate, le dieu de Delphes est appelé devant les juges précisément en tant que *témoin* (cf. 20e7-8, μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς) ; malgré l'étrangeté du témoignage produit, le récit lui-même accomplit par conséquence une réfutation dans le sens *traditionnel* identifié plus haut par Dorion. La subversion dont parle l'auteur reste bien entendu en place, seulement qu'elle s'accomplit en quelque sorte à l'intérieur de la pratique traditionnelle de l'*elenchos*.

⁶⁸ Pourquoi Socrate se met à *réfuter* l'oracle alors qu'il tenait pour vrai le précepte (*themis*) qui interdisait au dieu de mentir ? Voici la réponse formulée par Francisco Gonzalez avec laquelle je résonne : « There is indeed a tension here, but this tension cannot be resolved by dismissing one side or the other. The tension is one that exists in Socrates and

elle ne saurait pas satisfaire les usages communs ; bien au contraire, elle les met en question.

e. Vie et idéologie : les accusations derrière les accusations. Masque et apparence dans l'Apologie

Si nous nous rapportons à la défense élaborée de manière historique ou presque par Platon, la condamnation de Socrate semble, on l'a souvent souligné dans l'exégèse, inéluctable. Pourtant, comme le discours lui-même l'avoue, les accusations et la haine contre Socrate dataient depuis longtemps (18b *sq.*) ; elles se sont accumulées de façon progressive pendant plusieurs années. Dans ce sens, afin de comprendre le conflit inhérent entre la pratique socratique et la cité, avec ses individus proéminents (notamment les hommes politiques et les poètes), il faut regarder au-delà de l'*apologia* en tant que telle (c'est-à-dire au-delà de la réponse ponctuelle de Socrate contre ses accusateurs : 19d-20c, 24b et *suiv.*), de même que la condamnation ne s'appuie probablement pas uniquement sur l'inefficacité oratoire du discours, mais justement sur la persistance d'une certaine image de Socrate aux yeux des Athéniens et sur l'impact jugé négatif de sa démarche sur le projet éducationnel de la cité⁶⁹.

Allant dans ce sens, il me semble très utile de développer une observation faite par Victor Goldschmidt dans son étude sur Socrate : ainsi, l'auteur affirmait qu'on devrait s'étonner non pas du fait que Socrate a été condamné, mais du fait que sa condamnation a été très *tardive* ; autrement dit, on aurait dû s'attendre à ce que Socrate soit mis à mort avant 399 av. J.-Ch. L'argument invoqué afin de défendre cette position est d'ordre général et touche à la nature même des sociétés et non pas seulement au contexte grec et à l'histoire d'Athènes à l'époque de Socrate : ainsi, selon l'auteur, « (...) aucune société ne peut supporter qu'on l'oblige à *vivre* selon sa propre *idéologie* »⁷⁰ (je souligne). Ainsi, toute société est, selon Goldschmidt, de manière constitutive hypocrite : elle a besoin de formuler un idéal, *son* idéal (disons héroïque, militaire, ou, dans le cas d'Athènes, représenté par la *sophia* et la force⁷¹) - ayant comme fonction, nous pouvons le deviner, d'unifier la communauté -,

characterizes his peculiar brand of piety. (...) Socrates' response to this dilemma is neither to accept what the oracle says nor to reject it, but to question it. *Questioning the divine is Socratic piety* », je souligne, F. Gonzalez, « Caring and Conversing About Virtue Every Day: Human Piety and Goodness in Plato's *Apology* », in *Reexamining Socrates in the Apology*, Patricia Fagan et John Russon (eds.), Illinois, Northwestern University Press, 2009, p. 127-128.

⁶⁹ D'un point de vue historique, depuis Xénophon, nous avons eu l'habitude de rendre compte de la condamnation de Socrate en mobilisant en guise de motifs ses « points de vue » antidémocratiques ; de même, certains auteurs ont cru voir dans la condamnation de Socrate le déploiement d'un scénario rappelant les rites du bouc-émissaire, dans le sens où Socrate aurait été tenu responsable et enfin condamné pour la chute de l'« empire » athénien et la décadence conséquente. Pour l'impact majeur à Athènes du dialogue socratique sur ce que l'auteur appelle le « trépied » forme de vie - vision du monde - sens de la vie, voir O. Nudler, « El gran juego : de Sócrates a José K. », dans *Diánoia*, Vol. XLVI, No. 47, novembre 2001, p. 61-79.

⁷⁰ V. Goldschmidt, *Questions Platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, p. 57.

⁷¹ *Apol.* 29d7-8.

seulement pour ensuite ignorer et oublier cet idéal-même. Seul le spectacle des *masques* intéresse la société, car *vie* et *idéologie* restent inextricablement séparées⁷². Essentiellement, aucune société ne croit véritablement à l'existence d'une réalité « derrière » les surfaces (ou la vie) - notons en passant que celle-ci serait, en raison de ce positionnement même, congénère aux surfaces mêmes. En revanche, la société est par nature conventionnaliste⁷³ : la *vie* à l'intérieur de la cité poursuit un idéal mais seulement de l'extérieur, par imitation, car cet idéal n'est envisagé que dans sa *fonction* d'unification au niveau de la communauté (unité apparente car *introduite* selon une logique extérieure) et non pas de manière *individuelle*⁷⁴. Sous cette perspective, la vie (toujours individuelle) et l'idéologie s'avèrent parallèles et de même, *mutatis mutandis*, l'apparence et l'essence ; - en effet, on n'a même pas affaire ici à ce couple platonicien, car la société ne fonctionne à ce moment que sur le spectacle des masques : or, un masque n'est pas encore une apparence.

Si nous acceptons cette description assez inhabituelle de la relation entre vie et idéologie, alors en quoi consiste la contribution de la démarche platonicienne ? Si Platon a introduit dans l'histoire de la pensée la distinction apparence - essence, il s'en suit donc que sa pensée ira *par nécessité* à l'encontre de l'*ethos* sociétal. Poser une *réalité* « derrière » l'apparence (et non pas *parallèle* à celle-ci en tant que convention⁷⁵) revient à lutter en quelque sorte contre la domination des *topoi* culturels qui jouaient le rôle des fondements *extérieurs* de la vie et de ses masques⁷⁶ ; poser

⁷² Certes, toute société demande à ses citoyens de se soumettre à des idéaux qu'elle va ensuite contrôler. Pourtant, selon la pensée de V. Goldschmidt, la seule idéologie tolérée par la société sera celle de la façade. Par ailleurs, les idéaux qu'on devrait suivre à l'époque de Socrate étaient *grosso modo* ceux de la gloire et de la richesse (*Apol.* 29d-e) - or, les deux supposent essentiellement un rapport avec le regard d'autrui. Le « sage » Socrate était dangereux pour la cité car il menaçait justement ce rapport unilatéral avec un plan exogène ; plus précisément, Socrate substituait ce dernier par ce qu'il appelle dans le dialogue « le souci de l'âme » en vue de l'excellence (30a-b ; ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς, 31b6), la conversation (*dialegesthai*) et l'examen des questions liées à l'excellence, i.e. au bien (cf. 38a). La pratique socratique instaurait ainsi un plan intérieur qui, une fois constitué, sera à même de montrer la façade en tant que façade, i.e. pure extériorité. Pour une discussion plus détaillée du statut du discours philosophique dans les cités grecques archaïques, voir aussi M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspero, 1967. Je remercie Bogdan Mincă pour m'avoir signalé la nécessité d'affiner mon argument présent.

⁷³ Sur la distinction *nomos-phusis*, voir M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, *op. cit.*, p. 69-70.

⁷⁴ Sur cette manière de regarder la *paideia* qui opère au milieu des sociétés, voir *Rép.* VII, 518b-c.

⁷⁵ Toutes ces considérations font visiblement écho au *Cratyle* et à la discussion sur la nature conventionnelle des noms défendue par Hermogène, voir 384d. Or, il me semble que cette discussion sur l'institution des noms et leur rectitude est en quelque sorte analogue à toute discussion sur une *themis* en général : établir des lois ressemble à l'institution des noms pour désigner les choses, car les deux processus promettent une certaine rectitude, ὀρθότης. Si les lois doivent être instituées selon la justice, aux noms correspond en revanche le souci pour la vérité.

⁷⁶ Ainsi, par exemple, afin de paraître courageux, on imite Achille, ou, si nous songeons à une intelligence rusée, Odyssée. Toute culture héroïque se fonde en quelque sorte sur un *ethos* imitatif, or la lutte de Platon contre les poètes touche précisément à ce point : ils sont des imitateurs *indifférents* à la question de la justice de leurs personnages divins ou héroïques (*Rép.* III, 393a et *suiv.*) et, en même temps, ils fournissent les histoires (parfois fausses) qui vont façonner les âmes des jeunes en y inculquant cette même indifférence au sujet du juste, *Rép.* III 372b et *suiv.* Ajoutons qu'on a souvent la tentation de regarder Socrate, notamment dans l'*Apologie*, à l'instar d'un héros tragique, cf. Patricia Fagan, « Plato's Oedipus : Myth and Philosophy in the *Apology* », in *Reexamining ...*, *op. cit.*, p. 85-101 ; Jacob Howland, « Plato's *Apology* as Tragedy », in *The Review of Politics*, Vol. 70, No. 4, 2008, p. 519-546. Au-delà de l'assimilation à un bouc émissaire ou à un héros voué à un destin tragique par son effort de connaissance même, on a du mal à saisir la portée pédagogique d'un rapprochement entre Socrate et Œdipe, par exemple. Par ailleurs, les tragédies étaient tenues par Platon pour des acteurs dans la *paideia* athénienne, or si l'*Apologie* était une tragédie, alors elle porterait par voie de conséquence

une essence entraîne, au niveau de la formation des individus, la relativisation de cette position monolithique qui était celle de l'ancienne *paideia* (ou de toute *paideia* accomplie par imitation ou émulation de l'extérieur). Un *topos* culturel n'est que le miroir de l'apparence ; en fin de compte, du point de vue épistémologique, nous restons au même niveau. Dans l'imagerie du mythe de la caverne, les prisonniers et les *thaumatopoi* habitent au même niveau, celui de la *doxa*. Le pas franchi par Platon consiste donc non pas tellement à « enlever les masques »⁷⁷, mais plutôt à les *renforcer en les dépassant*, en leur donnant une vraie possibilité d'existence ; en dernière analyse, Platon substitue le *masque* par l'*apparence*. C'est-à-dire il postule une réalité *autre* qui demeure véritablement *masquée*, c'est-à-dire « derrière », inapparente, mais une altérité toutefois encore in-aliénée, encore « avoisinante », voire à laquelle l'apparence même *appartient* ou participe⁷⁸. Postuler le couple essence-apparence⁷⁹ revient à instaurer une alternative à la dissimulation et, en même temps, à l'aliénation (dans le sens étymologique du terme) de la vie individuelle par rapport à la « culture ». En revenant à la remarque initiale, il paraît donc que dorénavant (c'est-à-dire à partir du moment où Socrate-Platon prend l'idéal « au sérieux » au niveau *individuel* et non pas seulement dans sa fonction communautaire) le fondement ontologique qui permettra de réconcilier la vie et l'idéologie soit mis en place : l'idéal a une vie et la vie à son tour est philosophique...

En revenant au procès de Socrate (au milieu donc de la caverne en quelque sorte), ce dont on témoigne prend certes la forme d'un dévoilement de la corruption d'Athènes, de son caractère

un message éducatif. Cela dit, toujours est-il que Socrate était de son vivant pastiché par les jeunes (*Apol.* 23c-d) et qu'il est de toute vraisemblance en vertu de cette même circonstance qu'on l'a accusé de corrompre la jeunesse. Dramas philosophiques, les dialogues présentent Socrate comme un héros peut-être, mais il s'agit bien évidemment d'un héros non-traditionnel par cela même qu'il met la question de la justice et du discours vrai au centre de sa vie et que Platon raconte son histoire en faisant de ce principe le fil conducteur de son œuvre et non pas juste comme une autre voix parmi celles présentes dans le drame.

⁷⁷ En effet, d'un pur point de vue conventionnaliste, un tel enlèvement n'est même pas possible au sens fort du terme : il n'y a proprement rien derrière une certaine façade (disons, de courage) qu'une autre façade.

⁷⁸ L'analogie apparence-masque contient pourtant une suggestion dangereuse, à savoir l'implication d'une éventuelle autonomie par rapport à ce qui se trouve « derrière » : le masque cache jusqu'à l'obstruction son support, alors que l'apparence, au moins chez Platon, *appartient* à l'essence, il y a une communication entre les deux. En effet, dans le *Phédon*, dialogue qui inaugure en quelque sorte ce type d'explication de la réalité, Platon utilise une variété de notions afin de dénommer ladite « participation » : παρουσία (présence), κοινωνία (communio), προσγενομένη (corrélation), μετέχειν (participer), cf. *Phédon* 100d-e, 101c. Malgré leur diversité, toutes ces appellations font toutefois signe vers une espèce de transmission, de partage, de corrélation entre la « forme » et les choses. Néanmoins, il me semble que dans le cadre de l'*Apologie* le lexique du masque reste suggestif en raison du renversement opéré par Platon, en l'occurrence celui qui transforme l'apologie de Socrate dans une accusation de la cité. Or, toute accusation comporte en quelque sorte le dévoilement d'un masque en tant que masque et la monstration de ce qui était caché, obturé. - Toutefois, il faut garder à l'esprit que le masque est un cas extrême de l'apparence dans le sens platonicien, puisqu'il coupe la communication avec la réalité causale « derrière ».

⁷⁹ Pour le moment, j'utilise ces termes (et leurs traductions) de la métaphysique platonicienne en suivant la tradition. Pour un éclaircissement du sens de l'*ousia*, *eidos* et *idea* chez Platon, voir M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000, p. 71-91, où l'auteur analyse l'usage textuel de ces termes notamment dans le *Phédon*. En effet, *ousia* (traduite par essence ou substance) fait l'objet de la question « qu'est-ce que ... ? », alors qu'*eidos* est le terme employé par Platon lorsqu'il parle d'un point de vue *causal*, à savoir de ce *par quoi* les choses acquièrent leurs noms et leurs propriétés ; cf. aussi M. Dixsaut, *Métamorphoses ...*, *op. cit.*, p. 28-33 ; voir aussi les articles sur *ousia* chez Platon dans *Chôra*, « *Ousia* : Essence ou substance ? », n. 18-19, 2020-2021, numéro double coordonné par Anca Vasiliu.

vicié. Mais une telle appréciation de la situation reste par trop moralisatrice. Il nous faut changer de perspective. Socrate prend le masque du coupable censé se défendre selon les coutumes, mais au lieu de jouer le rôle prescrit, il tient un discours *sur* le masque lui-même, en l'occurrence *sur* l'usage de la rhétorique et des supplications au tribunal et, plus largement, *sur* l'injustice du fonctionnement des institutions politiques athéniennes. Par le déploiement de cette stratégie discursive, le masque acquiert paradoxalement une *positivité*, en étant tiré du régime d'un pur fantasme qui ne renvoie, au fur et à mesure que nous parcourons toutes les conventions qu'il reflète, qu'au passé immémorial d'où se sont propagés tous les *topoi* et les coutumes que la cité suit encore.

Le langage aux accents moralisateurs utilisé par Socrate-Platon (généralisé surtout par l'appel à l'honneur et à la honte, 34e et *suiv.*) est déployé en vue non pas tellement d'une dénonciation, mais en dernière analyse, ce parcours qui révèle les injustices de la *polis* est synonyme d'un véritable renforcement du masque ou plutôt de sa *substitution* par la notion d'apparence, qui, contrairement à son prédécesseur, a le mérite d'être liée par nature à l'idéal. En montrant l'écart qui existait entre les idéaux d'Athènes et ses pratiques réelles, Socrate accomplit deux gestes à la fois : l'accusation ou la dénonciation de l'injustice et, de manière plus profonde, le questionnement de la « normalité » de cet écart en tant que tel. - Dans ce dernier sens, Socrate-Platon voulait certainement convaincre les Athéniens de la nature anormale d'un décalage pareil et également de la nécessité de son *amoindrissement* (car un dépassement demeure irréalisable). Or, selon Goldschmidt, plutôt qu'à l'impiété et à la corruption de la jeunesse, la cité cherchait par sa nature même s'échapper surtout à une telle exigence d'adéquation de la vie dans son intégralité à l'idéologie et vice versa⁸⁰. Dans l'horizon de l'apparence, ce rapprochement ou quasi-adéquation devient néanmoins possible et d'autant plus urgent : Socrate attaque donc en quelque sorte la cité dans son orientation la plus intime, celle portant sur les idéaux qui la guidaient, et il propose une conception *étrange*, celle de la conformité entre ceux-ci et la vie individuelle et communautaire (quoique l'*Apologie* ne parlera pas de ce deuxième aspect).

En effet, c'est en s'appuyant précisément sur le lien (quoique dissimulé) de la cité avec l'idéal, que Socrate-Platon renforcera ce lien même, en l'intégrant à une ontologie plus vaste. Autrement dit, dorénavant la caverne aura une sortie et un niveau *autre* que celui des prisonniers et fabricants de merveilles. En un mot, normativité et devenir (idéologie et vie) seront désormais mis en rapport.

⁸⁰ Cependant, le deuxième palier de cette relation, celui qui cherche à rendre justice aux circonstances ou aux faiblesses de la vie et de la constitution naturelle d'un individu spécifique face à l'exigence de l'idéal n'est pas pris en compte par Platon dans l'*Apologie*, mais ailleurs : notamment par ses considérations sur l'existence d'un *naturel* philosophe à la fin du livre V de la *République*, par le rôle qu'il reconnaît à une forme de peur enfantine face à la mort (*Phédon* 77d) et par le besoin qu'il reconnaît aux êtres humains d'avoir des références religieuses (*Lois*).

Cette argumentation assez laborieuse et spéculative au premier abord s'avère toutefois fondée au moins sur trois aspects textuels de l'*Apologie*. Premièrement, il s'agit de la différence présente ici entre l'être et le paraître, tracée par Socrate au sujet particulier du bonheur⁸¹ : « Celui-ci [le vainqueur aux Jeux Olympiques] effectivement fait que vous passez pour être heureux (ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαιμόνας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι) ; moi, je fais que vous l'êtes » (36d6-e1, trad. Robin). Deuxièmement, il est également pertinent de noter la manière dont Socrate explique son refus d'utiliser les supplications au tribunal en faisant recours au mécanisme de la *honte* (34c et *suiv.*). La première distinction, quoique très peu remarquée par les interprètes du dialogue, constitue une véritable énigme pour ceux qui veulent regarder ce dialogue comme étant « socratique » d'un bout à l'autre : en effet, dans ce passage apparemment banal, « Socrate » utilise néanmoins une distinction platonicienne et introduit du même coup le vocabulaire de l'apparence. Ensuite, par rapport aux supplications, Socrate prend comme point d'appui l'importance que les Athéniens *eux-mêmes* accordaient à leurs idéaux, afin de les contraindre par voie de conséquence à mieux les représenter sans introduire aucune autre référence extérieure à leur supposée fidélité envers ceux-ci ; autrement dit, en s'appuyant sur le pouvoir social de la honte, il force ses concitoyens de prendre leurs façades pour des apparences qui doivent être par la suite fondées.

Troisièmement et de manière plus importante, le point d'articulation entre la vie et l'idéologie est en effet indiqué dans le texte même, plus précisément dans l'histoire de l'oracle : entamé comme une remontée à l'origine des calomnies portées contre lui (ἀναλάβωμεν ἐξ ἀρχῆς, 19a8), le récit de Socrate arrive en effet, en passant précisément par cette histoire, à l'origine même *de son mode de vie dans la cité*, à savoir l'examen, 20e et *suiv.* Or, la parole de la Pythie sur la sagesse qui serait la sienne ne représente au début qu'une *énigme* pour Socrate, elle ne saurait donc pas constituer la vraie origine de sa pratique : ce sera en effet plutôt *l'état aporétique* dans lequel l'oracle l'avait mis qui va amener Socrate à interroger les « sages » de la cité⁸², dans le dessein de confronter cette parole même et de résoudre son énigme. La remontée à une origine historique des calomnies qui auraient circulées au sujet de Socrate nous amène à une origine cette fois-ci, disons, psychologique (qui appartient à ce que Platon appelle déjà « *psuchê* »⁸³) de la pratique qui lui avait attiré tellement

⁸¹ Il est peut-être intéressant à signaler la présence du même thème du bonheur dans le livre VI (et VII) de la *République*, lorsque Socrate interprète le mythe de la caverne : celui qui aura parcouru toutes les échelles de la connaissance en arrivant au Bien, va se considérer ensuite heureux d'avoir subi le changement, εὐδαιμονίζεω τῆς μεταβολῆς, 516c7, et éprouvera de la compassion pour les prisonniers et leurs opinions sur la *sophia*.

⁸² « (...) καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουσιν τί ποτε λέγει », 21b7 : Socrate avoue avoir longtemps demeuré dans un état d'*aporie* à l'égard du sens des paroles de l'oracle.

⁸³ Pour le sens de la *psuchê* dans l'*Apologie*, je cite les observations grammaticales de Eric A. Havelock : « (...) *the clue to the meaning of psyche, as used in the Apology, is found in its equivalence to the reflexive pronoun*. Greek had at this time no word for 'self' considered as a concept : *it had only the personal pronoun with the addition of the intensive (emauton), in all three persons*. But the introspective procedure thus recommended insensibly called for a term to describe the area or frame of reference within which this introspective autonomous process could be conceived as operating. To

d'animosité de la part des Athéniens. Or, qu'est-ce que cet état aporétique que la langue grecque décrit par un verbe, ἀ-πορεῖν (21b7), i.e. se trouver sans issue, sans ressource, sans possibilité d'avancer ? Dans les mêmes lignes de l'*Apologie*, nous trouvons l'expression de cette aporie-origine de Socrate : elle est la *conséquence* d'une confrontation interne⁸⁴ entre sa propre conviction de ne pas être savant « ni peu ni beaucoup »⁸⁵ et la parole oraculaire qui le décrit au contraire comme « le plus sage » parmi les hommes. Comment mettre donc ces deux affirmations ensemble, étant donné que le dieu ne saurait pas mentir (cf. 21b) ? *Recherche* ardue de la cohérence perdue, voilà ce qui semble le spécifique de l'état aporétique⁸⁶. Si j'insiste à le nommer « état » ceci est dû à l'habitude de regarder l'aporie à la lumière d'une conception plutôt logique. Or, loin d'être uniquement un problème purement formel, l'aporie qui était celle de Socrate dans ce passage de l'*Apologie* représente le *moment* psycho-logique où vie et idéologie s'articulent : le statut énigmatique, ambigu, indécis des *paroles* divines fait écho dans le rapport équivoque, mis en crise par Socrate *à soi-même*. Le fait que *l'énigme* demandait une solution revient à ce que la *vie* aussi ne saurait pas continuer faute d'une résolution : c'est le « moi » qui est en aporie - ἡπόρουσ, 21b7 - et non pas des assertions logiques impersonnelles. Il y a une proche communication entre les deux, la parole divine ne constituant pas juste une curiosité ou une devinette à résoudre avec une soi-disant intelligence calculatrice⁸⁷ ; l'énigme se prolonge, autrement dit, des paroles divines vers l'état même de Socrate et ce prolongement même est d'ores et déjà le signe d'une nouvelle approche du rapport entre le normatif et le vécu.

Le défi herméneutique propre à l'*Apologie* s'avère donc la possibilité de penser certains de ces moments sous un angle *non*-rhétorique (et non pas *anti*-rhétorique, pour reprendre les distinctions

identify this area, the traditional 'ghost' of Homer was appropriated [c'est-à-dire le sens ancien de *psuchê*] ... To conceive of self-dialectic as an operation of primary importance to a person's welfare and then to imagine it as proceeding within the ghost was to assert implicitly that the essence of life was introspective thought, and that the more you introspected the more alive you became . . . Thus was prepared a new content for the term *psyche*, of which the nearest equivalent in our tongue would be 'consciousness', rather than the more commonly accepted "soul" », je souligne (*apud* Harvey S. Goldman, « Reexamining the "Examined Life" in Plato's *Apology of Socrates* », in *Philosophical Forum*, Volume XXXV, 1, 2004, note 38). Dans l'interprétation de Havelock c'était donc le processus d'examen de soi-même et de la conversation avec soi (38a) - ce que l'auteur appelle « introspection » et dont les traces se trouvent, il me semble, plutôt dans le *Charmide* que dans l'*Apologie* - qui a ouvert la voie vers la configuration d'un « espace » où un tel mouvement pourrait s'entamer, à savoir l'âme, ou bien la conscience, la *psuchê*, topos et synonyme en quelque sorte du mouvement réflexif du repli sur soi-même.

⁸⁴ Dans le même sens où Aristote dit dans les *Topiques* que l'égalité entre deux raisonnements opposés fournit seulement la *cause* de l'aporie et ne se confond pas avec cet état même (*Top.* VI, 145b15-20).

⁸⁵ Pour une interprétation qui met en rapport cette expression et la première partie du *Parménide*, voir Sara Ahbel-Rappe, « Socratic Wisdom and Platonic Knowledge in the Dialogues of Plato », in James M. Ambury, Andy German (eds.), *Knowledge and Ignorance of Self in Platonic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 64-80.

⁸⁶ Pour une même défense de la position « zététique » de l'aporie en partant du paragraphe 21b de l'*Apologie* (opposée par l'auteur à celle « cathartique » souvent soutenue par les interprètes en rapport aux dialogues « socratiques »), je renvoie à l'article de Vasilis Politis, « Aporia and Searching in Early Plato », in *Remembering Socrates : Philosophical Essays*, Lindsay Judson et Vassilis Karasmanis (eds.), Oxford University Press, 2006, p. 89-90. Selon l'auteur, l'aporie n'est pas juste un stimulus pour la recherche, mais elle en fait partie intégrante et, de plus, oriente celle-ci.

⁸⁷ Je reviendrai sur l'histoire de l'oracle par la suite de ce chapitre.

du *Sophiste* sur la nature de la négation). Il s'agit plus précisément des passages où Platon fait appel au divin (cf. plus haut) et qui fournissent à Socrate la légitimité et avant tout la possibilité de parler de manière vraie dans l'espace du tribunal. Son discours dépasse donc une simple *apologia* afin de constituer une accusation de la cité au nom du divin, et, plus précisément, au nom d'une réalité qui demeure derrière les masques en transformant ceux-ci en apparences à proprement parler. Son discours ne saurait être uniquement un tour de force rhétorique, car il ne vise pas à substituer l'image d'un Socrate « sage » par une autre image (disons, celle d'un sage qui se connaît ignorant), mais d'instaurer une portée universelle à sa pratique discursive et au sens de la sagesse qui lui correspond : le procès de Socrate ne fournit que le meilleur prétexte à Platon de transfigurer celui-ci en modèle⁸⁸ (παράδειγμα, 23b1) : Socrate est mort, vive « Socrate », précisément en tant que figure aurorale d'une certaine pratique que j'ai essayé jusqu'ici de penser uniquement en partant d'une suggestion de Victor Goldschmidt à propos du rapport entre la vie et l'idéologie.

En gardant donc toujours à l'esprit le statut du dialogue en tant qu'imitation d'un discours aux fins judiciaires, nous voulons tenter d'aller au-delà de sa dimension rhétorique, en proposant une autre lecture, surtout des passages liés à la vie de Socrate et au divin. Il ne s'agit pas, bien entendu, de nier le caractère apologétique de l'*Apologie*... Un tel geste serait par trop hasardé, voire illogique. Toutefois, un aspect presque anodin rend la lecture rhétorique difficile : étant donnée la condamnation *effective* de Socrate lors de la rédaction par Platon de cette *apologia*, les points de contact avec un discours véritablement destiné pour un contexte judiciaire ne sauraient être que des options stylistiques. Il serait absurde de la part de Platon de s'adresser uniquement aux juges de Socrate, car ceux-ci ont déjà exprimé leur verdict, donc, au moins du point de vue juridique, *il n'y a plus rien à défendre*. Rien sauf l'image *post-mortem* de Socrate - dans les mots de Monique Dixsaut, toute apologie est *l'apologie d'une image*. Or, le destin de « Socrate » au-delà du procès effectif nous semble toucher au cœur même de son *héritage*, à savoir le philosophe. De même, pour que l'*Apologie* soit uniquement un exercice d'école à l'aide duquel Platon fait voir à quel point il maîtrisait la rhétorique judiciaire, nous aurions besoin d'une justification elle-même rhétorique des nombreuses digressions opérées dans le texte et qui n'ont pas un rapport direct avec les accusations proprement dites. La question est d'autant plus urgente que du point de vue philosophique, presque tout le contenu de l'*Apologie* réside dans ces digressions mêmes, ces parties du texte se greffant sur un tronc, disons, judiciaire dans son esprit, mais qui sera inévitablement modifié par cette « hybridation » même.

Dans son étude sur le questionnement spécifiquement socratique, Sean D. Kirkland a déjà

⁸⁸ « Et, s'il a parlé du Socrate qui est ici devant vous, c'est évidemment que, me prenant en exemple, il a utilisé mon nom, exactement comme s'il disait : 'Celui-ci, hommes, est parmi vous le plus sage, qui, ainsi que le fait Socrate, a reconnu que, selon la vérité, il ne vaut absolument rien sous le rapport de la sagesse !' (...). », 23a-b, trad. Robin. « Socrate » devient donc juste un *nom* qui signifie un certain type de sagesse, ou plutôt un certain rapport à la vraie sagesse.

remarqué le caractère indéfendable du projet philosophique de Socrate tel qu'il est décrit dans l'*Apologie*, à savoir en tant qu'enquête, examen, dialogue qui porte sur la vertu mais qui n'était en mesure de fournir aucun savoir « positif » :

« His philosophizing is *per definitionem* unjustifiable for the simple reason that, in order to justify it, one would have to argue that this activity or way of life is virtuous or excellent, or at the very least, not unvirtuous, vicious, or bad. However, any such argument would require the very knowledge of virtue that Socrates steadfastly and explicitly declares that he lacks (as does everyone else he has ever met) »⁸⁹.

Chaque défense doit se servir, tel que l'observe pertinemment l'auteur américain, d'un certain savoir positif concernant ce qu'on appelle aujourd'hui les « valeurs » et aussi de la capacité qui s'ensuit de démontrer qu'un certain comportement s'inscrit dans la logique qui leur est propre et ne la surpasse pas. En effet, l'assujettissement de Socrate aux lois (surtout dans le *Criton*), n'est jamais fait qu'en raison d'une certaine dette morale et non pas suite à la considération des *nomoi* comme des propositions scientifiques. L'impossibilité philosophique ou bien épistémologique de la défense de Socrate s'avère une impossibilité de principe qui montre les limites du savoir face au domaine normatif. En revenant plus particulièrement à Socrate, nous pouvons aller même plus loin que le fait Kirkland, en soutenant qu'en raison de cette impossibilité discursive qui découle de l'ignorance sur la vertu et du manque de *sophia*, le projet même de Platon d'écrire un texte qui néanmoins défend le philosopher socratique et recommande celui-ci au titre de « meilleur bien » pour la vie humaine s'avère à mi-chemin entre la philosophie et la rhétorique : les moyens de persuasion viennent combler le vide à l'égard du savoir ; l'*Apologie* demeure un texte qui essaye de convaincre, mais sa spécificité réside dans la circonstance fort troublante qu'elle essaye de fonder cet effort même sur une forme d'ignorance.

Dans un contexte plus large, l'*Apologie* se dresse contre une condamnation supposée injuste à la mort⁹⁰ et à l'oubli⁹¹, en essayant de provoquer une véritable *rupture* dans l'histoire d'Athènes. Selon les mots de J. Patočka, « Socrate » (en tant que personnage historique qui avoue un certain non-

⁸⁹ Sean D. Kirkland, *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*, Albany, State University of New York Press, 2012, p. 36-37.

⁹⁰ « Et moi, à présent, je vais m'en aller reconnu par vous coupable, par vous condamné à mort, tandis qu'ils [les accusateurs de Socrate] s'en iront, eux, après qu'ils auront été, par la Vérité (ὕπὸ τῆς ἀληθείας), jugés coupables d'improbité et d'injustice ! », 39b3-7, trad. Robin. Notons encore une fois l'opposition tracée par Socrate entre sa démarche *véridique* et celle de ses détracteurs.

⁹¹ Du point de vue de la mentalité commune, une future amnésie concernant son procès aurait été parfaitement envisageable, même pas en raison de l'action du temps lui-même, mais surtout étant donné le caractère non-exceptionnel de sa traduction en justice pour des activités « intellectuelles » : en effet, Socrate n'était pas le premier penseur à être jugé pour des charges d'impiété ou de corruption de la jeunesse ; un de ses prédécesseurs à cet égard était Anaxagoras de Clazomènes, mis sous accusation et condamné à Athènes presque 40 ans avant Socrate (voir A. Castel-Bouchouchi, « Socrate ... », *op. cit.*, p. 278-9 ; à consulter également les considérations de Luc Brisson au même sujet, Platon, *op. cit.*, p. 44 et *suiv.*).

savoir) agit comme « une blessure qui ne se referme pas » d’abord dans la conscience des socratiques⁹², mais ensuite aussi dans celle de l’histoire européenne - c’est la blessure d’une vie qui promet de s’avérer propre à ou digne de l’être humain⁹³, un type de vie où l’idéalité ne sera plus absolument extérieure. Cependant, l’*Apologie* n’est qu’une partie du traumatisme qui a provoqué cette « blessure » ; faute du corpus platonicien *dans son intégralité* (ou presque), il serait effectivement difficile d’imaginer une postérité tellement prodigieuse d’un Athénien condamné à mort pour impiété et corruption de la jeunesse en 399 av. J. C.

Avant de nous consacrer à l’interprétation du passage dans l’*Apologie* qui porte sur l’atopie de Socrate et après avoir fait ces quelques remarques au sujet du statut du texte et de ses enjeux philosophiques, je voudrais m’attarder brièvement sur les digressions présentes dans le texte, afin de mieux les identifier en vue de la suite de notre analyse.

f. Les digressions opérées dans le discours de Socrate et les accusations anonymes

À la suite d’un prologue très normatif (j’y reviendrai) dans sa tonalité où Socrate délimite le discours qu’il proféra dans sa défense par rapport à la fois à l’art oratoire judiciaire et à ce qu’on entendait d’habitude dans les tribunaux, c’est-à-dire des supplications, il me semble possible de distinguer dans le dialogue *deux grandes parties*, dont (1) la première porte à la fois sur la *sophia* attribuée par calomnie à Socrate et ensuite sur celle qui lui conviendrait pour de vrai, l’*anthropinê sophia* (20d), tandis que (2) la deuxième partie sera une section qui engage davantage *le rapport du philosophe*⁹⁴ à la cité. *Grosso modo*, la première partie porte surtout sur une analyse du *logos oraculaire* et donc sur le *sens* des paroles divines exprimées à Delphes à l’égard de Socrate, alors que

⁹² J. Patočka, *op. cit.*, p. 273.

⁹³ « ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ », 38a5-6, du point de vue de l’humanité, une vie privée de la pratique de l’examen est en quelque sorte une vie non-vécue. Le sens précis de l’examen dans ce passage et d’ailleurs partout dans l’*Apologie* constitue l’objet d’un prochain sous-chapitre de notre étude. Pour le moment, je voudrais signaler une interprétation stylistique très suggestive faite par Harvey Goldman à propos de la « maxime » de la vie non-examinée proférée dans ce célèbre passage de l’*Apologie* : « What I am suggesting is that Plato’s Socrates, shrouded in the authority of the oracle of Apollo, and with the pronouncement that “the unexamined life is not livable for a man,” takes up a role that inherits, or bids to take over, the form of authority and the style of “oracular” insight that belonged to the earlier forms of the “wise man,” [l’auteur fait ici référence aux Sept Sages et aux aphorismes qu’on les attribuait] while at the same time disowning the possession of any transcendent knowledge, playing down the value of empirical knowledge of every kind (as did Heraclitus), and focusing his “mission” on the *bios* and the *psyche* belonging to “the human being and citizen (tēs anthropinēs kai politikēs)” (*Apology* 20b4-5) », H. Goldman, *op. cit.*, p. 13. En s’inspirant des nombreux travaux sur la Grèce archaïque et les présocratiques, l’auteur insiste sur le fait que même si la forme aphoristique était déjà utilisée ailleurs afin d’exprimer une pensée, notamment chez les Sept Sages, l’impact des paroles d’Héraclite et de Socrate était encore plus fort, au sens où, au moins dans le cas du dernier, il ne s’agissait plus d’un conseil pour une situation de vie spécifique, ou d’exhorter à la modération et à la préservation des limites par rapport aux dieux, mais plutôt, les « aphorismes » de Socrate et surtout la formule sur la vie non examinée visaient à la fois à *instaurer* une nouvelle forme de vie, unifiée autour du principe d’examen, et à *persuader* à sa poursuite.

⁹⁴ C’est-à-dire, selon le texte, celui qui s’occupe avec l’exhortation au soin de l’âme en vue de la rendre la meilleure possible, 29d-30b.

la deuxième, une fois établi un nouveau sens de la sagesse dont « Socrate » est devenu le paradigme (23b), développe surtout des questions autour de la vie philosophique dans la *polis* - comment mener sa vie, quelle position prendre au sujet des fonctions publiques et finalement comment affronter la mort. La crise (à la fois conceptuelle et existentielle) représentée par l'énigme de l'oracle constitue le point de rupture entre les deux parties : la première se conclut par la résolution portant sur l'oracle, la seconde commence *après* la réfutation de Méléto. De manière curieuse, cette dernière n'intègre guère les considérations sur le lien entre Socrate et le dieu proférées juste avant dans le texte, en se révélant en quelque sorte suspendue par rapport à la fois à l'histoire de l'oracle qui la précède et à ce qui lui suit.

Une fois cette partition globale établie, il est possible de s'interroger davantage sur le rôle joué par la cité dans chacune des deux sections : à première vue, la seconde partie l'implique davantage et de manière plus explicite. Certes, une objection vient toute de suite à l'encontre d'une telle hypothèse : l'énigme posée par l'oracle n'est résolue par Socrate que suite à ses discussions précisément avec *ceux tenus pour des sages par la cité* ; - la *polis* n'est donc pas absente dans cette première partie, elle constitue à la fois le décor de l'examen socratique et s'y trouve visée par le fait même que l'objet de l'*elenchos* était aussi (et même surtout) la *réputation* de sagesse attribuée par la cité elle-même notamment à ses hommes politiques⁹⁵, mais aussi aux poètes. Les artisans ne semblent pas se réjouir d'une réputation aussi éclatante, en revanche ce sera pourtant à ceux-ci que Socrate reconnaîtra un savoir quelconque, même s'il ne porte pas sur les *megista*, 22c-d. En montrant l'incapacité des individus interrogés à faire preuve de leur supposée *sophia*, Socrate montre, quoique de manière indirecte, que *la polis* à son tour se trompe sur l'attribution des valeurs, ou, plus précisément sur ce qu'elle tenait pour certain. Le texte écrit par Platon s'avère paradoxalement comme une longue accusation et condamnation de la *polis* en réponse aux accusations et à la condamnation portées contre le Socrate historique : l'*apologia* est aussi une *katēgoria*.

Mais regardons de plus près le contenu de ces deux grandes parties, en gardant toujours à l'esprit leur complicité latente.

(1) Dans cette section du texte, Socrate traite de (i) ce qu'il appelle les « anciennes accusations » (18a8-24a), à savoir celles qui le caractérisaient comme un « sage », un *sophos* qui, en l'occurrence, inspectait avec application les cieux et la terre, faisait prévaloir l'argument le plus faible et enseignait ces mêmes choses aux autres (19b). Après l'énumération solennelle de ces chefs

⁹⁵ « J'allai trouver un de *ceux qui passent* pour avoir le plus de sagesse (*τινα τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι*), convaincu que là, plus que partout, je pourrais réfuter la réponse faite à Chéréphon et montrer clairement la chose à l'oracle : Cet homme-là est plus sage que moi ; or toi, c'est de moi que tu l'as affirmé ! », 21c1-6, trad. Robin, je souligne ; voir aussi 21d8, 22a3 pour la même accentuation de *τῶν δοκούντων σοφῶν*, ceux qu'on estimait ou on prenait pour des sages. Cette *doxa* (prise ici dans le sens de réputation, renom, l'image qu'un individu avait aux yeux des autres) constitue l'objet quoiqu'indirect de l'examen socratique.

d'accusation, le lecteur se confronte, en guise de réfutation de ce portrait essentiellement aristophanesque, à un curieux appel de la part de Socrate aux faits empiriques⁹⁶. Le noyau plus conceptuel vient juste après, par la distinction cruciale entre la *sophia*-calomniation (*diabolé*, 19b) et la seule « sagesse » qui convient véritablement à Socrate, i.e. la « sagesse humaine », *l'anthrôpinê sophia*. Une fois évacué le fantôme du « Socrate » des *Nuées*, en apparence de manière assez expéditive et par l'appel aux témoins, le discours continue ainsi avec (ii) ladite « histoire de l'oracle », qui aura le mérite d'expliquer à la fois en quoi consiste cette nouvelle sagesse, propre à Socrate, et l'origine ou les raisons, les causes (*ta aitia*, 24a9) de la haine accumulée à son égard suite à sa pratique de *l'elenkhos dans la cité* (et non pas de manière générale). En étant lui-même l'objet d'une certaine *doxa* qu'on projetait à son égard, Socrate ne nie pas posséder en vérité une certaine sagesse⁹⁷, mais il lui attribue un contenu complètement différent de celui allégué par ses calomniateurs - en fin de compte, s'il est sage, cela est dû au fait qu'il ne se prend pas pour un savant alors qu'il ne l'est pas, à l'instar des hommes politiques, poètes et artisans avec lesquels il avait auparavant discuté sur les sujets les plus importants, *ta megista* (j'y reviendrai).

Après cette digression sur l'oracle, l'apologie arrive (iii) à la réfutation logique de la plainte de Mélètos et ses deux camarades, selon laquelle Socrate « est coupable de corrompre la jeunesse ; de ne pas croire aux Dieux auxquels croit l'État, mais à des Divinités nouvelles, qui en sont différentes »⁹⁸ (23b-c, trad. Robin). La manière d'accomplir cette dernière réfutation (il s'agit de la section 23b-28a) a souvent été critiquée du point de vue de la validité logique. Cependant, je voudrais remarquer un autre aspect curieux à son sujet, à savoir l'absence dans la construction de l'argumentation de la moindre référence à la fois à la sagesse humaine (ou à la *sophia* tout court) et le silence de Socrate dans ces passages sur le temple de Delphes et l'oracle dont il venait justement de parler. Ces omissions sont d'autant plus étonnantes étant donné qu'une des accusations de Mélètos était précisément celle d'impiété. On a l'impression de nous trouver devant un fragment suspendu à l'intérieur même du texte, l'examen n'entretenant presque aucun rapport avec d'autres sections du discours. En effet, de la même manière expéditive dont Socrate avait auparavant dissipé le portrait

⁹⁶ « Toujours est-il, Athéniens, que ce sont là des choses auxquelles je suis complètement étranger, et c'est au *témoignage personnel* de la plupart d'entre vous que je fais appel, je vous demande de vous renseigner mutuellement, de déclarer quels sont ceux qui m'ont entendu jamais discuter là-dessus (...) », 19c-d, trad. Robin, je souligne.

⁹⁷ « Si en effet, Athéniens, on m'appelle comme on m'appelle, il n'y a à cela nulle autre raison que l'existence chez moi d'une certaine sagesse (δι' οὐδὲν ἄλλ' ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα). De quelle sorte, s'il vous plaît, est cette sagesse ? Exactement ce qu'est sans doute une sagesse d'homme ; car il y a des chances que, réellement, je suis un sage de cette sorte ! », 20d, trad. Robin. Non sans une certaine ironie, Socrate implique dans ce passage que son renom dans la cité est dû au fait d'être humain ...

⁹⁸ On remarque donc la différence entre les « anciennes » et les « nouvelles » accusations. Selon les mots de Catherine Zuckert, on a l'impression que Socrate n'était plus aux yeux d'Anytos, Mélètos et Lycon un « sage », *sophos*, (*wise guy* dans la traduction de l'autrice, voir note 55 de son étude), mais plutôt un mauvais éducateur ou pédagogue et un innovateur dangereux (C. H. Zuckert, « Becoming Socrates », in *Reexamining Socrates in the Apology*, Patricia Fagan et John Russon (eds.), Illionois, Northwestern University Press, 2009, p. 232).

aristophanesque en faisant recours aux témoins de ses discussions, le voici en traitant également de façon assez brève et problématique la plainte de Mélètos. Or, l'appel aux témoins et l'interrogation de l'accusateur constituaient les deux manières principales dont disposait un accusé afin de se défendre⁹⁹ (surtout s'il avait refusé d'utiliser des supplications). La défense proprement dite se montre donc bizarrement contenue dans ces deux sections assez concises du texte.

Est-il possible que les accusations, anciennes et nouvelles, ne représentent pas le cœur de l'*Apologie* écrite par Platon, étant donné la rapidité avec laquelle le discours les survole ? Toutefois, on pourrait objecter toute de suite, les anciennes accusations semblent constituer en quelque sorte le prétexte pour que Socrate arrive à formuler l'histoire de l'oracle, or celle-ci représente une des contributions les plus importantes du dialogue. La lettre même du texte contredit néanmoins une telle position : l'histoire est introduite non pas en référence directe à Aristophane et aux anciens calomniateurs, mais *par l'invention d'une objection ou bien d'une accusation anonyme* :

« Peut-être cependant y en aurait-il un d'entre vous pour m'interpeller (ὕπολάβοι ἂν οὖν τις ὑμῶν ἴσως) : “Alors, toi, Socrate, qu'est-ce donc que ton occupation ? D'où viennent ces prétendues calomnies dont tu es devenu l'objet ? Car il est bien certain que, s'il n'y avait rien, en vérité, de par trop extraordinaire dans tes occupations, on n'en serait pas venu ensuite à faire tant de bruit sur ton compte, à tant parler de toi !” (...) » (20c, trad. Robin).

L'histoire de l'oracle apparaît ainsi comme une explication de Socrate auprès de cet *anonyme* du public qui lui reprocherait *grosso modo* qu'il n'y a jamais de fumée sans feu : s'il existe des calomnies à son égard, alors il doit y avoir une raison derrière leur prolifération. Une fois récusé le portrait du sage présent dans les *Nuées*, on reste avec la difficulté de comprendre pourquoi des calomnies portant sur Socrate persistaient toutefois : s'il ne s'agit pas d'inspecter les cieux et les profondeurs de la terre, ni de discourir afin de faire gagner le mauvais argument contre celui viable, ni de convaincre les autres à s'adonner aux mêmes activités, alors en quoi consistait sa mauvaise réputation et d'où lui venait-elle ? Voilà ce qui semble se demander Socrate lui-même, en inventant une voix anonyme du public l'interpellant justement à ce sujet. Par voie de conséquence, l'histoire de l'oracle va bien au-delà des accusations anciennes telles qu'elles sont formulées en 19b, aussi bien que l'*Apologie de Socrate* semble prendre en compte beaucoup plus d'éléments que les accusations consignées dans la plainte officielle (*graphê*).

Elle va montrer en outre comment toutes ces accusations ne constituent en effet que les *symptômes* d'une cause qu'on devrait qualifier de « psychologique », à savoir, d'une part, (i) le fait que ceux qui assistaient à ses discussions avec les « sages » de la cité *s'imaginaient* que lui, il

⁹⁹ Voir à ce sujet les observations de Luc Brisson, Platon, *op. cit.*, p. 16-18.

possédait réellement la *sophia* qui manquait aux autres¹⁰⁰ ; et, d'autre part, (ii) la *colère* (ὀργίζονται, 23c10) contre Socrate de ceux que ses jeunes acolytes avaient dévoilés comme seulement des prétendus sages et non pas des vrais, en les mettant à leur tour à l'examen (ἐξετάζειν, 23c7). Ces dernières « victimes » vont l'accuser d'avoir corrompu la jeunesse et employer un vocabulaire standard afin de justifier leur accusation :

« Ils sont hors d'état de répondre quoi que ce soit ; mais, comme ils ne savent pas, *pour ne pas avoir l'air d'être embarrassés* (ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν), ils allèguent *ces rubriques commodes* qu'on a sous la main pour accuser tous ceux qui s'emploient à philosopher (τά κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν) : il enseigne “les choses d'en haut et celles qui sont sous terre”, il enseigne à “ne pas croire aux Dieux”, à “rendre la plus forte la cause la plus faible”. La vérité en effet, ils ne consentiraient pas, je pense, à la dire : à savoir qu'ils ont été pris en flagrant délit *de faire mine* de savoir (προσποιοῦμενοι μὲν εἰδέναι), alors que cependant ils ne savent rien ! Or c'est, je crois bien, *leur désir de se faire valoir* (φιλότιμοι), leur véhémence, leur grand nombre, la vigueur et la vraisemblance des propos qu'ils tiennent à mon sujet, qui leur ont permis, en me calomniant de façon véhémence, depuis longtemps comme aujourd'hui, de vous saturer ainsi les oreilles ! » (23d-e, trad. Robin, je souligne).

Voilà donc les *vraies causes* des calomnies qui circulaient à l'égard de Socrate et qui avaient donné naissance aux énoncés plus concrets des anciennes et nouvelles accusations en tant que telles : (i) d'une part, le renom de savant qu'embarrassait tellement Socrate lui est advenu en raison de ce que les assistants à ses discussions s'imaginaient à son égard¹⁰¹, à savoir qu'il était un sage, alors que, (ii) l'accusation de corrompre la jeunesse qui est ici particulièrement mise en évidence lui était portée pour l'essentiel par ceux interrogés par ses acolytes.

Il est intéressant à noter que Socrate ne parle pas dans ces lignes (qui sont censées néanmoins expliquer l'origine des calomnies repandues à son propos) de ceux qu'il interrogeait effectivement, mais plutôt des *assistants* à ses discussions ou de ceux qui copiaient sa pratique. Pourtant, les nouvelles accusations sont attribuées de façon explicite aux trois catégories de « sages » qu'il avait mis à l'examen et à leur vexation implicite (23e). Il semble ainsi que, d'un bout à l'autre, Socrate était traduit en justice par ceux qui simplement ne supportaient pas le résultat de leur propre

¹⁰⁰ « C'est précisément en conséquence de cette façon d'examiner les gens que sont nées contre moi, Athéniens, de multiples haines (πολλὰ μὲν ἀπέχθεται), et de l'espèce la plus pénible et la plus lourde à supporter, au point de donner naissance à mainte calomnie, et de faire que le nom dont on m'appelle soit celui de sage. C'est que, chaque fois qu'il m'arrive de mettre autrui à l'épreuve, *les assistants se figurent* (οἴονται) que, personnellement, je suis sage quant aux sujets sur lesquels je l'éprouve (...) », 23a, trad. Robin, je souligne.

¹⁰¹ On peut songer ici à la réaction de Thrasymaque dans le premier livre de la *République* : celui-ci demande à Socrate d'arrêter avec son questionnement sur la nature de la justice et d'explicitement une fois pour toutes sa pensée à ce sujet, en refusant d'admettre donc la possibilité que ce dernier n'ait rien à exprimer de positif là-dessus (*Rép.* I, 336b-d).

interrogation¹⁰², fut-elle entamée par Socrate lui-même ou par un des jeunes qui le poursuivaient de son propre gré. Au lieu de chercher une vengeance en privé, ces citoyens ont fait appel aux lois, afin de condamner de manière publique la pratique qui leur avait dérobé au grand jour le renom.

De plus, on voit bien dans le passage cité *in extenso* plus haut que les chefs d'accusation n'étaient que des *clichés* proférés par habitude contre ceux qui philosophaient. La vraie raison derrière le procès de Socrate se révèle de nature affective selon Platon : la colère et la haine accumulées contre Socrate, les deux surgissant comme des réactions face au résultat de l'*elenkhos* - l'ignorance de ceux interrogés au sujet des *megista*. En désirant de sauvegarder leur renom de savants, ces ignorants, une fois dévoilés, se mettent paradoxalement à se moquer de la sagesse de Socrate et, par voie de conséquence, de la sagesse en général. En quelque sorte, afin de sauver l'apparence de *sophoi*, ils récusait la *sophia*.

L'*Apologie* ne constitue pas ainsi uniquement une réponse aux accusations explicites portées contre Socrate et consignées dans la plainte officielle, mais plutôt elle s'avère être un essai dramatique, voire tragique de lutter contre *des calomnies et le pathos négatif qui les animaient*. Dans les premières pages du dialogue, on retrouve d'ailleurs la distinction *katêgoria* - *diabolê*¹⁰³ (comparer 19b3 avec 20c5), uniquement la première désignant le discours d'un accusateur devant un tribunal¹⁰⁴. La seconde n'avait pas reçu en effet une forme linguistique précise, mais circulait de manière assez vague dans l'esprit du temps, au moins selon Socrate (cf. 18d). Le rapport entre les deux est précisé par Platon au tout début de la défense - la calomnie provient de l'ancienne accusation : ἡ κατηγορία ἐστὶν ἐξ ἧς ἡ ἐμὴ διαβολὴ γέγονεν (19a8-19b1), alors que la plainte officielle de Méléto était à son tour le résultat du pouvoir de persuasion exercé par la même *katêgoria* originaire sur lui, 19b1-2.

¹⁰² Cette réaction hostile ne constitue néanmoins pas la seule manière de faire face à l'*elenkhos* comme témoignent par exemple la disponibilité de Charmide à se laisser volontairement enchanté par Socrate et ses interrogations (*Charmide* 176b), la torpeur de Ménon (*Ménon* 80a-b), ou bien la honte d'Alcibiade (*Alcibiade* 127d). Socrate lui-même invoque la honte dans l'*Apologie*, 29d8 : « (...) jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, ne vous attendez pas que je cesse de philosopher, de vous adresser des recommandations, de faire voir ce qui en est à tel de vous qui, en chaque occasion, se trouvera sur mon chemin, en lui tenant le langage même que j'ai coutume de tenir : "Ô le meilleur des hommes, toi qui es un Athénien, un citoyen de la ville la plus considérable, de celle qui, pour le savoir et la puissance, a le plus beau renom, tu n'as pas honte (οὐκ αἰσχύνῃ) d'avoir le souci de posséder la plus grande fortune possible, et la réputation, et les honneurs, tandis que de ta pensée, de la vérité, de l'amélioration de ton âme, tu ne te soucies point et n'y penses même pas" (...) », 29d-e, trad. Robin, je souligne. Par ailleurs, dans le passage du *Sophiste* qui décrit l'*elenkhos* comme une des espèces de la purification de l'âme qui libère celle-ci en vue de l'apprentissage, nous retrouvons toujours la honte comme réaction optimale de l'âme mise à l'épreuve, *Soph.*, 230c-d. Honte et colère semblent donc constituer les deux réactions extrêmes face à l'examen socratique : la première ouvre la voie à l'apprentissage, la deuxième la bloque. Dans l'*Apologie*, la honte à laquelle fait appel Socrate dans le passage cité plus haut s'appuie néanmoins sur le renom d'Athènes et non pas sur une relation de l'âme à elle-même, bien que le résultat soit à toute vraisemblance le même que celui visé dans le *Sophiste*. Pour la signification à l'époque homérique de *to elenkhos* en tant que honte ressentie suite à un échec, voir L.-A. Dorion, « La subversion ... », *op. cit.*, p. 312-313.

¹⁰³ La première occurrence de ce terme dans l'*Apologie* se trouve à 18d2 : « Or, tous ceux qui, par envie et en recourant à la calomnie (φθόνῳ καὶ διαβολῇ), ont réussi à vous convaincre (...) », trad. Robin.

¹⁰⁴ Au sujet du lexique de l'accusation et de la défense, voir les remarques de Luc Brisson dans son Introduction à l'*Apologie*, Platon, *op. cit.*, p. 13-15.

Pourtant, cette accusation ancienne n'a jamais pris la forme d'une *graphê* et c'est uniquement Socrate qui lui donnera une forme linguistique, en s'imaginant son contenu comme si ses calomnieurs l'avaient réellement déposée suivant toutes les règles procédurales (19b3-4). Dans un sens plus précis donc, l'ancienne accusation reste informulée selon le protocole juridique et agit plutôt en tant que diffamation ou calomnie. *Contrairement à ce que Socrate affirme à la fin du paragraphe 19a, c'est plutôt l'accusation qui s'enracine dans la calomnie et non pas l'inverse.* Cette primauté de la *diabolê* était d'ailleurs déjà manifeste à la fin du prologue, la première phrase de la défense de Socrate étant la suivante :

« Allons, Athéniens ! Il me faut donc me justifier (*ἀπολογητέον*), tenter de vous retirer de l'esprit *l'opinion calomnieuse* (*ἐξελέσθαι τὴν διαβολήν*) que, pendant longtemps, vous vous êtes faite à mon sujet, et, en si peu de temps, de vous la retirer ! » (18e-19a, trad. Robin, je souligne).

Au moins dans ce paragraphe inaugural donc, l'objet de l'apologie sera la calomnie : à l'instar d'une ombre contre laquelle on doit se battre, il s'agit d'un objet très difficile à réfuter dans le peu de temps que la procédure légale accordait, d'autant plus en raison de l'absence de ses auteurs (18c-d). L'origine de cette calomnie remonte en l'occurrence à la colère et à la haine de ceux que l'examen socratique avait dévoilés comme des ignorants, malgré leur renom contraire dans la cité. Cette disposition affective ne saurait pourtant pas constituer un objet de réfutation. Toutefois, il semble que Socrate, toujours dans le contexte de l'*Apologie*, essaie de lui opposer un autre état, celui de la honte, en instrumentalisant à cette fin le renom d'Athènes (cf. plus bas).

Si j'ai choisi de reprendre plus en détail ces passages qui se trouvent, du moins selon notre lecture, dans la première partie de l'*Apologie*, c'est uniquement afin de libérer le discours écrit par Platon d'un rapport trop serré avec la plainte officielle déposée contre Socrate : en effet, dès le début, ce discours se donne comme objectif de chercher les vraies causes derrière l'accusation (et la condamnation, on peut le deviner) : il entraîne ainsi une considération élargie de la pratique socratique, l'*elenkhos* : sous peine de mettre ensemble les détails éparpillés dans le texte portant sur les calomnies et leur source affective, on a effectivement l'impression qu'au moins aux yeux de Platon, le motif derrière la condamnation de Socrate était véritablement *la réaction à l'examen auquel celui-ci soumettait ses concitoyens*. C'est en raison de cette pratique que Socrate avait commencé à être pris pour un sage (ironisant, en l'occurrence) dont les acolytes sont encore plus dérangeants. Or, pour faire un pas de plus en arrière, l'objet de l'*elenkhos* est une certaine « sagesse » portant sur *ta megista* : leur nier l'accès à ces derniers semble juste intolérable pour les hommes influents de la cité et donnera lieu à une réaction de haine et de colère à l'égard de Socrate qui se concrétisera sous la forme d'une *graphê* signée par Méléto, Anytos et Lycon. Jusqu'ici, l'*Apologie* n'est pas uniquement

de Socrate, mais également de l'*elenkhos* (et, comme nous allons le voir ensuite, d'un certain mode de vivre).

(2) La deuxième grande partie du dialogue commence une fois que la réfutation de Méléto est accomplie et les causes qui avaient occasionné toutes les accusations contre Socrate sont révélées : il s'agit de la section qui commence en 28a. Dans cette partie du texte, suivant la lecture proposée plus haut, la *cité* joue un rôle qui ne lui était pas conféré auparavant¹⁰⁵. En effet, par la suite, c'est à *Socrate lui-même* d'apporter des nouvelles accusations *au nom d'une voix anonyme* (il ne sera donc plus question ni d'Aristophane, ni de nouveaux accusateurs) : le dialogue avec les Athéniens gagne ainsi en envergure et l'*Apologie* dépasse les limites d'un discours purement juridique, proféré en marge de telles ou telles accusations précises. Malgré la réfutation désormais accomplie de toutes les accusations, l'apologie au fait *se poursuit* dans cette deuxième partie du texte, dont la spécificité qui intéresse particulièrement ma démarche consiste dans le nombre de *digressions* auxquelles Platon s'y adonne.

Les paragraphes dont il sera question semblent constituer une véritable *troisième catégorie d'accusations*, à la suite de celles auparavant identifiées soit comme « anciennes », soit comme « nouvelles », selon leur origine temporelle par rapport au procès (à ma connaissance, cette troisième catégorie n'a pas été traitée par les commentateurs). Aussi, il me semble important de signaler d'emblée la position particulière de la première de ces six *digressions*, celle portant sur l'histoire de l'oracle : effectivement, elle est la seule à se trouver dans la section qu'on a identifiée comme la première partie du dialogue. Bien que ce positionnement relativise notre séparation, en rendant le critère moins précis, la répartition *de la plupart* des interventions anonymes plutôt dans la *deuxième* section préserve à ce dernier assez de légitimité pour qu'on puisse continuer à y faire appel. De toute manière, ce que je voudrais mettre en évidence serait plutôt l'importance des développements thématiques occasionnés par ces digressions dans leur intégralité. En effet, comme nous allons le constater, *c'est surtout dans ces digressions que nous rencontrons les thèmes les plus significatifs que la postérité a hérités de l'Apologie*.

Un bref aperçu des accusations anonymes ou bien *digressions* (cf. plus haut) que Socrate développe lui-même dans le texte de l'*Apologie* s'impose d'autant plus par voie de conséquence :

1) 20c5-d1, « Peut-être cependant y en aurait-il un d'entre vous pour m'interpeller : (ὕπολάβοι ἄν οὖν τις ὑμῶν ἵστωσ) : “Alors, toi, Socrate, qu'est-ce que donc que ton occupation ? D'où viennent ces prétendues calomnies dont tu es devenu l'objet ? Car il est bien certain que, s'il n'y avait rien, en vérité, de par trop extraordinaire dans tes occupations (τῶν ἄλλων περιττότερον

¹⁰⁵ Voir surtout *Apol.* 28a-35d, 38c-39d.

πραγματευομένου), on n'en serait pas venu ensuite à faire tant de bruit sur ton compte, à tant parler de toi ! Oui, si tu ne faisais pas quelque chose qui ne ressemblât point à ce que fait la majorité d'entre nous ! (εἰ μή τι ἔπραττες ἄλλοῖον ἢ οἱ πολλοί - si tu ne faisais autrement que les nombreux), d'où cette réputation ? Dis-nous donc enfin ce que c'est, pour nous éviter de nous former à la légère notre opinion à ton sujet." (...) » (trad. Robin) ; comme je l'ai déjà montré brièvement plus haut, ces questions anonymes donneront l'occasion à Socrate de raconter ladite « histoire de l'oracle » et de clarifier ainsi le sens de l'*anthropinê sophia* et du lien qui existe entre l'examen de soi-même et des autres et le dieu de Delphes. Leur importance dans l'économie de l'*Apologie* est donc plus que notable.

2) *Après* la réfutation de Méléto au sujet des charges de corruption de la jeunesse et d'impiété, le texte continue, 28b2-5 : « Et quoi ! N'as-tu pas honte, Socrate, me dira-t-on peut-être (ἴσως ἄν οὖν εἴποι τις), d'avoir pratiqué un genre de vie dont les pratiques t'exposent aujourd'hui à perdre la vie ? » (trad. Robin). Cette fois-ci encore, la réponse de Socrate comportera un appel au dieu, comme c'était le cas pour la première digression : c'est toujours le dieu qui lui avait assigné une véritable *taxis* auprès de la cité¹⁰⁶, il serait donc *honteux* de l'abandonner par crainte de mourir (*voir* 28d7 *sq.*). L'argument de Socrate joue ici bien évidemment sur les préconceptions typiques de ce que E.R. Dodds appelait une « culture de la honte ». Or, dans la question du départ (« N'as-tu pas honte, Socrate (...) »), le rôle contraignant de la honte fonctionnait déjà et Socrate ne fait que *renverser* son sens et non pas le rejeter tout simplement. Néanmoins, sa réponse comprend un deuxième argument, cette fois-ci non lié au divin, mais intégralement « logique » (appartenant aux seuls pouvoirs du *logos* humain), à savoir celui qui met en relief l'ignorance qui est la nôtre au sujet de la mort, en l'occurrence notre incapacité à décider si elle est un bien ou plutôt un mal (29a *sq.*). Ainsi, avoir honte devant quelque chose qui reste une énigme semble encore moins raisonnable que de désertir un poste attribué par le dieu même. Notons donc qu'une fois de plus c'est lors d'une accusation anonyme anticipée et inventée par Socrate *lui-même* que celui-ci se procure en quelque sorte l'occasion de fournir les détails les plus éclairants sur la manière dont il concevait sa pratique philosophique, en l'occurrence l'assimilation de celle-ci à une mission divine à l'intérieur de la cité, ainsi que le rapport qu'une telle attitude exige devant la mort, de même que des considérations purement rationnelles sur la nature de cette dernière en tant que telle.

3) 29c9-d1 : « “Socrate, nous ne suivrons pas aujourd'hui l'avis d'Anytos ; nous t'acquittons

¹⁰⁶ « Mais donc, Athéniens, je me conduirais étrangement (δεινὰ) si, à Potidée, à Amphipolis, à Délion, quand les chefs choisis par vous pour être chefs m'avaient assigné une place, j'étais alors demeuré à cette place, comme n'importe qui d'autre, et en courant la chance d'être tué ; et que, en revanche, alors que c'est le Dieu qui m'a assigné une place (τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος) (telle était la conviction que je m'étais faite), avec l'obligation de vivre en philosophant et en procédant à l'examen de moi-même et d'autrui, cette place (τὴν τάξιν), la peur de la mort ou de quoi que ce soit d'autre me la fit désertir ! », 28d-29a.

au contraire, à une condition pourtant : c'est que poursuivre cette enquête, non plus que philosopher, n'occupera pas désormais tout ton temps. Mais, si on te prend encore à le faire, alors tu mourras !" » (trad. Robin) ; confronté à cet ultimatum, Socrate répondra qu'il obéira au dieu plutôt qu'aux juges et qu'il continuera par conséquent d'examiner les Athéniens pour le temps qu'il aura un souffle de vie. À la différence des autres digressions, celle-ci est formulée très clairement de la part des juges, donc on peut la considérer comme étant moins anonyme que les autres. Toutefois, les thèmes avancés demeurent d'une importance fondamentale pour la compréhension du texte (le soin de l'âme, le problème de la vertu et son rapport au *dialegesthai* pratiqué par Socrate).

4) 31c5-12 « Mais peut-être jugera-t-on étrange (ἴσως ἂν οὖν δόξειεν ἄτοπον εἶναι), précisément, que, tout en donnant dans le privé, de droite et de gauche, ces consultations, tout en me mêlant des affaires de tout le monde, je n'aie pas l'audace de m'occuper des affaires publiques, et, montant à la tribune de l'Assemblée du Peuple, de donner à la Cité mes consultations sur ce qui vous concerne ! » (trad. Robin) ; passage sur lequel nous allons revenir en détail puisqu'il fait l'objet principal de notre interrogation sur l'atopie socratique dans l'*Apologie* et aussi, visiblement, du rapport entre Socrate et la politique.

5) 34b11-c11 : « Allons, Citoyens ! (ὦ ἄνδρες - Messieurs) voilà à peu près ce que je pourrais alléguer pour me justifier, avec d'autres considérations, probablement du même genre. Peut-être cependant y aura-t-il quelqu'un parmi vous (τάχα δ' ἄν τις ὑμῶν) pour s'irriter, en rappelant ses souvenirs personnels à propos de quelque procès qu'il aurait eu à soutenir, beaucoup moins grave que ne l'est le procès actuel : les prières, les supplications qu'à grand renfort de larmes il adressait à ses juges, amenant même à la barre, pour inspirer le plus possible la pitié, ses jeunes enfants, le reste de ses proches, des amis en grand nombre ; tandis que moi, fut-ce dans le péril où je suis et qui doit être à ses yeux, le péril suprême, je ne vais, en fin de compte, rien faire de tout cela ! » (trad. Robin).

6) 37e3-5 : « Mais peut-être y aura-t-il quelqu'un pour dire (ἴσως οὖν ἄν τις εἴποι) : "Ne sera-t-il donc pas possible, Socrate, une fois exilé, de vivre en gardant le silence et en te tenant tranquille ?" Voilà justement ce qu'il est le plus difficile de persuader à certains d'entre vous (...) » (trad. Robin).

Quelques remarques sur la forme et le contenu des passages cités s'imposent : (i) d'abord, toutes les digressions sont introduites presque par la même structure grammaticale, ἴσως ἂν τις, « probablement quelqu'un (dirait) », sauf la troisième qui est attribuée par Socrate aux juges eux-mêmes et non pas à un membre anonyme du public présent au procès ; (ii) deuxièmement, en ce qui concerne les réponses de Socrate à chacune de ces interventions, il paraît que la présence du dieu se conserve tout au long des six cas¹⁰⁷. (iii) Troisièmement, il paraît que les passages en question

¹⁰⁷ cf. 20e8, 28e4, 29d3, 31d1, 35c7, 37e6. Pour l'ambivalence des arguments de Socrate dans ces passages et surtout concernant le signe démonique, à savoir son apparent vacillement entre, d'une part, l'irrationalité ou la « révélation » et,

marquent presque avec la précision d'un métronome les points où le discours de Socrate va faire une espèce de *détour* afin de s'orienter davantage vers *des questions qui ne faisaient pourtant pas l'objet du procès* à proprement parler (les trois accusateurs n'avaient rien stipulé dans leur plainte au sujet de la mort, par exemple, ou bien de la conduite de Socrate devant elle).

Ainsi, visiblement, ces soi-disant « digressions » ont une importance majeure dans l'économie du texte : même s'il ne s'agit pas de la réponse donnée par Socrate aux accusations explicitement formulées à son propos, nous trouvons néanmoins dans ces passages « marginaux » le plus complexe compte-rendu de sa vie et sa pratique discursive à Athènes. Les six paragraphes cités plus haut comprennent ainsi : l'histoire de l'oracle et le vrai sens de la *sophia* qui convient à Socrate ; les considérations sur sa *taxis* divine auprès de la cité et son importance face à un possible danger légal ; le refus de participer à la vie politique et le rôle joué ici par le *daimonion* ; le refus de faire appel aux supplications et la question du respect du sermon des juges devant les dieux ; et, dernièrement, le refus de Socrate de vivre « sans discourir » en exil, refus motivé encore une fois par son obéissance envers le dieu et par son fameux credo philosophique, i.e. une vie non examinée n'est pas une vie d'homme (j'y reviendrai).

De manière structurale, dans l'argumentation de Socrate-Platon, la question de la vie politique dans la cité se trouve subsumée à celle de la justice (32a), alors que l'activité de l'examen socratique, une fois reconnu comme potentiellement dangereux, l'est au principe selon lequel on doit suivre le meilleur malgré une potentielle menace de la mort (29b). Dans le cas de Socrate, *les deux aspects sont en quelque sorte commandés par le divin* : c'est son *daimonion* qui l'empêche de se mêler à la politique afin de ne pas commettre des injustices (31c sq.), de même que c'était à partir de son interprétation de *l'oracle* reçu de Delphes que Socrate avait assumé une « mission » (une position, une place, *taxis* - 28e sq.) dans la cité, à savoir celle dédiée à l'examen de soi-même et des autres.

Par-delà le traitement des accusations et des calomnies factuelles, l'*Apologie* comprend ainsi les digressions signalées plus haut, la difficulté immédiate étant de trouver une manière d'intégrer celles-ci dans le cadre global du discours de Socrate. S'agit-il dans ces passages d'une véritable continuation de la défense proprement-dite ou bien faut-il les considérer comme lui étant extérieures ?

d'autre part, le recours à des propos parfaitement « logiques », voir David D. Corey, « Socratic Citizenship... », *op. cit.*, p. 224 et note 76. L'auteur questionne dans son étude la validité de la distinction révélation - raison appliquée au discours de l'*Apologie*, en voyant plutôt une complémentarité entre le signe démonique et la raison. *Mutatis mutandis*, on pourrait envisager la même complicité lorsqu'il s'agit des deux manières de Socrate de justifier sa vie : comme pure obéissance au dieu et comme conséquence (i) de ses *raisonnements* (par exemple sur le lien discutable entre la peur et la mort étant donné le caractère indécidable de la dernière ou sur la manière d'interpréter les paroles de l'oracle, ou encore sur ce qui fait des supplications au tribunal un parjure) et aussi (ii) de ses *convictions ou croyances* (sur ce qui est véritablement mauvais et honteux, en l'occurrence le fait de ne pas obéir au meilleur et de commettre l'injustice (29b6-8), ou sur le fait que le dialogue sur la vertu et d'autres sujets probablement avoisinants représente le plus grand des biens pour un être humain (38a2), ou bien sur le fait que le dieu ne peut pas mentir, ou encore que ce même dieu lui avait conféré une mission auprès de la cité (28e4-5)).

Or, nous avons stipulé dès le début qu'il s'agissait des « digressions » ou des « divagations » par rapport à l'*apologia*. En effet, au lieu seulement de réfuter les accusations et les calomnies proférées à son égard, d'entamer donc un discours à des fins purement négatives car apo-logétiques - c'est-à-dire censé *enlever* une certaine image qui menaçait de l'accabler, au lieu donc de rester au plan éminemment défensif, le Socrate de Platon « construit », si nous pouvons utiliser ce terme. Par ces digressions, il dévoile les ressorts intimes de son mode de vie dans la cité, c'est-à-dire de sa pratique de l'examen de soi-même et d'autrui, ainsi que de son abstinence par rapport à la vie politique : il laisse se dégager certains aspects de son *ethos*. Bien entendu, un tel dévoilement s'inscrit néanmoins dans une logique apologétique plus générale, étant donné qu'il est toujours occasionné par une troisième catégorie d'accusations, à savoir celle que Socrate adresse à soi-même en invoquant des anonymes.

Cela dit au sujet de l'importance de ces digressions, revenons à la bipartition du texte mentionnée au début. La première section semble donc plus spécifiquement dédiée à la *sophia* et aux rapports purement conceptuels sur lesquels la réfutation de Mélètos sera fondée (par exemple, le rapport logique entre l'admission par Socrate de l'existence des démons et son supposé athéisme, cf. 26b et *suiv.*), alors que la deuxième porte plutôt sur le mode de vie philosophique, sur le rapport du philosophe à la cité, en passant toujours par le divin, et aussi sur la mort. Presque toutes ces questions sont soit liées à des objections du grand public que Socrate lui-même soulève afin de tenter d'y répondre, soit, comme dans le cas du petit excursus sur la mort, il s'agit bel et bien d'une interaction de Socrate avec les juges-mêmes, plus précisément avec ceux qui l'avaient acquitté. Dans ces passages, il s'agit donc d'une interaction avec des voix anonymes mais représentatives de la cité. Ces « voix » pourraient d'ailleurs revêtir un sens historique, en représentant par exemple des rumeurs ou des accusations qui circulaient véritablement avant ou après le procès dans les rues d'Athènes, mais qui n'avaient pas pour autant acquis la forme d'une plainte officielle et que Platon choisit de prendre en considération.

De toute façon, ce que les digressions mettent en lumière s'avère, d'une part, *le lien constitutif entre le philosophe socratique et le dieu* et, d'autre part, *la manière dont le rapport du premier à la cité est façonné justement en fonction de ce lien* - Le courage de Socrate devant la mort, son refus de renoncer à la philosophie, son refus de s'exiler à condition de ne plus discourir dans des cités étrangères, ainsi que l'argumentation qu'il avance afin de motiver le caractère impie des supplications se fondent tous sur un appel au divin. Un lien pareil a souvent été considéré comme étant « ironique » : en commençant par l'histoire de l'oracle, *toutes* les affirmations de Socrate au

sujet du dieu devaient ainsi être considérées comme de simples jeux¹⁰⁸. Certes, il paraît assez suspect de voir Socrate en train de se présenter comme un véritable serviteur du dieu alors qu’il était traduit en justice précisément pour impiété... L’erreur de ses accusateurs se montrerait presque ridicule (ou bien ridiculisée) à la lumière d’un tel renversement. Pourtant, le texte de Platon ne fait appel au dieu que dans des moments très spécifiques de l’argumentation de Socrate, à savoir lorsqu’il s’agit du sens de l’*anthrôpinê sophia*, du danger de subir la mort ou bien de la mort tout court¹⁰⁹. En effet, Socrate refuse de quitter sa position (*taxis*) malgré la possibilité d’être condamné à mort, parce qu’il refuse à la fois d’être acquitté sous peine d’abandonner cette pratique et de prendre la voie de l’exile. Par conséquence, le lien avec le dieu sert à Socrate-Platon de défense suffisamment puissante face à la *violence* qui planait au-dessus d’un pratiquant de l’*elenkhos*.

Comme le montre le *Phédon*, la plus difficile accusation subie par Socrate n’était pas celle officielle, mais visait surtout son air dégagé, décontracté devant la mort. Or, au moins dans l’*Apologie*, cette attitude est justifiée par la fidélité d’inspiration militaire au dieu (*taxis* étant un terme qui relève du vocabulaire militaire, plus précisément de la disposition d’une armée avant le combat, cf. plus bas). Si une endurance pareille mériterait le nom de « piété », ceci reste à déterminer dans une autre étude. Cela dit, dans l’espace de l’*Apologie*, le dieu sert à Socrate (et à Platon) à se délocaliser, à créer un véritable et irréductible écart par rapport à la cité, afin de mettre celle-ci en question. Un passage du dialogue montre de manière très éclairante cette stratégie antagonique : il s’agit de l’explication que donne Socrate à son refus de renoncer à philosopher en échange de son acquittement et donc de sa vie : « Si c’était donc à ces conditions, dis-je, que vous seriez disposés à m’acquitter, voici ce que je vous dirais : “Athéniens, je vous salue bien et je vous aime ! Mais j’obéirai au Dieu plutôt qu’à vous (...)” » (je souligne).

En revenant au statut du lien avec le dieu, il semble donc très problématique de l’évacuer comme « ironique » au moment où nous prenons en considération son importance pour l’établissement d’une position à même de faire face aux menaces de mort ou d’exile, ou bien du rôle qu’il joue dans le traitement de la mort tout court. Autrement dit, il me semble que si ces passages étaient ironiques, alors le problème de la mort en deviendrait aussi, ce qui me paraît fort improbable, du moins si nous voulons tenir à l’écart l’interprétation de Nietzsche et donc de nous méfier d’envisager un véritable *désir* de mourir de la part de Socrate, camouflé en l’occurrence sous un rapport ironique au divin.

À la lumière de ce qui vient d’être dit au sujet des digressions, une autre manière de regarder

¹⁰⁸ Pour une bibliographie et discussion sur cette interprétation forte du statut ironique du discours de Socrate, voir R. Metcalf, *op. cit.*, p. 149-150.

¹⁰⁹ cf. 28b, 29d, 37e-38a, 40a, 42a.

le texte de l'*Apologie* serait celle de diviser le dialogue dans une première partie négative (où Socrate traite réellement des accusations anciennes et nouvelles - 19b-20c3 et 24b2-28a3) et une deuxième à caractère plutôt positif, c'est-à-dire qui laisse survenir des aspects qui appartiennent davantage à l'*ethos* socratique en tant que tel, en laissant en arrière son statut d'accusé devant un tribunal (toutes les six digressions se situent dans cette deuxième approche comprise dans le dialogue).

Ces remarques ne constituent cependant qu'une brève tentative d'esquisser la structure générale du dialogue dans le but de mieux nous localiser à l'intérieur du texte avant d'entamer une analyse plus en détail du contenu de certains passages et de défendre par cela même les positions qui viennent d'être articulées.

Une fois notées à la fois la présence et l'importance des digressions, il me semble qu'une approche plus focalisée sur la quatrième, en l'occurrence la raison derrière le refus « atopique » de Socrate de participer à la vie politique athénienne, devient enfin possible. On voit mieux maintenant comment l'étrangeté du positionnement apolitique de Socrate fait l'objet d'un passage qui ne porte pas sur les accusations en tant que telles, en se trouvant de manière curieuse dans une digression du discours écrit par Platon. Pour le dire autrement et en guise d'amusement, il paraît que le court paragraphe sur l'atopie se montre à son tour atopique, c'est-à-dire écarté par rapport au plan principal d'une l'*apologia* ayant comme objet la plainte officielle - ce passage fait partie de ce que j'ai indiqué auparavant comme étant un cœur, un *nexus* positif, voire exhortatif et non pas uniquement défensif du discours de Socrate.

Avant de conclure cette partie sur le statut et la structure de l'*Apologie*, je voudrais faire une dernière remarque sur le lien entre la dimension de « manifeste » que j'ai attribué au texte platonicien et les digressions qui s'y trouvent. En effet, il me semble que les développements qu'on trouve dans les réponses aux accusations anonymes représentent les moments principaux où le texte de Platon acquiert la pulsation typique d'un document qui se propose en quelque sorte de « faire histoire », ou bien d'instaurer un « avant » et un « après » (la mort de Socrate). Le moment où ce dernier devient un *paradigme*, c'est-à-dire un modèle à suivre en dépit de la mort de l'individu, marque peut-être de la manière la plus évidente l'instauration d'une telle rupture. De même, les nombreuses évocations du rôle constitutif joué par le dieu (Apollon ?) dans la configuration d'une position capable d'affronter la cité et à lui faire face me semble également manifester, par-delà leur pathos exhortatif, l'apparition d'une fissure à l'intérieur même de la cité, d'une rupture ou bien d'une « blessure », pour reprendre le mot de Jan Patočka, qu'il sera impossible de combler, malgré la mort *de facto* de Socrate.

II. Quatrième digression du discours de Socrate. Le sens de l'atopie dans l'Apologie

a. L'emploi d'« atopos » par Démosthène et Isocrate. L'atopie en tant que signe d'une discontinuité réprovable

En tant que texte qui se présente aussi comme émulation d'un discours proféré au tribunal, l'*Apologie* se révèle tributaire à l'art oratoire et à la rhétorique judiciaire en particulier, bien que de manière *nuancée* (cf. plus haut, la lecture de l'*Apologie* comme « manifeste »). Afin d'entamer une analyse ciblée du passage 31c où la notion d'atopie est utilisée, il semble pertinent de prendre en considération précisément l'emploi du même adjectif « atopos » chez les orateurs contemporains à Platon, afin de mieux saisir la spécificité de l'usage platonicien, pourvu qu'il y en ait une. Ces considérations par trop abrégées ne serviront pourtant qu'en guise de fragiles points d'appui pour une meilleure saisie du champ sémantique d'*atopos* et seront complétées par un survol des occurrences du même adjectif chez les auteurs tragiques dont notamment Euripide (cf. Annexe I).

Pour le préciser de manière explicite dès le début, l'usage qu'on retrouve chez des orateurs tels Démosthène et Isocrate met en relief notamment une compréhension *négative* d'« atopos ». Dans les discours conservés de ces auteurs, l'adjectif est interprété presque dans toutes ses occurrences en tant que configuration pratique ou bien logique qu'il faut *éviter*. Ainsi le mot dénote notamment une certaine incohérence (i) inhérente au comportement d'un individu ou bien (ii) manifeste dans la conjonction de deux aspects d'une situation donnée ; cette inconsistance sera cataloguée par la suite comme « étrange », atopique.

Ainsi, chez Démosthène, *atopos* est traduit dans la plupart des cas par « absurde » ou « étrange » et comporte une forte dimension *ad hominem*, accusant souvent une certaine *dissymétrie* moralement inquiétante à l'intérieur d'un scénario donné¹¹⁰:

(i) « Il y a aussi parmi vous, Athéniens, quelques orateurs singulièrement habiles à vous représenter les droits des autres. À ceux-là je donnerais un conseil, un seul : ce serait de chercher à faire reconnaître vos droits à vous par les autres, afin de donner eux-mêmes l'exemple d'une saine conduite. Vraiment, *il est étrange de prétendre vous enseigner la justice, lorsqu'on se conduit soi-même injustement* (ὡς ἔστ' ἀτοπον περὶ τῶν δικαίων ὑμᾶς διδάσκειν αὐτὸν οὐ δίκαια ποιοῦντα). Est-

¹¹⁰ Outre les passages discutés par la suite, voir aussi Démosthène XVII, 21 ; XIX, 71 - où *atopos* est mis en rapport avec ὑπερφυῆς (trop développé, énorme, monstrueux) et se dit d'une action ; XIX, 96 ; XX, 147 ; XXIII, 93 ; XXVI, 8.

il juste, en effet, qu'un citoyen d'Athènes aille chercher ainsi tout ce qui peut vous desservir et rien de ce qui vous est favorable ? »¹¹¹ (je souligne) ;

(ii) « De même encore, n'est-il pas *absurde* et inadmissible (ἄτοπον καὶ δεινόν) que l'un, Léostratos, agisse en qualité de fils d'Archiadès par une demande auprès de l'archonte - l'Eleusinien comme fils de l'Otrynéen - et l'autre, par voie de protestation, en qualité, lui-aussi, de fils d'Archiadès. Auquel de vous deux faut-il entendre, lequel dit vrai ? »¹¹² (je souligne).

Le premier exemple est tiré d'une *oratio* et illustre une argumentation par enthymème¹¹³ qui est censée accuser une espèce de contradiction dans la conduite de certains orateurs : ils prodiguent des conseils concernant ce qui est juste, alors qu'eux, ils agissent de manière injuste (car ils se préoccupent seulement des droits des étrangers et non pas aussi de ceux des Athéniens). La prémisse non explicitée de l'argument de Démosthène consiste à stipuler qu'on doit agir nous-mêmes en consonance avec ce qu'on recommande aux autres - cette exigence étant un lieu commun¹¹⁴ de la culture grecque et ne nécessitant pas par conséquent une démonstration supplémentaire. Dans le cas contraire, nous deviendrons susceptibles d'une certaine « étrangeté », vêtue visiblement d'un caractère indésirable. L'enjeu de l'auteur dans cette partie de son discours consiste à admonester les

¹¹¹ Démosthène, *Pour la liberté des Rhodiens*, 25 (Démosthène, *Harangues. Tome I*, texte établi et traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1924). Comparer avec Isocrate, *Panathénaique*, 149. Voir aussi, Aristote, *Rhétorique*, II, 23, 6, 1398a10 : « Généralement parlant, il est absurde (ἄτοπος) de reprocher aux autres ce que l'on fait ou que l'on est susceptible de faire soi-même, ou de chercher à persuader autrui de faire ce qu'on ne fait pas ou qu'on ne saurait faire soi-même. », trad. Chiron. Aristote ajoute cette considération d'ordre général dans un passage sur le type d'enthymème qui consiste à faire retourner les critiques contre leur auteur même, en ciblant son comportement afin de questionner son autorité morale.

¹¹² Démosthène, *Discours XLIV*, 52 (Démosthène, *Plaidoyers civils. Tome II*, texte établi et traduit par Louis Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1957). Voir aussi *Contre Androton*, 41. Pour l'usage du même topos père-fils, comparer avec Isocrate, *Lettre à Alexandre*, 1 : « Écrivant une lettre à ton père, j'ai cru que j'agissais de façon bizarre si, quand tu étais au même endroit, je ne t'adressais rien, je ne te saluais pas et je ne t'écrivais pas quelque chose (πρὸς τὸν πατέρα σου γράφων ἐπιστολὴν ἄτοπον ὄμην ποιήσῃν, εἰ περὶ τὸν αὐτὸν ὄντα σὲ τόπον ἐκείνῳ μῆτε προσεῖρῶ μῆτ' ἀσπάζομαι μῆτε γράψω τι τοιοῦτον) qui empêche ceux qui me liront de croire que la vieillesse m'ôte déjà le sens et me fait parler au hasard, et qui leur montre que la part d'intelligence qui me reste, n'est pas indigne du talent que j'avais étant plus jeune », Isocrate, *Discours. Tome IV*, texte établi et traduit par Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1972, je souligne. Visiblement, dans ce passage, Isocrate joue avec la construction *atopos* - *topos* : l'étrangeté d'un éventuel silence de sa part auprès d'Alexandre se veut renforcée par l'identité des *topoi* où celui-ci et son père se retrouvaient. Une deuxième lettre au fils devait ainsi répondre à la première adressée au père afin que les deux fassent écho à la coïncidence topologique de ces derniers. Encore une fois, l'atopie est utilisée afin de justifier une action aux yeux du destinataire, en l'occurrence l'envoi d'une lettre. *Grosso modo*, Isocrate semble insinuer qu'il a décidé d'écrire à Alexandre de manière à éviter une certaine étrangeté presque esthétique du scénario où il se trouvait, le caractère *atopos* étant ici synonyme d'une asymétrie épistolaire qu'il s'est engagé à disperser. Il s'agit donc d'une *captatio benevolentiae* qui essaie d'effacer le rôle actif joué par l'orateur dans son geste de s'adresser à Alexandre, en rassurant du même coup ce dernier des intentions innocentes du premier.

¹¹³ Pour une définition du syllogisme enthymème, voir *Rhétorique*, II, 22, 1395b20 et suiv.

¹¹⁴ Pour la distinction « topos d'invention » - « lieu commun » et l'histoire de deux termes, voir L. Pernot, « Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre 1986. p. 253-284. La première notion devient un véritable terme technique dans la *Rhétorique* d'Aristote, voir Livre I, 2, 1358a10-15, et connaît une redoutable postérité, alors que la deuxième (lieu commun), bien qu'elle n'apparaisse pas en tant que telle dans les traités anciens de rhétorique, est visiblement utilisée dans la production des discours quoique sous un autre nom. Pour une discussion sur le lien entre les usages communs et l'inventivité chez les orateurs grecs, voir Jon Hesk. « “Despisers of the Commonplace”: Meta-topoi and Para-topoi in Attic Oratory », in *A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 25, No. 4, Autumn 2007, p. 361-384.

orateurs athéniens : l'adjectif « atopos » lui sert dans ce contexte à projeter *de manière euphémique* une méfiance en ce qui les concerne, voire à les accuser tacitement d'hypocrisie.

Le deuxième passage était quant à lui incorporé dans/à un discours de défense. Manifestement, il n'accuse pas une sorte de « contradiction performative » entre la parole et l'acte, mais met toutefois pareillement en scène une *dissymétrie* entre deux actions, cette fois-ci appartenant à deux agents différents, à savoir les deux fils d'un même père : l'un demande et l'autre proteste devant la justice, alors que, « normalement », étant donné *l'identité* de leur statut filial, on aurait anticipé des actions à leur tour identiques et non pas différentes, voire incompatibles. Le contraste entre le « même » (correspondant au statut) et « l'autre » (correspondant aux actions) constitue en quelque sorte la clé de l'atopie ici accusée par Démosthène¹¹⁵. À l'instar du premier exemple, il s'agit d'une « étrangeté » *créée* ou mise en lumière par l'orateur lui-même et qui lui servira ensuite afin de s'assurer le point inaugural de l'argumentation : cette dernière sera précisément une tentative de trouver une solution face au paradoxe illustré par le scénario décrit. Encore une fois, l'étrangeté se révèle comme quelque chose qu'on doit dépasser, étant donc connotée négativement par Démosthène. Comme dans le premier passage cité, l'atopie signale une certaine *dissonance* engendrée par les actions de certains individus.

Chez Isocrate, l'adjectif *atopos* est utilisé beaucoup plus fréquemment que chez Démosthène, mais il qualifie de manière toujours négative certaines actions ou même des individus :

(iii) « Réjouis-toi des biens qui t'arrivent, afflige-toi modérément de malheurs qui t'atteignent, ne laisse percer tes sentiments ni dans l'un, ni dans l'autre cas : il est *absurde* (ἄτοπον) de cacher sa fortune dans sa maison et de circuler en exposant au grand jour ses pensées. »¹¹⁶ ;

(iv) « Il y a des esprits que l'orgueil envahit lorsqu'après avoir fait choix d'un sujet *étrange* et paradoxal (ἄτοπον καὶ παράδοξον), ils parviennent à le traiter d'une façon supportable. (...) »¹¹⁷ (je souligne) ;

(v) « Or n'est-il pas *absurde* (ἄτοπον) que les chefs des Grecs fassent d'un seul personnage le souverain de tant d'hommes qu'on ne peut même en connaître facilement le nombre, tandis qu'ils interdisent aux plus grandes cités d'être leurs propres maîtresses et les forcent à être esclaves ou à se précipiter dans les plus grands malheurs ? Mais le plus terrible de tout (ὁ δὲ πάντων δεινότατος), c'est de voir les gens qui revendiquent l'hégémonie, faire chaque jour des expéditions contre les Grecs

¹¹⁵ Pour le *topos* rhétorique utilisé ici par Démosthène qui consiste à faire recours aux termes relatifs les uns aux autres, cf. Aristote, *Rhétorique*, II, 23, 1397a23.

¹¹⁶ Isocrate, *A Démonicos* (I), 42 (Isocrate, *Discours. Tome I*, texte établi et traduit par E. Brémond et Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1929).

¹¹⁷ Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 1 (*ibidem*).

et conclure une alliance éternelle avec les barbares. »¹¹⁸ (je souligne).

Les deux premières citations témoignent d'un emploi d'« atopos » censé créer un contraste qui permettra à l'orateur d'entamer son discours : il s'agit d'abord d'une dissymétrie entre « cacher » (sa fortune) et « exposer » (ses pensées), renforcée par le contraste entre les deux objets visés ; ensuite, le contraste se trace entre les sujets dits *atopoi* choisis par certains auteurs pour leurs discours et la manière « supportable » (ἀνεκτός, tolérable) dont ces mêmes auteurs parviennent pourtant à les traiter. Enfin, dans le troisième passage, tiré du *Panegyrique*, Isocrate qualifie d'« atopique » l'attitude des Athéniens envers leurs alliés - encore une fois, l'adjectif signale un contraste ou une dissymétrie regrettable ; de plus, de même que dans l'exemple avec les fils d'Archiadès, il y a une certaine complicité entre ἄτοπον et δεινόν, les deux notions servant à désigner une situation « inquiétante » (étrange, absurde) que l'orateur voudrait « remédier » à l'aide de son discours.

(vi) Au début de l'*Antidosis*, Isocrate utilise à nouveau « atopos », cette fois-ci afin de caractériser le rapport entre deux discours : « Si le discours qu'on va lire ressemblerait soit aux plaidoyers, soit aux œuvres d'apparat, je ne lui aurais sans doute mis aucune préface ; mais sa nouveauté et son caractère particulier (διὰ τὴν καινότητα καὶ τὴν διαφοράν) exigent que j'explique les motifs pour lesquels j'ai entrepris d'écrire un discours si différent (ἀνόμοιος) des autres ; car, si je ne les exposais pas, bien des gens peut-être le jugeraient *bizarre* (ἄτοπος) »¹¹⁹ (je souligne). Au premier abord, la relation prise ici en compte serait celle entre les *anciens* discours composés par l'orateur et celui dont il est question à présent, à savoir *Sur l'échange*, ce dernier étant susceptible de paraître inouï, bizarre, *atopos* par rapport aux premiers.

Le paragraphe exige néanmoins une analyse plus détaillée : (i) d'abord, notons le sens toujours négatif prêté par Isocrate à notre adjectif, celui-ci désignant toujours un état des choses qui doit être évité : c'est à cette fin que l'orateur grec va entamer lui-même une clarification de ses enjeux, c'est-à-dire précisément dans le but *d'éviter* une perception qui fera de son discours une affaire « bizarre »¹²⁰, hors norme. (ii) Mais le passage est particulièrement précieux car on y retrouve toute une famille lexicale du mot qui nous intéresse, Isocrate mettant *atopos* en rapport d'une part avec « différent » (διάφορος), « neuf » ou « inédit » (καινός), et d'autre part avec « dissimilaire » (ἀνόμοιος). Nous allons retrouver ces mêmes dimensions dans l'éloge-blâme de l'« étrange » Socrate par Alcibiade dans le *Banquet*. En revenant à Isocrate, il paraît en effet que l'atopie se révèle comme

¹¹⁸ Isocrate, *Panegyrique*, IV, 127-128 (Isocrate, *Discours. Tome II*, texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1987). Comparer avec *Philippe*, I, 41.

¹¹⁹ Isocrate, *Sur l'échange*, 1 (Isocrate, *Discours. Tome III*, texte établi et traduit par Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942).

¹²⁰ Dans la traduction du Duc Aimé Marie Gaspard de Clermont-Tonnerre, *atopos* est ici rendu par « contre les convenances » (Duc de Clermont-Tonnerre, *Œuvres complètes d'Isocrate*, Traduction nouvelle avec le texte en regard, 3 volumes, Paris, Librairie Firmin-Didot frères, 1863-1864).

synonyme d'une différence, d'une distinction qui, en trahissant les attentes du public, gêne et, pour ces raisons mêmes, doit être mise à l'écart. Elle est donc une notion (i) foncièrement relationnelle (dans la mesure où elle implique un certain standard de la « normalité »), d'une part, et d'autre part, (ii) elle contraste avec l'éthos plutôt conservatoire ici affiché par l'orateur, dans la mesure où elle sert à assurer le public que le discours qu'il est sur le point d'entendre, malgré son apparente nouveauté, ne sera pas *atopos*, c'est-à-dire « coupable » de trop d'innovation¹²¹.

(vii) Le même souci d'écarter toute suspicion d'étrangeté s'empare d'Isocrate dans sa *Lettre à Dionysos*, 9-10. Ici, l'orateur anticipe une certaine méfiance de la part de son destinataire de prendre aux sérieux les conseils stratégiques de l'expéditeur, étant donnée sa « carrière » apolitique. Cette situation ne devrait pourtant pas étonner ou déconcerter Dionysos, et Isocrate lui explique ensuite pourquoi : « Et ne vas pas t'étonner que (μη θαυμάσης), sans être ni orateur politique, ni chef d'armée, ni pourvu de quelque autre puissance, je me charge d'une affaire d'un tel poids et que j'entreprenne les deux choses les plus importantes : parler en faveur de la Grèce et te donner des conseils. Pour moi, je me suis immédiatement mis à l'écart de l'action politique (en dire les raisons serait pour moi une longue besogne), en ce qui concerne la culture qui dédaigne les petits détails et s'efforce d'atteindre les grandes idées, on peut voir que je n'en ai nullement été dépourvu. Aussi n'y a-t-il de *surprenant* (ὥστ' οὐδὲν ἄτοπον) que je puisse mieux voir ce qui est utile que les gens qui font une politique de hasard, même si elle leur a valu une grande réputation. Ce n'est pas dans un délai éloigné que nous montrerons si nous avons quelque valeur, mais par ce que nous allons dire maintenant... »¹²² (je souligne). En niant le caractère atopique de ces considérations, Isocrate affirme encore une fois de manière implicite une dimension négative de la notion concernée, conforme vraisemblablement aux usages à l'époque classique.

¹²¹ Sur l'innovation chez les orateurs attiques, voir note 114 plus haut. Je me permets de citer une remarque de Jon Hesk au sujet de la rhétorique judiciaire : « Indeed, the idea that an orator would parade the novelty or originality of his rhetorical strategies seems to fly in the face of the following axiom of classical Greek rhetorical thought and modern scholarship: *the most effective Athenian forensic speeches either are or successfully imitate extemporaneous oral performances, which give an impression of simplicity, spontaneity, and lack of adornment* », (*op. cit.*, p. 365-6, je souligne). Un certain discours constitue néanmoins l'exception à cette règle de l'efficacité de la simplicité accompagnée par la spontanéité et le manque d'ornement, à savoir précisément l'apologie *échouée* de Socrate lui-même, cf. *Apol.* 17b-18a. Notons en outre que l'innovation, selon Hesk, faisait partie des stratégies *agôn-istiques* spécifiques de la culture grecque du discours, telle qu'elle se manifestait à la fois parmi les rhapsodes, les participants à des banquets et les orateurs. Aussi, presque à l'instar des variations sur un thème musical donné, les « innovations » présentes dans les discours s'inscrivaient toujours dans la logique d'une *mimesis* créative qui supposait plutôt la *réinterprétation des anciens topoi* (*creative modifications* dans le texte de Hesk) qu'un éloignement radical par rapport à ceux-ci. À la suite de ces remarques, disons que, dans un certain sens, l'avant-garde telle que la connaît la modernité et surtout son rapport radicalement négatif au passé n'existaient pas encore aux temps des orateurs anciens grecs ; pour eux, l'innovation demeurait toujours dans la proximité de l'ancien et se fondait explicitement sur lui. On rejetait l'*atopos* parce que, au fond, il annonçait précisément un éloignement par rapport à la tradition.

¹²² Isocrate, *Discours. Tome IV*, texte établi et traduit par Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

b. *Étymologies de la rupture* : absurdus et atopus

Déjà dans sa construction, ἄ-τοπος témoigne d'un éloignement par rapport aux *topoi*, c'est-à-dire, *grosso modo*, aux lieux communs, aux usages d'une société, cet écart étant exprimé du point de vue morphologique par l'alpha privatif, ἄ-. Or, chez Isocrate et Démosthène, l'adjectif a eu l'air de fonctionner notamment en tant que notion normative ou bien critique *justement en raison de cet écart* qu'il exprime : qualifier une attitude, un sujet, une politique externe ou un discours d'*atopos* revient à leur demander de se reformer ou à signaler un danger qui les guettait.

Dans le contexte des discours qui cherchaient principalement à convaincre le public, la force persuasive et exhortative d'*atopos* semble donc résider paradoxalement dans un *topos* culturel : plus précisément, dans la valeur *pragmatique* d'une stratégie oratoire qui consistait à cultiver une *consonance* plutôt qu'une dissonance en rapport aux attentes et aux préjugés du public auquel on s'adressait. Bien que l'innovation soit pratiquée chez les orateurs attiques, elle devait toujours veiller à ne pas se rendre « excentrique » ou « exotique », i.e. atopique. Dans les mots encore une fois d'Isocrate, toujours dans les conseils adressés à Démonicos d'où provient le premier passage cité plus haut, ce que doit à chaque instant craindre l'homme « sérieux » est l'*adoxia*, la mauvaise réputation pendant sa vie (et non pas, par exemple, la mort ou le danger physique) (*À Démonicos*, 43). Or, ce souci pour le renom dont on jouit devant les autres, que l'orateur recommande en guise de conduite à suivre pour l'ensemble de sa vie, suppose par nécessité une méfiance envers tout ce que pourrait justement lever les sourcils et paraître « étrange » : l'atopie pourrait annoncer à la limite une mauvaise réputation et s'avère par conséquent une affaire à éviter à tout prix. De plus, la singularité, l'excentricité absolue ne plaisant pas ; elles fonctionnaient pourtant à merveille en guise de prétextes pour qu'on tienne un discours à même de neutraliser cette étrangeté même et de garantir ainsi le positionnement conformiste de l'auteur. Une configuration atopique de faits ou d'actions s'est avérée en effet constituer un ennemi chez les deux orateurs évoqués plus haut, une espèce de paroi qu'ils se sont procuré afin d'avancer leur propre agenda devant un public désormais rassuré.

Les exemples cités montrent ainsi une certaine tendance à qualifier d'atopique un *rapport* (exprimé de manière implicite ou explicite) entre deux types de réalité, en l'occurrence, dans la plupart des cas, des actions, des comportements, des manières d'agir, ou bien des discours ou des sujets relatifs au monde discursif. Effectivement, à la fois Démosthène et Isocrate caractérisent comme « atopique » un *rapport* entre une action en particulier et une autre en public (i, iii, v), ou entre deux comportements relatifs soit au couple fils-père (ii), soit à celui sujet choisi - manière de le traiter (iv), ou encore entre une dimension du passé et une autre qui appartient au présent (vi, vii). Ce rapport peut s'avérer discordant, voire accuser une contradiction performative. Par conséquent, la

relation visée deviendra « étrange » ou bien « absurde » en raison d'une *dissonance* regrettable qu'elle est censée manifester.

À la lumière de ces considérations, il me semble pertinent de noter que ce thème de la dissonance que nous avons retrouvé derrière les usages de deux orateurs est particulièrement suggestif si nous prenons en compte l'étymologie du mot que les traducteurs choisissent le plus souvent afin de rendre *atopos*, à savoir « absurde ». En effet, à l'origine, l'adjectif latin *absurdus* est construit sur une allusion musicale, à l'instar d'*absonus* : est *absurdus* ce qui est discordant, dissonant, qui détonne, qui a un son faux¹²³ (une voix ou le coassement des grenouilles chez Cicéro, par exemple). Une autre traduction proposée par les philologues serait « hors de propos », « qui n'est pas dans le ton » et s'avère ainsi *aliēnus*. Le correspondant grec d'*absurdus* ne serait pourtant pas, dans ce premier sens, ἄτοπος, mais ἀπηχής, discordant¹²⁴.

En partant de ce premier sens d'*absurdus*, une nuance métaphorique s'est développée, pour renvoyer au caractère déplaisant, détonnant, voire choquant d'une action et, en dernier ressort, à l'absurdité des paroles et des idées, c'est-à-dire à leur contenu *saugrenu* (cf. Gaffiot, *art.* absurde). Remarquons en passant comment, par cette dernière traduction, le français ajoute à la nuance auditive d'*absurdus* une détermination qui s'apparente, elle, plutôt au *goût*, « saugrenu » signifiant au XVI^e siècle « salé, piquant » dans le sens de « amusant » et plus tard, « ridicule » - cf. Littré, *art.* saugrenu. Cela dit, l'adjectif « étrange » s'inspire lui-aussi encore d'une autre dimension du sensible, à savoir la spatialité, vu que, selon son étymologie, il est proche de *extra-neus*, extérieur, du dehors (cf. Gaffiot) - l'« ici » étant toujours celui de la famille et de la cité, du « moi », l'étranger commence une fois constitué un « là ».

Pour revenir à l'adjectif « absurde », vu que « ab- » est rendu en anglais par « mis- », on peut facilement traduire de manière littérale *absurdus* par *missounding*, c'est-à-dire littéralement « rater le son » (cf. Lewis-Short, *art.* *absurdus*). Ce dont témoignent toutes ces étymologies est visiblement le caractère *relatif* d'*absurdus*, le fait qu'il renvoie dès ses origines à une *relation échouée* : celle entre une mélodie principale et un son qui dépasse le cadre de manière à gêner considérablement l'audition. Il est ainsi dès le début connoté de manière négative, car il exprime un manque, une attente déçue, une forme de « surdité » stridente par ses effets.

Mais ces considérations s'avèrent proches principalement des *traductions* d'*atopos* et non pas de l'adjectif grec en tant que tel. De plus, du point de vue de l'origine, *absurdus* serait plus apparenté

¹²³ L'adjectif *absurdus* renvoie d'abord à la manière dont sonnait une voix, i.e. faussement (cf. Cicéro, *De oratore*, III, 41). Il avait un sens et une construction analogues à *absonus* (cf. *Dictionnaire étymologique latin*, par M. Bréal et A. Bailly, Paris, Hachette, quatrième édition, 1898, *art.* *surdus*).

¹²⁴ cf. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, par A. Ernout et A. Meillet, quatrième édition, Paris, Klincksieck, 2001, *art.* *absurdus*.

sémantiquement à un autre adjectif grec, en l'occurrence ἀπηχής, discordant, comme je viens de le signaler plus haut. Est-ce qu'il est donc légitime de garder à l'esprit l'idée d'une dissonance lorsqu'on songe cette fois-ci à ἄτοπος lui-même, ou bien faudrait-il y entendre autre chose qu'une forme de surdité perçante ?

Effectivement, en scrutant les occurrences citées plus haut provenant des deux orateurs grecs, il paraît que, à l'instar d'*absurdus*, l'adjectif grec renvoie lui aussi à une forme de relation échouée entre deux termes. Pourtant, son étymologie recèle un sens plutôt spatial que sonore, bien qu'elle désigne en effet une forme de rupture, un écart et donc se rapproche à ce titre de ce que nous avons constaté à propos de son correspondant latin le plus fréquent parmi les traductions. Ἄ-τοπος signifie en effet à l'origine « ce qui n'est pas à sa place » et plus tard « inopportun », « absurde » (cf. Chantraine, *art.* ἄτοπος) ; le Bailly (1935) le rend par « extraordinaire », « étrange », « insolite », « extravagant », « absurde », « inconvenant » (cf. *art.* ἄτοπος)¹²⁵. L'atopique naît ainsi une fois rompue la continuité d'une certaine topologie et il signale la brisure d'une structure préalable ; de surcroît, un des sens tardifs que l'adjectif acquerra sera celui de « monstrueux », l'écart dont il est le signe se réalisant dans ce cas par rapport à une structure tenue pour « naturelle ». Il ne s'agit donc pas seulement d'une simple divagation, mais bel et bien d'une déviation qui heurte les convenances et offense le sens commun.

Du point de vue structural, ce qui semble crucial à noter est la persistance à l'intérieur d'*atopos* d'une référence à un certain *topos* originaire : *a-topos* désignera toujours *le fait même* qu'une divagation surgit, qu'un mouvement d'écartement s'accomplit, plutôt que de qualifier le résultat qui en découle une fois cette « aliénation » achevée. De même qu'*absurdus* fait signe toujours à une mélodie désormais éloignée ou perdue, *atopos* fait songer également à une continuité et à une familiarité qui se voient à leurs tours ébranlées ou, plus précisément, à cet ébranlement en tant que tel. Cela dit, à la fois *absurdus* et *atopos* seront perçus d'abord comme renvoyant à un manque. À cette action « négative » par rapport au *topos*, présente déjà dans l'alpha privatif, correspondra la connotation à son tour négative du mot, visiblement présente chez les deux orateurs traités auparavant.

En revenant à ceux-ci, il paraît que leur effort consistait principalement à créer l'impression d'une topologie brisée soit par d'autres orateurs, soit par des accusés dans un procès, soit par eux-mêmes, toujours dans le but de présenter leur intervention en guise de remède pour cette brisure même. Ainsi, selon l'intérêt qui guide leur discours (accuser ou bien défendre), cette rupture était ou bien mise en relief de manière augmentée et accusatoire, ou, inversement, écartée, neutralisée.

Lorsqu'on a du mal à passer de l'espace particulier à celui public, du fils au père ou vice versa,

¹²⁵ Chassang (1872) ajoutait à cette liste des synonymes « déplacé », « stupide », « singulier », « incroyable ».

de l'ancien vers le nouveau, la menace de l'atopique se dresse à l'horizon. Il y a déjà donc une communication entre *atopos* et *aporos* - impossibilité du passage, de la traversée - qui dépasse la simple assonance ; cette association entre les deux mots fera l'objet d'un traitement plus développé en partant du passage 149a du *Théétète* où Socrate se décrit précisément en utilisant le superlatif *atopōtatōs*, en justifiant cette mauvaise réputation qu'il avait en invoquant l'habitude qui était la sienne de faire en sorte que les gens arrivent dans une aporie¹²⁶ (ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν). Les orateurs, eux, ne veulent rien avoir avec le domaine de l'obstacle ou de l'empêchement et cherchent à chaque reprise l'opposé, c'est-à-dire l'écartement de toute « étrangeté » qui pourrait entraver leur succès persuasif.

Par leur souci à éviter de paraître *atopoi*, Démosthène¹²⁷ et surtout Isocrate semblent confirmer la définition platonicienne de la rhétorique telle qu'elle apparaît dans le *Gorgias* (465a), à savoir une forme de *flatterie* (*kolakeia*¹²⁸), apparentée à la cuisine et à la cosmétique. En effet, la rhétorique ne cherche, selon ces fameux passages du *Gorgias*, qu'à susciter chez l'auditeur l'agréable et le plaisir, sans se soucier ainsi du meilleur¹²⁹. Or, un des premiers effets d'une situation atopique ou bien d'un comportement *atopos*, étrange (comme c'était d'ailleurs le cas aussi pour *absurdus*) était précisément le sentiment du *désagréable*. Entraîné dans une logique de la persuasion par l'écho ou la répétition¹³⁰, le surgissement de l'étrangeté, du dé-placé deviendrait nécessairement quelque chose de négatif ou de nocif.

Selon les passages analysés plus haut, il faut *grosso modo* se méfier de comparaître « trop » extravagant dans nos propos, de même qu'il faut se préoccuper à garder une certaine symétrie ou continuité entre le domaine particulier et celui public, l'ancien et le nouveau, le discours et les actions. Or, ces concordances étaient à leur tour issues des orientations générales de la culture grecque ancienne et ne relevaient guère d'une quelconque innovation opérée dans le domaine normatif par les deux orateurs : ces derniers ne faisaient en effet que refléter des *topoi* vraisemblablement assez connus à leur époque et ceci aurait le mérite de leur assurer le soutien du public. Une circularité pareille entre les croyances du public et les propos de l'orateur ne s'avère pourtant pas vicieuse, car, encore une fois, la portée éminemment persuasive de la rhétorique amenait celle-ci naturellement à

¹²⁶ Pour le sens négatif de l'aporie, voir par exemple *Ménon*, 79a-b ; j'y reviendrai dans un chapitre suivant.

¹²⁷ Chez cet orateur, la vigilance concernant le caractère étrange est surtout projetée sur les destinataires de ses lettres ou discours : à la différence d'Isocrate, il ne s'agit pas d'éloigner une hypothétique étrangeté qui aurait touché l'auteur lui-même, mais plutôt de conseiller l'*interlocuteur* à ne pas y succomber, en se tenant à cette fin à l'écart de toute incohérence de son comportement, cf. *Discours XIX*, 71 ; XXVI, 8 ; LI, 21.

¹²⁸ Pour les résonances moralement très dégradantes du mot employé par Platon, voir E.R. Dodds, *Plato Gorgias : A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1959, p. 225.

¹²⁹ *Gorgias* 463b, 464b et suiv.

¹³⁰ Sur la *répétition* des opinions du *dêmos* par celui qui en est amoureux et qui par conséquence ne réussit guère ni à contredire celui-ci, ni à s'y opposer (οὐ δυναμένον ἀντιλέγειν, 481d8-9 ; ἐναντιοῦσθαι, 481e6), je renvoie le lecteur aux remarques de Socrate sur Calliclès, cf. *Gorgias* 481d-482a.

proximité des mécanismes susceptibles de lui servir à atteindre ses buts. Or, l'écart par rapport à ce qui est *atopos* sert à ravir, et surtout à gagner la confiance de son public et, inversement, son absence aide à accuser quelqu'un et à le rendre suspect aux yeux du même public.

c. *Atopos* dans l'Apologie de Socrate

Dans le texte de l'*Apologie*, l'adjectif « *atopos* » est employé trois fois : deux occurrences se trouvent dans l'examen de Méléto : (i) ainsi en 26e2, le neutre pluriel *atopa* est dit des livres d'Anaxagore afin de souligner leur « singularité » (trad. Robin) et l'impossibilité qui en découle d'attribuer leur contenu à un autre auteur, en l'occurrence Socrate ; (ii) alors qu'en 27e1, le neutre singulier *atopon* caractérise le raisonnement « absurde » selon lequel on admettrait l'existence des mulets mais non pas celle des chevaux et des ânes, c'est-à-dire de leurs parents. Ce dernier usage est plus technique et vise l'absurdité en tant que phénomène logique. En effet, la démonstration avancée par Socrate dans son examen des accusations de Méléto (29b et suiv.) est pour l'essentiel un véritable *raisonnement par l'absurde* : ainsi, si Méléto affirme que Socrate « croit » aux démons, mais qu'il ne croit pas aux dieux, alors il affirme *a fortiori* que ce dernier croit à l'existence des enfants des dieux, mais non pas à celle des dieux eux-mêmes. Ceci s'avère absurde, *atopon*, la coexistence des deux prémisses étant impossible à soutenir du point de vue logique, car, une fois acceptée l'analogie de l'enfantement dans le cas des divinités, le concept de « démon » implique celui de « dieu » de la même manière que celui d'« enfant » suppose celui de « parent ». Cet emploi du neutre *atopon* à la fin de ce type de démonstration (valide ou pas) ressemble beaucoup à ce qu'on retrouve à nombreux endroits dans les *Éléments* d'Euclide, la *reductio ad absurdum* étant effectivement un type de démonstration consacrée par le mathématicien grec¹³¹.

Visiblement, ces deux occurrences ne portent pas sur le portrait de Socrate. Pourtant, la troisième y est consacrée et constitue pour cette raison même le point focal de mon chapitre présent ; le passage qui nous occupera par la suite commence en 31c3 :

« Mais peut-être *paraîtra-t-il incongru* (ἴσως ἂν οὖν δόξειεν ἄτοπον εἶναι), précisément, que, tout en donnant en particulier, de droite et de gauche, ces consultations, tout en me mêlant des affaires de tout le monde (ὅτι δὴ ἐγὼ ἰδίᾳ μὲν ταῦτα¹³² συμβουλεύω περιῶν καὶ

¹³¹ Pour l'emploi typique d'*atopon* chez Euclide, voir par exemple *Éléments*, I, prop. 6, 15-20 ; III, prop. 13, 25-30.

¹³² *Tauta* (« ces consultations » dans la traduction citée) reprend ici la conclusion du passage antérieur sur la pratique de Socrate en tant que « taon » attaché à la cité par la divinité même, cf. 30e sq. Ainsi, les exhortations proférées par Socrate en particulier étaient détaillées dans le célèbre passage qui répond d'ailleurs à son hypothétique acquittement s'il renonce au philosophe ; ce passage constitue ce que nous avons appelé dans le premier chapitre, une « digression ». Voilà la réponse *in extenso* de Socrate à cette proposition du jury qu'il avait lui-même inventée auparavant : « Athéniens, je vous salue bien et je vous aime ! Mais j'obéirai au Dieu plutôt qu'à vous : jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, ne vous attendez pas que je cesse de philosopher, de vous adresser des recommandations, de faire voir ce qui en

πολυπραγμονῶ), je n'aie pas l'audace de monter [à la tribune] devant l'assemblée et de donner mes consultations à la cité sur ce qui vous concerne (δημοσίᾳ δὲ οὐ τολμῶ ἀναβαίνων εἰς τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον συμβουλεύειν τῇ πόλει) ! Or la raison (τούτου δὲ αἰτίον) en est-ce que maintes fois, en maint endroit, vous m'avez entendu dire : à savoir qu'il m'arrive je ne sais quoi du divin et de démonique (ὅτι μοι θεϊόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται), ce dont justement Mélètos a fait état dans sa plainte, à la manière d'un auteur de comédie. Les débuts en remontent à mon enfance : c'est une voix qui se fait entendre de moi (φωνή τις γιγνομένη), et qui, chaque fois que cela arrive, me décourage (ἀεὶ ἀποτρέπει) de ce qu'éventuellement je suis sur le point de faire, mais qui jamais ne m'encourage [à faire quelque chose] (προτρέπει δὲ οὐποτε). Voilà ce qui s'oppose à ce que je fasse de la politique (τοῦτ' ἔστιν ὃ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικά πράττειν). Bienheureuse opposition, en vérité, si je m'en crois ! Sachez-le bien en effet, Athéniens : si, depuis longtemps, j'avais entrepris de faire de la politique, il y a longtemps que ma perte serait chose accomplie et que je n'aurais pu être utile, ni à vous, ni à moi-même ! (...) il n'y a pas d'homme qui doive sauvegarder sa vie, s'il se met en franche opposition (ἐναντιούμενος) à votre égard, ou à l'égard d'autre multitude assemblée, et qu'il empêche nombre d'injustices et d'illégalités de se produire dans l'état. Il est bien plutôt forcé que *celui qui aspire à combattre réellement pour la justice* (τόν τῷ ὄντι μαχούμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου), mène, si peu de temps qu'il veuille sauvegarder (σωθήσασθαι) son existence, la vie d'un simple particulier et non celle d'un homme public (ιδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν) » (trad. Robin modifiée, je souligne).

Le passage porte, parmi d'autres sujets, sur le fameux thème du signe (ou bien « voix ») démonique de Socrate ; toutefois, cette direction de recherche ne sera pas prise par la suite de l'étude présente¹³³.

est (ὁμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος) à tel de vous qui, en chaque occasion, se trouvera sur mon chemin, en lui tenant le langage même que j'ai coutume de tenir : “Ὁ le meilleur des hommes, toi qui est un Athénien, un citoyen de la ville la plus considérable, de celle qui, pour le savoir et la puissance, a le plus beau renom, tu n'as pas honte d'avoir le souci de posséder la plus grande fortune possible, et la réputation, et les honneurs, tandis que de la pensée, de la vérité, de l'amélioration de ton âme, tu ne te soucies point et n'y penses même pas (χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλείεστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις)!” Et s'il s'en trouve un parmi vous pour le contester et pour prétendre qu'il en est soucieux, je ne le lâcherai pas sur l'heure, je ne m'en irai pas non plus ; mais je lui poserai des questions, je l'examinerai, je lui montrerai son erreur (ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω), et, s'il ne me semble pas posséder de vrai mérite (κεκτῆσθαι ἀρετήν), et qu'il le prétende cependant, je lui reprocherai d'attribuer la moindre valeur à ce qui en a la plus grande, tandis qu'il met à plus haut prix ce qui est le plus misérable ! », 29d-30a. On voit bien que les « conseils » adressés par Socrate en particulier s'avèrent plutôt des exhortations, des indications, des mises au point ; elles reviennent pour l'essentiel au questionnement et à l'examen, en faisant toujours appel à la honte. Il ne s'agissait donc point dans leur cas des prises de position à caractère oratoire, mais plutôt du fameux échange par question et réponse.

¹³³ Sur ce prodigieux sujet, je renvoie le lecteur au chapitre « Le culte du *daimôn* intérieur. Du *daimôn* de Socrate au *daimôn* personnel » d'Andrei Timotin dans son ouvrage *Démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens* (Brill, 2011) ; sur la relation du démon socratique à la politique, voir D. Corey, « Socratic Citizenship : Delphic Oracle and Divine Sign », in *The Review of Politics*, Vol. 67, No. 2, 2005, p. 201-228 ; et A.A. Long, « How does Socrates' divine sign communicate with him ? », in *A Companion to Socrates*, Wiley-Blackwell, 2005, p. 63-74.

Ce qui occupera en revanche la suite de mon interprétation sera la fonction du signe dans le contexte de la vie politique et surtout en rapport avec la question de la justice ; sa nature et ses caractéristiques seront par conséquent mises entre parenthèses¹³⁴. Ensuite, une deuxième limite de l'approche qui animera mon analyse se laisse à son tour entrevue dorénavant, à savoir celle qui concerne les projets politiques avancés par Platon ailleurs dans ses dialogues (nous songeons bien entendu aux développements dans la *République*, le *Politique* et les *Lois*). En effet, plutôt qu'aux constructions platoniciennes au sujet d'une cité dite « idéale », ou à la recherche dialectique de la « définition » du politique, les pages suivantes seront consacrées aux développements de Platon au sujet du rapport du philosophe à la cité *réelle* et notamment aux allusions qui visaient à ce titre Socrate lui-même.

Une fois ces limites indiquées, revenons donc au très dense passage cité plus haut. De manière fortunée, une remarque stylistique sera en mesure de nous en fournir la voie d'entrée. En effet, l'hypothétique reproche adressé à Socrate de ne pas participer à la vie politique d'Athènes est introduit par l'emploi de l'adjectif neutre *atopon* et prend la forme d'une opposition, à savoir celle entre le particulier et le public : si Socrate était tellement présent et actif sur les rues de la cité, où il était souvent en train de discuter avec n'importe quel citoyen ou étranger (23b) et de soumettre celui-ci ainsi que soi-même (38a) à l'épreuve (*elenkhos*), alors comment s'explique son silence quant aux affaires publiques ? Autrement dit, on se demande de manière imaginée pourquoi Socrate ne mettait pas en place une sorte de « transfert » de sa pratique en particulier vers l'acte de *conseiller* (*συμβουλεύειν*) de manière publique la cité, par exemple devant l'assemblée populaire. L'étrangeté ou bien le caractère *incongru* (la traduction que j'ai préférée pour *atopon*) imputé à ce manque de correspondance entre le particulier et le public rappelle manifestement les usages du même adjectif chez Démosthène et Isocrate. Dans le passage cité, *atopon* se dit ainsi d'une situation où une certaine continuité se trouve brisée, ou bien où il y a une rupture à même de contrarier les attentes - en l'occurrence, celles concernant l'acte de conseiller en particulier et en montant à la tribune populaire. Mais d'où venaient plus précisément des attentes pareilles ? Pourquoi Socrate aurait été susceptible de transférer ses habitudes dialectiques dans l'espace des institutions politiques athéniennes ? S'agissait-il simplement d'une symétrie fracturée entre le domaine privé et celui public accusée dans ces lignes par le public athénien ? Ou bien une telle accusation était-elle fondée sur une certaine compréhension du discours ou de l'acte de donner conseil ? Dans un mot : d'où vient l'« étrangeté » de Socrate dans le passage cité au début de cette section ?

c.1. Le rapport privé-public ; un premier sens d'*atopon* et l'enthymème présente dans

¹³⁴ Ces questions étaient levées explicitement par Plutarque dans son *De genio Socratis*, chapitre 20, « τίνος οὐσίας καὶ δυνάμεως εἶη τὸ Σωκράτους λεγόμενον δαιμόνιον ».

l'objection anonyme adressée à Socrate

À la fois avant et après le passage qui nous occupe à présent¹³⁵, Socrate avoue la négligence (*amelein*¹³⁶) qui était la sienne à la fois à l'égard des affaires privées et publiques, dans le sens large du terme : « (...) affaires d'argent, intérêts privés, commandements militaires, carrière politique et magistratures en général, conjurations et factions qui se constituent dans la cité »¹³⁷. La mission qui lui était assignée par le dieu l'oblige notamment à garder sa distance par rapport à d'autres entreprises. Pourtant, celle-ci revêtira une forme à même de l'approcher surtout d'une démarche dans l'espace consacré de l'*idion*. Mais s'agit-il d'une même compréhension de l'espace privé que celle véhiculée dans l'objection anonyme citée plus haut ?

Même si le rapport privé-public pourrait paraître, aux yeux modernes, parfaitement familier, nous sommes peut-être encore loin de comprendre ce qu'il désignait pour les Athéniens du V^{ème} et IV^{ème} siècle av. J.-Ch. S'agissant d'un sujet de recherche si féconde et vaste, je voudrais simplement écarter une compréhension récente du rapport *idios* - *dêmosios*, surtout vu que celui-ci traverse d'un bout à l'autre la réponse de Socrate citée plus haut. Ainsi, notamment suite aux travaux de Jürgen Habermas et Hannah Arendt, on a cru reconnaître dans la distinction grecque privé-public le rapport entre le domaine de la maison (*oikos*) et celui des affaires proprement politiques (*polis*)¹³⁸. Pourtant, selon des études récentes portant sur ce sujet particulièrement épineux, l'espace public athénien de la période classique et même antérieure comprenait aussi des « institutions » (pour ainsi dire) sociales non-politisées ; par voie de conséquence, il serait précipité d'équivaloir le public et le politique, du moins si par ce dernier terme on comprend l'ensemble des institutions politiques athéniennes. L'« espace public » à l'époque de l'Athènes classique n'était pas encore le *topos* idéal et abstrait des échanges et des discussions tel que l'on entend aujourd'hui, particulièrement en suivant Habermas mais aussi la tradition kantienne¹³⁹ ; c'est-à-dire, cet espace-là comprenait toujours une dimension non institutionnalisée, libre par rapport à la politique. Plus précisément, il s'agissait d'un espace

¹³⁵ cf. 23b8-c1, 31b3.

¹³⁶ 31b3, 36b5.

¹³⁷ L'énumération de l'ensemble des « objets » négligés par Socrate en 36b4-c3 me paraît très éclairante : « Quelle peine ou quelle amende ai-je méritée, pour ne pas m'être, en connaissance de cause, tenu tranquille toute ma vie durant *en négligeant ce que la plupart des hommes ont justement à cœur* (ἄλλ' ἀμελήσας ὄνπερ οἱ πολλοί) (*affaires d'argent, intérêts privés, commandements militaires, carrière politique et magistratures en général, conjurations et factions qui se constituent dans la cité*) (...) », trad. Castel-Bouchouchi, je souligne. Si en 31b2 Socrate avait souligné sa négligence par rapport aux affaires de l'*oikos* et ensuite, en 23b8-9, il avait mis en lumière le manque de temps qui l'empêchait de se consacrer à la fois aux affaires de la *polis* et à celles de l'*oikos*, le dernier passage cité semble englober les deux catégories de la *praxis* athénienne sous un même terme, celui des préoccupations (*melein*) « des nombreux ».

¹³⁸ cf. A. Jaulin, « L'espace public dans l'Athènes classique », dans *Philonsorbonne* (En ligne), numéro 8, Publications de la Sorbonne, 2014.

¹³⁹ Sur la distinction entre l'usage privé et celui public de la raison selon Kant, nous envoyons le lecteur à son beau texte de 1784, « Qu'est-ce que les Lumières ? ».

« interstitiel », pour reprendre une formule appartenant à V. Azoulay¹⁴⁰, représenté notamment par les *symposia*, les hétéairies et ensuite les écoles philosophiques en tant que telles (et aussi, on peut ajouter, l'*agora* en tant que telle). Du point de vue économique, il est intéressant à noter que ce même interstice se préservait à l'intérieur de la *polis* dans la mesure où les étrangers ou les métèques qui n'avaient aucun apport à la vie politique de la cité, jouaient cependant un rôle très important dans le commerce (surtout maritime) et accumulaient ainsi des ressources notables (en suivant une suggestion de Jaulin, on peut songer à ce titre à Céphale, le père de l'orateur Lysias et le personnage qui ouvre le premier livre de la *République*). Or, à l'instar de ceux qui discutaient dans l'*agora* ou lors des réunions privées dans des maisons « en vogue », ces commerçants ne s'inscrivaient pas ni dans la logique de l'*oikos*, ni dans celle purement politique, mais se situaient en revanche au sein de la *polis* précisément dans une sorte d'espace *intermédiaire*. Autrement dit, il y avait à Athènes une forme de « société civile » pour reprendre la terminologie politique moderne¹⁴¹. Or, c'est précisément dans ce nouveau milieu social qu'apparaissent et les sophistes¹⁴², et Socrate : il s'agit de l'*agora*, des rues frémissantes lors des fêtes, des maisons des aristocrates ou des poètes : du point de vue de la distinction privé-public, cet espace s'avère ainsi insituable puisqu'il apparaît comme porteur d'une nette mobilité et aussi d'une certaine ambiguïté quant au rapport dedans (*oikos*) - dehors (*polis*). Ainsi, à la question « où est Socrate ? » prise dans son sens locatif, il paraît qu'il soit légitime de répondre en indiquant cette zone grise, ni familiale, ni politique qu'on pourrait également caractériser d'« intermédiaire ». Au premier abord, il paraît donc que l'*idion* dont parle Socrate en 31c soit plutôt apparenté à cet espace interstitiel et intermédiaire dont j'ai essayé brièvement d'esquisser le profil.

En revenant au passage cité au début, le rapport privé-public semble particulièrement pris en compte par Platon du point de vue du discours : plus spécifiquement, Socrate ne met pas en question son choix de rester à l'écart par rapport aux aspects les plus populaires de la vie publique, mais uniquement son refus de participer, *suivant le modèle des orateurs*, à la vie *politique*, c'est-à-dire en montant à la tribune afin de *proférer ses conseils* devant l'assemblée publique. Parmi toutes les formes d'un rapport public aux autres, Platon se focalise seulement sur l'endroit où la parole était décisive, le climat des assemblées athéniennes censées décider une voie d'action ou autre pour la cité. Ce qui

¹⁴⁰ *apud* A. Jaulin, *op. cit.*, p. 161.

¹⁴¹ « (...) le fait que Socrate devienne un personnage public, objet de nombreux discours comiques (non du fait du seul Aristophane), mais aussi d'un style nouveau de discours, les *logoi sókratikoï* (dont les plus connus, mais non les seuls, sont ceux de Xénophon et de Platon), sans toutefois faire jamais partie du personnel politique, est le signe d'une non-équivalence immédiate entre public et politique. Les rapports entre privé et public ne peuvent donc se réduire à la distinction entre domaine familial et exercice d'une magistrature politique », A. Jaulin, *op. cit.*, p. 156. Un des arguments qui met en question la bipartition traditionnelle privé (équivalent au monde de l'*oikos*, de la famille et la maison) - public (conçu uniquement comme l'espace de la liberté et de la politique), en suivant comme ligne de démarcation la participation politique, fait donc appel à la vie de Socrate lui-même, dans la mesure où justement son statut de personnage *public* ne coïncidait d'aucune manière avec une magistrature *politique* quelconque.

¹⁴² Voir *Hippias Mineur* 368b.

était donc en question dans le passage qui touche à l'atopie de Socrate n'étaient pas les offices militaires, les magistratures au tribunal, les fêtes ou toute autre manifestation de la vie publique. Il s'agissait en revanche des offices pour lesquels un certain type de langage était central.

Tout d'abord, le verbe « συμβουλεύειν » utilisé ici par Platon afin de caractériser l'activité discursive politique est particulièrement important au moins pour deux raisons : (i) nulle part avant ou après ce passage, Socrate ne va assimiler sa pratique de l'examen à l'acte de conseiller ; (ii) deuxièmement, ce même verbe est caractéristique en revanche de l'activité des orateurs dans la cité : ceux-ci sont caractérisés par Gorgias comme *les* conseillers de la cité sur n'importe quel sujet et comme des individus qui, *malgré leur ignorance* sur les sujets disputés et même en dépit des « spécialistes », feront toujours triompher leur point de vue devant l'assemblée grâce à la rhétorique¹⁴³. En commentant cette première caractérisation de la rhétorique dans le *Gorgias*, Marie-Pierre Noël y voit sa cumulation avec l'art politique en tant que tel, au moins dans un régime démocratique tel celui athénien, où le peuple était au pouvoir dans toutes les trois institutions de la cité - le tribunal, l'assemblée et le conseil. Dans une telle structure du pouvoir, la capacité de persuader devient synonyme de la place qu'on va y occuper. Autrement dit, tandis que les démocraties modernes supposent la tripartition du pouvoir, le régime athénien, étant participatif, reconnaît une influence plus vaste au langage et à l'art de bien parler, le rôle joué par la rhétorique devenant dans ce sens crucial¹⁴⁴.

L'accusation que Socrate porte à soi-même dans le passage cité de l'*Apologie* revient donc apparemment au rapport entre sa pratique discursive (l'*elenkhos*) et la rhétorique telle qu'elle est envisagée au début du *Gorgias*, c'est-à-dire comme l'art suprême du conseil politique. Or, bien évidemment, un simple transfert de la première dans l'espace des assemblées publiques semble très problématique, vu que les différences entre les deux pratiques du *logos* ne relèvent pas uniquement de leurs conditions extérieures. Bien qu'il comprenne une dimension persuasive¹⁴⁵, l'*elenkhos* n'est pas une manière de conseiller sur des sujets divers dans le seul but de convaincre ou d'exercer son pouvoir de persuasion, telle que la rhétorique était décrite de manière préliminaire dans le *Gorgias*. Puisque le sujet est vaste, je laisse pour le moment en suspension ce que l'*elenkhos* est à proprement parler ; il suffit pour l'argument présent de noter les rôles différents joués surtout par l'*ignorance* dans les deux pratiques discursives : ainsi, alors que pour l'examen socratique elle est à la fois le point de départ (l'ignorance de Socrate même au sujet des « megista ») ainsi que son aboutissement (la

¹⁴³ cf. *Gorgias* 452e, 456a.

¹⁴⁴ Marie-Pierre Noël, « L'art de Gorgias dans le *Gorgias* », dans *Platon : Gorgias*, ouvrage collectif dirigé par Guy Samama, Paris, Ellipses, 2003, p. 62-63.

¹⁴⁵ *Apol.* 31b5-7 : « ἰδίᾳ ἐκάστῳ προσιόντα ὡς περ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον πειθόντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς », en approchant chacun en particulier, à l'instar d'un père ou d'un frère aîné, en le *persuadant* de se soucier de l'excellence.

confirmation répétée du « je sais que je ne sais pas »), pour les orateurs, l'ignorance sur les sujets qu'ils traitent reste simplement non-adressée et même sans importance (cf. plus haut). Bien entendu, la voix du public imaginée par Socrate ne se représentant pas l'énorme contraste entre les deux pratiques du *logos*, mais les estimant au contraire apparentées, accuse l'« étrangeté » de l'absence de la vie politique d'un individu qui s'adonnerait néanmoins à des « conseils » en privé : voici donc une première réponse à la question formulée plus haut, à savoir « d'où vient l'atopie de Socrate ? » dans ce passage de l'*Apologie* portant sur son absence des offices politiques ; la clef de cette interprétation nous a été fournie par le verbe *sumbouleuein* et son emploi parallèle dans le *Gorgias*. Mais une lecture pareille est-elle suffisante ?

Revenons-en sur nos pas : j'avais signalé plus haut que l'emploi de l'adjectif « atopos » dans une structure binaire rappelle les discours des orateurs tel Isocrate¹⁴⁶. Par ailleurs, l'échafaudage de l'accusation anonyme contre Socrate est le suivant : puisqu'il interroge et « donne des conseils » à tout le monde en privé, alors pourquoi ne s'occupe-t-il également des affaires publiques ?¹⁴⁷ Autrement dit : si X, alors pourquoi pas Y, vu que, selon le préjugé ici à l'œuvre, X et Y vont généralement ensemble - en l'occurrence « le privé » et « le public » (au moins lorsqu'il s'agit de l'acte de conseiller). En effet, on retrouve cette même conjonction des deux espaces dans le *Protagoras* : le sophiste informe ainsi le jeune Hippocrate qu'en devenant son disciple, au lieu de s'ennuyer en passant son temps à apprendre l'astronomie, le calcul, la géométrie, etc., il sera le bénéficiaire d'un enseignement visant à lui transmettre *à la fois* le bon discernement (*εὐβουλία*, 318e6) en ce qui concerne *les affaires domestiques et la capacité d'agir et de parler de manière à être très influent dans les affaires de la cité*¹⁴⁸. Selon Protagoras, une fois qu'il a suivi ses leçons, le même individu sera en mesure de bien gérer et le domaine privé et celui public, le passage entre les deux n'étant en rien problématique. Étant donné qu'il se trouve renforcé aussi par les sophistes, il paraît donc que la fusion des deux registres soit habituelle à l'époque.

¹⁴⁶ Comparer avec *A Démonicos*, 42, et *Lettre à Alexandre*, 1 : dans les deux cas, Isocrate décrit comme « atopos » un certain geste qui interrompt une suite des pratiques tenue pour « naturelle ». Ce qui s'avère en revanche « normal » serait de cacher à la fois sa fortune et sa pensée (ou bien de les exhiber tout de même), dans le premier cas ; alors que dans le second, Isocrate cherchait à motiver une de ses lettres par l'introduction d'une supposée étrangeté, celle d'écrire au père d'Alexandre mais non pas à Alexandre lui-même. Son argument est renforcé par l'adage que le fils rejoignait le père dans l'espace de la même région géographique : l'atopie provient ainsi du fait qu'à la similitude topographique entre les deux ne répond pas une symétrie en ce qui concerne les lettres qu'ils avaient reçues de la part d'Isocrate. Dans les deux cas, l'atopie accuse par conséquent un manque dans la symétrie d'un certain scénario et fait partie, bien entendu, d'un dispositif de persuasion (cf. plus haut).

¹⁴⁷ Le transfert du politique dans le domaine privé représente en outre une véritable menace pour l'architecture de la démocratie athénienne, vu que celle-ci était fondée principalement sur l'espace public et ses institutions. Or, ce déplacement est le sens même de l'atopie de Socrate dans ce passage de l'*Apologie*, du moins dans sa dimension physique ou locative (cf. J. A. Schlosser, *What would Socrates ...*, *op. cit.*, p. 145-146).

¹⁴⁸ *Protagoras*, 318e-319a.

Par ailleurs, rappelons que Socrate était décrit dans les *Nuées* d'Aristophane comme un personnage vivant en retrait dans un Pensoir avec ses disciples, c'est-à-dire, il était placé plutôt *aux marges* de la vie publique. À la fois Platon et Xénophon seront avides à récuser ce portrait négatif de leur maître. Les deux auteurs essaient par leurs écrits à réconcilier précisément l'aspect privé de la recherche philosophique avec l'idée d'une utilité néanmoins publique qui lui serait propre¹⁴⁹ ; pour autant, cette réconciliation restera soucieuse de ne pas confondre la pratique socratique avec celle des sophistes¹⁵⁰.

Dans un premier sens, quelque chose d'*atopos* surgit donc au moment où, malgré une *supposée* complicité, un geste X n'est pas accompagné par un autre geste Y. Une complicité pareille aurait pu être renforcée aussi par *l'objet* des deux activités concernées : en effet, avant le passage cité, Socrate avait déjà montré dans quelle mesure son examen vise *l'aretê*, l'excellence¹⁵¹ ; mais cette même préoccupation est présentée dès le début de *l'Apologie* comme l'une des promesses proférées aussi par les sophistes¹⁵², comme le montre surtout le paragraphe qui porte sur Callias et Événos de Paros, ce dernier étant explicitement évoqué comme quelqu'un qui aurait un savoir en ce qui concerne les vertus propres à l'individu particulier *et* au politique (20b). Par conséquent, au moins du point de vue de la visée de sa pratique - l'excellence, pour un membre anonyme du public présent au procès, Socrate ne sera pas loin des enjeux propres aux sophistes. Cela dit, son absence de la vie politique paraîtra d'autant plus *incongrue* et *étrange* qu'elle ne caractérisait guère les personnages auxquels il était déjà assimilé de manière tacite...

Cependant, il reste impossible d'identifier de manière précise le préjugé sur lequel se fonde l'étrangeté ou l'incongruité de l'activité de Socrate dans la cité en ce qui concerne le rapport privé-public. S'agit-il d'une compréhension superficielle de l'« *elenkhos* » en tant que pratique du « conseiller » (*sumbouleuein*), ou bien s'enracine-t-elle, l'incongruité, dans l'observation qu'à la fois

¹⁴⁹ Voir à ce sujet, A. Macé, « Le partage des choses privées et des choses publiques », dans *Études platoniciennes* (Enlign), 6, 2009, mis en ligne le 15 avril 2016, consulté le 13 janvier 2020. URL <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/759>.

¹⁵⁰ « Le fait de présenter le personnage de Socrate comme un modèle du philosophe provient en effet avant tout d'une volonté d'opposition - non pas par une simple méprise, mais pour des raisons politiques et idéologiques bien précises - à la tendance représentée par des personnages comme Aristophane, Anytos et Polycrate, dans le but d'associer, dans l'esprit du public, la vie et la pensée de Socrate et celles des Sophistes sur deux points essentiels : la "corruption de jeunes" et le "refus des dieux de la cité". Tous les discours sur la vertu et la justice, l'introduction de nouvelles divinités, les spéculations naturalistes, la critique envers les lois de la *polis* n'étaient en fait considérés que comme des corollaires. Cela signifiait représenter Socrate en montrant la plus grande cohérence entre sa vie et sa pensée. Ce furent donc les Socratiques - et en premier lieu Platon - qui firent de Socrate, c'est-à-dire de celui qui sait seulement qu'il ne sait pas, et qui pour cette raison "désire savoir", qui est poussé vers la recherche, un "philosophe", et même *le* "philosophe" par excellence, par oppositions aux savants et aux Sophistes ; c'est-à-dire à ceux qui, aux yeux des Socratiques, prétendaient savoir, sans en réalité ne rien savoir de ce qu'ils étaient censés enseigner » (G. Giannantoni, *op. cit.*, p.13, je souligne).

¹⁵¹ cf. *Apol.* 29e5, 30b3, 31b5 ; voir ensuite 38a3.

¹⁵² D'ailleurs, la présence des sophistes à la fois dans le domaine privé et celui public est admirablement mise en évidence dans le prologue du *Hippias Majeur*, où et Socrate et Hippias montrent combien des sophistes tel Gorgias, Prodicos ou Protagoras se sont enrichis suite aux leçons qu'ils ont données dans les deux domaines, cf. 281b et *suiv.* Sur l'objet en tant que tel de l'« art » de Hippias (toujours l'excellence), voir 283c.

Socrate *et* ceux qui venaient devant l'assemblée visaient par leurs discours quelque chose comme la vertu (*areté*) ? Dans les deux cas, on aura du mal à comprendre pourquoi Socrate ne monte pas à la tribune.

J'ai essayé jusqu'ici de montrer qu'une possible erreur de la part du public était de s'imaginer qu'un transfert de la pratique discursive socratique dans l'espace public serait envisageable en tant que telle - c'est-à-dire, soit en tant qu'acte de conseiller, soit comme langage qui vise à produire la vertu politique. Cependant, la raison invoquée par Socrate pour motiver son absence de la vie politique ne remonte pas à l'incommensurabilité entre le conseiller des orateurs et l'*elenkhos*, malgré le caractère manifeste de celle-ci : *elle met en revanche en question l'espace politique en tant que tel*. Un autre préjugé inhérent à l'objection anonyme était en effet celui de la *désirabilité intrinsèque de la vie politique* à Athènes. En se servant, à l'instar des orateurs, d'un apparent caractère « étrange » ou « incongru » de ses propres actions, Socrate profite pour divaguer encore une fois dans le parcours de son apologie afin de traiter cette fois-ci de la relation du philosophe à la vie politique et de l'injustice qui caractérisait les institutions athéniennes. De plus, à la fin de cette quatrième digression, *l'étrangeté et l'incongruité, loin d'être évacuées de la discussion, seront projetées à rebours, sur la cité elle-même*. Autrement dit, d'un point de vue rhétorique, à la différence notamment d'Isocrate, l'argument de Socrate ne s'appuiera pas sur l'atopie accusée par la voix anonyme afin de justifier ou de recommander un certain cours d'action « normal »¹⁵³, mais, inversement, il mettra en question les préjugés qui permettaient d'identifier d'emblée son comportement comme « étrange » : l'incongruité de son comportement ne s'avérera ainsi qu'apparente et dépendant en dernier ressort d'une conception problématique du politique.

D'un point de vue local, selon notre argument précédent, Socrate s'inscrit dans la logique d'un espace intermédiaire, ni privé, ni public ; ensuite, du point de vue discursif, même s'il était à tort (car formellement) assimilé aux sophistes et à l'acte de conseiller la cité, son unique souci restait l'âme, la pensée et la vérité, ainsi que la justice. En effet, la seule véritable place occupée par Socrate dans la cité demeure celle qui lui était assignée par le dieu et qui en l'occurrence prenait la forme d'une mission¹⁵⁴ (*taxis*). Afin de localiser le discours de Socrate il faudrait donc prendre en compte surtout le rôle de « taon » qu'il comptait jouer auprès de la cité : au fait, l'espace décrit par la préposition « auprès de » (en grec *pros-*) semble recéler le sens de cet « étrange » positionnement :

« Voyez-vous, si vous me condamniez à mort, vous ne trouverez pas facilement un autre homme qui, comme moi (j'ose cette formule, si ridicule soit-elle), ait été placé auprès de la

¹⁵³ Ecrire une lettre au fils, alors qu'on a déjà adressé une autre au père ; dire une chose en public et s'efforcer à la respecter aussi en particulier, etc.

¹⁵⁴ cf. *Apol.* 23b, 29d, 30e.

cité (προσκείμενον τῆ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ) par le dieu, comme à un cheval puissant et de bonne race, mais que sa taille alourdit plus ou moins et qui a besoin d’être réveillé par une espèce de taon. C’est dans un tel esprit, me semble-t-il, que le dieu *m’a attaché à la cité* (τῆ πόλει προστεθηκέναι), moi qui réveille chacun de vous un à un, le stimule, lui fait des reproches, et qui jamais ne cesse de vous tourner autour, du matin jusqu’au soir à (30e-31a2, trad. Castel-Bouchouchi légèrement modifiée, je souligne).

L’analogie avec le « taon »¹⁵⁵ présente dans ce célèbre passage demande une interprétation spatiale vu les deux mots employés par Platon afin de décrire l’action par laquelle le dieu positionne Socrate par rapport à la cité : le participe *proskeimenos* et le verbe *prostithenai*. Les deux étant construits avec la proposition *pros-* (auprès de), la position de Socrate semble à la fois *intérieure et extérieure*   la cité. De même que le taon reste extérieur et différent du cheval qu’il  veille malgré leur très grande proximité (si je peux me permettre d’aller aussi loin avec les conséquences de l’analogie), Socrate paraît, en suivant ces lignes, confié à et orienté vers la *polis* dans son intégralité, sans pour autant s’y inscrire de la manière habituelle : le dieu délocalise dès le début Socrate par rapport à la cité (ou plutôt Platon, dans son effort d’établir la figure aurorale de son maître). Ce positionnement intérieur et extérieur peut aussi rendre compte d’une certaine *isonomie* spécifique à l’*elenchos*, l’examen ne faisant pas la différence entre les femmes et les hommes, les citoyens et les étrangers, les jeunes et les adultes - il ne poursuit donc pas les taxonomies purement immanentes à la cité, mais agit en fonction d’un terme d’ailleurs très présent au long de l’Apologie, à savoir *anthr pos*.

En négligeant donc ainsi la maison et la question de la prospérité de sa famille, les magistratures et les factions politiques, *grosso modo* l’ensemble de la vie privée et politique à Athènes, Socrate se positionne *aux confins* mêmes de la cité qu’il habite, étant seulement *auprès de* et non pas à son intérieur. Dans cette lumière, l’*agora* s’avère l’espace le plus paradoxal qui soit, dans la mesure où elle fait partie de l’espace public non institutionnalisé et pourtant constitue un lieu où justement le discours articulé s’interroge sur des sujets *communs*¹⁵⁶, même si pas encore politiques au sens strict. En quelque sorte, l’*agora* fait et ne fait pas partie de la cité, en repr sant *du point de vue dialogique* (en non pas commercial, par exemple) un centre mobile et excentrique du moins par

¹⁵⁵ Pour un recueil du « bestiaire » socratique dans les dialogues platoniciens, voir A. Stavru, « Socrates’ Physiognomy : Plato and Xenophon in Comparison », in *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Gabriel Danzig, David Johnson, Donald Morrison (eds.), Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 241-244. L’auteur se penche sur trois motifs zoomorphiques censés décrire l’activité et non pas la personnalité de Socrate, à savoir le poisson torpille (*Ménon*), le taon (*Apologie*) et les chiennes de Laonie (*Parménide*). Au sujet du taon, s’appuyant aussi sur d’autres études, Stavru nie qu’il s’agirait dans ce passage d’un insecte qui pique et suggère à la place une action bien plus ambiguë : ainsi, le taon stimule,  veille ou il énerve, en fonction de la réaction de son « public ». Sur le sujet du bestiaire socratique impliquant des insectes, je signale aussi le passage du *Phédon* où Socrate s’assimile à une abeille, *Phédon* 91c.

¹⁵⁶ Le « public » se disait en deux sens différents en Gr ce : *koinos* et *dêmosios*. Le premier comprend les lois, les écrits constituant des informations d’intérêt général, etc., alors que le second se confondait avec la vie politique institutionnelle (A. Jaulin, *op. cit.*, p. 161).

rapport au pouvoir incarné par les assemblées politiques. C'est en le rappelant de l'*agora* et des maisons ouvertes aux discussions que les Athéniens convoquent Socrate au tribunal, c'est-à-dire au milieu de l'une des institutions où véritablement le discours est assujéti au pouvoir et, en fonction du verdict, devient acte suprême. Le sujet tel qu'il est configuré par l'espace public non-politisé n'est pas encore le sujet politique en tant que tel même s'il pourrait à tout moment le devenir, comme dans le cas de Socrate.

Dans le sens *local* du terme, Socrate serait donc *atopos* même en raison des espaces qu'il fréquente : ni relevant complètement de l'*oikos*, ni inclus à la vie institutionnelle de la démocratie athénienne, ces lieux de prédilection comprennent les rues, les maisons des poètes ou aristocrates, la palestres, le lycée, l'*agora* et ses marchands et même l'extérieur campagnard de la ville. Il s'agit ainsi d'endroits caractérisés par leur mobilité intrinsèque et leur *hasard*, ainsi que par l'éclectisme des participants aux discussions qu'ils pourraient abriter.

Quant au sens figuré de son atopie, il se laisse aisément saisi à l'aide de l'orientation de ses préoccupations ou de son soin (*melein*) : en négligeant à la fois les *praxeis* privées et publiques telles qu'elles étaient poursuivies par « les nombreux », Socrate se confie uniquement à sa mission divine, à savoir sa *taxis* d'origine divine auprès de la cité en tant que taon qui appelle au soin de l'âme, de la pensée et de la vérité. Loin d'être un futur conseiller de la cité, il va et vient dans les rues d'Athènes dans l'unique but de pratiquer l'*elenkhos* et d'exhorter au souci de l'âme. Son « topos » de prédilection, si on pourrait l'appeler ainsi, coïncide avec la *psuchê* elle-même et surtout avec la question de la *sophia*. Ni son discours, ni son enquête ne sauraient convenir aux assemblées populaires : un passage du privé au public tel qu'il était suggéré par l'association habituelle de ces termes s'avèrerait donc trompeur car inflationniste. En effet, l'atopie de Socrate, comme le note Anissa Castel-Bouchouchi, semble relever précisément de *l'embrouillement qu'elle opère au regard de la distinction de l'espace public et celui privé*. Aux yeux de l'autrice, Socrate fait toujours revivre l'atmosphère typique de l'Agora (entendons, le *commun*), c'est-à-dire aussi dans les dialogues qui étaient situés par Platon dans des maisons privées :

« Socrate dérouté les Athéniens qui, à l'image de Calliclès, *dissocient l'espace de l'Agora - celui du vrai citoyen et de l'homme de bien - et l'espace obligé du philosophe - privé, caché, presque secret* ; pour eux, l'a-topie de Socrate n'a guère de sens : ou bien on est homme de la place commune, ou bien on se complait dans la particularité. Or, l'atopie, si l'on accepte de la prendre en son sens littéral, indique peut-être que le philosophe n'entre pas dans l'alternative du lieu commun ou du singulier, mais s'efforce d'échapper à une semblable polarité, de donner

lieu à de semblables oppositions sans jamais s'y soumettre »¹⁵⁷ (je souligne).

En effet, on a l'impression que l'objection anonyme de l'*Apologie* visait précisément d'empêcher une tentative d'éluder à l'alternative privé - politique (pour Calliclès l'Agora n'était pas un espace neutre, tel que j'ai essayé de le défendre plus haut, mais plutôt la scène de l'affirmation de soi¹⁵⁸). Le « lieu » de Socrate reste plutôt de l'ordre d'une orientation (*pros-*) que d'un emplacement *stricto sensu* : sa pratique ne se déroulait ni aux marges de la cité, ni devant les assemblées populaires ; du point de vue du contenu, cette pratique consiste dans l'examen de soi et des autres, nécessitant donc un décor plutôt privé ; en même temps, elle vise des questions fondamentales pour l'être humain en tant que tel, en se levant ainsi au niveau du commun le plus commun, si j'ose dire - mais n'anticipons pas sur le rôle politique de l'*elenkhos*.

c.2. Les deux types de justice suivant le rapport privé-public

Dans le passage cité au début, Socrate soutient à la fois que celui qui lutte véritablement en vue du juste (τὸν τῷ ὄντι μαχούμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου, 32a1-2) doit le faire en privé et que la vie *institutionnelle*, si j'ose l'appeler ainsi, d'Athènes est vouée à l'injustice : la cité ne se bat donc pas pour le juste, mais, au contraire, elle se laisse entraînée dans la direction inverse et, de plus, élimine tous ceux qui auraient essayé de l'empêcher (31e). Ce qui frappe dans ces accusations très lourdes portées contre la cité athénienne me semble surtout le fait que Socrate a l'air de suggérer un sens nouveau de la justice, qui, en l'occurrence, ne relève plus de « la politique » telle qu'elle était pratiquée à l'intérieur de la cité. Ainsi, à la rigueur, on pourrait désormais se battre pour le juste sans prendre en considération, à l'instar des grands réformateurs qu'Athènes avait connus, les lois. Socrate ne dispose pas d'un programme en mesure de reformer la cité athénienne dans toutes ses dimensions, à l'instar de Solon ou Clisthène¹⁵⁹ et pourtant il se présente comme quelqu'un qui néanmoins se souciait du juste, τὸ δίκαιον (32a2, c1). Par conséquent, il y a, semble-t-il, deux sens de la justice¹⁶⁰

¹⁵⁷ A. Castel-Bouchouchi, « L'espace platonicien : *tópos* et *chôra* », dans *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1, 1994, p. 99-100.

¹⁵⁸ cf. *Gorgias*, 485d.

¹⁵⁹ « Socrate n'est pas un révolté, ni un novateur, ou bien un "censeur", il est un miroir face aux juges », écrivait Victor Goldschmidt sans son étude sur Socrate (V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, p. 57).

¹⁶⁰ De manière oblique, j'insère ici mon commentaire dans un débat très ancien et très complexe qui porte notamment sur la relation, disons, entre le souci de l'âme et le rôle politique que le philosophe doit jouer. Certes, dans la *République*, Platon dessine une analogie assez problématique entre l'âme juste et la cité juste, ce qui paraît, au premier abord, contredire précisément l'existence de deux sens de la justice : dans ce dialogue, être juste revient en effet à une *même* dynamique, à savoir celle où le meilleur gouverne (la meilleure « partie » ou « puissance » de l'âme, le langage de la « tripartition » de l'âme étant multiple, j'y reviendrai). Notons en passant que ce principe est loin d'être étranger au Socrate de l'*Apologie* ; au contraire, il constitue le principe derrière son refus de quitter sa *taxis* dans la cité : le poste lui étant attribué par le dieu (le meilleur par excellence), il serait inimaginable de l'abandonner quoi qu'il arrive, 28d-e. Toutefois, il s'avère particulièrement difficile à réconcilier les différentes approches soutenues par Platon lui-même au sujet de la relation entre la philosophie, la justice et la politique dans des dialogues tels que la *République*, le *Politique* et

dans le passage concerné, car sinon il serait véritablement absurde de la part de Socrate de « lutter pour la justice (entendons, institutionnelle) » tout en restant parfaitement extérieur à l'espace politique tel que celui-ci s'était configuré à Athènes. Les deux sens correspondent ainsi, d'une part, à la justice qu'on pourrait appeler avec précaution « institutionnelle » et, d'autre part, à celle qu'on pourrait cultiver en particulier, plus précisément *par le dialogue* - mais de quel sens du juste s'agit-il dans ce cas ?

De plus, en démontrant par preuve empirique les dérapages injustes à la fois du régime démocratique (l'épisode des stratégistes jugés en masse) et de celui oligarchique (l'épisode de l'exécution politique de Léon de Salamine), Socrate sort du débat éminemment politique sur la constitution qui serait la meilleure parmi les options populaires ; il quitte donc le discours politique en tant que tel et ne s'engage pas dans une hypothétique préoccupation pour une réforme. De même, bien qu'il s'oppose *de facto* aux acteurs politiques athéniens lorsque ceux-ci tombent soit dans l'illégalité (*παρὰ τοὺς νόμους*, 31b7 - le cas des démocrates), soit dans le domaine de l'injuste et l'impie (*ἄδικον* et *ἀνόσιον*, 31d2-3 - le cas des Trente), l'agir de Socrate « en vue du juste » ne se limite pas pour autant à cela.

Même si l'*Apologie* ne le dit pas *expressis verbis*, l'examen et les exhortations en particulier de Socrate au soin de l'âme constituent *une manière*, quoique paradoxale à une première vue, *de lutter pour le juste* : voici la conclusion vers laquelle le texte lui-même nous mène. Le passage 31c-32a parle en effet d'un agir (politique ?) qui relève non pas du fait de monter à la tribune et de prendre la parole devant l'assemblée populaire, mais plutôt d'une certaine manière de mener sa vie en particulier, *ιδιωτεύειν*, 32a3. Or, cette manière Socrate l'avait précisément décrite et défendue auparavant dans son apologie : il s'agissait en effet de la pratique de l'*elenkhos* et du souci de l'âme dans le but de la rendre la meilleure possible (*βελτίστη*, 29e2 ; *ἀρίστη*, 30b2)¹⁶¹.

Par le moyen de ces considérations, nous débouchons sur l'épineuse question de la relation de l'*elenkhos*, tel qu'il est présenté dans l'*Apologie*, et la vie politique dans son ensemble. Bien qu'il ne se consacre pas aux affaires politiques, Socrate demeure très présent dans la *polis* et représente en effet l'un de ses personnages publics le plus connus. De plus, en estimant que l'espace privé n'est pas étranger au souci pour le juste, Socrate ne se reconnaît-il pas déjà un rôle *politique* dans un sens plus large de ce terme¹⁶² ? Est-ce qu'on peut finalement « se battre pour le juste » sans faire « de la

les *Lois*, d'une part et d'autre part, le *Banquet*, le *Phèdre*, le *Théétète* et le *Phédon*. A ce propos, je renvoie pour l'instant le lecteur au chapitre « Plato : Philosophy, Politics and Knowledge » de Fr. Trabattoni (F. Trabattoni, *Essays on Plato's Epistemology*, Leuven University Press, 2016).

¹⁶¹ cf. 23b, 29d-30b, 31b.

¹⁶² Le sujet a été longuement débattu dans l'exégèse moderne et contemporaine. Parmi ceux qui soutient une très forte présence politique du Socrate *historique* se trouve notamment Hannah Arendt (H. Arendt, « Philosophy and politics », in *Social Research*, 57 (1), 1990, p. 73-103). Pour une critique de sa position, ainsi que de celles plus modérées défendues par Dana Villa et Gerald Mara, je renvoie le lecteur à l'étude de Emanuele Saccarelli, « Alone in the world : the existential

politique » ?

c.3. La démarche socratique envisagée comme « lutte en vue du juste » en tant que simple particulier (*Apol.*, 32a1-3)

Dans un premier temps, dans l'*Apologie*, l'examen typique¹⁶³ de Socrate - dont la structure « logique » sera pour l'instant mise entre parenthèses - semble constituer une réaction à la réponse de l'oracle de Delphes au sujet de sa supposée sagesse. Plus précisément, à l'occasion d'une question posée de manière audacieuse par son ami de jeunesse, le *manikos*¹⁶⁴ Chéréphon, « est-ce qu'il y a quelqu'un de plus savant que Socrate ? », la Pythie aurait répondu « μηδένα σοφώτερον εἶναι », personne n'est plus *sophos* - sage, savant, habile) (21a). Bien évidemment, dans ce contexte pré-philosophique, la *sophia* ne saurait pas encore revêtir un sens proprement platonicien ; par conséquent, elle reste une notion ambiguë, à la fois théorique - faisant signe vers un certain savoir, et pratique - indiquant ainsi une certaine habilité¹⁶⁵.

Comme nous venons de le signaler, l'histoire de l'oracle apparaît dans l'*Apologie* suite à une demande *anonyme* portant sur l'occupation de Socrate (τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα;), interrogation rendue nécessaire une fois nié tout rapport avec les activités qui lui étaient attribuées dans le portrait dressé par les *Nuées* d'Aristophane¹⁶⁶. Au sujet de sa propre habilité-savoir, Socrate répond donc par l'histoire de l'oracle et enchaîne sur une clarification portant précisément sur le sens de la *sophia* qui était non pas une « calomnie » proférée par les autres, mais véritablement la sienne, c'est-à-dire, selon la réponse socratico-platonicienne, la *sophia* propre à l'homme, ἀνθρωπίνη σοφία (20d-e). Vu cette véritable mise en abîme illustrée par le texte - celle-ci commence par la demande anonyme, se prolonge ensuite par la demande passée de Chéréphon, avant de retrouver un premier moment de repos dans la parole oraculaire que nous avons citée plus haut, on a l'impression d'être devant un véritable jeu de poupées russes mis en scène par Platon : les interrogations surgissent l'une à

Socrates in the *Apology* and the *Crito* », in *Political Studies*, vol. 55, 2007, p. 522-545. Ce dernier auteur nie toute dimension politique à Socrate, sujet sur lequel je reviendrai par la suite.

¹⁶³ En raison de la proximité de ce terme avec le lexique des entretiens sophistiques, Harold Tarrant se méfiait de reconnaître sous le nom de ἔλεγχος le trait spécifique de la démarche proprement socratique, en le substituant ainsi avec un autre terme de l'*Apologie*, à savoir ἐξετάζειν, H. Tarrant, « Naming Socratic Interrogation in the *Charmides* », in *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum* (Selected Papers), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, p. 251-258. En ce qui concerne l'étude présente, l'*elenkhos* est plutôt lu à la lumière des passages qui lui sont consacrés par Platon lui-même dans le *Sophiste*, ceux-ci se concluant par la « définition » en 231b de l'*elenkhos* en tant que purification (*katharsis*) de l'âme de l'ignorance la plus dangereuse, celle de croire savoir ce qu'on ne sait pas, voir plus bas.

¹⁶⁴ *Charmide*, 153b3.

¹⁶⁵ Voir notes 2 (page 13) et 1 (page 17) dans la traduction par Anissa Castel-Bouchouchi de l'*Apologie* (Gallimard, 2008).

¹⁶⁶ À savoir, la recherche assidue des cieux et des profondeurs de la terre, la transformation de l'argument faible en argument fort et le fait d'enseigner ces mêmes choses aux autres, 19b.

l'intérieur de l'autre et ce n'est qu'à la fin que nous allons entendre la voix de Socrate et l'interprétation qu'il avait donnée de cet épisode mythique ou pas de sa vie, cette dernière consistant pour l'essentiel dans une distinction opérée entre la (*sophia*) *diabolê* et la *sophia anthrôpinê*.

Ladite « histoire de l'oracle » regroupe deux éléments : la réponse pythienne en tant que telle et la *propre* réponse de Socrate à cette *autre* et primordiale parole. La deuxième avait d'abord pris la forme d'une errance (τὴν ἐμὴν πλάνην, 22a6) dans la cité et d'une enquête¹⁶⁷ consistant dans des discussions avec ceux qui passaient (*dokein*) pour des sages¹⁶⁸ aux yeux de la communauté (c'est le cas notamment des politiques) et qui, en même temps, se prenaient (*dokein*) eux-mêmes¹⁶⁹ constamment pour les savants qu'ils n'étaient pas en vérité - c'est le cas des politiques, des poètes et des artisans à la fois¹⁷⁰. La conclusion de Socrate est qu'à la différence de tous ces personnages de la vie athénienne, lui seul ne se figurait être plus savant qu'il n'était en vérité ; ainsi, il s'estimait *sophos* « ni peu ni prou » (21b4). Si Socrate demeure l'habitant de l'intervalle qui va de l'ignorance la plus sombre au savoir divin, les personnages évoqués dans l'histoire de l'oracle se voient occuper la position *positive* extrême. Au « ni-ni » de ce premier, ils avaient en quelque sorte substitué un savoir positif au sens large, en se prenant de manière *spontanée* (c'est-à-dire sans une preuve préalable)

¹⁶⁷ Les verbes utilisés par Platon afin de décrire le va-et-vient de Socrate au milieu de la cité sont notamment διασκοπεῖν - examiner à fond, observer d'un bout à l'autre (21c3), σκοπεῖν - observer, considérer, étudier (21c5, 21e6) et ἐξετάζειν - rechercher avec soin, interroger, passer en revue (ou, du point de vue de ceux examinés, ἐξετάζεσθαι) (22e7, 23c, 29e4, 38a5, 39b6 et b8, 39c3). En tant que dénomination de l'interrogation socratique, ἐλέγχειν apparaît assez tard dans le texte, en 29e5, dans une progression qui va de ἐρεῖν (interroger) à ἐξετάζειν et ensuite à ce qui paraît dans ce développement l'acte de « réfuter » en tant que tel. Le même verbe caractérisait néanmoins l'attitude de Socrate face à la réponse de l'oracle - 21c2, en l'occurrence, son désir de la combattre. De surcroît, on retrouve le nom ἔλεγχος dans l'expression « διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου », rendre compte de sa vie (39c7), attitude qui semble synonyme de ce que Socrate demandait de ses interlocuteurs. Aussi, de manière ingénieuse, Socrate imagine en 39d une sorte d'armée de ἐλέγχοντες, des individus qui, après sa mort, pratiqueront la mise à l'épreuve et continueront ainsi ses « travaux » (22a7) dans la cité, en reprochant aux autres qu'ils ne *vivaient* pas droitement (39d5). Néanmoins, avec Socrate, il est aussi question de (i) *persuader* (πείθω, 30a8, 31b5, 36c5) les autres en vue de l'excellence propre à l'âme et du soin ou souci qu'on devrait consacrer à cette dernière, en opposition au souci pour les fortunes et la réputation ; (ii) de reprocher (ὀνειδίζω, 30a), (iii) de recommander, exhorter, inviter à (παρακελεύομαι, 29d5, 36d5), (iv) de montrer ou mettre en évidence (l'ignorance des autres) (ἐνδείκνυμι, 23b7, 29d5), (v) de réveiller ou de stimuler (ἐγείρω, 30e6). Au sujet du vocabulaire utilisé par Platon dans l'*Apologie* pour parler de Socrate, voir Goldman, *op. cit.*, p. 19 et *suiv.* L'auteur souligne notamment la nouveauté des termes de vocation militaire tels que *taxis* et *exetazein* employés afin de désigner l'activité philosophique.

¹⁶⁸ 21c1, c6-7, 21d8, 22a.

¹⁶⁹ 21c7, 22c4-6, 22d6-7.

¹⁷⁰ On peut se demander en effet pourquoi Socrate n'en parle pas aussi au sujet de la *sophia* des sophistes et de ceux qu'Aristote va dénommer les « phusiologoi », les philosophes de la nature. Pourtant, une réponse très simple vient rapidement à l'esprit : d'un point de vue stratégique, c'est-à-dire dans l'économie de l'*Apologie*, les sophistes connus par les Athéniens n'étaient pas responsables de la haine et des calomnies au sujet de Socrate - or, c'est bel et bien sur ces derniers points que l'histoire de l'oracle en parle. Le procès est une affaire athénienne par excellence. Ni les sophistes tels Gorgias ou Protagoras, ni les philosophes de la nature tel Anaxagore de Clazomène (celui-ci avait passé par Athènes quelques années avant le procès de Socrate et avait été condamné à l'exil sous accusation d'athéisme), ne se trouvent pas à l'origine de la mauvaise réputation de Socrate dans sa cité. Par conséquent, les mentionner lors d'une histoire qui visait précisément à élucider cette origine serait parfaitement hors propos. De plus, le noyau de l'histoire de l'oracle est constitué par l'enquête socratique auprès de ceux qui passaient pour des sages à Athènes. Or, les sophistes étaient plutôt des personnages controversés que des « intellectuels » consacrés (voir la diatribe d'Anytos lui-même, un des accusateurs historiques de Socrate, contre les sophistes dans le *Ménon* 91a-92b). Au sujet de l'exclusion des sophistes des individus interrogés par Socrate, voir Ch. Rowe, *Plato ...*, p. 90.

comme des *savants*.

Autrement dit, si, au sujet de Socrate, l'oracle avait confirmé la présence d'une *certaine* forme de sagesse, tout se passe comme si l'ensemble de l'élite athénienne avait également reçu un message divin pareil témoignant de son savoir à elle. Ensuite, si Socrate met en doute l'oracle, sa manière d'agir fait en sorte que d'autres Athéniens arrivent également à questionner leur « oracle » à eux, c'est-à-dire l'assurance qui était la leur d'être vraiment dans la possession d'une forme de *sophia*. En quelque sorte, Socrate semble projeter ainsi aussi sur les *autres* l'assertion « personne n'est plus sage (que moi) », de même que la nécessité qui en découlait de cerner la signification d'une telle affirmation. Les « sages » de la cité et ainsi la cité elle-même se trouvent en conséquence ramenés à l'intérieur même de cette « histoire » qui n'impliquait à l'origine que Socrate et l'oracle de Delphes : *le stratagème rhétorique de Platon consiste dans la mise en scène sur le plan du discours d'une confrontation (un face-à-face) de la cité avec le divin, via « Socrate ».*

Certains auteurs ont cru y voir une histoire peu vraisemblable, voire fictionnelle ou, encore une fois, une espèce de construction soumise aux enjeux rhétoriques typiques du genre apologétique, à savoir notamment celui de *la légitimation*. Ainsi, une étude d'André-Louis Dorion parue dans le volume *Plato and Myth* en 2012 qualifie l'histoire de l'oracle d'abord de fictionnelle, avant de la situer dans la famille des « mythes d'origine », à savoir des récits qui ne comportent aucune réalité historique en tant que telle : « The function of the oracle story is thus comparable to that of myths of origin, namely myths which, at the same time that they reveal the origin of a practice, a habit or a technique whose origin is in fact lost in the mists of time, have as their goal *justifying and legitimizing* that practice or that technique »¹⁷¹ (je souligne). Notons d'abord l'accent mis par Dorion sur le caractère *légitimant* de l'histoire de l'oracle. Dans un article qui date de 1990, le même auteur proposait deux enjeux similaires du même récit par rapport à l'*elenkhos* socratique : « L'assignation d'une origine divine sert un double objectif : d'une part, elle a pour effet d'effacer les liens de filiation entre cette pratique et des pratiques antérieures¹⁷² ; d'autre part, elle vise à *justifier* cette pratique aux yeux des Athéniens et à accorder un *supplément de légitimité* à ceux qui s'y livrent »¹⁷³ (je souligne). Toutefois, l'auteur consacra son excellente étude à l'histoire sémantique de la notion d'*elenkhos* d'Homère jusqu'à Platon, plutôt qu'à la deuxième partie de la phrase que je viens de citer, portant sur la question de la légitimation qui nous occupe ici.

En fonction du statut qu'on accorde au récit donné par Socrate, nous aboutissons naturellement à des conclusions différentes sur ses fins : (i) si, dans un premier scénario, nous

¹⁷¹ L.-A. Dorion, « The Delphic ... », *op.cit.*, p. 430-431.

¹⁷² Voir note 67, plus haut.

¹⁷³ L.-A. Dorion, « *La subversion ...* », *op. cit.*, p. 334.

acceptons l'histoire de l'oracle comme étant *vraie*, alors elle nous servira à augmenter nos connaissances sur le Socrate historique - l'histoire nous apprend, par exemple, que ce dernier concevait sa pratique discursive dans la cité à l'instar d'une mission divine (cf. *Apol.* 23b, 28a sq.) ; (ii) inversement, si l'épisode de Delphes est jugé fictif, alors il nous faut lui trouver un autre but. Selon Dorion, il s'agirait de *légitimer* la pratique d'examen de Socrate. Cependant, l'auteur n'explique pas la manière précise par laquelle l'histoire produirait véritablement une légitimation de Socrate. Je voudrais donc m'attarder un instant sur ce dernier point. Ainsi, nous pouvons le soupçonner, Platon aurait envisagé une légitimation de son Socrate à l'aide d'un appel au divin en raison de la puissance d'un tel appel devant les Athéniens de l'époque¹⁷⁴. La structure de l'argument lui-même me semble la suivante : la légitimité reconnue par le grand public à l'institution de l'oracle de Delphes serait en mesure *d'irradier* en quelque sorte sur Socrate lui-même et, par cette irradiation même, d'absoudre sa pratique de toute injustice. Toutes les anciennes accusations seront donc réfutées par l'histoire de l'oracle et son interprétation par Socrate dans la mesure où, au sujet du savoir (*sophia*), il faut désormais croire l'oracle et non les *Nuées* d'Aristophane.

Avant de continuer, une remarque s'impose toute de suite : dans les deux cas présentés, malgré la différence d'approche, l'histoire de l'oracle servira aux mêmes buts - ainsi, qu'elle soit historiquement « vraie » ou seulement « vraisemblable », *elle reste un dispositif de persuasion orienté vers le public athénien*. D'une interprétation à l'autre, le seul changement est opéré au niveau du sujet du discours persuasif : dans le premier cas, il s'agirait du Socrate historique, dans le deuxième, ce serait le Socrate de Platon lui-même. L'objet d'une telle persuasion serait, dans le premier cas, double : (1) défendre la piété de Socrate (et donc réfuter de manière indirecte une des accusations portées par Méléto) et (2) montrer la compatibilité implicite que celle-ci manifeste avec une certaine forme de savoir¹⁷⁵ ; et, dans le deuxième cas, où c'est Platon qui se cache derrière l'histoire, le but du récit serait de *légitimer* la pratique socratique devant les Athéniens, d'enraciner la pratique philosophique « dont il est lui-même un représentant dans la tradition religieuse »¹⁷⁶, selon l'hypothèse de Luc Brisson.

Le texte de l'*Apologie* reste néanmoins très elliptique quant à *la spécification des sujets qui faisaient l'objet à proprement parler des questionnements socratiques dans la cité*¹⁷⁷ : le texte nous

¹⁷⁴ Une étude sur l'efficacité des appels à la divinité serait nécessaire à mon argument, mais, pour le moment, je me limite seulement à renvoyer le lecteur aux considérations historiques de Luc Brisson sur le climat religieux au V^{ème} siècle avant J.-Ch. à Athènes, voir Platon, *op. cit.*, p. 44 et *suiv.* et p. 62 sq.

¹⁷⁵ En parlant des anciens accusateurs, Socrate avait mentionné l'athéisme imputé à ceux qui s'adonnaient à des recherches sur les cieux et les profondeurs de la terre, *Apol.* 18b-c. Selon cette perspective, la piété et la recherche de la nature seront presque incompatibles.

¹⁷⁶ Platon, *op. cit.*, p. 73.

¹⁷⁷ Dans son ouvrage *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Ch. Rowe propose en tant que suprême objet de l'enquête socratique la *connaissance* du bien et du mal (Ch. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 57) ; dans une autre interprétation, Sandra Peterson conçoit le savoir sur les *megista*

dit seulement que les hommes politiques ne savaient rien de « beau-et-bon » (21d4), que les poètes n'arrivaient pas à rendre compte de leur propres poèmes et des sujets abordés (22b5-8) et, quant aux artisans, en dépit de leur art, qu'ils ne savaient pourtant pas grand-chose sur les affaires les plus importantes et hautement difficiles, à savoir les fameux *ta megista* (22d7). Malgré ces indications lapidaires, si nous supposons l'*unité* de l'enquête socratique, alors tous ces entretiens décrits dans l'*Apologie* doivent par nécessité porter sur un *même et unique* objet et entraîner ainsi des questions en principe très similaires.

En effet, le texte même nous fournit un indice précieux en ce qui concerne l'investigation de Socrate et son « terrain » : dans le fameux passage où, en imitant les maximes des sages¹⁷⁸, Socrate postulait qu'une *vie* non examinée (*anexetastos*) ne saurait convenir à un être humain, il ajoute aussi un mot sur le contenu même de ses entretiens, indiquant à cet égard l'excellence ou la vertu, *aretê* (notion qui obsède d'ailleurs toute son apologie)¹⁷⁹. *Mutatis mutandis*, le plus grand bien (*megiston agathon*) pour un être humain serait ainsi le dialoguer, ce qui prend précisément la forme d'une enquête sur la vertu, c'est-à-dire sur l'excellence *d'un être humain en tant qu'être humain*, ou encore *sur cet être même*.

On retrouve le lexique au superlatif autour du bien ailleurs dans les dialogues de Platon, notamment dans le *Gorgias*¹⁸⁰ et dans le livre II de la *République*¹⁸¹, où il est déployé dans le contexte d'une confrontation avec les sophistes, les poètes et tous ceux qui jouaient un rôle dans l'éducation des jeunes Athéniens. *Le noyau dur de cet affrontement était la distinction être - paraître et la préférence conséquente de mener une vie suivant l'un de ces deux termes*¹⁸². Ainsi, à la fin de son

comme portant essentiellement sur l'énigme de la vertu (ou de l'excellence) et ayant par conséquent un rapport très serré avec le problème de la *vie* (S. Peterson, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 32). Dans l'*Alicibiade* I, 118a les *megista* étaient le juste, le beau, le bon et l'avantageux.

¹⁷⁸ Voir I.e., note 93.

¹⁷⁹ « τυγχάνει μέγιστον αγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιῆσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγόμενον καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος », 38a2-6. Le plus grand bien pour un homme serait donc de discourir chaque jour sur la vertu et les autres sujets sur lesquels on aurait pu entendre Socrate dialoguer et enquêter soi-même et les autres. Dans le livre II de la *République*, Adimante avoue qu'il ne supporterait pas d'entendre de la bouche de Socrate un éloge de la justice qui ferait de celle-ci un *moyen* de gagner de bons salaires et une belle réputation : ceci car Socrate aurait consacré toute sa vie à la seule investigation de l'hypothèse inverse (*πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διεληλυθας ἢ τοῦτο*, 367d8-e1), selon laquelle la justice est donc véritablement *un des plus grands biens* (*τῶν μεγίστων ἀγαθῶν εἶναι δικαιοσύνην*, 367c7-8) et qu'en conséquence elle devrait être recherchée, à l'instar du voir, entendre, penser ou être en bonne santé, surtout *pour elle-même* et seulement après en vue de ses effets positifs (pour la distinction de trois classes des biens selon la raison pour laquelle on les aime, voir *Rép.*, II, 357a-e). Les deux passages cités vont dans la même direction au sujet de la vie de Socrate : elle a été consacrée au dialogue sur la vertu et à l'investigation autour du *megiston agathon* et de la place qui revient à la justice.

¹⁸⁰ Voir surtout 451d7-452d, où il est question de définir la rhétorique dans sa relation avec le plus grand bien humain ; ce dernier est défini par Gorgias dans ce contexte par la persuasion exercée devant toute forme de rassemblement populaire (tribunal, assemblée, conseil). La nouveauté exprimée dans cette première définition de l'art rhétorique consiste dans la compréhension du « *megiston agathon* », ce dernier se trouvant déplacé de l'espace purement *individuel* (les biens traditionnels étant sous cet aspect la santé, la beauté et la richesse louées dans cet ordre par les poètes) vers l'acquisition d'un certain pouvoir devant des foules, *ta plēthē* (452e7).

¹⁸¹ *Rép.* II, 366c-368e.

¹⁸² Voir, par exemple, le passage 362a ou 363a dans le livre II de la *République* où Socrate explique la manière dont

intervention sur les motifs extérieurs qui font de la justice un objet d'éloge, Adimante réfléchit sur l'impact sur le naturel d'un jeune heureusement doué de toute une tradition poétique et populaire qui ne louait la justice que « pour la considération qu'elle procure » et non pas pour elle-même : « on me dit que, si je suis juste, sans le paraître en même temps, je n'en tirerai aucun avantage, mais des peines et des châtements certains, tandis que si je sais allier l'injustice avec la réputation d'honnête homme, on m'assure d'un sort égal à celui des dieux. En conséquence, puisque l'apparence, comme le montrent les sages, est plus forte que la vérité et décide du bonheur, c'est de ce côté qu'il faut me tourner tout entier. Je tracerai autour de moi, comme une façade et un décor, une image de vertu, et je traînerai derrière moi le renard subtil et astucieux du très sage Archiloque »¹⁸³. Certes, en congédiant le moindre souci pour la réputation, il reviendra à Socrate de défendre la justice *pour elle-même* et en raison de ses bénéfices pour l'âme (367e).

Du point de vue du contenu, il semble donc que la pratique discursive socratique dans l'espace privé visait, pour paraphraser Aristote, « les vertus morales » en cherchant leur définition¹⁸⁴, de même que, du point de vue persuasif ou performatif, elle était orientée vers une exhortation au soin de l'âme, son amélioration, le souci permanent de la rendre meilleure en dépit d'autres préoccupations disons « traditionnelles » des Athéniens, à savoir le souci pour les plaisirs et l'agréable, aussi bien que la poursuite énergique du statut et de la réputation. Ce dernier *renversement* des priorités est synthétisé par Socrate même dans un passage mal connu dans la littérature, me semble-t-il, qui se trouve au moment assez délicat où, une fois condamné à la mort, il est question de la peine qu'il a lui-même le droit de proposer au jury. À ce moment de son apologie, Socrate résume de manière rhétorique l'essentiel de son « activité » dans la cité afin de se demander quelle peine lui conviendra le plus : il aboutit ainsi à la conclusion selon laquelle, suite à ses véritables « travaux » (presque herculéens) dans la *polis*, il devrait être le bénéficiaire plutôt d'une *récompense* que d'une peine. Bien que ce

l'apparence compte toujours plus que l'être au sujet du juste : ainsi, à la fois ceux qui pratiquaient la justice seulement par crainte d'être punis et ceux qui louaient celle-ci devant leurs enfants en raison uniquement des futurs bénéfices qu'une bonne réputation apporte dans la cité, ceux-ci préfèrent de manière implicite la *doxa*, l'apparence en dépit d'être *véritablement* un homme juste et même dépourvu d'un renom positif, voire estimé comme un ridicule.

¹⁸³ 365b7-c5, trad. Chambry, légèrement modifiée.

¹⁸⁴ Je cite *in extenso* le fameux passage où Aristote attribue également à Socrate la recherche du « ce qu'est » et la définition par l'universel : « Socrate s'occupait des vertus éthiques et, le premier, cherchait à ce sujet des définitions universelles (Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου). En effet, parmi les physiciens, Démocrite n'a que peu abordé les définitions et a défini à peu près le chaud et le froid. Quant aux pythagoriciens, ils avaient abordé auparavant un petit nombre d'objets, <en cherchant> par exemple ce que sont le moment opportun, le juste ou le mariage, dont ils rattachaient les définitions aux nombres. Mais Socrate cherchait avec raison le ce que c'est (ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζητεῖ τὸ τί ἐστίν), car il cherchait à construire des déductions et le principe des déductions est le ce que c'est (συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζητεῖ, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστίν). De fait, la dialectique, en ce temps-là, n'était pas encore forte pour pouvoir examiner les contraires, même indépendamment du ce que c'est, et pour dire si les contraires relèvent de la même science. Il y a, en effet, deux choses qu'on pourrait à juste titre attribuer à Socrate, les raisonnements par induction et la définition par l'universel (τούς τ' ἐπακτικὸς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου), car ces procédés sont tous les deux au principe de la science », Aristote, *Mét.* M, 1078b17-29, éd. Pellegrin, 2014. Pour le « Socrate » d'Aristote, voir I.a., note 45.

passage ait fait couler beaucoup d'encre, ce qui nous intéresse réside néanmoins dans la courte reprise et reformulation par Socrate de son rôle, les termes utilisés me semblant très significatifs pour la discussion présente sur l'objet de l'examen socratique :

« Quelle peine ou quelle amende ai-je méritée pour ne pas m'être, en connaissance de cause, tenu tranquille toute ma vie durant - négligeant ce que la plupart des hommes ont justement au cœur (affaires d'argent, intérêts privés, commandements militaires, carrière politique et magistratures en général, conjuration et factions qui se constituent dans la cité), me jugeant réellement trop honnête pour sauver ma vie par de tels moyens ? Pour ne pas m'être engagé dans une voie qui, si je l'avais adoptée, m'aurait rendu absolument inutile, à vous comme à moi-même ? Pour m'être engagé dans celle qui me permet de rendre le plus grand service à chacun de vous en particulier (ἐπὶ δὲ τὸ ἰδίᾳ ἕκαστον), en m'efforçant de le persuader de ne pas se soucier en premier ni d'aucune de ses possessions (μὴ πρότερον μῆτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι), avant qu'il ne se soit pas soucié de soi-même, de manière qu'il devient le meilleur et le plus sensé (πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος), ni de ceux qui appartiennent à la cité avant de se soucier de la cité elle-même (μῆτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως), et qu'il doit procéder de la même façon quant au souci qu'il manifeste pour tout le reste ? »¹⁸⁵.

Du point de vue thématique, le paragraphe cité rappelle la section 31c et la question traitée, à savoir le refus atopique de Socrate de participer à la vie politique athénienne, de même que sa préférence de lutter pour le juste en se tenant dans les limites de l'espace privé. Néanmoins, les dernières lignes ajoutent deux contributions significatives, en l'occurrence (i) la distinction soi-même (τὸ αὐτό) - ce qui appartient à soi-même (τοῦ ἑαυτοῦ)¹⁸⁶ et (ii) ce qui ressemble à cette distinction, à l'instar de celle qu'on retrouve dans le livre II de la *République*, entre la cité et l'âme comprises dans leur intégralité (368c-369a), une analogie, donc, entre *le soi* et *la cité* du point de vue du souci pour la dernière. Vraisemblablement, puisqu'elle vise le « soi », l'enquête socratique ne saurait se dérouler devant l'assemblée : le « soi »¹⁸⁷ ne supporte pas le pluriel, l'agglutination, en restant de cette manière toujours « en particulier ». Pour l'essentiel, l'« occupation » de Socrate dans la cité tourne donc autour de l'âme des Athéniens et s'ambitionne à la rendre la meilleure possible : d'où la difficulté de la concevoir sous un angle politique, car, dans les mots de Ch. Rowe, l'examen socratique ne saurait

¹⁸⁵ *Apol.* 36b-c, trad. Bouchouchi légèrement modifiée.

¹⁸⁶ Cette distinction apparaît aussi dans l'*Alcibiade* I, 128a et *suiv.* en y étant capitale dans la recherche du sens qu'il faut attribuer à l'expression « prendre soin de soi-même », 127e. Ce dialogue (platonicien ou issu de l'Académie) apporte d'ailleurs des réponses très importantes à des questions seulement effleurées dans le texte de l'*Apologie* : comment est-ce qu'on rend quelque « chose » meilleure ? ; qu'est-ce que « le soin de soi-même » suppose en dernier ressort ? ; qu'est-ce que le « soi » et le « soi-même en lui-même » ? ; qu'est-ce que la vertu ?, etc.

¹⁸⁷ Celui-ci, dans la suite des dialogues platoniciens, sera toujours synonyme de l'âme dont l'excellence, l'*areté*, sera la pensée - *sophia* ou bien *phronêsis* dans l'*Alcibiade* I, 133b-c.

pas se déployer au niveau de la communauté des citoyens¹⁸⁸ ; pour le dire dans un mot, une foule ne peut pas constituer le sujet d'un *elenkhos*.

Pour revenir à la question de l'atopie socratique du point de vue politique, comment est-ce que cette « affaire » orientée vers l'âme s'articule à la lutte en vue du juste (τὸν τῷ ὄντι μαχοῦμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου, 32a2) dont le passage cité au début avait parlé ? Si on s'accorde que le sens du juste visé ici par Socrate n'était pas celui institutionnel, alors il reste à déterminer ce que *to dikaion* pourrait signifier dans un contexte qui implique l'âme, sa vertu et le dialogue socratique avec ses composants d'enquête, inspection (*exetasis*) et *elenkhos*, réfutation (?). Afin de rendre les choses encore plus condensées et multiplier *ad nauseam* les échos avec d'autres dialogues platoniciens, Socrate ajoute à la suite du paragraphe qui vient d'être cité qu'à la différence de celui qui, en gagnant aux Jeux Olympiques¹⁸⁹, fait croire (*dokein*) par sa performance aux Athéniens qu'ils sont heureux (*eudaimonas*), lui, il les rend heureux en réalité (*einai*)¹⁹⁰. La distinction « paraître » - « être » surgit donc à l'intérieur même de l'*Apologie*¹⁹¹, plus précisément au sujet du bonheur, de sorte qu'à la question du rapport de sa pratique discursive avec la justice il faut ajouter aussi celle de l'*eudaimonie*... Vu cette accumulation de thèmes très connus du corpus platonicien, il paraît de plus en plus que l'*Apologie* s'avère, en suivant encore une fois la pensée de Rowe, une anticipation d'un certain nombre des dialogues à suivre (notamment le *Gorgias* ou la *République*, au moins pour les liens entre la justice et le bonheur). De toute manière, le lien entre la pratique socratique et la distinction être-paraître étant établi, le dialogue autour de la vertu (et de la justice) semble s'y inscrire et même y trouver ses conditions de possibilité. Comment donc faire s'accorder toutes ces dimensions de l'activité de Socrate dans la cité avec quelqu'un qui « lutte en vue du juste »¹⁹² ?

¹⁸⁸ « (...) dialectic, the process of question and answer typically represented in the “early” dialogues, cannot be carried on with more than a few. What the *Republic* and the *Statesman*, and by implication the *Phaedrus*, then supply is a means by which, after all, the truth can be brought into the lives of “the many.” The legislator of the *Republic*, the true statesman of the *Statesman*, and the true orator of the *Phaedrus* in fact must all be philosophers; only they are making laws, devising educational curricula, or writing speeches and stories (or myths), instead of doing dialectic with beautiful men » (Ch. Rowe, « Socrates in Plato's dialogues », in *A Companion to Socrates*, Wiley-Blackwell, 2009, p. 166-167). L'argument de Rowe ne nie pourtant pas une dimension politique de l'enquête socratique ; l'auteur constate seulement le contraste avec d'autres projets avancés par des personnages platoniciens (il est problématique de les appeler simplement « philosophes », ne serait-ce qu'en raison de la méfiance explicite de Platon à nommer de cette manière par exemple les dialecticiens se retrouvant en exercice législatif dans la *République* VII, 520d-e). Certes, l'enjeu des entretiens socratiques ne dépassait pas le particulier, l'individu, cela étant une de ses caractéristiques fondatrices, mais cette situation ne lui refuse pas une contribution politique, à condition que nous acceptions de penser l'aspect politique en fonction de la dimension même ouverte par l'examen socratique et non pas à l'inverse.

¹⁸⁹ Pour une interprétation de la stratégie de légitimation utilisée ici par Platon au sujet de « Socrate » et globalement du philosophe, voir A. Matthéy, « Socrate, agôns, fêtes et reconnaissance publique », dans *Études platoniciennes* (En ligne), no. 6, 2009, URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/765> ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.765.

¹⁹⁰ « (...) ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαιμόνας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι », 36e1-2.

¹⁹¹ Pour un premier traitement de cette distinction mal connue de l'*Apologie*, voir I.e. plus haut.

¹⁹² En analysant le passage qui occupe principalement cette section de mon étude (32a), Emanuele Saccarelli soutient qu'en effet cette lutte de Socrate en vue du juste reste éminemment *dépourvue* de tout caractère politique. Par conséquent, Socrate n'était pas un « démophile » tel que Vlastos l'envisageait et, à sa suite, une pléiade d'autres auteurs de la théorie politique contemporaine. Socrate n'était pas non plus un réformateur moral, ni un homme politique d'inspiration

d. Digression : la topologie de l'enquête socratique : la rue et l'importance du hasard

Afin de regagner le terrain de l'interrogation initiale, le problème se pose ainsi de saisir le caractère politique (ou pas) de la démarche socratique se déroulant non pas devant l'assemblée, mais plutôt de manière plus restreinte, quoique presque toujours à l'intérieur même de la cité (à l'exception du *Phèdre* et de la *République*), à savoir à la palestres, chez des individus assez riches pour accueillir des sophistes, sur la route vers le tribunal, dans la rue, chez des poètes acclamés par le public athénien, etc.¹⁹³

Bien entendu, l'espace privé (*idion*¹⁹⁴) auquel fait référence Socrate dans l'*Apologie* n'est pas celui domestique (de l'*oikos*) et en conséquence il demeure toujours « politique », dans le sens où il relève de la *polis* et y est ancré. Et pourtant, il n'est pas adressé aux assemblées, c'est-à-dire à tout ce qui relève du *demosios*, du peuple se retrouvant dans l'exercice de pouvoir. Quelque part entre le foyer de tout un chacun et l'assemblée populaire s'insère ce (nouveau ?) intervalle discursif de l'entretien socratique (lequel fera songer Cicéro à un type de philosophie descendue du ciel sur la

péricléenne, ni un complément pour la démocratie athénienne, ni un personnage « modérément aliéné » par rapport à la vie politique et pourtant hautement influent dans la cité, ni manifestement un pédagogue ; il était plutôt *profondément* « aliéné » (*alienated*) à l'égard à la fois de la vie privée et de celle publique, pour utiliser un terme de D. Villa repris par Saccarelli lui-même. En équivalent la justice à laquelle fait allusion le passage 32a à la vérité et à la sagesse dont parlent les lignes 29d-e au sujet du soin de l'âme, Saccarelli considère que « la vérité » de Socrate relève d'une expérience éminemment privée et incommunicable aux autres. Certes, bien que sa vérité soit parfaitement intime et personnelle, Socrate n'est ni un ermite, ni un personnage asocial, mais plutôt, selon Saccarelli, il est quelqu'un d'« antisocial » : « His lifelong practice can thus be characterized as “anti-social”. This term captures the tension between Socrates' stubborn subjectivity and the constant, though negative, engagement his truth requires. Socrates is “anti-social” rather than “a-social”, because his subjectivity cannot exist in isolation. He is “anti-social”, rather than simply and merrily “social”, because his subjectivity must emerge out of the constant practice of the elenchus - a practice that is incompatible not just with the legal proceedings of Athens, but with the entire content of Athenian social life, from the poets to the artisans, and that moreover generates inordinate hostility and friction. *Socrates was alone, not at home in the world. But he remained in the world nevertheless.* (...) The anti-social engagement with the city is necessary precisely to preserve *the lived, experiential character of a truth that cannot be separated from a profound sense of alienation* » (E. Saccarelli, *op. cit.*, p. 533-534, je souligne). L'aliénation dont il est ici question est donc enracinée dans le caractère existentiel et ineffable de la « vérité » socratique : la vie intérieure de Socrate étant le vrai domaine privé auquel il fait référence en 32a de l'*Apologie*, la lutte en vue du juste reste une affaire qui regarde seulement l'âme de chacun. Porteur d'une « radicale négativité » et toujours « éludant » ses interprètes, y compris Platon, le « Socrate » de Saccarelli reste une sorte d'énigme que l'espace politique ne réussirait jamais à récupérer. Cette critique vise surtout les essais de voir en Socrate un défenseur de la démocratie et une possible source d'inspiration pour les temps modernes. Pourtant, même si Socrate n'est pas un pédagogue dans le sens usuel du terme, par sa pratique discursive, il contribue toutefois à l'institution (découverte ?) d'un autre type de sujet humain, celui qui précisément opposera dorénavant une vérité privée à celle de la cité et des « nombreux ». De plus, à la place de voir en Socrate un individu *anti-social*, dans les sillons du texte de l'*Apologie*, il me semble beaucoup plus suggestif de s'appuyer sur une autre préposition apte à comprendre son emplacement dans la cité, à savoir *pros-*, auprès de : ni parfaitement à l'extérieur, ni membre conforme de la communauté.

¹⁹³ « Il (Socrate) cherche et trouve ses auditeurs sur les marchés, dans les palestres, dans les ateliers d'artisans, dans les boutiques. *C'est un homme de la rue* » (je souligne), Pierre Hadot, « La figure de Socrate », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, édition revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 2002, p. 111. Voir aussi Plutarque, *An seni res publica gerenda sit*, 26, 796d, ouvrage dont je reprends par la suite un paragraphe cité par Pierre Hadot dans sa préface au *Dictionnaire des philosophes antiques* (t. I, Paris, 1989) : « Socrate, par exemple (...) n'avait pas d'horaire fixe pour discuter ou se promener avec ses disciples. Mais c'est en plaisantant parfois avec ceux-ci, en buvant, en allant à la guerre ou à l'Agora avec certains d'entre eux, et finalement en allant en prison et en buvant le poison qu'il a philosophé ».

¹⁹⁴ Pour un sens plutôt négatif de ἰδιότῃς, en contraste avec ce qui est commun, ζῆνός, voir Héraclite, DK B2.

terre, contrairement à ce qu'Aristophane avait pensé et montré par son « Socrate » en suspension dans un « penser »).

Cependant, afin de mieux préciser le profil de cet espace privé et de sa dynamique, il ne serait peut-être pas trop hasardé de parler brièvement du rôle joué précisément par *le hasard* dans les conversations socratiques imaginées par Platon : effectivement, on a trop souvent l'impression d'un Socrate qui « tombe » sur ses prochains interlocuteurs de manière fortunée pour que cette irruption de l'inattendu joue uniquement un rôle « esthétique » ou bien « littéraire » dans les dialogues. Dans le prologue de *Protagoras*, Socrate raconte être réveillé intempestivement à l'aube par un Hippocrate complètement emporté par l'ardeur d'aller rencontrer le sophiste qui venait d'arriver à Athènes (310a et *suiv.*), alors que tout au début du dialogue un ami lui demande explicitement s'il n'était pas par hasard tombé (ἐντυχὸν πάρει, 309d1) sur un *sophos* l'autre jour ; dans le *Charmide*, en se rendant tout simplement à la palestres afin de voir ce qui s'est passé avec les jeunes de la cité le temps qu'il était à Potidée, Socrate tombe littéralement (κατέλαβον πάνυ πολλούς, 153a5) sur une foule qui au/de fait était à l'attente de l'arrivée du beau Charmide lui-même ; de même, le célèbre début de la *République* montre Socrate en quelque sorte embusqué et détourné par Polémarque et les autres juste au moment où, dans la compagnie de Glaucon, il était sur le point de monter vers la ville en quittant le port (I, 327a) ; de même, au début de l'*Euthypron*, on a l'impression que c'est par hasard qu'il tombe sur son interlocuteur près du Portique royal (2a) et les exemples peuvent se multiplier au-delà des passages évoqués. Certes, il se peut qu'on ait affaire, dans la manière spontanée dont les discussions socratiques s'entament, à un choix « stylistique » de Platon lui-même, ce dernier visant par exemple à rendre ses dialogues encore plus ludiques de la sorte. Quoiqu'il en soit du style, ces prologues montrent un certain « esprit » du personnage socratique : il s'agit de sa disponibilité à dialoguer à n'importe quel moment de la journée avec n'importe qui, dont il était précisément aussi question dans l'*Apologie* (33b).

De plus, contrairement aux discours fort soignés tenus devant une assemblée, ou même aux règles discursives respectées de manière coutumière au banquet par les convives, le mode dont une discussion avec Socrate s'amorce semble plutôt se réclamer de la même *spontanéité* qu'il invoquait au début même de sa défense, lorsqu'il annonçait emphatiquement aux juges et aux lecteurs qu'il va parler au bon hasard et non pas de manière « cosmétique » (17c1-2). Avant de revenir sur la question du hasard et de la rue, je voudrais ainsi consacrer quelques remarques à ces lignes qui ouvrent l'*Apologie*.

Le texte commence par l'engagement de Socrate devant les juges que ces derniers ne vont entendre de sa part que la vérité entière (ὅμοις δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, 17b8-9). Cette mention très intempestive et emphatique du franc parler est accompagnée par le désaveu d'un

quelconque art ou habilité rhétorique, Socrate niant aussi son assimilation à un orateur à craindre (δεινός, 17b3), tel qu'il était effectivement décrit par ses accusateurs mêmes. Entamer son discours en alléguant un écartement par rapport à la rhétorique est bien entendu lui-même un *topos rhétorique* très pratiqué à l'époque. En dépit de sa dimension rhétorique, le discours de Socrate ne fera pas toutefois surgir le vraisemblable, mais le vrai. La preuve la plus contraignante de la véracité de son engagement inaugural se révèle en effet la *réaction* du public à l'écoute de sa défense : celle-ci est très loin de l'agrément qu'un bon orateur aurait normalement visé à produire, voire simplement hostile¹⁹⁵. L'écart opéré par Socrate au niveau du parler s'avère donc le premier pas de son apologie. Autrement dit, celui-ci commence en s'éloignant : en effet, il se qualifie d'« étranger » quant aux pratiques oratoires habituelles dans le tribunal athénien (17d3), en mettant de cette manière entre parenthèses ce qu'on pourrait appeler les « protocoles » discursifs en place, c'est-à-dire les attentes à la fois oratoires et comportementales des juges.

Une fois cette suspension des coutumes accomplie, Socrate remplit l'espace ainsi dégagé : bien que se refusant au rapprochement avec les discours qu'on entendait d'habitude dans les tribunaux, son discours apologétique sera cependant marqué par une certaine *proximité* : étranger au *deinos legein*, Socrate ne va pas pour autant s'éloigner aussi de sa manière de parler au quotidien, au contraire *il va parler comme il avait l'habitude de le faire dans l'agora* (17c8). Par ce deuxième mouvement de son discours, Socrate fait donc en quelque sorte surgir la place publique au milieu même du tribunal et efface par conséquent les différences, au moins discursives, entre ces deux domaines, en supprimant aussi d'emblée la possibilité de parler en orateur « élégant » (17c1).

La nouvelle opposition formulée entre le parler habille, merveilleux, imposant (δεινός λέγειν, 17b3) et le converser comme dans l'*agora* n'est pourtant qu'un double de la division qu'on trouve juste avant dans le texte, celle entre (i) le parler habillement ou selon un certain art, *tekhnê*, et (ii) le parler « à la bonne fortune » et sans planification préalable (εἰκῆ, 17c2)¹⁹⁶, sans art¹⁹⁷ (ἀτεχνῶς,

¹⁹⁵ Pour les différences de l'apologie écrite par Platon surtout par rapport à la rhétorique de Gorgias, voir K. Seeskin, *op. cit.*, p. 99-100.

¹⁹⁶ Cette déclaration quasi-méthodologique, rhétorique dans son esprit, oppose la technique au hasard, la *tekhnê* et la *tukhê* ; historiquement, il s'agit d'une opposition attribuée à Polos dans le *Gorgias* (« Chéréphon, il existe parmi les hommes une foule de techniques différents, savantes créations de l'expérience, car l'expérience dirige notre vie selon la technique, et l'absence d'expérience la livre au hasard », 448c, trad. Croiset) et qui sera reprise par Aristote au début de la *Métaphysique* (A, I, 981a1-5). Dans le *Banquet* également, Socrate prévient ses convives qu'il n'est pas en mesure de rivaliser avec les autres discours proférés sous la modalité de l'éloge et qu'il va dire des choses vraies sur Éros mais à sa manière, c'est-à-dire, encore une fois, imprégnée par le *hasard* quant aux mots et à leur arrangement (199b1-5). Après avoir prononcé son propre discours sur l'éros en réponse à celui de Lysias, Socrate ajoutait également dans le *Phèdre* que ses paroles étaient inspirées par les divinités locales et qu'on devrait considérer celles-ci comme les vraies causes de son discours, car lui seul, il ne possédait aucun art du parler (*Phèdre* 262d).

¹⁹⁷ La même opposition entre *technê* et vérité (ἀλήθεια) fait surface dans l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias : « Que la persuasion, en s'ajoutant au discours arrive à imprimer jusque dans l'âme tout ce qu'elle désire, il faut en prendre conscience. Considérons en premier lieu les discours des météorologues (...). En second lieu, considérons les plaidoyers judiciaires (τοὺς ἀγωναίς) qui produisent leur effet de contrainte grâce aux paroles : c'est un genre dans lequel un seul discours peut tenir sous le charme et persuader une foule nombreuse, même s'il ne dit pas la vérité, pourvu qu'il ait été

17d3), c'est-à-dire de la manière dont Socrate le faisait *d'habitude*¹⁹⁸. Ainsi, ce dernier prévient son auditeur qu'il entendra de sa part non pas un discours embelli et ordonné sous le guidage d'un certain *kosmos* préétabli, mais plutôt un enchaînement des mots tributaire, lui, à la *tukhê*¹⁹⁹, à la chance²⁰⁰ et non pas issu d'un plan soigneusement assemblé auparavant. Dans ce passage, la *tekhnê* semble servir surtout à produire des discours ingénieux, qui font du plaisir à l'auditeur, alors que l'orateur se révèle une espèce de thaumaturge, un personnage qui fait advenir uniquement à l'aide de son *logos*²⁰¹ de véritables *merveilles* devant son public, en l'amenant ainsi vers un doux oubli de soi (cf. 17a), à l'image des enfants écoutant un conte de fées. En résumant, au début de son apologie, Socrate effectue un nombre de virages métadiscursifs très percutants ; de la sorte, la faillite future de sa défense semble déjà suggérée par Platon ne serait-ce que de manière oblique. - Il serait en effet difficile de supposer que les juges athéniens accueilleront avec un esprit tolérant les « réformes » du discours apologétique que Socrate vient d'annoncer.

Certes, les habitudes de Socrate en matière de parler ne sont pas tellement « habituelles » qu'on pourrait le croire en lisant ce passage qui ouvre l'*Apologie*... Cependant, il reste de mieux préciser dans quel sens un discours qui ne s'adonna pas aux embellissements (κεκαλλιεπημένους, 17c1) typiques de la rhétorique en leur préférant le hasard, n'ayant aucun agenda préalable, demeure compatible avec le *dire vrai*, celui-ci étant assumé à plusieurs reprises dans l'*Apologie*. La promesse de Socrate semble paradoxale d'autant plus que le texte fourni par Platon témoigne visiblement d'un ordre et ne saurait pas être écrit à *l'improvisiste*²⁰². Certains commentateurs ont lu dans ces lignes les effets d'une certaine ironie de la part de Socrate-Platon. Cependant, l'accent mis sur la manière habituelle et non-artificielle d'entamer le discours semble parler surtout de la nature du lien qui existe entre la défense de Socrate et son objet, à savoir *le sens de la sophia qu'il faudrait lui attribuer à juste*

écrit avec art (τέκνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθεῖα) », DK B XI, 13, trad. Poirier.

¹⁹⁸ Sur le rapport oralité-écriture dans ces lignes de l'*Apologie*, voir Jean-Luc Pérellié, *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudaimonie dans les Dialogues de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014, p. 108.

¹⁹⁹ Sur l'opposition *tekhnê-tuchê* et son rôle constitutif pour l'éthique grecque jusqu'à Aristote, voir M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Pour l'autrice, la *tukhê* n'est pas simplement le hasard entendu comme exception apparue au milieu d'une chaîne causale ; elle s'avère plutôt synonyme de « ce qui arrive » (*what just happens*), c'est-à-dire de tout ce qui se place hors du contrôle humain, tout ce qui échappe à la prise conceptuelle ou bien technologique de l'être humain, tel que le témoignaient surtout les tragédies anciennes. L'exclamation de Jocaste dans *Œdipe Roi* me paraît particulièrement éclairante à ce sujet : « Et qu'aurait donc à craindre un mortel, jouet du destin (τῆς τύχης), qui ne peut rien prévoir de sûr ? Vivre au hasard (εἰκῆ κράτιστον ζῆν), comme on le peut, c'est de beaucoup le mieux », vers 977-979, trad. Mazon.

²⁰⁰ ἀκούσεσθε εἰκῆ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν, 17c2.

²⁰¹ J. P. Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », dans *Mythe et pensée chez les Grecs, Œuvres, Tome I*, Paris, Seuil, 2007, p. 519 et suiv.

²⁰² Dans la tradition poétique moderne, les surréalistes ont essayé précisément d'éviter l'ordre « rationnel » du discours, le langage « diurne » en cultivant la pratique de la dictée automatique, écrivant donc en quelque sorte aussi à l'improvisiste ; pourtant, bien entendu, leurs buts visaient une plus grande fidélité par rapport à l'inconscient et étaient par conséquent très différents de ceux formulés ici par Socrate. Néanmoins, il est intéressant à noter comment une pratique qui promet de se consacrer au hasard relevait dans les deux occurrences également de l'exercice d'une certaine résistance face aux règles discursives dominantes.

titre. En effet, dès la discussion autour des anciennes accusations jusqu'à la fin qui traite de la nature de la mort, l'*Apologie* ne fait que nier le statut de *sophos* à Socrate. Parler sur la « vraie » et sur la « calomnieuse » *sophia* ne se poursuivra pas sous le mode d'un embellissement du discours, mais plutôt en se laissant guider à la fois par la vérité et par une manière non prétentieuse de parler. D'autre part, l'opposition aux orateurs et à leur effort d'enchanter le public par la *beauté* qu'ils réussissaient à donner à leurs paroles montre le souci de Socrate non pas pour le public, mais pour le sujet ou bien l'objet qui était en discussion : se mettre en chemin pour la vérité comporte donc une espèce de déteinte de l'emprise exercée par l'individu parlant sur la parole elle-même, même si une déteinte pareille n'aboutira pas au point où on parlerait en poète, sous l'effet de l'enthousiasme. Soucieux de contrôler les véritables effets d'hypnose que la beauté présente dans les discours des orateurs serait en mesure de produire, Socrate s'écarte d'un « art » de parler, en cherchant plutôt à parler comme il avait l'habitude dans l'agora et avec les mots qui lui viennent à l'esprit.

Dans sa reprise de l'étymologie de la *tekhnê*, Sean D. Kirkland nous fournit toutefois un aspect particulièrement intéressant qui correspondrait à ce dernier, à savoir celui d'abri (*shelter*) :

« (...) “weaving” together of a covering or cloak or this “joining together” of a shelter would seem to provide the original phenomenal context of the term *technê*. And this etymological origin is still reflected in a family of Greek terms, such as *teichos*, “wall, city-wall, fortification, or castle,” and the verb *stegenin*, “to cover closely, shelter, protect”. Latin attests to the existence of this root [i.e., le radical indo-européen *teks-*] as well with terms such as the verb *tegere*, meaning “to cover, shelter, protect, cloak,” and the noun *tectum*, meaning “roof, shelter, dwelling”. The term *technê* appears then to point back to the act of making a shelter, of fending off the elements, of bridging together a secured and protected dwelling place. (...) From early on, however, *technê* was not limited to the physical act of making or doing, but encompassed as well the understanding of our world that directs these ordering actions »²⁰³.

À l'origine, la *tekhnê* semble ainsi renvoyer à l'acte de bâtir une maison et un abri, en mélangeant plusieurs éléments, afin de devenir par la suite une capacité de l'entendement humain, un type de connaissance qui est précisément fortement lié aux domaines productifs et pratiques. L'opposition avec la fortune devient une tension entre, d'une part, être à l'abri et, d'autre part, être exposé à ce qui nous dépasse, à ce qui se manifeste en tant qu'*excessif*²⁰⁴, c'est-à-dire à ce qui dans la langue grecque ancienne était nommé *deinos*, selon l'estimation de l'auteur américain. En revenant à la rhétorique et au discours de Socrate dans l'*Apologie*, nous sommes maintenant en mesure de repenser la mention de l'agora dans le texte, précisément à la lumière du sens abritant et lié à l'*oikeios*,

²⁰³ S. D. Kirkland, *op. cit.*, p. 73-74.

²⁰⁴ *ibidem*, p. 74-75.

au familier de l'« art » : en effet, dans l'esprit de l'interprétation de Kirkland mais en allant dans une autre direction que la sienne, il paraît que *Socrate souhaite prononcer son discours dans les conditions d'une exposition maximale*, celle de l'agora, et non pas en se mettant à l'abri des paroles envoûtantes ; dire le vrai reviendrait ainsi à une espèce d'audacieuse *mise à vue*²⁰⁵. En tant que parole visant à dire la vérité coûte que coûte, cette mise à vue semble correspondre à une forme de *parrhèsia*²⁰⁶ et, par voie de conséquence, elle comporte forcément un certain degré de danger.

Pour revenir, il semble donc que *la rue*, en tant qu'espace voué au moins en partie au hasard, serait la plus en mesure de nous renseigner sur l'atmosphère des entretiens dont Socrate parle dans l'*Apologie* et qui avaient, à cause de leur emplacement *marginal* par rapport à la vie politique, suscité la critique fervente de Calliclès dans le *Gorgias*²⁰⁷. Par conséquent, si j'ose dire, « la rue » est en quelque sorte inventée par Socrate précisément en tant qu'endroit qui pourra désormais accueillir un dialogue portant sur les sujets les plus importants pour un être humain²⁰⁸. Par ailleurs, cette manière d'aller dans la rue et de voir ce qui advient devrait s'harmoniser à la fois avec *l'errance* qui s'était emparée de Socrate dans le sillage de la réponse oraculaire²⁰⁹ et avec la mission divine qu'il assume une fois l'oracle interprété. En effet, il semble que son « poste » dans la cité est sous un certain aspect synonyme lui-même d'une errance et suppose de même une ouverture au « hasard »²¹⁰, du moins dès que tout interlocuteur prétendant qu'il est savant ou vertueux est aussi important que n'importe quel autre.

Sous le ciel d'Athènes, on retrouve souvent Socrate au point de se lancer dans un débat : les discours, les *logoi* se développent parfois à partir d'une rencontre hasardeuse dans la rue de la ville et continuent sans rencontrer les obstacles formels imposés par les protocoles culturels. La recherche

²⁰⁵ Voir aussi l'aveu de Socrate de dire toute la vérité et de ne pas cacher ni peu ni prou dans son discours, *Apol.* 24a.

²⁰⁶ Pour le lien constitutif du dire parrhésiasique et le fait de courir un danger, voir M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil, 2008, p. 275 et suiv.

²⁰⁷ C'est précisément cette particularité topographique de la démarche socratique qui gêne tellement Calliclès dans le *Gorgias* 485c7 sq., en raison de son écartement par rapport au cœur de la vie publique (entendons, politique) et du déplacement conséquent vers précisément les « coins de la rue » : « Mais devant un homme âgé que je vois continuer à philosopher sans s'arrêter jamais, je me dis, Socrate, que celui-là mériterait d'être fouetté. Car un pareil homme, comme je le dis tout à l'heure, a beau être bien doué naturellement, il devient moins qu'un homme, à fuir toujours le cœur de la cité, ces assemblés (φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς) où, comme dit le poète, les hommes s'illustrent, et à faire le plongeon pour le restant de sa vie, babillant dans un coin avec trois ou quatre jeunes hommes, sans jamais faire entendre une parole libre, grande, généreuse. », trad. Croiset, je souligne. Il est fort connu à quel point, du moins aux yeux des individus adonnés avec ferveur à l'idéal d'une gloire gagnée dans et par la pratique des affaires publiques, la présence de Socrate était à proprement parler « ex-centrique », éloignée du « milieu » de la ville et marginale.

²⁰⁸ On ne peut pas s'empêcher de remarquer une certaine ressemblance entre cette présence de Socrate dans les endroits les plus anodins et l'attitude d'Héraclite lorsque, selon le célèbre témoignage d'Aristote, en accueillant des curieux venus le voir, en anticipant leur consternation de le rencontrer en train de se réchauffer auprès de son fourneau, les aurait invités à s'approcher car même là, c'est-à-dire dans un décor tellement « modeste », il y avait des dieux, DK A9. Certes, Aristote rapproche l'attitude d'Héraclite à l'étude de la nature, alors que Socrate ne s'y adonnerait pas trop selon son témoignage ; pourtant, les deux épisodes me semblent émaner un certain *ethos* commun.

²⁰⁹ *πλάνην*, *Apol.* 22a7 ; pour un sens gnoséologique de l'errance, voir *Hip. Min.* 376c.

²¹⁰ Le verbe *περιέρχομαι*, aller de-ci de-là me semble très suggestif à l'égard de la présence inattendue, impromptue et même ubiquité de Socrate dans les rues d'Athènes (*Apol.* 30a8) ; voir aussi *περιών*, 23b4, 30c5.

socratique se montre ainsi tributaire à cet espace libre car neutre qui est représenté par la rue-même (ou le *chemin* entendu dans son sens large, c'est-à-dire à la fois urbain et campagnard). Cet endroit éminemment consacré au *passage* devient ainsi, suite à l'accentuation platonicienne, le lieu où on *s'arrête* et on discute (la première ligne du *Phèdre* en fournissant un bel exemple à ce sujet). D'ailleurs, où seraient-ils, les aiguillons du « taon », plus intenses sinon au beau milieu d'un lieu où précisément on ne s'y attendait guère ?

Par ailleurs, il me semble de plus en plus nécessaire de mettre en rapport cet emplacement des entretiens dont parle notamment l'*Apologie* avec la question de l'atopie de Socrate, comprise cette fois-ci dans son sens local. En effet, la *rue* en tant que telle paraît à son tour un endroit admirablement atopique, dans la mesure où elle est caractérisée par une fluidité qui lui nie toute appartenance solide à un topos²¹¹. De même, les entretiens socratiques seront imprégnés à leur tour par un manque de structure préalable et de cérémonial, s'amorçant comme ils le font à l'instar des rencontres faites par hasard²¹².

Certes, le va-et-vient de Socrate dans les rues est, dans un premier temps, motivé par son

²¹¹ Malgré les efforts de la topographie et de l'histoire culturelle ou orale d'une ville, les rues de cette dernière demeurent toujours susceptibles d'occasionner l'apparition de l'inattendu et des rencontres les plus incongrues. C'est peut-être cette ouverture incontrôlable qu'avait également ressenti Platon à leur propos au point de leur assigner par la suite un rôle si important dans certains des prologues qui ouvrent ses dialogues ; on ressent d'ailleurs le même imprévu propre aux rues dans les passages de l'*Apologie* qui parlent du perpétuel va-et-vient de Socrate à l'intérieur des murs d'Athènes.

²¹² Par contraste, nous pourrions rapprocher cette pratique incarnée par Socrate des rencontres hasardeuses dans les rues de la cité avec celle du poète surréaliste André Breton. Bien que les rues d'Athènes soient tellement lointaines par rapport à celles de Paris du début du XX^{ème} siècle, il me semble cependant pouvoir déceler quelques échos entre les deux pratiques. Si on éprouve la générosité et la naïveté d'ignorer un certain nombre d'aspects socioculturels qui séparent les deux contextes, alors certaines correspondances entre les deux pratiques émergeront peut-être dans le sillage de notre effort. Breton a presque théorisé « l'attente » comme expérience fondamentale de sa pratique artistique, pour l'auteur, cette attente se situant au-delà des principes freudiens du plaisir et de la réalité. Elle ne porte donc sur rien, étant juste la marque d'une certaine *disponibilité*, ou bien d'une « posture ultra-réceptive » au hasard et aux événements subtils qui se configurent dans les couches non positives de la réalité, « de manière à ce que se passe quelque chose, à ce que survienne quelqu'un », comme le dit Breton lui-même dans un de ses entretiens avec André Parinaud dans les années '30. Bien entendu, quant à lui, Socrate comptait d'ouvrir notamment un dialogue et n'éprouvait probablement pas la « soif d'aller à l'encontre de tout ». L'époque de Socrate n'était pas encore saturée par un manque de l'événementiel, comme l'était celle de Breton, qui, pour cette raison même, devait provoquer en quelque sorte le surgissement de ce dernier. Toutefois, les deux se mettent, il me semble, dans un état particulier, à savoir celui où ils *guettaient* (même si des situations très différentes). De plus, les deux semblent éprouver une certaine vigilance qui lassait en même temps suffisamment d'espace pour que quelque chose *d'autre* surgisse ou apparaisse : il s'agit, je dirais, d'une vigilance sans aucune trace de violence. En cherchant par la voie de l'examen, du *logos*, Socrate tombe presque toujours non pas sur ce qu'il cherche, à savoir une « définition », mais plutôt sur le *désir* de ceux avec qui il dialoguait justement de *mettre fin à l'attente* et d'obtenir une réponse aux questions auxquelles ils se sont confrontés ensemble. Dans le contexte platonicien du dialogue, *c'est la question qui agit en quelque sorte comme l'événement* recherché par les surréalistes et Breton particulièrement. C'est elle qui s'avère le moment où parfois quelque chose arrive, se donne à voir (la liaison discrète de la pensée à ce qui est, en l'occurrence). Pourtant, afin de pâtir de toute la force de son éclat, en entendant les questions de Socrate, il fallait être dans cet état d'âme qu'un pouvait désormais nommer « attente », en suivant les réflexions de Breton. De plus, un même désir anime le personnage de Socrate et le poète : aller au-delà des apparences, bien que toujours par des voies complètement différentes : « diurnes » pour le premier et plutôt « nocturnes » pour le deuxième. Les surréalistes croyaient atteindre le plus-que-réel dans la géométrie éphémère tissée par le hasard de la rue ou bien par les rêves, etc. Le personnage de Socrate, en revanche, découvrait en quelque sorte la relation entre la pensée et la saisie d'un intelligible qui demeure néanmoins absent. Pour Breton, les traces d'un sens inapparent sont éphémères et réclament un certain effort pérenne de disponibilité de la part du poète ; pour Socrate-Platon, ces traces d'une absence sont à retrouver dans et par le *logos* lui-même (celui-ci étant l'« espace » d'une deuxième plongée comme le dit le *Phédon*) et réclame un effort semblable.

entreprise de réfuter l'oracle : il s'y agit d'une certaine urgence qui ne pourrait pas accueillir des discussions « libres » telles que Socrate entame avec Théodore et Théétète, par exemple ; pourtant la structure de la « recherche du vrai » articulée dans ce cadre demeure presque la même : la discussion est rythmée par la succession question-réponse et par le souci permanent pour les positions admises par l'interlocuteur même²¹³, pour nommer seulement deux coordonnées (formelles) d'une conversation socratique. De plus, celle-ci comprend presque toujours de « fausses » routes, dans la mesure où l'interlocuteur n'arrive pas à fournir une réponse adéquate à la portée épistémique des questions de Socrate, la discussion donnant souvent l'impression de tourner en rond autour du beau, du juste, du sens de la *tekhnê*, etc. Si je peux me permettre une analogie, tout se passe comme si les deux discutants étaient en train d'errer dans la rue à la recherche d'un certain foyer dont ils ne connaissent pas l'adresse exacte mais dont ils avaient néanmoins et de manière très énigmatique certaines coordonnées qu'ils essayaient à présent de poursuivre ...

L'espace particulier auquel songe donc Socrate dans sa défense comporte en grande partie la dynamique propre à la rue et notamment son hasard ; même si ses discussions ne se passent pas toutes dans cet environnement même, elles en gardent pour autant une trace, surtout au niveau du langage non-prétentieux employé et dont il était aussi question au début de l'*Apologie*. Ainsi, du point de vue du contenu, parler « en simples particuliers » revient à une opposition avec les *sophoi*²¹⁴ et consiste à être un « profane » et à discourir de manière accessible à tout homme, d'où d'ailleurs l'apparence dite « rudimentaire » des propos de Socrate²¹⁵. De même, la « rue » dont il est question dans les dialogues platoniciens me semble évoquer « la mise à vue » qu'un tel langage suppose, en opposition avec « l'abri » garanti par les méthodes de l'art oratoire. De même, en libérant l'espace de la parole, la pratique discursive de Socrate témoigne, me semble-t-il, d'une disponibilité accrue pour le hasard et pour l'attente (voir note 212, plus haut) : de plus, une fois qu'il est libéré de ses liens avec les *topoi* culturels et politiques de la cité, le questionnement semble favorable à accueillir finalement *l'évènement* de la pensée et de la vérité. Aussi, on comprend maintenant mieux la particularité du discours de l'*Apologie* : il s'agit de la première fois où Socrate parle précisément dans les confins d'un *topos*, d'un lieu qui par son existence même réclame une certaine structure du *logos* qu'on y entend.

²¹³ cf. le sens du comparatif « διαλεκτικώτερον » dans le *Ménon*, 75d-e : dans une recherche « entre amis », on doit toujours répondre en partant de ce que notre interlocuteur admet connaître et non pas harceler celui-ci de manière éristique.

²¹⁴ *Ion*, 532e ; *Théétète*, 154d-e.

²¹⁵ *Banquet*, 221e.

e. Le statut politique de la démarche socratique : difficultés

L'atopie socratique telle qu'elle était dépeinte dans le passage 31c de l'*Apologie* s'enracinait dans le refus de Socrate de participer à la vie politique, malgré son activité discursive en particulier, où il s'avérait un prodigieux discoureur. Néanmoins, la difficulté majeure dans l'interprétation de ce paragraphe provenait de la remarque finale de Socrate sur le rapport entre ses enquêtes et le juste : en effet, il soutenait vivement de contribuer à la lutte en vue du juste en dépit de son absence de la scène politique proprement dite. Or, la justice est en principe une affaire justement communautaire, tandis que le fait d'être juste en tant que particulier, une simple appréciation faite également par les autres. On a donc du mal à comprendre en vue du quel type de justice Socrate se proclame le combattant, d'autant plus qu'objectivement il ne s'adressait pas à l'assemblée populaire afin de proposer une autre manière de comprendre la justice au niveau de la polis et de ses lois. Si le juste et la justice sont également issus d'une manière *commune* de voir la réalité, il aurait été nécessaire qu'en songeant de les modifier, Socrate aille les négocier justement avec « les nombreux ».

De plus, en accusant l'injustice *de facto* à la fois du régime démocratique et de celui oligarchique, Socrate se met dans la position de paraître cynique (dans le sens moderne du terme) ou « égoïste », car, tout en les constatant, il ne se montre guère préoccupé de redresser ces dérapages politiques ; bien le contraire, il semble s'en extraire, soucieux de se sauver lui-même. Mais une telle objection sera bientôt rejetée, car cette sauvegarde était toujours mise en rapport dans le même passage, ainsi qu'ailleurs dans l'*Apologie*, avec le fait d'être utile à soi-même *et aux autres*²¹⁶.

En quoi réside donc « l'utilité » de la démarche socratique, à savoir l'enquête, les interrogations, l'examen, les exhortations au souci de l'âme (cf. plus haut) ? Comment dialoguer sur la vertu constitue une manière de « lutter pour le juste » ? De quelle manière le fait de montrer à autrui sa propre ignorance et de l'amener selon sa disposition dans l'état d'aporie ou bien du « je sais que je ne sais pas » contribue-t-il au juste (*dikaion*) ? En quoi un « taon » qui éveille la polis et la stimule, serait-il un facteur de justice ? De plus, dans la mesure où nous reconnaissons dans la figure de Socrate le « philosophe », toutes ces questions débouchent (non sans un effet de vertige) sur le difficile rapport de la philosophie à la politique, ou bien de la vérité aux lois, ou encore, du savoir au caractère (*ethos*) et à l'action. Ces problématiques restent pour autant implicites, puisque le rapport guidant le discours de Socrate dans l'*Apologie* reste uniquement celui entre le privé et le public : *idiôteuein* et *dêmosieuein*, agir en particulier, d'une part, et avoir une présence publique, d'autre part.

Pour revenir, si nous donnons un sens politique au juste dont il est question dans l'*idiôteuein*, alors la question se pose de comprendre le rapport entre cette lutte de Socrate en tant que simple

²¹⁶ *Apol.* 31e1, 36c1-2.

particulier et le passage dans le *Gorgias* où il allègue être le *seul* à s'adonner pour de vrai à la politique à Athènes, passage qui a souvent été lu précisément *en antithèse* avec une supposée abstinence politique affirmée dans l'*Apologie*. Après avoir défini l'art politique selon sa finalité, à savoir rendre les citoyens meilleurs²¹⁷ - ce qui, par ailleurs, comportera un certain rapport aux *désirs* du peuple, à savoir l'essai de réorienter ceux-ci et non pas de s'y conformer (517b6), Socrate conclut qu'Athènes n'a jamais connu des politiques et ajoute ensuite de manière assez provocatrice :

« Je pense que je suis l'un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s'applique vraiment à l'art politique (ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ) et que, de mes contemporains, je suis seul à faire de la politique. Or, comme ce n'est pas afin de faire plaisir (οὐ πρὸς χάριν) qu'à chaque fois je dis ce que je dis, mais en vue du meilleur, et non pas de l'agréable²¹⁸ (ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἡδιστον), et comme je ne veux pas faire les jolies choses que tu me conseilles, je serai incapable, face à un tribunal, de dire quoi que ce soit. Ce que j'expliquais à Polos s'applique également ici. Car je serai jugé, comme un médecin traduit devant un tribunal d'enfants, et contre lequel un confiseur porterait plainte » (521d9-e6, trad. Canto modifiée, je souligne).

Le « meilleur » (*to beltiston*) est défini partout dans la discussion avec Calliclès en opposition avec l'agréable (*to hediston*) : un véritable homme politique serait ainsi comme un « thérapeute » (513e6) qui se charge²¹⁹ des gouvernés principalement en mettant en question leurs envies pour veiller en revanche à ce qu'ils deviennent les meilleurs possibles. Auparavant dans le dialogue, cette même opposition entre le bien et l'agréable avait permis à Socrate de séparer la justice et la législation de la rhétorique et la sophistique, dans le cadre d'un rapport géométrique fort connu dans l'exégèse du dialogue²²⁰. Selon le passage cité, s'opposer aux désirs du peuple constitue le critère qui définit la politique véritable, en la mettant en contraste notamment avec la « flatterie » pratiquée par la rhétorique à l'égard de ces mêmes appétits. Notons aussi que l'échec discursif de Socrate devant le tribunal est expliqué dans le *Gorgias* dans des termes très similaires à ceux qu'on retrouve dans l'*Apologie* : il n'était pas occasionné par le contenu de son discours, mais plutôt par son refus à faire

²¹⁷ *Gorgias*, 513e5-7, 515c1-3, 517b6-8, 520a3-5.

²¹⁸ En faisant encore un pas en arrière sur le fil des distinctions fondamentales pour le *Gorgias*, la césure âme - corps (464a-c4) me semble constituer le principe même qui se trouve à l'origine de toutes les autres séparations ou dichotomies présentes dans le dialogue, à savoir celle entre art et savoir-faire, le meilleur et l'agréable, l'art politique et son « image » - εἶδωλον (463d2). Notons aussi que cette différenciation (structurale bien entendu pour l'ensemble du discours platonicien) reste en place dans l'*Apologie*, où elle trouve son expression notamment dans les exhortations de Socrate pour le soin de l'âme avant toute préoccupation pour le corps. Au moins à la lumière de ces deux dialogues, la relation entre la philosophie et la rhétorique paraît se dessiner en partant d'une certaine compréhension du rapport âme - corps, la figure de Socrate y demeurant centrale pour la configuration de cette architectonique conceptuelle.

²¹⁹ ἐπιμελεῖσθαι, 520a3, 515b8; μέλλω, 517b6.

²²⁰ cf. 463a-466a, 517d et *suiv.* Je passe ici les détails du rapport dressé par Socrate entre la gymnastique et la médecine, d'une part, et, d'autre part, la cosmétique et la cuisine.

plaisir au jury, ce qui remontait *grosso modo*, dans le contexte du procès, à l'usage des supplications²²¹, c'est-à-dire des stratégies discursives flatteuses. Cela dit, retenons que, dans les lignes citées du *Gorgias*, Socrate se présente en tant que politique dans la mesure où, par ses *logoi*, il vise toujours le meilleur et non pas l'agréable. Par ailleurs, selon un passage antérieur du même dialogue, rendre les citoyens les *meilleurs* possibles revient à prendre soin de leur *pensée*²²².

Bien qu'on ne puisse pas attribuer à Socrate une présence politique dans *un sens strict* (sa démarche étant de ce point de vue a-politique), ses enquêtes et ses exhortations se laissent cependant penser d'un point de vue politique *dans le sens plus large* du terme : l'« occupation » de Socrate dans la cité n'est pas en dehors de tout rapport avec elle, bien au contraire. Le procès en soi confirme d'ailleurs de manière exemplaire l'impact de sa pratique discursive sur l'ensemble de la communauté, ceci même en dehors des institutions politiques de l'époque : tout en restant un simple particulier et en « babillant » aux coins de la rue avec les jeunes, Socrate avait réussi la contreperformance de passer aux yeux de certains de ses concitoyens pour un individu très problématique qui, en l'occurrence, ne reconnaissait pas les dieux de la cité en étant plutôt un réformateur religieux²²³ (bien que les Grecs anciens ne connaissent pas une « religion » telle qu'on la conçoit aujourd'hui dans le sillage des Latins) et aussi pour un mauvais pédagogue à l'égard des jeunes. En prenant Socrate pour une menace politique et sociale, certains Athéniens avaient *a fortiori* attribué une valeur politique à son *logos*, en dépit de la présence de ce dernier dans des endroits, eux, non-politiques et écartés par rapport aux assemblées populaires et au conseil.

Afin de caractériser la dimension politique propre à la pratique discursive socratique (l'« *elenkhos* »²²⁴), on a parfois souligné le fait qu'elle était, en principe, une recherche de l'*homologia*²²⁵

²²¹ *Apol.* 38d3 et *suiv.*

²²² « Or, n'est-ce pas comme cela que nous devons entreprendre de nous occuper de la cité et des citoyens ? En prenant soin d'eux, pour en faire les meilleurs citoyens qui soient ? En effet, sans cela, comme nous l'avons découvert il y a peu de temps, il est inutile de combler de bienfaits des hommes qui vont recevoir de considérables richesses et exercer un commandement ou n'importe quel autre pouvoir, si leur pensée n'est ni belle ni bonne (*καλή κάγαθή ή διάνοια*) », *Gorgias*, 513e5-514a3, trad. Canto-Sperber légèrement modifiée.

²²³ « Étant donné la dimension fondatrice de la religion dans la cité antique, l'impiété faisait nécessairement une forte impression sur le public athénien et elle passait pour la plus grave accusation que soit », remarque A. Castel-Bouchouchi dans son commentaire à l'*Apologie* (A. Castel-Bouchouchi, *op. cit.*, p. 86).

²²⁴ Bien que la démarche socratique comprenne, au moins dans l'*Apologie*, un certain nombre d'autres dimensions (cf. note 167 plus haut), dont notamment l'enquête, le dialogue (*διαλέγω*, 38a4), la persuasion et l'exhortation à l'*epimeleia heautou*, nous pouvons quand même garder « *elenkhos* » comme concept intégrateur, un *pars pro toto* non fallacieux qui aura le principal mérite de simplifier mon discours. Le même terme comporte néanmoins aussi un sens plus restreint, dans la mesure où l'examen socratique est censé confronter et, le cas échéant, réfuter une certaine prétention de savoir. Ce deuxième sens me semble celui que l'*Apologie* 29e4-5 et d'ailleurs d'autres dialogues recommandent un tant que *nexus* de l'*elenkhos* (voir *Charmide* 166c-d, *Sophiste* 231b). Afin de distinguer les deux branches, je vais utiliser le même mot sans guillemets afin d'envoyer au sens restreint, d'une part, et, d'autre part, avec guillemets lorsqu'il s'agit du concept plus large à même de renvoyer à la pratique discursive de Socrate dans la cité.

²²⁵ cf. *Gorgias* 482b-c, 506a. Sur la question du but des discussions socratiques, voir G. Giannantoni, « Les perspectives de la recherche sur Socrate », dans *Socrate et les Socratiques*, G. Romeyer Dherbey (dir.), J.-B. Gourinat (ed.), Paris, Vrin, 2001, p. 17 et *suiv.* Dans le *Protagoras* (348c-d) le but du *dialegethai* est également décrit par Platon en des termes qui évoquent l'accord entre les participants : c'est uniquement dans la compagnie d'un autre auquel on peut dévoiler notre

parmi les participants. Pour sa part, dans le *Sophiste*, Platon avait identifié l'*elenkhos*²²⁶ comme une forme de *paideia*, de formation qui consiste plus précisément dans la purification (l'expulsion) de la forme la plus ignoble de l'ignorance. Vu qu'en dépit de son ignorance, tout homme politique se fera passer pour un connaisseur et, par conséquent, mènera la cité au « naufrage »²²⁷, sa purification²²⁸ à l'aide de l'*elenkhos* contribuera ainsi, de manière indirecte, à une vie politique plus solide. Pourtant, étant donné que l'examen s'étend bien au-delà de la sphère politique, on aura du mal à comprendre en quoi l'examen des poètes et des artisans, en l'occurrence, contribuerait lui aussi à une amélioration similaire... ou bien, devrait-on concevoir la purification en tant que telle comme directement politique ? N'anticipons pas pour autant. Comment mettre donc ensemble la contribution de l'« *elenkhos* » dans son sens général à une possible, mais jamais factuelle homologie²²⁹ et le fait que l'*elenkhos* au sens plus strict est envisagé par Platon comme purification de l'ignorance la plus ignoble, à savoir celle de se prendre soi-même pour un savant alors qu'on ne l'est pas - ignorance qui caractérise tous les hommes dans un premier temps, y compris le plus puissant des gouvernants, i.e. le Roi des Perses (cf. *Sophiste*, 230d-e) ? D'une part, l'examen socratique semble consacré à des

pensée que cette dernière puisse être évaluée et, le cas échéant, confirmée, établie (βεβαιώω, 348d6). L'importance de l'homologie a été mise en évidence vivement par Vincent Descombes, toujours au sujet de la pratique discursive du Socrate historique : selon l'auteur, Socrate s'était détourné « de la tradition des physiologues pour ne s'occuper que des conditions d'une *homologia*, d'un accord. L'accord avec autrui dans la cité est la paix, l'accord avec soi-même dans le discours est le savoir. Pour m'accorder avec autrui, pour que prenne fin la guerre, je dois m'entendre en moi-même avec moi-même. La recherche des définitions est ainsi la recherche de la paix. Pourquoi la guerre, sinon parce que personne n'arrive à s'entendre, ni avec l'autre, ni avec soi, au sujet du juste et de l'injuste » (V. Descombes, *Le platonisme*, Paris, PUF, 2007, p. 21). En désignant ainsi une condition fondamentale pour que la paix règne dans la cité, on voit bien pourquoi l'examen socratique serait en fin de cause politique.

²²⁶ Même si le nom de Socrate n'est pas explicitement mentionné au cours de la division qui s'achève par la localisation dialectique de l'art de réfuter, l'Étranger prend néanmoins la précaution de signaler un danger qui guette cette délimitation, à savoir celui de prendre cet art de l'*elenkhos* pour « sophistique » au sens courant du mot, en l'assimilant ainsi à l'éristique ou à l'antilogie. En effet, celui qui s'adonne à la réfutation et le sophiste se ressemblent comme le chien et le loup, dit l'Étranger. Ce constat est d'ailleurs réitéré au sujet d'une autre proximité déroutante dévoilée par l'exercice dialectique, à savoir celle entre le philosophe et le sophiste - ceux-ci sont à leur tour difficile à discerner à cause des *topoi* où ils logent (d'une part, un lieu très lumineux, d'autre part, un *topos* noyé dans l'obscurité totale), cf. 254a. De même que Socrate était de son vivant confondu avec un sophiste, d'un point de vue dialectique aussi le philosophe et le sophiste semblent constituer les deux faces d'une même pièce de monnaie. Or, me semble-t-il, les avertissements de l'Étranger sont censés ouvrir la voie à penser l'*elenkhos* décrit dialectiquement comme « noble » et donc d'y songer, peut-être, à Socrate lui-même. En effet, les rapprochements manifestes entre l'*elenkhos* tel qu'il est décrit dans le passage concerné du *Sophiste* et la manière dont Socrate se confrontait à ses interlocuteurs dans d'autres dialogues me semblent autoriser la lecture selon laquelle ces lignes du *Sophiste* nous fournissent en dernier ressort l'analyse la plus détaillée de l'examen qu'on puisse trouver dans le corpus. Mon argument repose donc en grande partie sur l'identification ou bien l'assimilation de Socrate (et des socratiques) à l'*elenkhos* qui est décrit en tant que modalité de purifier son âme de sa propre ignorance. Pour une défense de cette assimilation ainsi que pour l'illustration de la manière dans laquelle l'Étranger lui-même fait usage de l'*elenkhos* dans certains passages du *Sophiste*, voir N. Zaks, « Socratic *Elenchus* in the *Sophist* », dans *Apeiron*, 51(4), 2018, p. 371-390. Pour une discussion critique des possibles objections contre cette lecture du passage en question, voir J. R. Trevaskis, « The Sophistry of Noble Lineage (Plato, “*Sophistes* 230a5-232b9”) », dans *Phronesis*, Vol. 1, No. 1, 1955, p. 36-49.

²²⁷ L'analogie du navire est assez commune chez Platon lorsqu'il s'agit de souligner l'importance d'une connaissance, voire expertise chez celui qui occupe une position de pouvoir (à l'instar d'un pilote), voir à ce sujet *Alcibiade* 134e-135a et *Rép.* VI, 488a.

²²⁸ cf. note 102 plus haut.

²²⁹ Aucun dialogue platonicien où Socrate est impliqué ne parvient à un accord factuel entre les interlocuteurs, ni même la *République*, vu que son argument central est construit pour la plupart sur le mode du *possible*.

questions capitales pour la *cité* (qu'est-ce que la justice, la vertu, le pieux, etc.) et au sujet desquelles un éventuel accord serait véritablement salutaire du point de vue de la communauté, d'autre part, il vise juste l'ignorance et le pouvoir qu'elle exerce sur l'âme d'un *individu* .

De plus, ce n'est pas encore suffisamment clair dans quelle mesure l'homologie en tant que telle comporte un caractère politique : l'argument le plus fort à ce propos sera d'attribuer à l'accord la capacité de mettre fin aux querelles concernant le bien et aux conséquences négatives qu'elles entraînaient pour la cité, au moins aux yeux de Platon²³⁰. L'idéal normatif de la cité serait-il ainsi *l'unité* ayant comme une de ses conditions l'homologie en tant que telle ? Et alors, quel type d'unité favorise l'homologie, c'est-à-dire l'accord sur un sujet précis mis *en débat* ? Certes, chez Platon, l'ordre (*kosmos*) (et l'unité qui lui est caractéristique) constitue le fondement de la justice à la fois de l'âme²³¹ et de son *analogon* , la cité. Pourtant, cet ordre revient à un arrangement très spécifique des « parties » et donne naissance à une structure de pouvoir, c'est-à-dire à une *hiérarchie* prescrite par la nature et non pas par la convention²³². Or, à l'intérieur d'une telle structure, le principe étant celui de *suivre* le meilleur, *l'homologie sera parfois nécessairement sacrifiée en faveur de la soumission* . Le critère de ce basculement de l'accord vers l'obéissance me paraît la différence insurmontable qui demeure entre certaines parties de la structure globale : *grosso modo* , les objets de l' *epithumia* seront toujours en conflit avec ceux des parties plus « rationnelles » de l'âme ; en ce qui les concerne, il n'y aurait donc jamais d'homologie.

En conséquence, l'accord semble un idéal à même d'assurer une unité uniquement *entre semblables* , i.e. les participants à un entretien socratique (comme dans le *Protagoras* , voir note 225), et il guide la recherche en commun du vrai dans la mesure où celle-ci est fondée sur la vérification de nos propres opinions menée par un autre²³³. Le dialogue est le seul antidote (*pharmakon* au sens positif) à l'ubiquité de l'ignorance la plus ignoble, celle de se prendre pour un savant alors qu'on ne l'est pas²³⁴. En résumant, l'homologie me paraît un idéal qui acquiert toute son importance non pas

²³⁰ *Alc.* 111e-112c, *Rép.* VI, 488b. Voir aussi *Phèdre* 263a et note 225 plus haut.

²³¹ cf. *Gorgias* 504a7 et *suiv.* Pour d'autres manières de concevoir l'unité de la *polis* dans la Grèce archaïque, voir J.-P. Vernant, « L'organisation de l'espace », dans *Mythe et pensée chez les Grecs, Œuvres* , t. I, Paris, Seuil, surtout p. 455 et *suiv.* Je remercie Bogdan Mincă pour m'avoir suggéré cette référence bibliographique.

²³² Plus précisément, la querelle *nomos - phusis* trouve dans la conception ontologique de la justice de Platon une solution inattendue, à savoir la coïncidence de la (bonne) loi avec la nature des choses : « C'est à cette conception (i.e. celle de Calliclès) que Platon s'oppose : contre l'opposition de la justice selon la nature et de la justice selon la loi (voir *Gorgias* 483a-d), il montre au contraire que la justice n'est rien d'autre que la nature même des choses - et aussi que la loi, loin d'être une convention, est au contraire, du moins lorsqu'elle est une loi authentique, conforme à la nature » (L. Mouze, « La justice ou la nature des choses selon Platon », dans *La Justice* , Guy Samama (coord.), Paris, Ellipses, 2001, p. 28).

²³³ Voir *Protagoras* 348c-d et les commentaires par Aldo Brancacci, « Subjectivité ... », *op. cit.* , p. 95 et *suiv.*

²³⁴ « Qu'est-ce qui te faire croire, repris-je, que si je te réfute (*ἐλέγχω*) sans merci, je le fais pour un autre motif que celui qui me fait examiner à fond ce que je dis, à savoir la crainte que je ne me rende pas compte, alors que je crois savoir quelque chose, qu'en réalité je ne le sais pas. Et je t'assure qu'en ce moment même c'est ce que je fais : c'est surtout dans mon propre intérêt que j'inspecte le discours (*τὸν λόγον σκοπεῖν*), et peut-être aussi dans l'intérêt de mes amis. Ne crois-tu pas que c'est un bien commun à presque tous les hommes, que le mode d'être de chacun de ceux-qui-sont devient manifeste ? (*γίγνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπῃ ἔχει*) », *Charmide* , 166c8-166d9, trad. Dorion légèrement

en tant que visée ultime du dialogue, mais comme ce qui *guide* le processus de la déconstruction progressive et de la réfutation des opinions des interlocuteurs.

À la lumière de ces brèves remarques, l'*homologia* s'avère une norme valide uniquement quant aux discussions en particulier et non pas au niveau de la *polis*. Dans le *Gorgias*, Socrate exhorte Calliclès d'avancer dans leur discussion, en soulignant qu'ils devraient rivaliser entre eux pour acquérir le savoir sur ce qui est vrai et ce qui est faux par rapport à ce qu'ils étaient en train de discuter²³⁵, ensuite, il ajoute - dans une ligne qui rappelle *Charmide*, 166c-d, que si, effectivement, le sujet de leur discussion devient manifeste, ou se trouve finalement éclairé, ceci serait un bien commun à tous les êtres humains²³⁶. De la même manière, dans le *Théétète*, ceux qui se sont adonnés longtemps à la philosophie²³⁷ ne se soucient point de la longueur ou de la brièveté de leurs discours mais uniquement de ce qu'ils atteignent ce-qui-est²³⁸. Autrement dit, c'est par cette constante attention portée aux propos avancés qu'on peut, le cas échéant, arriver à ce que la chose en question devienne manifeste, c'est-à-dire qu'elle se montre sous une même figure à tous ceux impliqués dans l'enquête. Il n'y a donc pas de clarté spontanée, celle-ci advenant toujours par l'intermédiaire du dialogue (critique). Or, c'est sur cette clarté acquise qu'on pourra enfin établir le genre d'*homologia* qui, à son tour, sera à même d'assurer une forme de paix à l'intérieur de la cité.

Cela dit, le fait que *tous les membres d'une communauté* arrivent à regarder ensemble vers ce-qui-est et à découvrir *simultanément* la vérité concernait le sujet mis au milieu dans et par le discours me paraît une impossibilité avouée par Platon lui-même, par exemple, dans la mesure où il ne s'illusionne pas sur le nombre très restreint des philosophes dans une cité²³⁹ ; cette même estimation transparaît, il me semble, dans le pessimisme inhérent au mythe de la caverne quant à la redescente du philosophe au milieu de prisonniers. L'homologie reste donc un idéal qui tout en guidant les entretiens socratiques, ne saurait pas viser l'ensemble de la cité et devenir ainsi proprement « politique ». Reprenons à présent l'interrogation initiale : en quoi consiste l'utilité politique de l'enquête et des exhortations socratiques une fois rejetée l'homologie ? Qu'est-ce que ça veut dire « lutter pour le juste » en tant que simple particulier pratiquant l'« *elenkhos* » au sens large ?

modifiée. Socrate est obligé de formuler cette réponse une fois confronté à l'accusation de Critias selon laquelle il ne s'est soucié guère du sujet dont ils étaient en train de discuter ensemble, mais désirait uniquement réfuter son interlocuteur. La clarification formulée par Socrate est d'autant plus précieuse qu'elle parle du but de l'examen, à savoir de l'inspection très attentive des discours et des arguments, afin d'éviter de donner sa confiance à un savoir en réalité problématique. En plus de contrecarrer cette illusion, la discussion pourrait faire advenir une certaine limpidité en ce qui concerne la manière d'être de la chose discutée. Une telle contribution sera liée par Socrate à un bien *commun* pour tous les hommes. Le *logos* est donc à la fois l'espace où on (se) teste et celui de la recherche en commun d'une clarté sur les sujets en discussion.

²³⁵ « τὸ εἰδέναι τὸ ἀληθὲς τί ἐστὶν περὶ ὧν λέγομεν καὶ τί ψεῦδος », 505e4-5.

²³⁶ « κοινὸν γὰρ ἀγαθὸν ἅπασιν φανερόν γενέσθαι αὐτό », 505e6.

²³⁷ Pour l'attachement érotique (relevant de l'éros platonicien) du naturel philosophe à ce-qui-est, voir *Rép.* VI, 492a-b.

²³⁸ « καὶ διὰ μακρῶν ἢ βραχέων μέλει οὐδὲν λέγειν, ἂν μόνον τύχῳσι τοῦ ὄντος », 172d7-9.

²³⁹ *Rép.* VI 496b, *Phèdre* 248d.

Bien que d'un point de vue politique, l'homologie semble plutôt irréalisable (un régime tyrannique n'installera pas non plus l'accord réel, mais uniquement une terreur à même de le simuler), n'empêche pas que l'importance qu'elle comporte pour le dialogue, tel qu'il est envisagé et institué par le Socrate de Platon, ait autorisé certains auteurs à conférer à ce dernier le statut de « lieu » où la vérité advient²⁴⁰. Se retrouver autour d'une question, chasser en quelque sorte ensemble le sujet visé, s'appuyer à chaque étape sur l'accord entre les interlocuteurs, rendre les choses en discussion manifestes, en pleine vue - tel est l'*ethos* de la *homologia* : la vérité ne saurait plus être le privilège de certains, mais une conquête, c'est-à-dire une enquête à deux (redoublée par l'effet de lecture). Le dialogue fonctionne comme une scène de théâtre où l'on joue une impossible apparition, celle de la vérité ; - en tant que drame philosophique, il ne saurait pour autant produire que l'effet ou la trace de cette apparition, son indication, c'est-à-dire précisément l'homologie. L'avènement de l'accord entre ceux qui discutent constitue le *signe* de la vérité, car, pour Platon, parler selon la vérité suppose dire la *même* chose, au moins pour un certain temps, en dépassant ainsi la multiplicité *contradictoire* des opinions initiales.

Pourtant, étant donnée cette compréhension globale de l'homologie et de son rapport avec la gnoséologie platonicienne, comment comprendre par la suite son rôle politique ? En quoi les dialogues en tant que « lieux de la vérité » joueraient-ils un rôle pareil et pour qui ? Ou bien, pour

²⁴⁰ Il s'agit surtout de l'interprétation de la dialectique (entendons, discuter) proposée par H.-G. Gadamer dans son ouvrage *Plato's Ethical Dialectics* ; celle-ci sera mise en contraste par F. Gonzalez, surtout au sujet de Socrate, avec celle avancée par M. Heidegger. Ainsi, selon Gonzalez, pour Gadamer, le dialogue comme conversation serait à la fois le lieu de la *compréhension* et de la vérité en tant que telle : « If Socrates sees dialogue with others as indispensable to philosophy, is this not because he can appeal to no criterion of truth beyond the agreement of his interlocutors, where this means genuine agreement produced by repeated examination rather than simply verbal agreement or agreement with ulterior motives ? (...) Truth not only emerges from the give and take of question and answer, but also has its proper place there, i. e. can never be possessed as a final result. If Gadamer with Heidegger rejects traditional logic's characterization of truth as the property of a proposition, what he puts in its place is not simply a characterization of truth as a paralogical unconcealment [Gonzalez fait ici allusion à la compréhension de l'*alétheia* grecque avancée par Heidegger surtout après les années '30, à savoir dévoilement de l'être], but a characterization of truth as the property of dialogue » (F. Gonzalez, « Socratic hermeneutics of Heidegger and Gadamer », in *A Companion to Socrates*, Sara Ahbel-Rappe et Rachana Kamtekar (eds.), Wiley -Blackwell, 2009, p. 437). Néanmoins, un problème logique s'ensuit très rapidement une fois qu'on pose comme critère de la vérité l'homologie : en effet, il paraît qu'on parvienne ainsi à défendre une thèse plutôt protagoréenne que platonicienne, la vérité étant réduite à l'accord contextuel des interlocuteurs, à l'instar d'une convention. La suggestion de Gadamer reprise ici par Gonzalez se laisse pourtant pensée d'une autre manière, selon laquelle le dialogue est un échange et une vérification mutuelle qui demande une *réitération* continue et ne constitue donc pas le lieu de l'institution (par accord et convention) d'un sens ou autre (par exemple de la justice). C'est précisément suite à sa dimension d'ouverture incontournable que le dialogue devient le lieu où la vérité surgit et qu'une homologie temporaire se présente comme le meilleur critère pour saisir les approximations de cette vérité même. Certes, ces affirmations impliquent toute une épistémologie que l'étude présente ne se propose malheureusement pas de traiter. Je me limite ainsi de renvoyer le lecteur aux remarques de Franco Trabattoni au sujet de l'*homologia* et de son rôle dans le cadre gnoséologique platonicien ; l'auteur italien souligne que, selon Platon, une vision directe et ultime de l'*idea* en question est interdite à toute âme le temps de son incarnation. Dans cet écartement perpétuel en rapport à ce qui serait en mesure de répondre véritablement aux questions du type « qu'est-ce que X ? » et qui pourtant ne le fera jamais, le contrôle intersubjectif s'avère le seul moyen d'atteindre une espèce d'universalité, quoique paradoxalement toujours provisoire (voir F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1993, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, Nuova introduzione di Franco Trabattoni, Edizione digitale a cura di Simona Chiodo, p. viii-ix).

restreindre notre interrogation aux discussions qui prennent la forme de ce qu'on a appelé jusqu'ici « elenkhos » au sens général, comment rendre compte du lien entre le « lieu » où la vérité et ses approximations surgissent et la lutte en vue du juste ?

Il me semble qu'on peut essayer de comprendre le rapport entre la démarche socratique et le domaine politique *via* le problème du juste en partant du rapport du « soi » aux « autres » en général : le « soi » (du philosophe) n'est pas lié à ses concitoyens par l'éros, mais par le *logos* et, au mieux, par la *philia* qui guide en principe la recherche commune. Si donc il y avait une manière de penser les dialogues en simple particulier en tant que contributions politiques, la notion d'amitié pourrait s'y avérer utile.

La *philia* est une notion particulièrement importante dans la dialectique au sens large (pré-*République*)²⁴¹ ; ainsi, dans le *Lysis*, Platon s'efforce de la penser comme accueillant aussi la différence et non pas uniquement la ressemblance forte, comme le voulaient les poètes ou les anciens sages²⁴². Et le dialogue proprement dialectique, et l'amitié semblent correspondre à des manières de traiter le différent et la différence conçue non pas de façon absolue et par conséquent inaccessibles, mais en comportant toujours certains traits de familiarité avec notre position à nous. Un *logos* animé

²⁴¹ *Ménon* 75c-d : « Si mon questionneur était un de ces savants, de ces amateurs de disputes et de combats de parole (τῶν σοφῶν τις εἶη καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος), je lui dirais ceci : “Voilà ce que j'ai dit. Si je ne parle pas correctement, c'est ton affaire de t'emparer de mon discours et de le réfuter.” Mais si, comme c'est le cas à présent, *c'est en amis* que toi et moi souhaitons discuter ensemble (εἰ δὲ ὡς περ ἐγὼ τε καὶ σὺ νυνὶ φίλοι ὄντες βούλοιντο ἀλλήλοις διαλέγεσθαι), alors il faut répondre en quelque sorte de manière plus douce et plus dialectique (πρᾶότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον). Or, il est sans doute plus dialectique (τὸ διαλεκτικώτερον) non seulement de répondre des choses vraies, mais de se servir de ce que celui qui est interrogé accorde savoir (δι' ἐκείνων ὃν ἂν προσομολογήει εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος) », trad. Dixsaut, je souligne. Comme Ménon venait juste de refuser la définition de la figure donnée par Socrate, ce dernier fait un détour afin de préciser pourquoi il ne va pas tenter de défendre de manière éristique et combative le refus de son interlocuteur, mais, en revanche, cherchera à répondre de manière « plus dialectique », à savoir en s'appuyant sur ce que son interlocuteur lui-même avouait savoir. En l'occurrence, afin de faire plaisir à Ménon, Socrate abandonne sa définition initiale, qui faisait recours à la notion de « couleur », et propose une deuxième, formulée cette fois-ci en partant de ce que son interlocuteur avait confirmé de connaître, en l'occurrence la notion de « limite ». La ligne 75d7 de ce passage du *Ménon* a fait l'objet d'une correction du manuscrit par certains spécialistes qui ont substitué le participe moyen (*erôtômenos*) avec celui actif (*erôtôn*) : selon cette correction, le savoir sur lequel on doit s'appuyer lorsqu'on répond n'est plus à localiser chez celui qui est questionné, mais se trouve déplacé chez celui qui questionne. Acceptant l'ambiguïté des rôles du questionneur et questionné dans le passage (Socrate et Ménon occupent successivement ces deux positions, fait qui a embarrassé les traducteurs), Monique Dixsaut refuse néanmoins cette modification du texte grec et signale par ailleurs le caractère interchangeable de deux positions lorsqu'on a affaire à un échange véritablement dialectique : « Procéder de manière plus dialectique, c'est accepter de soumettre à examen ce qu'on a dit soi-même, et ne pas s'en remettre pour cela à l'adversaire (comme dans un combat éristique). De plus, Socrate ne dit pas que sa règle vaut pour celui qui *répond*, mais pour celui qui *est questionné*. On peut penser que cela revient au même, et celui qui est questionné ne peut répondre que s'il questionne, non pas l'autre, mais la chose sur laquelle porte la question. L'*erôtôn* et l'*erôtômenos*, le questionnant et le questionné, c'est au fond le même, et seul celui qui questionne peut répondre », M. Dixsaut, *Métamorphoses ...*, *op. cit.*, p. 39. Centré sur la chose autour de laquelle le discours s'articule et non pas sur l'autre en tant qu'adversaire à réfuter, un dialogue « plus dialectique » suppose donc un relâchement de la distinction questionneurs - questionnés dans la mesure où ces rôles peuvent et doivent être joués *simultanément* par les deux interlocuteurs, une fois adoptée la convention « amicale » du discours à la place de celle combative. Socrate doit donc reprendre l'effort de définir la figure de manière à faire usage de ce que Ménon lui-même alléguait savoir.

²⁴² *Lysis*, 216d-e.

par l'amitié serait donc plus en mesure d'entendre les exigences de l'autre²⁴³ et de construire le discours dans un aller-retour véritable entre les deux interlocuteurs : celui-ci s'oppose au combat éristique et à toute forme d'*agôn* menée dans et par le *logos*. Or, les entretiens socratiques semblent à la fois cultiver et se fonder sur cette même attitude vers l'autre²⁴⁴. Ceci dit, est-ce qu'une contribution à l'amitié entre les citoyens athéniens, au moins lors de ces dialogues, ne serait pas en mesure de satisfaire la recherche d'un sens politique large de la démarche socratique ? Est-ce que la « découverte » dialectique selon laquelle on doit *s'appuyer* sur les affirmations de l'interlocuteur plutôt que de s'obstiner à trouver une manière de s'y attaquer ne se révèle-t-elle pas suffisamment « politique » dans la mesure où elle crée une autre manière de parler dans la cité ?

Cette proposition se heurte néanmoins au fait qu'à plusieurs reprises, Socrate était accusé de n'être qu'en proie à une réfutation agressive de ses interlocuteurs, c'est-à-dire d'être un éristique qui ne se souciait point du sujet en discussion²⁴⁵. Du point de vue de certains personnages en dialogue avec Socrate, la *philia* semble loin de caractériser l'entretien avec celui-ci (Platon décrit cette même situation aussi dans l'*Apologie*, lors de l'interrogation de Méléto). Autrement dit, quoique efficiente de manière partielle, voire isolée, cette invention d'une nouvelle manière de parler « plus dialectiquement » ne s'avère pourtant pas suffisante afin de concrétiser une éventuelle portée politique de l'*elenchos* en tant que réfutation et monstration de l'ignorance de l'autre sur des sujets qu'il tenait pour connus. De plus, les principes de la *conversation* formulés par le Socrate de Platon semblent à la limite se trouver à l'origine du procès juridique ou au moins d'y avoir contribué, dans la mesure où cette nouvelle forme de dialoguer était souvent perçue comme humiliante et avait suscité la colère de certains de ses interlocuteurs²⁴⁶. Autrement dit, bien que la *philia* soit devenue un idéal normatif d'une modalité de parler qui se fait jour avec le personnage de Socrate, du point de vue des Athéniens de son époque, il paraît que la cité n'ait aucunement perçu la pratique socratique de cette manière.

Notons au passage que la contribution politique propre et *libre*²⁴⁷ du philosophe n'est même pas dans la *République* l'acte de légiférer en soi. Où place donc Platon l'impact de Socrate et du philosophe dans la *polis* ? Y-a-t-il une autre manière dont dispose le philosophe (surtout celui qui est

²⁴³ cf. *Ménon* 75c-d.

²⁴⁴ « Pourquoi vous taisez-vous ? Est-ce que ce n'est pas moi, Théodore, qui, poussé par mon amour de la parole, suis un peu rustre, de prendre à cœur de nous faire *dialoguer* et *devenir amis* et interlocuteurs les uns des autres (*διαλέγεσθαι καὶ φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίγνεσθαι*) ? », *Théétète* 146a, trad. Nancy, je souligne.

²⁴⁵ *Charmide* 166c5-6 ; *Rép.* I, 336c, 337a.

²⁴⁶ *Apol.* 21e1-2, 23a1-3, 23c8.

²⁴⁷ Le dialecticien n'accepterait que *sous contrainte* de gouverner la cité idéale, d'où l'un des paradoxes de la Kallipolis : tout en étant juste, elle agit avec injustice et violence par rapport à certains de ses citoyens, plus précisément, ni plus ni moins que ses gouvernants mêmes, *Rép.* VII, 519c-520e.

décrit dans l'*Apologie*) afin d'assurer une portée politique à sa démarche ? Le *dialogue* tel qu'il était pratiqué par Socrate dans les rues et les foyers d'Athènes (et ensuite même tel qu'il se déployait dans les jardins d'Akadémos ?) semble constituer la réponse préliminaire à cette demande. Dans la mesure où ce type d'échange suppose un rapport du soi aux autres, on aurait donc affaire à une espèce de politique, bien que celle-ci paraisse étrange aux yeux d'un personnage tel Calliclès. D'ailleurs, c'est peut-être le mérite ou l'originalité de Platon d'avoir indiqué la dimension politique du dialogue en tant que tel.

En poursuivant l'interrogation sur la dimension politique de l'examen et des exhortations socratiques, la solution la plus légitime paraît en fin de compte celle de suivre un texte de Platon lui-même, à savoir le *Sophiste* et la définition de l'*elenkhos* qu'on y trouve, à savoir celle qui donne à voir ce dernier en tant que forme de *paideia*²⁴⁸. Étant donné que toute forme d'éducation recèle un sens politique dans la mesure où elle est liée de manière structurale à l'identité d'une communauté et qu'elle détermine les idéaux qui y sont présents, l'examen socratique sera imprégné à son tour par un sens politique similaire *via* la division du *Sophiste* : *mutatis mutandis*, sa visée politique consistera finalement dans sa visée *paideutique* en tant que telle. Or, cette dernière ne comporte pas une réforme politique ou l'introduction de certains idéaux, mais uniquement l'avènement d'une certaine relation à soi-même et à la vérité, i.e. d'un certain « sujet » humain, pour reprendre une fameuse suggestion de M. Foucault. L'*elenkhos* socratique serait ainsi politique, du moins selon cette interprétation, dans la même mesure où la *paideia* l'est aussi ; or, cette dernière fera l'objet d'une considérable enquête dans la *République* et sera redéfinie par Platon à la suite du « renversement » philosophique qui consistait à penser la majorité des termes impliqués dans la discussion en partant de l'hypothèse de l'existence de *l'âme* et, bien entendu, des Formes intelligibles.

Ainsi, dans le livre VII de la *République*²⁴⁹, Platon soutient qu'une manière authentique de

²⁴⁸ « Considérons donc comme une partie de la séparation la technique de la purification, et, de celle-là, isolons la partie qui concerne l'âme, et, de celle-ci, l'enseignement, et, de celui-ci, l'éducation (παιδευτική). Enfin, de l'éducation, retenons la réfutation de la vaine sagesse-imaginée (ὁ περὶ τὴν μάταιον δοξασοφίαν γινόμενος ἔλεγχος), réfutation qui, selon que l'a montré notre discours, ne doit être appelée que sophistique de noble lignage. », 231b4-6, trad. Brisson, légèrement modifiée. La *doxa* qui fait qu'on se prend pour des savants et on reste par conséquent opaque à l'apprentissage est celle de croire savoir ce qu'on ne sait guère, 230a-b2. Or, cette opinion qu'on se fait de nous-mêmes est ensuite expulsée par l'*elenkhos*, tel qu'il est décrit par Platon en 230b4-d6, en référence aux « sophistes » de race noble : « Ils interrogent de manière soutenue (διερωτῶσιν) celui qui croit parler, lorsqu'en réalité il ne dit rien. Ensuite, puisque ses opinions sont errantes, ils les examinent (ἐξετάζουσι) facilement, et les rassemblant pendant la discussion, ils les placent face-à-face et montrent que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, selon le même sens. Alors, les interlocuteurs, voyant cela, se mettent en colère contre eux-mêmes, et deviennent plus doux face aux autres. Ils se libèrent par cette voie des gonflées et rigides opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes, libération qui est très agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit. En effet, mon jeune ami, ceux qui se purifient de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse de l'intérieur. Et, propos de l'âme, ils sont du même avis : elle ne pourra pas profiter des connaissances reçues jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation (πρὶν ἂν ἐλέγχων τις), et, étant réfutée, est ramenée à la honte, et qu'on expulse les opinions qui empêchaient l'apprentissage, et la montre ainsi purifiée et ne croyant savoir que ce qu'elle sait, et non davantage. », 230b4-d3, trad. Brisson modifiée.

²⁴⁹ *Rép.* VII, 518c-d.

formation ou d'éducation ne consiste pas dans une inculcation (apprendre de manière extérieure), mais suppose en revanche un véritable « pivotement »²⁵⁰ de l'âme dans son *intégralité*, un changement profond de l'orientation de son « regard » : ce dernier devrait en l'occurrence passer de l'obscurité du devenir vers ce-qui-est²⁵¹ et, dans un deuxième temps, une fois que cette réorientation est accomplie, ce regard devrait réussir à endurer la contemplation de ce qu'il y a de plus lumineux, c'est-à-dire du bien²⁵². La vraie *paideia* ne consiste pas, selon Platon, à rendre de manière miraculeuse la vue à des yeux auparavant aveugles, mais elle désigne plutôt l'effort de faire tourner une vue déjà présente, ou plutôt de *détourner* celle-ci d'un registre ontologique vers un *autre* - le plus *vrai* (516a1-3). L'éducation serait donc l'avènement *d'une relation au vrai* qui comporte par la suite, toujours selon ces passages du livre VII, une certaine progressivité. Or, au moins selon l'optique platonicienne (qui est toujours aussi une critique), la cité et l'ancienne *paideia* étaient fidèles plutôt à une formation par inculcation - *entithenai*²⁵³, qu'au développement de ce qu'on pourrait appeler « autonomie²⁵⁴ » ; par voie de conséquence, elles ne sauraient encourager l'établissement d'un rapport vif, problématisant à l'égard de la vérité dans les âmes des citoyens.

Selon la fameuse image de la caverne²⁵⁵, le propre de la *paideia* qui comptait produire chez ses sujets (les prisonniers) l'avènement *ex nihilo*²⁵⁶ d'un savoir quelconque, s'avère la *conservation* d'un certain état des choses, alors que l'invitation platonicienne était plutôt celle de s'engager dans une « montée » hors de la caverne, d'assumer donc une *dynamique* marquée par des moments où les vérités de l'individu seront mises en crise. Or, tout commence par l'acte presque violent d'arracher un des prisonniers et de l'obliger à regarder le feu derrière lui ainsi que les « objets » qui défilaient par devant ; ce qui, au niveau du discours, revenait à lui indiquer chacun de ces nouveaux objets et à l'obliger, par l'intermédiaire d'une interrogation, à dire ce qu'il *était*²⁵⁷. *L'interrogation* occupe par conséquent une position centrale dans l'avènement de la *paideia* qui vise à « tourner » l'âme vers ce-qui-est, l'héritage socratique étant ainsi manifeste *avant* même l'allusion plus nette à son propos à la

²⁵⁰ Voir *περιαγωγή, μεταστρέφω*, 518d3-4.

²⁵¹ *εἰς τὸ ὄν*, 518c8-9.

²⁵² *τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη*, 518c9-10.

²⁵³ *Rép.* VII, 518c2.

²⁵⁴ Malgré ses résonances kantienne et qui rappellent les Lumières, la notion d'autonomie me semble utile pour comprendre l'enjeu philosophique de la *paideia* à laquelle songe Platon dans ce livre de la *République*. Dans ce sens, tout régime politique qui empêche cette autonomie ou bien lui oppose d'autres tendances (vers les richesses, la réputation, etc.) serait injuste. Sur le sujet du régime réalisable qui serait le plus juste par rapport aux possibilités diverses des individus, je renvoie le lecteur aux analyses de Charles L. Griswold Jr. et à sa lecture non orthodoxe de la position platonicienne sur la démocratie (Ch. L. Griswold, Jr., « Le libéralisme platonicien : de la perfection individuelle comme fondement d'une théorie politique », dans *Contre Platon, Tome II. Renverser le platonisme*, textes réunis par M. Dixsaut, Paris, Vrin, 1995, p. 155-196).

²⁵⁵ Lequel ne constitue pourtant pas un objet d'interprétation de la présente étude.

²⁵⁶ Vu son préjugé quant à l'état « vide » de l'âme de ses bénéficiaires en ce qui concerne le savoir, on pourrait même qualifier ce type de formation de « pessimiste ».

²⁵⁷ *ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνύς αὐτῷ ἀναγκάζει ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν*, 515d4-6.

fin du récit, lorsqu'il s'agit plus précisément de la redescente dans l'obscurité de la caverne de celui qui avait séjourné en pleine lumière et de sa vraisemblable mise à mort au cas où il aurait tenté de libérer un des prisonniers (517a). Avant cette redescente, la relation introduite par Platon entre le questionnement et le « ce qu'est » paraît déjà capitale pour le début de la *paideia* philosophique et il serait, à mes yeux, impossible de ne pas songer à Socrate à cet endroit du texte.

Pour revenir au passage concerné du *Sophiste*, la purification dont l'examen est le vecteur consiste dans l'expulsion de l'âme (synonyme ici de la pensée discursive, *dianoia*, 229c5) de l'opinion trop enflée et rigide qu'elle se faisait d'elle-même en ce qui concerne ses connaissances²⁵⁸. La *paideia* par l'*elenkhos* établit ainsi, dans un premier temps, un certain rapport de la pensée à elle-même : en effet, dans la mesure où la pensée « purifiée » quitte l'adhésion *spontanée* à ses opinions et commence à mettre celles-ci en rapport les uns avec les autres pour juger par la suite de la cohérence de l'ensemble, elle acquiert un rapport à elle-même, en se dédoublant et en incarnant dorénavant une structure dialogique (263e) ; l'ouverture engendrée par le questionnement propre à l'examen est en quelque sorte irréversible (de manière idéale) - en principe, on ne peut pas revenir à une adhésion spontanée au sujet de ce qui est ou pas vrai. Le caractère irréversible de cette véritable conversion s'enracine de toute vraisemblance dans l'estimation socratique-platonicienne selon laquelle toute ignorance advient contre notre gré (228c) ; or, une fois exposée à la pure *possibilité* de sa propre ignorance, toute âme sera à jamais en garde pour ne pas réitérer ses erreurs, vu qu'il lui est impossible de *désirer* l'*agnoia* en tant que telle.

Afin de mieux saisir le fonctionnement de l'*elenkhos* il est nécessaire de prendre en compte aussi la manière dont Platon conçoit l'ignorance dans ces passages du *Sophiste*, à savoir en tant que *disproportion* ou manque de symétrie (*ametria*). Autrement dit, on est dans l'ignorance car il y a un manque de *coordination* en ce qui concerne le mouvement de l'âme lorsqu'elle se met à la poursuite de la vérité : ainsi, elle se trouve décalée et ne parvient pas à la rencontre, en aboutissant seulement « à côté » (l'explication fournie par l'Étranger fait appel aux constructions à l'aide de la préposition grecque *para-*)²⁵⁹. L'ignorance n'est donc pas l'expression d'un égarement *complet* par rapport à la vérité, car la pensée se trouve par sa constitution même vouée à cette dernière ; autrement dit,

²⁵⁸ L'image de l'âme en tant que sujet possible d'une purification et d'une expulsion reste certes problématique, vu son caractère physicaliste. Effectivement, l'Étranger semble proposer dans cette section du *Sophiste* traitant de la *psuchê* toute une série d'arts inspirés surtout du domaine du corps, les maux de l'âme étant précisément envisagés sur le modèle de ceux qui affectent le corps (à savoir la difformité et la maladie, cf. 228a sq.).

²⁵⁹ La définition de l'ignorance comme mouvement décalé de l'âme par rapport à sa cible (la vérité) et égarement dans la compréhension est formulée explicitement en 228d1-3 : ὁ γε μὴν ἀγνοεῖν ἐστὶν ἐπ' ἀλήθειαν ὁρμωμένης ψυχῆς, παραφόρου συνέσεως γιγνομένης, οὐδὲν ἄλλο πλὴν παραφροσύνη ; « Or, ignorer, c'est précisément le fait d'une âme qui s'élançait vers la vérité et, dans cet élan même vers la raison, dévie : ce n'est rien autre chose qu'une déraison », trad. Diès ; « Mais ignorer c'est le fait d'une âme qui poursuit la vérité mais qui dévie ; c'est de la déraison », trad. Cordero ; la traduction de Rowe me semble la plus proche du grec « And ignorance, surely, is nothing but the deviation of soul that is trying for the truth but wanders away from understanding ».

l'ignorance n'est qu'un écartement *relatif* se mesurant en degrés de distanciation par rapport à la vérité et elle ne constitue pas la négation au sens fort de celle-ci (ce qui sera plutôt l'équivalent du parler faux de manière intentionnelle).

Ces lignes du *Sophiste* sur la réfutation et l'*agnoia* mettent en lumière un certain paradoxe du savoir humain : bien que l'ignorance soit involontaire (ἄκουσαν, 228c7), le premier « savoir » qu'un être humain doit acquérir reste précisément celui de sa propre ... *ignorance* - ce qui revient à affirmer que le lien incontournable avec la vérité constitue la condition même de l'avènement de la plus intense et ténébreuse forme d'*agnoia*, celle de se prendre fautivement pour un savant. Platon met en place dans son analyse dialectique une véritable psychologie gnoséologique afin de rendre compte du phénomène probablement historiquement mis en lumière de la manière la plus étroite par Socrate lui-même, à savoir l'*ubiquité* d'une ignorance que paradoxalement nul être humain ne désire.

Selon une suggestion de Pedro Lain Entralgo, la pratique discursive de l'ἔλεγχος peut être pensée en tant que « *thérapie* par le langage »²⁶⁰ s'adressant à l'âme, précisément vu l'état initial problématique en ce qui concerne l'autoévaluation et les élans de celle-ci vers la vérité des choses. La pratique de la réfutation contribue ainsi à un type de *paideia* qui ne consiste plus dans une simple accumulation de connaissances, mais fait advenir une certaine disposition ou bien orientation en ce qui concerne la vérité. Autrement dit, même dans l'ignorance, la pensée vise, désire, avance vers la vérité, mais, dans ses efforts pour l'atteindre (union, σύνεσις, 228d2), finit à côté d'elle, *para*. Ainsi, elle est ignorante en ce qui concerne à la fois (i) la vérité de la chose visée (ignorance objective) et (ii) son propre état de déviation par rapport à cette dernière (ignorance subjective). L'examen est ainsi la pratique discursive qui cherche à corriger ces deux types d'ignorances, en ramenant l'âme à un état de « symétrie » à la fois avec la vérité des choses et son propre savoir. En regroupant les opinions exprimées par un individu sur un certain sujet et en les comparant les unes aux autres, cette forme de purification rend transparent *via* le questionnement le désaccord de la pensée avec elle-même²⁶¹ et sa désorientation conséquente par rapport aux réalités qu'au début elle prétendait connaître.

L'*elenchos* est ainsi une pratique qui vise à rendre transparente à elle-même la double dissonance de l'âme (*dianoia*) afin d'ouvrir ainsi la voie à son futur effort d'apprentissage. Essentiellement, cette éducation fait advenir une certaine *distance* par rapport à nos adhésions spontanées concernant l'être d'une certaine réalité. Cette sortie de l'état de la spontanéité fait également émerger la question du *critère* de la connaissance - qu'est-ce qu'on peut véritablement appeler un « savoir » ? En effet, la question « qu'est-ce que X ? » nécessite d'emblée une réponse qui

²⁶⁰ P. L. Entralgo, *The therapy ...*, op. cit., p. 137-8.

²⁶¹ Comparer avec *Gorgias*, 482b-c.

respecte à son tour certains critères²⁶². Or, suite à la réfutation de sa sagesse illusoire, la pensée de tout un chacun sera plus en mesure *d'évaluer* les réponses à ce type de question ; ceci car, suite à l'*elenkhos*, l'individu en tant que tel sera désormais, si j'ose dire, constitué comme « sujet de la connaissance » : *sa propre relation à la vérité lui apparaîtra désormais en toute transparence et dans toute sa difficulté*. Ne serait-ce qu'afin de mieux argumenter en faveur de l'assimilation de Socrate au « sophiste noble » qui pratique l'*elenkhos*, notons que, selon le *Théétète*, l'art maïeutique de Socrate suppose à son tour un geste de *krisis*, de séparation ou de triage selon le vrai et le faux (*Théétète*, 150c).

Je me suis aventurée dans cette longue discussion du passage du *Sophiste* qui porte sur l'examen socratique uniquement afin de mieux mettre en lumière pourquoi le véritable enjeu politique de l'*elenkhos* serait, à mon sens, non pas le fait de parvenir à une homologie idéale ou de dialoguer en amis, mais plutôt sa dimension formative (qui relève de la *paideia*) telle qu'elle est identifiée dans les divisions opérées par l'Étranger. D'ailleurs, si nous revenons au passage du *Gorgias* où Socrate affirmait qu'il était vraisemblablement le seul Athénien à s'adonner à l'art politique et à le pratiquer, on constate que le paragraphe en question rime aisément avec les lignes du *Sophiste* citées plus haut. En effet, dans les deux dialogues (i) et l'art politique et l'examen portent sur l'âme²⁶³, aussi bien que, (ii) Socrate y est doublement comparé à un médecin²⁶⁴, de manière explicite ou implicite (dans le cas du *Sophiste* son nom n'étant pas mentionné).

La lutte « en vue du juste » en restant un simple particulier (dont parlait le passage 31c de

²⁶² A ce titre, les opinions avancées par Hippias au sujet du beau dans l'*Hippias Majeur* ne respectent pas des critères pareils, et celles de Charmides, dans le dialogue éponyme, sur la modération, non plus.

²⁶³ *Gorgias* 464b3-5. Certes, l'« âme » dont parle le *Gorgias* n'est pas la *dianoia* du *Sophiste* ou, du moins, pas uniquement : dans ce premier dialogue, elle est plutôt envisagée en tant que sujet de la justice et de l'injustice, d'une part, et de l'eudaimonie, d'autre part ; en effet, l'une des questions principales de la discussion était celle de décider quel genre de vie il faudrait préférer, celui où on subit l'injustice, mais on ne la commet pas, ou bien celui où on s'adonne aux injustices tout en essayant de ne jamais les subir de la part des autres, voir 472c-d. Dans le *Sophiste*, l'« âme » est surtout considérée sous l'aspect de sa relation au *logos* (vrai et faux), exception faite le passage qui traite des deux formes du mal de l'âme, où il est question aussi des conflits intérieurs entre les opinions et les désirs, le courage et les plaisirs, les chagrins et la pensée (228b3-5), la discussion évoluant ainsi au-delà de la simple identification de l'âme à la *dianoia* pour arriver ainsi à une complexité psychique qui rappelle la *République* ou le *Phèdre*.

²⁶⁴ cf. plus haut et *Sophiste* 230c4 et *suiv.* Dans ce dernier passage la purification par l'*elenkhos* est assimilée à la médecine, mais pose néanmoins un problème d'interprétation : quelques lignes avant, Platon avait en effet comparé l'ignorance, ensuite expulsée par l'examen, à la *laideur* engendrée à son tour par une certaine disproportion (*ametria*) inhérente à l'âme dans sa quête de la vérité (228a8-b1, 228c-d3). Or, l'art responsable de ce type d'affection (*pathos*), à savoir la laideur, était ensuite identifié comme analogue plutôt à la gymnastique qu'à la médecine (229a1). Cependant, celui qui pratique la réfutation sera assimilé après à un médecin qui comprend la nécessité d'une purification du corps, avant que celui-ci ne devienne capable d'assimiler les aliments qu'on lui offre. Contrairement aux passages antérieurs, l'examen critique n'est donc finalement pas le correspondant de la gymnastique, même s'il se charge de ce qui était associé à la laideur de l'âme. Outre le passage du *Gorgias* indiqué auparavant, où Socrate comparait son procès à celui d'un médecin amené devant un jury d'enfants, la même analogie médicale apparaît dans le prologue du *Charmide*, où Socrate se présente au jeune éponyme comme disposant d'un remède pour sa migraine, consistant principalement dans une incantation (ἐπιφῶδι, 155e5 *sq.*) Or, cette incantation ne sera autre chose que l'*elenkhos* même. Pour l'assimilation de l'examen socratique à un charme ou bien à une incantation, voir *Ménon*, 80a ; *Théétète*, 149d-151c.

l'Apologie) suppose, pour résumer, (i) l'exhortation à l'amélioration de soi (ceci étant aussi le propre de l'art politique tel qu'il était défini dans le *Gorgias*), d'une part et, d'autre part, (ii) dans la mesure où elle coïncide avec l'*elenkhos*, elle prend la forme d'une réfutation éminemment éducative, car purificatrice, à même de libérer l'âme du répondant de la pire forme d'ignorance. L'examen lui-même porte aussi sur « le meilleur », dans la mesure où il le libère et enlève les obstacles qui l'entouraient, notamment le fait de s'estimer savant. La question se pose ainsi d'éclairer le sens du *to beltiston* dans le contexte de l'examen. Or, comme presque toujours chez Platon, il faut chercher « le meilleur » en ce qui relève de la *pensée*. En effet, selon l'analyse du mal (228c-d3) expulsé de l'âme par l'*elenkhos*, à savoir la disproportionnalité (*ametria*) propre à l'ignorance, au bout du questionnement, la pensée de l'interlocuteur sera en principe capable de mieux viser la vérité et de ne plus divaguer « à côté » du chemin ; autrement dit, l'élan de la *dianoia* vers la vérité sera « symétrique » à cette dernière et elle acquerra de la *phronêsis* et du *noûs*²⁶⁵ ou, du moins, la possibilité de les atteindre dans l'avenir. Ainsi, ce qui se trouve libéré par l'examen, si on veut, n'est autre que la relation en tant que telle à la vérité, le passage du désir ou d'une pulsion accomplie de manière illusoire, au désir réfléchi. L'*elenkhos* vise en quelque sorte à rendre transparente la liaison fortement *paradoxe* qui existe entre la pensée et la vérité, c'est-à-dire, qu'il fait advenir la connaissance de soi en tant que « sujet »²⁶⁶ voué de manière *spontanée* à la vérité, mais a toujours besoin de se purifier²⁶⁷ avant de se confier à sa poursuite.

Or, une fois que la réfutation socratique s'est avérée païdeutique, quelles seront les conséquences conceptuelles concernant l'atopie politique de Socrate dans le passage 31c de *l'Apologie* ? Quel sens doit-on attribuer dorénavant à celle-ci, vu que, d'une part, la portée du politique a été élargie afin d'englober les entretiens en particulier et, d'autre part, le dialogue qui insiste et persiste autour d'un même sujet s'avère salutaire dans le « traitement » de l'ignorance de notre propre ignorance ? Certes, Socrate demeure « étrange » à cause de son absence du milieu politique institutionnel athénien, et pourtant cette absence ne devrait plus être qualifiée d'atopique en raison d'une discontinuité qui serait à l'œuvre, à l'instar des exemples tirés des orateurs. Ainsi, le rapport privé-public contient dorénavant une rupture *constitutive* qu'on ne saurait plus combler : tel que Socrate le dit expressément dans *l'Apologie*, le passage à la vie publique ne saurait plus s'accomplir *avant* qu'on exerce un certain soin à l'égard de soi-même. Or, ce soin vise « le meilleur » de l'âme et se concrétise d'abord par une certaine forme de dialogue, l'*elenkhos*, qui prend pour cible l'ignorance de sa propre ignorance, en essayant de l'expulser de l'âme par l'intermédiaire d'un certain

²⁶⁵ Comparer avec *Alc.* I, 133b.

²⁶⁶ Terme sans aucune résonance cartésienne dans le contexte de la philosophie ancienne, bien entendu.

²⁶⁷ Ce n'est peut-être pas une coïncidence si, selon l'étymologie de son nom dans le *Cratyle*, Apollon, c'est-à-dire le dieu même du « connaître-toi toi-même ! », comptait parmi ses puissances (*dunameis*) la purification (*Cratyle*, 405a9-c2).

type de questionnement.

Pour résumer, dans cette dernière partie de mon étude, j'ai tenté de discuter trois manières de concevoir la dimension politique de la pratique discursive de Socrate : (i) d'abord, à partir du fait qu'elle vise à construire une homologie à l'intérieur de la cité notamment au sujet des « valeurs » capitales, en étant en outre comme un véritable « lieu » où la vérité advient ; (ii) deuxièmement, étant donné qu'elle instituerait un nouveau mode de parler, celui « en amis », et (iii) troisièmement, sachant qu'au moins en tant que réfutation, elle contribue à l'éducation-formation des interlocuteurs et notamment à la purification de leur propre ignorance en vue d'un futur apprentissage. Dans la mesure où la pratique socratique fait apparaître un nouveau type de subjectivité humaine, à savoir celle qui fera de sa relation à la vérité un thème, un sujet de réflexion, elle contribue *a fortiori* à l'institution d'une nouvelle manière d'être ensemble et d'assurer l'accès aux « valeurs » nécessaires pour qu'une communauté existe véritablement (précisément en tant qu'orientation vers la vérité au niveau du corps social lui-même). Cela dit, ces manières ne sont que des esquisses portant sur un éventuel sens politique de cette même pratique ; par ailleurs, le passage de l'*Apologie* qui a inspiré cette enquête avait mentionné l'*idiotéuein* socratique uniquement en tant que manière de lutter pour le *juste* et non pas comme activité proprement politique au sens général : néanmoins, la réponse de Socrate me semble autoriser un passage du juste au politique, dans la mesure où le paragraphe cité au début avait surtout mis en relief le désir des Athéniens de voir Socrate monter à la tribune et proférer des conseils à la cité, c'est-à-dire participer à la vie politique, à tout ce qui relève du *dêmosios*. Or, en prenant comme point de départ cette attente même, c'était Socrate lui-même qui fait glisser la discussion du domaine du politique vers celui du juste et conclut enfin qu'il préfère se tenir à l'espace privé afin d'y mener sa « lutte ». En effet, selon ce passage de l'*Apologie*, s'adonner à la vie politique était essentiellement une affaire liée à la question de la justice, du moins selon le point de vue platonicien.

f. Le discours du philosophe au tribunal : le problème des supplications et le sens de la justice dans l'Apologie

Dans plusieurs passages des Dialogues, Platon souligne l'incongruité qui existe entre le philosophe et le tribunal²⁶⁸ : elle réside essentiellement dans le refus du premier de pratiquer la rhétorique flatteuse s'il se trouve traduit en justice et dans les différences principielles qui persistent entre le philosophe et les « foules » au sujet de la connaissance du juste. Ces passages constituent vraisemblablement des commentaires étiologiques du procès historique de Socrate, en représentant

²⁶⁸ Voir *Gorgias* 484d, 486a-b, 521d-e, 522d ; *Rép.* VII, 517d ; *Théétète* 174c.

autant d'explications données à l'échec du discours apologétique de ce dernier. En effet, l'*Apologie* procure aux lecteurs une illustration du discours philosophique (socratique en l'occurrence) au tribunal, loin de l'espace de l'*idion*, c'est-à-dire de l'interstice entre le foyer familial et la scène proprement politique. Le discours de Socrate apporte ainsi une indication de plus sur la question de la justice dans ces conditions. Il s'agit de considérations qui se trouvent à la fin de l'*apologia stricto sensu* - c'est-à-dire du discours proféré devant les juges par Socrate avant qu'on prononce un premier verdict à son égard. Plus précisément, cette section du texte (34c-35d) porte sur l'usage des *supplications* au tribunal, ou plutôt sur le refus de Socrate d'y faire appel.

L'atopie était décrite en 31c *sq.* aussi par des termes liés à la justice, car l'explication fournie par Socrate au sujet de son absence « bizarre » du milieu des institutions politiques revenait, d'une part, à son interdiction démonique de s'adonner à des actes injustes et, d'autre part, à l'estimation selon laquelle il serait plus utile à la cité et à soi-même en restant un simple particulier pratiquant ses enquêtes habituelles. Le passage sur les supplications ajoute à ce tableau des considérations sur un autre usage du *logos*, *injuste* en l'occurrence. Si la pratique discursive socratique, interprétée comme *taxis* prescrite par le dieu, fait voir un premier sens du juste, à savoir celui selon lequel on doit toujours se soumettre au meilleur (en l'occurrence, le dieu - 28d), l'appel aux supplications lors d'un procès met en lumière à la fois un autre exemple²⁶⁹ de l'injustice qui régnait à Athènes, selon Platon, et un type de discours qui s'avère lui-même injuste en raison de *sa violence* symbolique, comme nous allons le constater par la suite. Ainsi, selon l'*Apologie*, le discours « élégant » et les supplications constituaient les options discursives (ou para-discursives dans le cas des supplications) majeures des Athéniens cités devant un tribunal. L'*Apologie de Socrate* s'avère ainsi précisément une tentative de naviguer entre ce Scylla et Charybde d'un *logos* asservi aux foules ... Si à l'art du bien parler Socrate avait opposé son discours habituel dans l'agora et une certaine *tuchê* « ordonnant » son discours, au sujet de son refus de s'adonner au spectacle des supplications devant les juges, Socrate réitère simplement l'interdiction divine qui lui prohibait de commettre l'injustice. Mais en quel sens et pourquoi seraient les lamentations des actes *injustes* ? Voilà l'enjeu de la cinquième et avant-dernière digression de Socrate, qui commence en 34c.

Le rapport de son *logos* à la justice constitue d'ailleurs la clé de la *différence* entre Socrate et les autres citoyens athéniens obligés de comparaître devant un tribunal. Or, essentiellement, cette différence revient au refus de Socrate d'amener au tribunal ses amis ou sa famille afin de supplier et

²⁶⁹ Celui-ci s'ajoute aux épisodes racontés par Socrate, à savoir le procès illégal des stratèges après la bataille des Arginuses en 406 av. J.-Ch. et l'exécution de Léon de Salamine ordonnée par les Trente.

d'impressionner les juges par une sorte de spectacle²⁷⁰ soi-disant « juridique ». Ces « drames larmoyants (...) rendent la ville ridicule » (35b8-10), selon lui. Ainsi, en vérité, il s'agit d'un rapport plus complexe : au-delà du *logos* et de la justice, il est aussi question de la *polis*. De surcroît, dans ce passage particulièrement dense Socrate évoque aussi la question *de l'impiété* : « N'exigez donc pas de moi, hommes d'Athènes, que je me sente tenu d'agir devant vous d'une manière que je ne trouve ni belle, ni juste, ni *pieuse* (μήτε ἡγοῦμαι καλὰ εἶναι μήτε δίκαια μήτε ὄσια) surtout, *par Zeus*, quand c'est *d'impiété* que m'accuse Méléto, ici présent »²⁷¹ (je souligne).

Avant de passer à proprement parler à la question des supplications, quelques remarques sommaires sur la structure même du texte semblent convenables afin de mieux localiser le passage en question. La partie qui nous intéresse se trouve ainsi à la suite de quelques épisodes majeurs de l'*Apologie* : (i) la prise en compte par Socrate des « anciennes accusations », à savoir celles qui lui imputaient d'être en possession d'une certaine « *sophia* », et leur neutralisation par l'histoire de l'oracle de Delphes et la notion de « sagesse humaine » ; (ii) la réfutation de Méléto en ce qui concerne la supposée impiété de Socrate et la corruption de la jeunesse athénienne (réfutation dont l'échafaudage logique a souvent été critiqué dans l'exégèse²⁷²) ; (iii) finalement, on a également eu affaire aux passages où Socrate prend le temps d'adresser deux objections probables de la part du jury : 1) premièrement, celle de ne pas avoir honte de la vie qu'il a menée vu qu'il court à présent le danger d'être mis à mort à cause de ses activités (28b3-31c4), objection qui donne à Socrate l'occasion d'exprimer une vue sur la mort qu'on a souvent qualifiée d'« agnostique » et de dévoiler aux juges et aux lecteurs sa « mission » d'origine divine auprès de la cité ; 2) deuxièmement, Socrate avait aussi répondu à une objection touchant à son inactivité politique au milieu de la cité décrite par Périclès comme « faite pour la politique » et au sein de laquelle les hommes qui ne s'y intéressaient pas n'avaient pas de raison de rester²⁷³ - c'est lors de cette deuxième objection que Socrate évoque le caractère *atopon* de ses actions, ou plutôt, de ses *inactions*. Par la suite de ce dernier passage, l'*Apologie* s'était penchée sur la question des dits « disciples » de Socrate et de leur supposée corruption (33d2) : ainsi, Socrate réaffirmait qu'il avait toujours défendu en public les « choses » justes (ἐβοήθουν τοῖς δίκαιοις, 32e4), et qu'il s'était conduit pareillement en privé aussi - « (...) je n'ai jamais cédé à personne au détriment de la justice (παρὰ τὸ δίκαιον), pas même à aucun de ceux que mes calomniateurs présentent comme mes disciples »²⁷⁴. Bien que Socrate donne l'impression

²⁷⁰ Après l'*Apologie*, Platon a assimilé les tribunaux à de véritables scènes de spectacle ; pour les correspondances entre ce contexte juridique et les œuvres des poètes, voir A. Matthey, *op. cit.*, p. 281-282.

²⁷¹ *Apol.*, 35c10-35d1, trad. Castel-Bouchouchi.

²⁷² Pour un recueil bibliographique portant sur la question de la validité logique de la réfutation de Méléto dans la littérature anglophone consacrée à l'*Apologie*, voir F. Gonzalez, « Caring ... », *op. cit.*, p. 125 sq.

²⁷³ *apud* D. Corey, *op. cit.*, p. 203-4.

²⁷⁴ *Apol.*, 33a3-6, trad. Castel-Bouchouchi.

dans ces passages de revenir sur l'accusation d'avoir corrompu la jeunesse, malgré le fait qu'il avait déjà réfutée celle-ci lors de l'examen de Méléto, la manière dont il approche cette question se montre pourtant différente : il s'agit en effet d'un appel à *témoins*²⁷⁵, en l'occurrence les « disciples » qui se trouvaient dans le public lors du procès et qui se trouvent ainsi appelés à confirmer s'ils étaient véritablement « corrompus » par Socrate ou non (34a3-5). Mais, comme les « disciples » présents dans le public étaient plutôt disponibles à assister Socrate qu'à le dénoncer, la défense proprement dite s'achève-là : « Eh bien ! citoyens, voilà, à peu de chose près, le type d'arguments, entre autres, que je pourrais fournir pour ma défense » (34b6-9).

Cependant, le texte ne se conclut pas en ce point, mais se poursuit avec une partie qu'on pourrait nommer l'« appendice formel » de l'*Apologie* : ainsi, Socrate soulève une objection portant plus précisément sur la *forme* qu'il avait donnée à sa défense, compte tenu des coutumes discursives habituelles au tribunal d'Athènes :

« Mais peut-être l'un de vous s'indignera-t-il en se rappelant son propre cas, s'il a eu à soutenir un procès, fut-il de moindre conséquence que le procès actuel : il a prié et supplié les juges à grand renfort des larmes, faisant monter à la tribune ses propres enfants afin de mieux susciter la pitié (ὄτι μάλιστα ἐλεηθείη), outre ses proches et nombre d'amis ; et moi, je me permettrais de ne rien faire de tout cela, alors que je suis en danger - danger suprême à ses yeux ! Peut-être ces réflexions entraîneraient-elles chez cet homme un durcissement à mon égard ; et ce sont elles qui, après l'avoir mis en colère, détermineraient un vote de colère (μετ' ὀργῆς τὴν ψῆφον) »²⁷⁶.

Dans ce passage, Socrate prend en considération la possibilité d'un vote défavorable issu d'une émotion très forte à son égard, à savoir la colère, l'irritation éprouvées par une partie des juges. Cette disposition d'esprit a une origine assez particulière dans l'explication fournie par Socrate : il s'agit de la *colère* de ceux qui ont été *eux-mêmes* impliqués jadis dans des procès et qui, à la différence de Socrate à présent, avaient justement inclut dans leur défense le recours aux larmes et le fait d'amener au tribunal leurs familles et leurs amis, toujours dans l'effort de réveiller la pitié des juges à leur égard. Ces gens-ci, en écoutant le discours proféré par Socrate, seront en conséquence très « indisposés » et se mettront en colère contre lui, selon le passage cité auparavant. Mais sur quoi se fonde-t-elle une telle colère, d'où vient-elle à proprement parler ?

Le texte ne le dit pas, mais on pourrait facilement avancer l'hypothèse suivante : les individus qui avaient fait appel à des supplications dans leur passé, si jamais ils se trouvaient dans le jury au

²⁷⁵ Sur le rôle des témoins et des références supplémentaires sur l'organisation du système judiciaire à Athènes à l'époque de Socrate, je renvoie à l'étude sur la notion de l'*elenkhos* de L.-A. Dorion, « La subversion ... », *op. cit.*, p. 323 sq.

²⁷⁶ *Apol.*, 34c-34d1, trad. Castel-Bouchouchi.

moment du procès de Socrate, ils seraient vraisemblablement susceptibles de voir dans la conduite de ce dernier une *accusation indirecte* de leur ancien comportement. De plus, alors qu'eux, ils avaient agi *en conformité* avec les coutumes de l'époque, Socrate, lui, se donne la liberté de les ignorer, voire de s'en débarrasser complètement. Or, ceci faisant, il pourrait paraître présomptueux aux yeux de ses concitoyens, voire simplement méprisant²⁷⁷.

Au demeurant, l'objection citée porte essentiellement sur le rôle des émotions et surtout sur celui de la pitié, de la compassion (ἐλεεῖν, 34c4), dans des questions liées à l'acte de juger. Si j'ai tenu à l'appeler « formelle » c'était puisqu'il paraît que la demande principale des gens auxquels Socrate prête sa voix dans ce passage fût qu'il arrête de donner des discours et se mette plutôt à pleurer, si possible en compagnie de toute sa famille et de tous ses amis : autrement dit, c'était la *forme* de son apologie que ces individus ne toléraient pas et qui, selon eux, offensait les coutumes de l'époque ; l'apologie risque par conséquent de s'attirer encore plus d'animosité de la part de ceux qui s'étaient conformés à ces usages.

Socrate répondra en deux temps. D'abord, dans la section 34e-35b, il donnera l'impression de s'appuyer sur l'opinion reçue, fut-elle vraie ou fausse, selon laquelle il était un individu qui « se distingue par quelque chose²⁷⁸ de la plupart des hommes » (35a2). Or, nous dit Socrate, il ne convient pas à un homme de son âge et surtout *avec la réputation qui était la sienne* d'agir à la manière des ceux qui se prêtent à des lamentations dans le but d'impressionner les juges. D'ailleurs, continue Socrate, ce ne sera pas uniquement sa réputation à lui qui serait en jeu, mais aussi *celle des juges eux-mêmes et, par surcroît, celle de la cité entière*²⁷⁹. Or, « si ceux d'entre vous qui passent pour se distinguer soit par le savoir, soit par le courage, *soit par n'importe quelle autre vertu*, étaient amenés à se comporter ainsi, ce serait *une honte* »²⁸⁰ (je souligne). Même si le critère de la distinction de Socrate reste incertain - car la *sophia* dont il est question dans ce passage ne saurait être la même qui, précédemment dans le texte, était assimilée à une calomnie de la part de ses premiers accusateurs (cf. 18b8-10), l'argument semble compter tout simplement sur une maxime apparentée à notre « noblesse oblige » : si on passe pour quelqu'un qui se distingue par une vertu ou autre dans la cité, alors, sous peine d'agir d'une manière bien honteuse, se lamenter devant les juges reste parfaitement hors de question.

On est peut-être étonné de trouver chez Socrate ce pseudo-argument qui investit de manière

²⁷⁷ cf. *Apol.*, 34e1-2.

²⁷⁸ Voir note 35 de la traduction de M. Croiset pour les différentes variantes du passage dans les manuscrits. Vu que le sens de la phrase ne change en rien d'essentiel si nous acceptons le datif τινι, je garde la version du texte grec établie par M. Croiset.

²⁷⁹ « Mais quand j'envisage la réputation qui s'ensuivrait si j'agissais en ce sens [celui des supplications], compte tenu de mon âge et du renom qui s'attache à moi, à tort ou à raison d'ailleurs, il me semble que pour moi, pour vous, pour la cité entière, ce ne serait pas une bonne chose », *Apol.*, 34e, trad. Castel-Bouchouchi.

²⁸⁰ *Apol.*, 35a2-5, trad. Castel-Bouchouchi, légèrement modifiée.

positive la *doxa* (ici prise dans le sens de « réputation »), en lui conférant à la limite un rôle central dans la défense de la position platonicienne contre les « drames larmoyants » ; et pourtant on retrouve bel et bien dans ces lignes peu étudiées du discours de Socrate un véritable usage *argumentatif* de la *réputation*. Bien entendu, il ne s'agit pas ici d'un raisonnement épistémologique, mais juste d'un retournement de la mentalité commune *contre* elle-même, précisément *via* la notion de *doxa*.

Ainsi, l'argument semble s'amorcer à partir de la supposition qu'un accusé doit faire recours à tous les moyens extralinguistiques (famille, amis, supplications) qui lui sont à portée afin de se défendre en impressionnant les juges - c'était la coutume et si quelqu'un voudrait s'en soustraire, cela lui attirerait forcément un vote de colère de la part de certains jurés. Mais, par le biais de la « réputation », de la *doxa* - l'image d'un individu aux yeux des Athéniens, Socrate introduit un autre terme dans l'équation, à savoir le *critère* de son propre renom et de celui des autres dans la même position. Ce critère, il l'identifie à la *vertu* ou à l'*excellence*, selon notre préférence quant à la traduction du nom grec ἀρετή (35a2). Or, par ce geste il fait basculer toute la discussion vers la question de ce qui est honteux (αἰσχρόν, 35a2) et quitte l'espace des coutumes visant uniquement le tribunal.

Or, la honte, comme la bonne réputation (34e3-4), sont des phénomènes liés à l'espace public²⁸¹. On a bien sûr écrit sur ces sujets avec une rigueur à la fois historique et philologique qu'on ne saurait pas égaler par les remarques suivantes²⁸². En revanche, je voudrais me concentrer particulièrement sur les déterminations *conceptuelles* de ces deux phénomènes. Comme nous venons de le voir, l'argument de Socrate joue sur *le regard d'autrui* (parfaitement anonyme) et notamment sur la puissance de ce dernier à nous contraindre : si les accusés pratiquant les supplications se trouvent à chaque instant sous ce regard extérieur (instancié dans le cas d'un tribunal par les juges - personnage collectif et anonyme), alors, par ce biais, ils deviennent également susceptibles de subir toute contrainte s'insérant au moyen du même regard. Autrement dit, le medium lui-même fonctionne à l'instar d'un « piège ». Si les accusés se distinguaient par une vertu ou autre, alors ils seraient ensuite contraints d'agir en concordance avec celle-ci, car *on était en train de les regarder, de les observer*. Lorsqu'on était traduit en justice, il ne s'agit plus d'impressionner les particuliers qui faisaient office lors du procès, mais d'éviter la *honte* qui nous guette d'autant plus qu'on passait pour quelqu'un de bien. De surcroît, cette honte pourrait se projeter sur la cité elle-même, comme nous allons le voir ensuite.

²⁸¹ Par ailleurs, on a souvent noté l'importance du *regard* dans la cité antique grecque, où, selon Jean-Paul Vernant, on vivait dans « une civilisation de face à face », constituée en quelque sorte à l'intérieur d'un triangle visuel formé par les termes soleil - œil - réflexion (J.P. Vernant, « Vu de face », dans *Œuvres II*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 2044-2048). La gloire, la honte, la réputation sont des phénomènes essentiellement liés au regard de l'autre (le voisin, le compagnon dans une bataille, le peuple, les amis, etc.).

²⁸² Pour l'importance capitale de la honte dans la période héroïque de la Grèce ancienne ainsi qu'au sujet de ses transformations ultérieures, je renvoie le lecteur au travail de référence de E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951, chap. « From Shame-Culture to Guilt-Culture ».

En effet, Socrate ne tarde pas à multiplier ce dispositif « optique » constitutif de la réputation et de la honte en invoquant le regard supplémentaire d'« un des étrangers²⁸³ » (τινα τῶν ξένων, 35a11). Celui-ci, en voyant les « drames larmoyants » auxquels s'adonnent dans les tribunaux même les gens distingués de la *polis*, se fera nécessairement une mauvaise idée *de la cité elle-même*. Encore une fois, le discours joue ici sur les préjugés de l'époque, car l'étranger conclura : « ces hommes-là ne se distinguent en rien des femmes²⁸⁴ » (35b5-6). Paroxysme de la honte pour une culture centrée sur des valeurs « viriles » : les Athéniens larmoyants des tribunaux seront finalement assimilés à des femmes par l'hypothétique étranger. Ce dernier, même si le texte ne l'affirme pas explicitement, semble le représentant de la *vraie aretê*. Or, à l'instar de celui-ci, le critère de l'excellence introduit par Platon reste lui aussi *étranger* aux coutumes des Athéniens ...

Les exhortations de Socrate s'achèvent avec une dernière demande auprès des juges, appelés en l'occurrence à défendre l'honneur de la cité elle-même : autrement dit, leur position supérieure se trouve relativisée, voire substituée, d'une part, par le critère *impersonnel* de l'*aretê* et, d'autre part, par la cité elle-même, dont ils sont désormais les représentants. Plus précisément, auprès des juges qui auront devant eux une personne qui, tout en bénéficiant d'une certaine réputation positive dans la cité, donne néanmoins le spectacle de sa peur lors de son procès, Socrate demande de « montrer que celui qui vient jouer devant vous ces drames larmoyants, *et qui rendent la cité ridicule*, s'attire plus sûrement votre condamnation que celui qui se tient tranquille »²⁸⁵ (je souligne). Afin de renforcer son exhortation, Socrate évoque cette fois-ci la bonne réputation de la *cité* : cette dernière sera touchée de manière irrévocable si on peut gagner un procès en suppliant et en criant.

En multipliant les regards, Socrate profite donc au maximum de l'efficacité du mécanisme de la contrainte intrinsèque à la réputation : la visée principale de son argument demeure pour autant celle de « mesurer » les accusés et les juges selon le même critère, à savoir celui de l'excellence.

À la suite de ce véritable détournement de la logique de la réputation et du spectacle offert au regard d'autrui, le passage continue néanmoins de la manière la plus « platonicienne » qui soit :

« Mais laissons là, citoyens, les questions de réputation (χωρίς δὲ τῆς δόξης) ! Il n'est pas juste non plus (οὐδὲ δίκαιόν), à mon sens, de prier le juge ou de se tirer d'affaire grâce à des prières : on doit informer et persuader (ἀλλὰ διδάσκειν καὶ πείθειν). Il n'est pas là pour cela, mais pour discerner sur ce qui est juste (ἀλλ' ἐπὶ τῷ κρίνειν ταῦτα [i. e. τὰ δίκαια]) ; le serment qu'il a prêté l'oblige à juger selon les lois (ἀλλὰ δικάσειν κατὰ τοὺς νόμους), et non à favoriser qui

²⁸³ Rappelons qu'au début du dialogue, c'était Socrate lui-même qui se donnait pour un étranger au milieu du tribunal, « C'est ainsi : aujourd'hui, pour la première fois, je monte à la tribune pour comparaître en justice - et j'ai soixante-dix ans ! Je suis donc absolument étranger au langage que l'on parle ici », 17d1-4, trad. Castel-Bouchouchi.

²⁸⁴ Les femmes étaient perçues dans l'air du temps comme des êtres faibles et inaptes pour la vie politique. La question de la perception des femmes chez Platon ne constitue pourtant pas un enjeu de l'étude présente.

²⁸⁵ *Apol.*, 35b7-10, trad. Castel-Bouchouchi.

bon lui semble. En conséquence, nous ne devons pas vous habituer au parjure, pas plus que vous ne devez-vous y laisser aller à cette habitude, car nous ferions acte d'impiété, les uns et les autres. N'exigez donc pas de moi, hommes d'Athènes, que je me sens tenu d'agir devant vous d'une manière que je ne trouve ni belle, ni juste, ni pieuse »²⁸⁶.

Une remarque formelle s'impose tout d'abord : la première partie du passage cité est entièrement structurée par l'opposition introduite par l'adverbe grec *alla*. Celui-ci fait ainsi ressortir trois contrastes: (i) le premier vise la manière de plaider pour sa cause - ainsi, on retrouve une première opposition entre les prières, d'une part, et, d'autre part, l'instruction (*didaskein*) et la persuasion (*peithein*) ; ces deux derniers « procédés » proposés par Socrate consistent à *orienter* le logos plutôt vers son référent que vers son destinataire, ou bien, dans un premier temps, vers son référent (*didaskein*) et seulement après vers son destinataire (*peithein*), en l'occurrence les juges²⁸⁷ ; ensuite, (ii) on arrive à une deuxième opposition, celle entre deux attitudes possible des juges dans un procès, à savoir favoriser (*katakharizesthai*) ou bien discerner, décider (*krinein*) ; troisièmement, (iii) en ce qui concerne le discernement ou le jugement lui-même, Socrate oppose le favoritisme selon son propre plaisir²⁸⁸ au jugement selon les lois²⁸⁹.

Au moyen de ces considérations, Socrate laisse derrière les accusés et les accusateurs, pour se concentrer davantage sur les juges et notamment sur la question du *critère* de leur jugement ou décision. Dans cette partie du texte (35c-d), située d'ailleurs juste avant le vote, Socrate affirme une sorte de manifeste portant sur l'acte juridique en tant que tel : plus précisément, il indique la norme qui devrait le guider à chaque reprise. Or, on peut aisément constater comment le critère de la décision revient *grosso modo* à l'application des lois. Par voie de conséquence, à la fois le *comportement* des parties impliquées et les éventuelles sympathies spontanées des juges sont désormais neutralisées.

De surcroît, pour rendre son argument encore plus puissant, Socrate ajoute que la fidélité des juges aux lois leur est imposée par leur *sermon* devant les *dieux* et donc par la *piété* (εὐσέβεια, 35c6). Ruse complète de la part de Platon : l'objet même de l'une des plus graves accusations portées contre Socrate, à savoir son supposé manque de piété, lui sert à motiver son refus de faire recours aux supplications devant les juges.

Pour revenir, puisque le serment prêté oblige les juges à décider selon les lois et jamais selon ce qui bon leur semble, s'adonner à des supplications, c'est-à-dire à des stratégies persuasives qui

²⁸⁶ *Apol.*, 35b11-c12, trad. Castel-Bouchouchi légèrement modifiée.

²⁸⁷ Relativement à la distinction entre instruire et persuader on peut aussi songer à la distinction entre la « fonction » *dénotative* et celle *expressive* ou *émotive* du langage chez Roman Jakobson (*Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. de Minuit, 1963, chap. 11). Par ailleurs, même si parler des « fonctions » du langage entraîne une certaine conception de la nature de ce dernier qu'on devrait davantage analyser, une recherche orientée par la pragmatique ou la sémiotique me semble particulièrement pertinente pour un texte si *performatif* que l'*Apologie*.

²⁸⁸ χαριεῖσθαι οἷς ἂν δοκῆ αὐτῷ, 35c4.

²⁸⁹ δικάσειν κατὰ τοὺς νόμους, 35c5.

justement éludent les lois, revient à encourager ces mêmes juges à commettre un parjure et à accomplir à notre tour le même acte²⁹⁰.

En dernière analyse, les supplications sont dévoilées ainsi comme des actions qui, paradoxalement, comportent un certain degré de *violence* (*bia*) : en effet, elles *forcent* un type de persuasion qui diffère nécessairement de celle évoquée par Socrate auparavant dans le texte comme étant précisément l'*alternative* aux prières ou aux supplications (35c1-3). Il y a deux types de persuasion au bout du compte : l'une est *violente* et l'autre s'associe à l'instruction, à l'« exposé des faits ». Cette *ambiguïté* de la persuasion, qui est à la fois impie (car alogique ?) et une possible partenaire du *didaskhein*²⁹¹, fait corps commun avec l'œuvre entière de Platon, visant, par ailleurs, le difficile rapport entre la philosophie et la rhétorique²⁹² ; apparemment, on retrouve cette même ambiguïté aussi dans le contexte juridique de l'*Apologie de Socrate*.

La question de la violence des prières mérite, il me semble, encore quelques remarques : sachant que la pratique dénoncée par Socrate ne suppose pas, bien évidemment, l'emploi d'une force physique, en quoi consisterait donc la « violence » (force, *bia*) des supplications auprès des juges ? Comment est-ce qu'il faut entendre cette dimension violente appartenant au *logos*, au discours ?

Dans le Livre I de la *République*, Thrasymaque voit dans la force le moyen préféré des tyrans, à part la fraude, de s'emparer des biens d'autrui²⁹³ ; ensuite, au Livre VIII, lorsqu'il s'agit de décrire le régime timocratique et le type humain qui lui correspond, l'éducation par la force est comparée par contraste avec celle qui fait appel à la persuasion, la première étant spécifique aux hommes gouvernés par leur *thumos* : « Ils jouissent en cachette de leurs plaisirs (καὶ λάθρα τὰς ἡδονὰς καρπούμενοι) et cherchent à échapper aux lois comme des enfants cherchent à échapper à leur père, *parce qu'ils ont été éduqués sous la contrainte, et non par la persuasion*²⁹⁴ (οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι) (...) »²⁹⁵ (je souligne). Une éducation où un effort persuasif est présent comprend

²⁹⁰ « Une chose est claire, en effet : si je cherchais à vous persuader et si *je vous forçais par des supplications* à rompre votre serment (σαφῶς γὰρ ἄν, εἰ πείθοιμι ὑμᾶς καὶ τῷ δεῖσθαι βιαζοίμην ὁμωμοκότας), je vous enseignerais à estimer qu'il n'y a point de dieux, et, en assurant ma défense, je m'accuserais littéralement moi-même de ne pas croire aux dieux », *Apol.*, 35d1-4, trad. Castel-Bouchouchi modifiée, je souligne ; voir aussi 35c.

²⁹¹ cf. *Gorgias*, 454e ; *Phèdre*, 260d, 277c.

²⁹² Sur le rapport ambigu entre la philosophie, la rhétorique, le mythe et la persuasion, je renvoie le lecteur aux remarques d'Anissa Castel-Bouchouchi, A. Castel-Bouchouchi, « D'un bon usage du mensonge. Rhétorique et persuasion dans les dialogues de Platon », dans *Platon. Gorgias*, ouvrage collectif dirigé par Guy Samama, Paris, Ellipses, 2003, p. 8-19.

²⁹³ *Rép.* I, 344a10-12.

²⁹⁴ La *paideia* accomplie par la contrainte ou par la force, ὑπὸ βίας, néglige à la fois « la Muse véritable, qui s'accompagne de discours argumentés et de la philosophie », τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας, et la musique (548b12-c2), l'homme gouverné par son *thumos* étant toujours quelque'un adonné plutôt aux travaux guerriers, à la gymnastique et à la chasse (549a7-8), qu'aux discussions philosophiques. Le passage rend visible à la fois le rôle positif joué par la persuasion par rapport aux désirs et aux plaisirs, et l'association d'une telle persuasion à la Muse de la philosophie et des discours : l'homme timocratique, ne bénéficiant que d'une éducation physique, finit par cacher ses plaisirs au sein de sa maison et par dépenser la richesse des autres afin d'accomplir ses propres désirs à lui (548b3 sq.).

²⁹⁵ *Rép.*, VIII, 548b7-11, trad. Leroux (Platon, *La République*, Traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, GF

toujours un souci pour le *logos* et pour la musique ; par ailleurs, seulement ceux qui s'adonnent à ces derniers (ainsi qu'à la poésie) seront capables de conserver « la vertu (σωτήρ ἀρετῆς) tout au cours de l'existence » (549b5). Pour celui élevé selon une éducation « musicale », le respect pour les lois lui devient connaturel, alors que la *paideia* centrée sur la force - cette fois-ci comprise dans son sens physique - rende les êtres humains réfractaires aux lois. S'inscrivant dans la même ligne de pensée, le credo soutenu par Calliclès dans le *Gorgias* défendait la supériorité de la loi de la nature sur les lois de la cité²⁹⁶ (483d). Les dernières représentaient à ses yeux « des incantations et des momeries » au moyen desquelles « les faibles » ont réussi à renverser la hiérarchie naturelle et à s'asservir « les puissants » (483e-484a). Or, cette « loi de la nature » n'est autre que la force, selon un vers de Pindare cité de manière problématique²⁹⁷ par Calliclès (484b), ou bien le droit (naturel, 484c1) « du meilleur et du plus puissant » sur les autres (484c2). Dans *Le Politique*, on retrouve la même opposition entre la persuasion et la force²⁹⁸, avec la seule différence qu'il s'agit dans ce contexte d'établir s'il existe un usage *juste* de la violence²⁹⁹ - celui-ci sera identifié au fait qu'un art politique³⁰⁰ véritable s'en sert afin de réaliser des choses *utiles*³⁰¹ (296e). Notons aussi un passage du *Philèbe* (58a-b), où Protarque affirme : « Pour moi, Socrate, j'ai entendu Gorgias répéter, en toute occasion, que l'art de persuader (ἡ τοῦ πείθειν) surpasse de beaucoup tous les autres, car il asservit tout à son empire par consentement et non pas force (δι' ἐκόντων ἀλλ' οὐ διὰ βίας) »³⁰². Même s'il s'agit dans ce cas d'une persuasion rhétorique, Platon maintient le contraste entre celle-ci et l'usage de la force ou de la contrainte ; il y aurait toujours une certaine supériorité de la première.

Afin de gagner une perspective plus développée sur l'amplitude de ce contraste chez Platon, prenons encore deux exemples dans les dialogues. Ainsi, dans le mythe central du *Phèdre*, il y a une double *violence* qui se manifeste lors de l'apparition du bien-aimé : (i) le « cheval noir » *force* l'attelage entier à s'approcher de celui-ci, alors que le cocher répond en lui faisant subir (ii) une *violence* encore plus pénible afin de préserver la distance (254d-e). Enfin, je signale aussi un passage

Flammarion, 2ème éd., 2004).

²⁹⁶ Pour le débat sur le rapport *nomos-physis* à l'époque sophistique, voir W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3, Part 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, chap. IV « The 'Nomos'-'Physis' Antithesis in Morals and Politics ».

²⁹⁷ Pour une discussion sur la citation controversée de Pindare, voir Plato, *Gorgias*, A Revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1959, p. 270-272 et aussi A. Motte, « Persuasion et violence chez Platon », dans *L'Antiquité Classique*, T. 50, Fasc. 1/2, 1981, p. 564, notamment note 6.

²⁹⁸ *Le Politique*, 296b1-3.

²⁹⁹ Voir *Pol.*, 296c sq.

³⁰⁰ Pour le binôme persuasion - force dans la politique de Platon, voir A. Motte, *op. cit.*, p. 562-577.

³⁰¹ Voir aussi *Lois*, II, 663d7-e3: « Mais un législateur qui aurait un tant soit peu de valeur, si infime soit-elle, quand bien même il n'en irait pas comme l'argument vient de le démontrer, n'aurait-il pas commis en cette occasion, plus qu'en n'importe quelle autre circonstance où il aurait eu l'audace de mentir aux jeunes gens dans l'intérêt du bien, son plus utile mensonge, celui capable de faire que tous, non pas de force mais de leur plein gré (μη βία ἀλλ' ἐκόντας), se conduisent de façon entièrement juste ? », trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau (Platon, *Les Lois. Livres I à VI*, GF, 2006).

³⁰² *Philèbe*, 58a-b, trad. Diès.

ontologique qui parle à son tour d'une certaine forme de violence, à savoir *Sophiste*, 246a-d, où, au beau milieu de la gigantomachie « au sujet de l'*ousia* »³⁰³, Platon oppose « ceux qui mettent l'existence en des formes » à « ceux qui veulent tout ramener *de force* au corps »³⁰⁴ (je souligne). Dans ce dernier cas, il y aurait donc une force exercée par le logos lui-même³⁰⁵ et elle réside plus précisément dans des affirmations telles « cela seul est qui offre résistance et contact »³⁰⁶. Vu que dans ce même dialogue, pour Platon, le *logos* a la vocation de rendre manifeste (*dêloun*) l'*ousia*³⁰⁷, on pourrait aller jusqu'à dire que « les amis du corps » dont parle le *Sophiste* font violence au *logos* lui-même, en le subordonnant aux corps physiques et en le rendant, de la sorte, presque inutile à la recherche de la vérité.

Si maintenant on prend en considération ces occurrences de la force (contrainte, violence, *bia*) éparpillées dans le corpus platonicien, quelle leçon peut-on en tirer afin de mieux comprendre les passages de l'*Apologie* portant sur la violence exercée par les supplications à l'égard du sermon des juges ? D'abord, dans les paragraphes cités auparavant, la force était souvent (i) opposée à une forme de persuasion tributaire au *logos*, ensuite (ii) elle s'associait parfois aux désirs et (iii) même à un type de *discours* qui chercherait à saisir l'être véritable des choses en prenant comme point de départ uniquement la réalité physique.

Cependant, certains contextes évoqués au sujet des emplois platoniciens du thème de la force ou de la violence sont assez loin chronologiquement de l'*Apologie*, on pourrait nous l'objecter, ce qui serait parfaitement juste surtout dans le cas d'une lecture qui suppose une *évolution* de la pensée de Platon à l'intérieur des Dialogues. Pourtant, cette évolution-ci est associée, dans la majorité des cas, aux sujets beaucoup plus vastes que le nôtre : on parle, par exemple, de la différence entre l'*Apologie* et le *Phédon* sur des questions telle la nature de l'âme, la réminiscence ou bien la présence de l'hypothèse des Formes³⁰⁸. Ainsi, même selon une interprétation « évolutionniste » du corpus platonicien, lorsqu'il s'agit d'un sujet liminaire, tel celui de la force, le choix de faire recours aux plusieurs écrits s'avère inoffensif. Par ailleurs, les occurrences signalées plus haut mettent en lumière une certaine constance de la part de Platon en ce qui concerne le traitement de la force : en effet, de manière explicite ou implicite, il la rejette à chaque reprise, en récusant son usage.

Même si la notion de *bia* apparaît dans des contextes divers, politiques ou psychologiques, il

³⁰³ περὶ τῆς οὐσίας, 246a4 ; voir note 1, p. 351 de la traduction de A. Diès pour son choix de rendre le grec οὐσία par « existence » et non pas par « être » : l'auteur n'estime pas qu'une distinction métaphysique entre les deux ait été déjà à l'œuvre dans le *Sophiste*.

³⁰⁴ τῶν εἰς σῶμα πάντα ἐλκόντων βία, 246c7-d1, trad Diès.

³⁰⁵ Sur les différentes manières dont la force peut s'insinuer même à l'intérieur d'un dialogue pour Platon, voir note 15, A. Motte, *op. cit.*, p. 569.

³⁰⁶ *Soph.*, 246a7-b1.

³⁰⁷ cf. *Sophiste*, 261e sq., voir aussi *Cratyle*, 435a2-a4.

³⁰⁸ Voir à cet égard les remarques de C. Rowe, *Plato and the Art...*, p. 96 sq.

paraît néanmoins qu'elle signale toujours la présence à la fois d'un *manque* de persuasion et d'un certain *excès* subi par ceux ou celles qui en sont ses sujets - le passage du *Phèdre* me semble particulièrement suggestif sur ce dernier point, Platon y décrivant les souffrances et les douleurs que le « cheval noir » et le « cocher » s'infligent l'un à l'autre. Le manque de consentement est signalé par les passages du *Politique*, le *Sophiste* et le *Philèbe*, ceux-ci suggérant à l'unisson la nature alogique de la force : en effet, une telle manière de contraindre et d'obtenir la soumission ne fait pas appel au langage et au dialogue, les derniers étant l'apanage exclusif de la *peithô*, la persuasion.

Cela dit, si on revient maintenant à l'*Apologie*, on constate que les supplications, en tant que manière de forcer les juges à rompre leur sermon et céder plutôt à leurs sympathies de moment, se révèlent désormais hors du discours persuasif qu'on serait enclin à attendre de la part d'un accusé. Les supplications, les prières qu'on adresse aux juges (et non pas celles qu'on pourrait formuler en général) semblent ainsi convenir à un régime alogique et purement émotionnel. Il faudrait peut-être s'interroger davantage sur le statut de cet étrange usage de la parole s'avérant apparenté plutôt à la force physique qu'à l'éloquence.

Le paragraphe 34c de l'*Apologie* présentait les supplications en tant que forme de violence indirecte exercée à l'égard du sermon des juges. Ces derniers devraient en effet se soumettre uniquement à la « violence » des lois, celle-ci étant d'ailleurs la seule à être admise à l'intérieur d'une cité idéale³⁰⁹ ; or, en les priant et les suppliant, les accusés peuvent influencer les juges de manière à les faire oublier leur sermon. Autrement dit, les supplications en tant que telles ne contribuent qu'au déclenchement d'un mécanisme d'escamotage des lois.

On peut mieux comprendre la dynamique ici effleurée par le discours de Socrate en nous appuyant sur les distinctions de John L. Austin au sujet des « actes de langage »³¹⁰ : en effet, on se retrouve dans un contexte où un acte éminemment *performatif* (ou illocutionnaire), à savoir le sermon, s'avère influencé par un acte *d'un même ordre* - les supplications. Les drames « larmoyants » ou « attendrissants » (τὰ ἐλεεινὰ δράματα) visent à susciter la pitié chez les membres du tribunal populaire et non pas à *faire preuve* de l'innocence des accusés : « (...) Socrate ne se défend pas comme on avait l'habitude de le faire. Les procès donnaient lieu à *une véritable mise en scène* destinée à apitoyer les juges ; il s'agissait presque d'un rite, un peu comme celui qui consistait à accroître l'émotion des

³⁰⁹ Voir A. Motte, *op. cit.*, p. 570-1.

³¹⁰ « We first distinguished a group of things we do in saying something, which together we summed up by saying we perform a *locutionary acts* which is roughly equivalent to uttering a certain sentence with a certain sense and reference, which again is roughly equivalent to “meaning” in the traditional sense. Second, we said that we also perform *illocutionary acts* such as informing, ordering, warning, undertaking, &c, i.e. utterances which have a certain (conventional) force. Thirdly, we may also perform *perlocutionary acts*: what we bring about or achieve *by* saying something, such as convincing, persuading, deterring, and even, say, surprising or misleading », J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 108. Selon la taxonomie avancée par Austin, le verdict des juges serait un acte illocutionnaire « verdictif » (*verdictive*), alors que les prières et les supplications seraient des actes illocutionnaires « exercitifs » (*exercitive*) (*ibidem*, p. 150 et *suiv.*).

participants en exagérant lamentations et gémissements »³¹¹. Quoi qu'il en soit de l'émotion qu'ils essayaient de produire, en mettant en scène ces « drames », les accusés semblent ne pas avoir d'autre objectif que celui de gagner la sympathie des juges : vraisemblablement, soit les juges vont réagir à leur égard par pure empathie, en oubliant les lois, soit, dans un scénario plutôt pessimiste, ils vont apprécier leur effort de les impressionner, le souci pour les lois leur étant parfaitement étranger. On se permet de spéculer sur la psychologie des membres du jury par ces brèves remarques seulement afin de mieux expliciter la dimension performative des supplications et leur impact émotionnel.

Pour résumer, dans la section de l'*Apologie* discutée ci-haut et portant sur le refus de Socrate de prier les juges afin de s'assurer un verdict positif de leur part, nous avons constaté le déploiement de deux stratégies argumentatives : d'une part, Socrate avait multiplié les regards portés sur les accusés et les juges afin de contraindre les deux à respecter la logique de l'excellence (*areté*) et, d'autre part, il avait formulé un véritable credo portant sur la substance de l'acte juridique en tant que tel, en estimant à ce propos que l'usage des supplications n'est pas juste (*dikaion*), car il fait violence au sermon prêté par les juges devant les dieux, à savoir celui de prendre leur décision uniquement selon les lois. Autrement dit, ce passage comporte une réflexion sur le sens de *to dikaion* dans le contexte d'un tribunal : celui-ci revient, à mon sens, à ce que les juges discernent conformément aux lois, c'est-à-dire à ce qu'ils soient véritablement à la hauteur de leur propre *nom*.

g. Retour à l'atopie...

(i) Du point de vue de l'objection anonyme à laquelle Socrate avait prêté sa voix en 32c, son atopie politique était d'abord fondée sur l'association purement *formelle* entre le domaine privé et celui public ; - on s'attendait à ce que Socrate « donne des conseils » aussi bien devant les assemblées qu'en privé. Un pareil transfert d'un domaine à l'autre était manifestement indifférent à la nature de la pratique discursive en question, en l'occurrence l'examen (« *elenkhos* »). Du moins sous cette perspective, l'emploi du terme « *atopon* » rappelait celui qu'on avait trouvé chez les orateurs Démosthène et Isocrate, où il signalait toujours une fracture, une discontinuité symbolique qu'il

³¹¹ Platon, *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, traduction nouvelle, notices et notes de Bernard Piettre et Renée Piettre, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 60. Dans le même paragraphe, les auteurs citent quelques vers d'Aristophane qui, dans les *Guêpes*, ridiculisait précisément ce comportement devant les juges. Nous reprenons leur citation des vers 561 à 570 où on entend parler un membre du tribunal populaire, le vieillard Philocléon : « [...] de toutes mes promesses je n'en tiens aucune, mais j'écoute les accusés employer tous les tons pour obtenir l'acquittement. Car, voyons, quelle flatterie un juge n'est-il pas dans le cas d'attendre ? Les uns déplorent leur pauvreté et y ajoutent ; les autres nous content des fables, d'autres, quelque facétie d'Ésope ; tel autre plaisante pour me faire rire et déposer ma colère. Si rien de tout cela ne nous touche, aussitôt il fait monter ses marmots, filles et garçons, les traînant par la main ; et moi j'écoute ; et eux, baissant la tête ensemble, poussent des bêlements », trad. Van Daele, *apud* Platon, *op. cit.*, p. 60-61. Selon cette citation, par-delà la pitié, il semble donc que les accusés essayaient aussi de susciter la *sympathie* des juges en racontant des histoires amusantes ou des fables.

faudrait en toute urgence combler, ne serait-ce qu'afin d'éviter les potentiels effets négatifs d'un pareil hiatus sur l'image de celui qui parle (cf. plus haut). On devine d'ailleurs une contrainte similaire recelée aussi par l'objection centrée sur le caractère incongru (*atopon*) de l'absence politique de Socrate vu son intense activité discursive en tant que simple particulier.

Ensuite, si nous empruntons (ii) le point de vue de Socrate, l'objection et notamment le sens de l'atopie seront *renversés* dans la suite du passage 31c. Plus précisément, dans un premier temps, Socrate semble suggérer que, au bout du compte, il n'est point incongru (*atopos*) de sa part de ne pas se mêler aux affaires politiques des Athéniens : ceci car, d'une part, son signe démonique s'y était opposé et, d'autre part, puisque cette distance par rapport aux décisions politiques lui avait sauvé la vie. Deuxièmement, son absence des institutions délibératives de la cité ne devrait pas être identifié à un manque absolu de préoccupation pour « le juste » : en dépit des apparences, l'*idiôteuein* socratique, l'*elenkhos* au sens large³¹², possède un véritable sens politique bien que celui-ci soit vraisemblablement encore étranger aux yeux de ses concitoyens ; plus précisément, l'examen constitue une forme de lutte en vue du juste (*to dikaion*).

Le contenu de la « lutte pour le juste » menée dans le privé (32a) aussi bien que le sens politique qu'il prescrit à la pratique socratique dans la cité restent cependant difficiles à saisir d'une manière précise. La justice dont parle ici Platon ne semble coïncider à aucun sens institutionnel du mot ; en effet, son Socrate reste étranger à tout engagement politique habituel. Au sujet de la difficulté concernant le rapport entre l'examen et le *to dikaion*, j'ai tenté notamment de suivre les indications concernant l'*elenkhos* qu'on trouve dans le *Sophiste*. Or, celles-ci tournaient autour de la question de la *paideia* d'une âme ignorante - c'est-à-dire « disproportionnée » par rapport à la vérité des réalités vers lesquelles elle se lance dans son désir de connaître. La dimension politique de l'examen socratique s'est avérée ainsi synonyme de son impact sur l'éducation de l'âme ; ici *paideia* comporte un sens transformatif et non pas informatif (distinction dont témoignait déjà *République* VII) : de manière résumée, la pratique socratique serait politique dans la mesure où elle purifie l'âme des interlocuteurs de leur prétention de savoir ce qu'ils ne savent pas. Un dévoilement préalable de la dimension proprement *politique* de l'éducation (démarche accomplie par Platon notamment dans la *République*) est nécessaire pour que mon argument fonctionne, bien entendu ; mais ceci demeure hors des enjeux de la présente étude.

Pour revenir, il n'y a finalement rien d'atopique dans la conduite de Socrate s'il choisit d'obéir à son signe démonique et de rester à l'écart des assemblées athéniennes afin de jamais commettre des

³¹² *Grosso modo*, la pratique socratique inclut dans son sens large l'*elenkhos* visant à faire ressortir les contradictions proférées par l'interlocuteur, l'*enquête* autour d'un sujet afin de l'éclairer et les *exhortations* au soin de l'âme et de la vertu, en dépit du corps et de ce qui est relatif à lui, cf. plus haut.

injustices ; de même, il serait également impossible de qualifier d'« incongru » son désir de se rendre utile « à soi-même et aux autres » et de lutter pour le juste en empruntant d'autres voies que celle politique, dont notamment le dialogue, centré sur la question de la vertu et les sujets de la plus haute importance pour un être humain. Au bout du compte, lui reprocher une telle « étrangeté » reviendra à attribuer une « bizarrerie » similaire à son signe démonique, ainsi qu'au désir de Socrate de ne jamais commettre l'injustice. Ce qui serait véritablement « absurde » ... Ainsi, si nous tirons toutes les conséquences du bref passage de l'*Apologie* discuté au cours du chapitre présent, alors l'atopie imputée initialement à Socrate par la voix athénienne anonyme s'avère à la fin projetée au rebours vers la cité elle-même et vers ses préjugés. Un transfert du privé au public de la pratique discursive socratique est censuré par la voix démonique et ceci ne supportera pas d'amendement. D'une part, au sens institutionnel et circonstanciel de la justice, Socrate oppose (ajoute) le juste qui vise l'âme et son état quant à la connaissance, ainsi que, d'autre part, au siège dans l'assemblée populaire, l'*Apologie* oppose la *taxis* attribuée par le dieu à Socrate *auprès de (pros-) la cité*.

Par le moyen d'une mise en abîme très percutante, le texte platonicien avait montré la même tension fondamentale entre la *polis* et Socrate (*via* le dieu) dans les pages dédiées à la question de l'usage des *supplications* lors d'un procès. Le plus fort argument formulé contre cette pratique consistait à dévoiler la dimension *violente* des lamentations à l'égard du *sermon* prêté par les juges devant les dieux. La question de la force ou de la violence était mise en rapport avec celle de la piété, ce qui revient, *mutatis mutandis*, à postuler l'existence d'un usage, lui, *pieux* du *logos*. En n'usant pas des supplications auprès des juges, le discours apologétique de Socrate se révèle par voie de conséquence non pas seulement approprié au contexte juridique, mais paraît le seul à respecter véritablement le critère de l'acte de juger, à savoir celui de discerner la culpabilité d'un accusé uniquement selon les lois et non pas en fonction des sympathies ou de la pitié. Du moins selon la logique platonicienne, malgré les réactions qu'il aurait pu susciter de la part du public, ce discours ne serait pas atopique, étrange, déplacé, mais *inversement*, parfaitement ancré dans ce qui devrait être la spécificité du *topos* du tribunal. Le seul discours public autorisé par l'*Apologie* semble celui qui est à chaque instant guidé par les lois³¹³ : les deux épisodes de l'inaction politique de Socrate (s'agissant dans les deux cas d'un refus de se conformer) pendant le régime démocratique et celui tyrannique, de même que son refus de s'adonner à des supplications se fondent sur un principe unique - ne pas faire violence aux lois et, en dernier ressort, aux sermons devant les dieux.

Par ailleurs, le va-et-vient de Socrate dans les rues d'Athènes s'inscrit dans une logique très

³¹³ Je ne me propose pourtant pas d'entrer ici dans la question très complexe du rapport général de Socrate aux lois, en suivant par exemple les indications apportées à ce sujet par le *Criton*. Pour l'étude présente, je me limite au rapport du *logos* aux lois notamment dans un usage public du premier.

précise de l'emplacement, celle de la mission ou position (*taxis*) que le dieu lui avait prescrit auprès de la cité : s'entamant souvent dans les confins d'un espace essentiellement interstitiel ou intermédiaire, à savoir la rue - lieu ni domestique, ni politique au sens institutionnel - la pratique socratique vise toutes les catégories sociales (femmes, hommes, étrangers, autochtones, vieux, jeunes, etc.) et se laisse souvent guider par le hasard. Jouant le rôle du « taon » de la cité, la figure de Socrate occupe ainsi une « position » fort paradoxale : plus précisément, elle semble *presque* extérieure aux préoccupations de celle-ci et, en même temps, elle n'arrive jamais jusqu'à emprunter les traits typiques d'un ermitage³¹⁴ (notion qu'on doit appliquer avec précaution à l'espace grec ancien, étant donné son héritage judéo-chrétien). Tout semble se jouer selon la logique d'un espace *liminal*, comme le suggère par ailleurs la préposition *para-* que nous avons retrouvée dans la construction de presque tous les verbes qui caractérisaient « l'emplacement » de Socrate par le dieu.

Comme j'ai tenté de le montrer dans la première section du chapitre présent, le rôle attribué au dieu dans le discours créé par Platon me semble capital pour la compréhension à la fois de sa stratégie apologétique à l'égard de Socrate et du statut de manifeste qui me semble convenir au texte de l'*Apologie*. En effet, presque toutes les « digressions » du texte établissent une opposition entre Socrate et la cité *via* (i) la parole oraculaire, (ii) la *taxis* divine, (iii) le signe démonique ou bien (iv) la question du sermon qui interdit tacitement l'usage des supplications au tribunal. Or, une fois cette tension établie, *le Socrate de Platon se positionne précisément dans l'écartement qui en résulte*, de même que son atopie sera, *mutatis mutandis*, l'écho de celle du dieu lui-même, puisque toutes les actions de Socrate devraient être lues à la lumière de son affirmation fondamentale : « j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous », énoncé qui guide aussi, de manière explicite ou implicite, son discours devant les juges.

Aussi, en mettant la pratique de Socrate en relation avec le dieu de Delphes et son signe démonique, Platon obtient l'« avant et après » si nécessaire à la logique d'un texte manifeste : « Socrate » devient ainsi l'avènement d'une fracture, toute continuité étant impossible dès qu'une nouvelle forme de la *sophia* est instituée, à savoir celle de l'homme qui sait qu'il est un ignorant. Si, selon les occurrences d'*atopos* dans les discours de deux orateurs invoqués plus haut, l'adjectif signalait justement une discontinuité qu'on devrait à tout prix combler, la logique du discours de Platon semble fonctionner à l'inverse : l'*atopos* en tant que signe d'une rupture se trouve ainsi *légitimé* de manière exemplaire, car la pratique discursive socratique elle-même est l'expression

³¹⁴ Je rejoins ici la conclusion de Monique Canto dans son Introduction au *Gorgias* : « Être à la fois au centre de l'espace politique et tout à fait en dehors, telle est la loi de l'atopie socratique. Cette atopie est la condition logique destinée à montrer le décalage entre les valeurs fondatrices de la Cité et celles qui guident l'action politique concrète des citoyens d'Athènes. L'atopie sert donc à démonter le mécanisme général de l'hypocrisie sociale » (Platon, *Gorgias*, Traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto, Paris, GF Flammarion, 1987, p. 45-46, je souligne).

d'une véritable fracture sur le plan de la relation de l'être humain à la vérité et du statut qui revient au discours, à la parole.

Comme on l'a noté à plusieurs reprises dans l'exégèse, du point de vue de son refus de se mêler à la vie politique et publique d'Athènes, le « Socrate » de l'*Apologie* ressemble beaucoup au philosophe dont parle le livre IV de la *République*, lequel, afin de se consacrer à ses études, se met à l'abri face aux « orages » d'une cité qui lui paraît vouée à l'injustice³¹⁵. Le même divorce entre philosopher et pratiquer la politique dans le sens large du terme fait surface dans ladite « digression » du *Théétète*, où l'individu qui s'adonne à la philosophie est présenté comme quelqu'un qui ne connaît pas le chemin vers le tribunal et d'autant moins les discours qu'on tenait devant des assemblées, les fonctions publiques, les fêtes de la ville, etc. Un tel philosophe ressemblerait beaucoup au « noctambule » Thalès de Milet qui, suite à son dévouement total pour l'inspection du ciel nocturne, aurait fini par tomber dans un puits à cause de sa négligence pour les choses d'« en bas ». Sa mésaventure, selon l'anecdote, lui avait attiré le commentaire ironique d'une domestique thrace, résolue à lui faire voir le ridicule de la situation dans laquelle il se trouvait, ridicule issu notamment du contraste entre « le haut » vers lequel il portait ses recherches et « le bas » extrême où il s'était écroulé³¹⁶.

Vu que le « philosophe » dont il est question dans ce passage du *Théétète* ignore le chemin vers le tribunal (173c), on a souvent pensé que le paragraphe ne saurait porter sur Socrate. Pour ma part, je trouve cet argument peu convaincant. Dans l'*Apologie* même, en effet, Socrate affirme qu'il était pour la toute *première fois* dans sa vie au tribunal ; par voie de conséquence, et sachant que lors de sa condamnation il était déjà âgé, rien ne nous empêche de penser que jusqu'au procès, c'est-à-dire pour la plupart de sa vie, il avait effectivement *ignoré* le chemin qui menait au tribunal. - Si cet argument tient, alors le passage du *Théétète* se trouve plutôt confirmé par le portrait de « Socrate » dans l'*Apologie*. Certes, avant de juxtaposer le portrait du philosophe décrit dans la digression

³¹⁵ *Rép.* IV, 496d-e. Dans ce passage, Socrate cite son propre exemple d'ailleurs : s'il a réussi à ne pas se laisser « corrompu » par la cité, c'est grâce à son signe démonique qui lui avait interdit de s'adonner à la vie publique.

³¹⁶ *Théétète*, 174a-b. Certes, on pourrait mettre en relation cet épisode sur Thalès avec l'immobilité de Socrate pendant un certain nombre d'heures le soir du banquet organisé afin de célébrer la victoire du poète Agathon, immobilité qualifiée d'ailleurs par ce dernier d'atopique, étrange (*Banquet* 175a) : une pareille disposition semble témoigner d'une dimension « contemplative » propre à Socrate lui-même. Cependant, dans le cas de Socrate il ne s'agit que d'un épisode *isolé* narré dans les Dialogues, alors que pour Thalès, l'histoire était censée capter l'esprit *général* de ses préoccupations et son rapport à la vie « ordinaire », y compris celle politique, cf. *Théétète* 173d. Pour un possible rapport entre le portrait du philosophe contemplatif et risible du *Théétète* et celui dépeint dans les *Nuées* d'Aristophane, voir M.-P. Noël, « Aristophane et les intellectuels ... », *op. cit.*, p. 111-128. Au sujet de la relation du philosophe à la politique à travers toute l'œuvre de Platon et les questions levées à ce propos par ladite « digression » du *Théétète*, voir F. Trabattoni, « Plato : ... », *op. cit.*, p. 267 *sq.* ; sur le sujet beaucoup plus vaste de la relation du « Socrate » de l'*Apologie* au philosophe décrit par la *République* ou le *Phèdre*, comparer avec C. Rowe, « Socrates in ... », *op. cit.*, p. 166 *sq.* Sur l'anecdote sur Thalès, voir O. Renaut, « Thalès dans un puits : quel lieu pour la philosophie ? », dans *Anecdotes philosophiques et théologiques de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 19-31.

mentionnée et celui de l'*Apologie*, toute une série de considérations serait indispensable³¹⁷. Pourtant, le rapport controversé du philosophe platonicien (dans toutes ces figures) à la politique et à la cité ne constitue pas un des enjeux de l'étude présente ; je voudrais donc me limiter à signaler ces quelques échos qui semblent exister entre l'*Apologie* et d'autres dialogues à ce propos. En revanche, ce qui m'intéresse davantage demeure la relation entre l'atopie socratique et la *polis* telle qu'elle se laisse penser à partir de l'*Apologie* ; or, cette atopie n'était évoquée ni dans le livre IV de la *République*, ni dans la digression du *Théétète*.

Néanmoins, afin de compléter et de continuer la réflexion sur le passage 31c-d de l'*Apologie*, il faudra maintenant prendre en considération le *Théétète*, mais il ne s'agira pas de la digression qui s'y trouve, mais de l'occurrence de l'adjectif *atopos* utilisé à son propre égard par Socrate. Plus particulièrement, ce dernier passage s'avère, comme nous allons le voir, la continuation organique de la discussion portant sur l'atopie telle qu'elle apparaît dans l'*Apologie*, du moins pour la raison suivante : le paragraphe que nous allons traiter par la suite porte lui aussi sur *l'atopie de Socrate à l'intérieur de la cité* et il en développe l'interprétation platonicienne à ce sujet à l'aide de la notion *d'aporie*.

³¹⁷ Pour une interprétation qui voit dans la digression du *Théétète* un portrait *ironique* du philosophe, voir S. Peterson, *op. cit.*, chap. 3, « Socrate in the digression of the *Theatetus*, extraction by declaration ». L'auteur suggère qu'on devrait attribuer le contenu de la digression portant sur le philosophe à Théodore plutôt qu'à Socrate lui-même. De manière générale, à l'aide de son art maïeutique, ce dernier *extrayait* les propos ultérieurement analysés en partant de la pensée *de son interlocuteur*, et ne jouait que le rôle du questionneur : ainsi, à son tour, la digression ne serait pas le fruit de la réflexion du personnage de « Socrate », mais elle refléterait, selon la logique de la maïeutique, les opinions de Théodore. Bien que l'analyse de Sandra Peterson soit très percutante sur beaucoup de points, une interprétation ironique de la digression me semble problématique, ne serait-ce qu'en raison d'un détail qu'on trouve dans le texte même : Socrate parle à Théodore d'un cercle *commun* dont ils font tous *les deux* partie (τοῦ ἡμετέρου χοροῦ), à savoir celui même des individus appliqués à la philosophie (en étant, en vertu de cette condition, libres dans leur rapport aux *logoi*), cf. *Théétète* 174b3, 173c1-2.

CHAPITRE II. LA RELATION ENTRE L'ATOPIE ET L'APORIE DANS LE *THÉÉTÈTE* (149A)

À une première approche, le *Théétète* donne l'impression d'un dialogue qui pourrait intimider son lecteur, ne serait-ce qu'à cause de l'éclectisme thématique du texte. En effet, au-delà des analyses très serrées du « relativisme » de Protagoras et de l'ontologie « mobiliste » qui lui correspond aux yeux de Platon, le dialogue semble en quelque sorte vouloir dire trop. Le lecteur est plus précisément confronté à un véritable caléidoscope thématique. Ainsi, le texte comprend (i) des passages méthodologiques, dont le plus fameux est certainement celui où Socrate caractérise sa pratique discursive comme une sorte d'art « maïeutique » ; (ii) une « digression » qui rappelle le *Gorgias* par la structure oppositive dont elle se sert afin de caractériser le rapport entre le philosophe³¹⁸ et les rhéteurs passant leur temps dans les tribunaux ; au climax de cette digression on tombe sur (iii) le célèbre thème de l'assimilation du philosophe au dieu (176b1-2), ici explicitée par Platon comme le fait de se rendre juste et « hosion » (pure, saint) *meta phronêseôs*, « dans l'esprit de la lucidité » (trad. Diès) ; (iv) le texte inclut aussi la présentation par Socrate de l'aporie du faux³¹⁹, ainsi que (v) plusieurs tentatives de résoudre celle-ci, (vi) une discussion du concept de « logos », toutes ces lignes de recherche étant placées par Platon sous le « patronage » de la question centrale du dialogue, à savoir (vii) « qu'est-ce que pourrait bien être la science ? ». Les articulations entre les sujets signalés sont très souvent omises, la cohérence du style étant souvent sacrifiée³²⁰ par Platon³²¹, vraisemblablement dans le but d'insérer dans le texte le plus possible de ce qui constituait ses intérêts

³¹⁸ De la manière la plus radicale, le *Gorgias* avait opposé Socrate, amoureux de la *philosophia* et Calliclès, amoureux du *dêmos* athénien, *Gorgias* 481d : le premier exhortant à une vie modérée, l'autre louant la démesure et la loi du plus fort, 492a et *suiv.* ; ce qui rapproche le plus la digression du *Théétète* de la discussion dans le *Gorgias* serait, d'une part, la question de la justice, centrale aux deux contextes, ainsi que, d'autre part, les deux portraits du philosophe avancés par Socrate et Calliclès. Ce dernier s'étend sur plusieurs pages (486c-486d) et décrit l'individu qui passerait sa vie adulte à faire de la philosophie comme quelqu'un qui « devient ignorant des lois en vigueur dans sa propre cité », ne sait plus « ce que sont les façons de vivre des hommes », se rend « ridicule » à la fois en privé et en public, n'est plus « libre » et sera incapable de se défendre s'il est traduit en justice, étant comme « pris de vertige » devant un tribunal. La digression dans le *Théétète* ne fait que confirmer la plupart des remarques avancées par Calliclès, tout en leur conférant une valeur positive. Notons de même la présence dans les deux contextes du thème du vertige - ἰλλυγίαω (*Gorg.* 486b1, *Théétète* 175d2) : dans le *Gorgias*, il caractérise le philosophe cité en justice, alors que, dans le *Théétète*, inversement, Platon suspend en l'air celui qui serait tiré par le philosophe « vers le haut » et confronté à des questions sur la nature de la justice et de l'injustice, ainsi que sur le type de vie qu'un être humain devrait poursuivre (175c-d) ; ces mêmes interrogations avaient fait l'objet du débat entre Socrate et Calliclès, cf. *Gorg.* 487e-488a. Serait-ce la digression dans le *Théétète* une lointaine réponse au débat resté ouvert dans le *Gorgias* entre les deux personnages ?

³¹⁹ Celle-ci sera reprise dans le *Sophiste*, dialogue situé du point de vue dramatique le lendemain de la rencontre racontée par le *Théétète*.

³²⁰ L'exemple de ladite « digression » se montre particulièrement édifiant à ce sujet : le fait même que les commentateurs la nomment ainsi suggère l'embarras qui était le leur à la situer dans le corps de la discussion, embarras signalé d'ailleurs par Socrate lui-même dans le texte (*Théétète*, 177b7-8). Au sujet de cette partie du dialogue platonicien, je renvoie le lecteur à Thomas Bénatouïl, *La science des hommes libres. La digression du Théétète*, Paris, Vrin, 2021.

³²¹ Ou bien par Euclide, personnage qui, selon le prologue du dialogue, avait consigné la discussion socratique constituant le corps de notre texte.

principaux au moment³²² de la rédaction du dialogue - intérêts théoriques qui semblent, grâce à leur densité épistémologique, suscités par des questions et des recherches à l'intérieur même de l'Académie.

Ces brèves considérations sur la structure du texte (qui laissent à dessein de côté toute appréciation portant sur la chronologie du dialogue ou sur sa place dans l'ensemble du corpus platonicien³²³) ne sauraient constituer toutefois que des jalons censés, d'une part, rappeler la richesse parfois déconcertante du *Théétète*, et d'autre part, indiquer le contexte où le thème de l'atopie (re)fait surface.

a. *La question de Socrate sur le « ce qu'est » dans le Théétète, premières remarques.*

L'art maïeutique : l'atopie socratique à la lumière de l'aporie

D'abord, rappelons brièvement le contexte où le passage sur l'atopie apparaît. Suite vraisemblablement à la complexité de son contenu³²⁴, la discussion de Socrate avec le jeune Théétète était consignée par écrit par Euclide. Muni du volume en question, lors d'un moment de repos, l'un d'esclaves de ce dernier fera la lecture en présence du deuxième personnage qu'on retrouve dans le prologue, à savoir Terpsion³²⁵ (143a-c). Par la suite de ce prologue qui rappelle en beaucoup d'aspects celui du *Charmide*³²⁶, le dialogue de Socrate avec Théétète s'entame et pose rapidement et de manière assez directe (abrupte ?) la question qui occupera jusqu'à la fin la discussion, à savoir ce qu'est

³²² Ou bien, selon l'hypothèse d'une écriture du texte en plusieurs étapes, aux moments.

³²³ Pour une discussion sur ces questions, ainsi que pour une interprétation du texte dans son intégralité, je me permets de renvoyer le lecteur à l'Introduction au *Théétète* signée par Michel Narcy (Platon, *Théétète*, traduction inédite, introduction et notes par Michel Narcy, Paris, GF-Flammarion, 1994), ainsi qu'à l'étude de David Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

³²⁴ Voir l'exclamation de modestie d'Euclide lorsque Terpsion lui demande s'il pouvait raconter la discussion de Socrate et Théétète en s'appuyant uniquement sur sa mémoire, 143a.

³²⁵ Pour une interprétation du prologue en partant des personnages d'Euclide et de Théétète, voir T. Auffret, M. Rashed, « Observations sur le prologue du *Théétète* », dans *Le travail du savoir. Philosophie, sciences exactes et sciences appliquées dans l'Antiquité*, Victor Gysembergh, Andreas Schwab (Éd.), Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2015, p. 31-48.

³²⁶ Ce rapprochement est surtout évident si on prend en considération la question inaugurale du dialogue adressée par Socrate à Théodore, portant sur les jeunes qui éventuellement se *distinguaient* au sujet de la *philosophia* (prise dans le sens large d'éducation) : on retrouve cette interrogation dans le prologue du *Charmide* aussi (cf. *Charmide*, 153d). Dans la continuation du prologue, il est intéressant à noter comment Théodore, dans le *Théétète*, aussi bien que Critias, dans le *Charmide*, bien que pour des raisons très différentes, feront l'éloge du personnage qui entrera en discussion avec Socrate (à savoir, d'une part, Théétète et, d'autre part, Charmide). Sur la complicité du style des deux dialogues, notons au passage l'interprétation de Holger Thesleff dans les années '80 (reprise et développée ultérieurement par Harold Tarrant) : l'auteur, se prononçant en faveur de l'hypothèse d'une écriture revisitée du *Théétète* par Platon, identifie l'une des modifications opérées au niveau du texte précisément dans le passage du dialogue narré par Socrate lui-même (apparenté du point de vue stylistique au *Charmide*) au dialogue *rapporté* par le couple qui inaugure le prologue, Euclide-Terpsion, lequel s'appuiera sur une version *écrite* de la discussion socratique, *apud*. Anne-Marie Schultz, « Listening to Socrates in the *Theaetetus*: Recovering a Lost Narrator », in *Second Sailing...*, *op. cit.*, p. 107-110. Un tel processus de réécriture serait par ailleurs à même de fournir une explication plausible pour l'éclectisme du *Théétète*, brièvement invoqué au début du chapitre.

l'*epistêmê*, la science, notamment dans sa séparation avec la sagesse (*sophia*)³²⁷. La première réponse du jeune et doué Théétète rappelle à son tour un autre dialogue, en l'occurrence le *Ménon* et la première tentative du personnage éponyme à répondre à la question posée par Socrate sur l'essence de la vertu³²⁸. Il s'agit dans les deux cas d'une première réponse qui ne correspond pas aux exigences de la question posée, car, par exemple, au lieu de fournir un *unique logos* sur la science, Théétète énumère différents *types* de sciences (en l'occurrence, celles qu'on pourrait apprendre à l'aide soit du géomètre Théodore, soit de tous les arts productifs, cf. 146c-d). La réponse trop « généreuse » par laquelle le jeune a substitué l'unité recherchée par Socrate avec la multiplicité empirique des savoirs fait écho à l'attitude similaire de Ménon au sujet de la vertu ; de plus, elle donne l'occasion à Platon de mieux dégager la spécificité et probablement aussi la nouveauté du questionnement de son « Socrate » : ce dernier ne cherchait en l'occurrence ni le nombre exact des sciences dont on disposait à un moment donné, ni leurs objets - c'est-à-dire *ce* sur quoi elles portaient³²⁹, mais ses interrogations visaient uniquement ce que la science était *en soi* ou *elle-même* (*epistêmên auto*, 146e6). Lorsqu'en essayant de clarifier ce qu'est la science, on fait appel à une taxonomie (en énumérant cordonnerie, menuiserie, etc.), le vice implicite dans la soi-disant « définition » ainsi procurée réside dans le basculement de la question sur la science en tant que telle vers son *objet*. Plus précisément, le mot « cordonnerie » fait déjà par lui-même appel à la notion de « science », car il se définit justement en tant que *science* qui sert à la fabrication des chaussures. La première réponse de Théétète s'avère ainsi coupable d'une *petitio principii*³³⁰, dans la mesure où elle utilise et suppose la « notion » même qu'elle était censée définir.

En conséquence, Socrate est obligé de réitérer l'exigence inhérente à sa question initiale : il s'agit ainsi de dire ce qu'est la science *avant* d'utiliser le mot (147b1-3) ; d'ailleurs, ce n'est qu'ainsi qu'on pourra arriver à une vraie compréhension³³¹ de ce dernier. Confronté à cette exigence, Théétète amène dans la discussion son *propre* modèle de définition (à la différence de Ménon, qui bénéficiait, lui, d'un exemple fourni par Socrate), inspiré par ses recherches mathématiques : plus précisément, il informe Socrate de sa réussite à saisir le « ce qu'est » des « puissances » (i.e. racines, 147d *sq.*). Encouragé par l'enthousiasme conséquent de Socrate, Théétète est aussitôt exhorté par son compagnon de dialogue à rester sur la même route et à appeler par un seul *logos* la pluralité des sciences³³², de la même manière qu'il avait réussi à *com-*prendre les diverses puissances à l'aide d'une

³²⁷ *Théétète*, 145e.

³²⁸ *Ménon*, 72a.

³²⁹ Le dialogue cite en guise d'exemple les chaussures et la science qui correspondait à leur fabrication.

³³⁰ Pour une critique ainsi qu'une défense de l'argument de Socrate, voir D. Sedley, *The Midwife ...*, *op. cit.*, p. 19 et *suiv.*

³³¹ Platon insiste à ce propos sur le verbe *suniêmi*, voir *Théétète*, 147b.

³³² τὰς πολλὰς ἐπιστήμας ἐνὶ λόγῳ προσειπεῖν, 148d8-9.

seule forme (*eidos*)³³³. Pourtant, Théétète n'ose pas le faire et avoue à Socrate son double embarras à cet égard : ainsi (i) d'une part, il n'arrivait pas à trouver ni lui-même, ni chez les autres une réponse capable de satisfaire les exigences implicites dans la question « qu'est-ce que la science elle-même ? » et, d'autre part, (ii) il ne réussissait pas non plus à se débarrasser de la *préoccupation*³³⁴ qui était la sienne à ce sujet (148e). Quant à la question posée par Socrate, les mathématiques ne semblent donc pas en mesure d'inspirer à Théétète la bonne route à suivre afin de trouver une solution.

Afin de répondre aux soucis avoués par Théétète, Socrate fera un détour et lui parlera sur son art du questionnement, en le dévoilant comme véritable art « maïeutique » visant à accoucher la pensée de l'interlocuteur. Par voie de conséquence, la maïeutique comprend un rapport nécessaire aux deux problèmes soulignés auparavant par Théétète : elle doit en même temps (i) résoudre la question objective de l'unité d'un *logos* portant sur l'être de la science et, d'un point de vue cette fois-ci « subjectif », (ii) elle devrait « soulager » le jeune homme, travaillé par cette question d'une manière que Socrate aurait sans doute fortement appréciée³³⁵. C'est dans ce paragraphe sur le spécifique de l'interrogation socratique que surgit *le thème de l'atopie*. Citons ainsi le passage inaugural de la réponse socratique :

« C'est que tu ressens les douleurs de l'accouchement, ô mon cher Théétète, puisque tu es non pas vide, mais avec fruit. (...) Or çà, ridicule garçon, n'as-tu pas ouï dire que je suis fils d'une accoucheuse, qui fut des plus nobles et des plus imposantes, Phénarète ? / Je l'ai ouï dire. / Et que je poursuis le même art, l'as-tu ouï dire aussi ? / Aucunement. / Sache-le donc bien, mais ne va pas me vendre aux autres. C'est quelque chose qui a échappé à l'attention, mon ami, le fait que je possède cet art. Ce n'est pas cela qu'ils disent de moi, car ils ne savent point (οἱ δέ, ἄτε οὐκ εἰδότες, τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ) ; mais bien que je suis tout à fait atopique et je fais en sorte que les hommes soient dans l'aporie (ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν). As-tu ouï dire cela aussi ? / Oui donc »³³⁶.

Le passage joue visiblement sur une certaine *réputation*³³⁷ courante de Socrate dans la cité ainsi que sur ce que le jeune Théétète aurait pu entendre à ce propos. Notons au passage que, selon le *Gorgias* (lorsque Socrate s'imagine être traduit en justice, 522b³³⁸), le fait d'amener les jeunes dans

³³³ ταύτας πολλὰς οὔσας ἐνὶ εἴδει περιέλαβες, 148d7.

³³⁴ μέλειν, 148e6.

³³⁵ On se souvient de l'accent mis par Socrate dans l'*Apologie* sur le même verbe utilisé par Théétète, à savoir *melein*.

³³⁶ *Théétète*, 148e7-149b1, trad. Diès modifiée. Je cite aussi la traduction plus récente des dernières lignes par Michel Narcy, surtout car elle diffère dans la manière de rendre le superlatif *atopótatos* en français : « (...) eux, parce qu'ils ne le (l'art maïeutique) voient pas, ce n'est pas cela qu'ils disent sur moi, mais que *je suis absolument de nulle part* et que je fais perdre aux hommes leurs moyens », je souligne.

³³⁷ Ménon avouait avoir entendu parler de cette même réputation : « Socrate, j'avais entendu dire, avant même de te rencontrer, que tu ne fais rien d'autre que t'embarrasser toi-même et mettre les autres dans l'embarras (οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν) », 79e7-80a2.

³³⁸ « Eh bien, je sais que je vais être moi aussi la victime d'une pareille situation (celle d'un médecin traduit devant un

l'aporie revenait éventuellement à leur « destruction » ou corruption, du moins aux yeux de certains de ses concitoyens. Ainsi, peut-être ne sera-t-il pas hasardeux de voir une certaine liaison historique entre l'aporie et l'un des chefs d'accusation qu'on avait porté contre Socrate³³⁹. La fin même du *Théétète* correspond d'ailleurs au moment où Socrate se rend « au portique du Roi [l'archonte-roi recevait les accusations d'impiété], pour affronter l'accusation de Mélétos » (210d), son procès étant ainsi toujours à l'horizon pendant sa discussion avec le jeune mathématicien. Étant donnés ces échos dramatiques, le *Théétète* semble prolonger, à mon esprit, la réflexion platonicienne sur la figure de Socrate de même que son effort apologétique³⁴⁰.

Situé avant que Socrate mette le pied dans un tribunal pour la première fois, le dialogue avec le jeune Théétète ne porte pourtant, au moins de manière manifeste, sur aucune des accusations dont parle l'*Apologie*. Toutefois, dans le *Théétète*, Platon prend le temps de formuler certaines appréciations à l'égard de la pseudo-épistémologie en place dans les tribunaux³⁴¹. De même, et de manière encore plus percutante, il propose aux lecteurs du même dialogue une interprétation de la pratique discursive socratique en tant qu'art maïeutique. Or, il me semble qu'un des enjeux principaux de cette « explication » *post factum* donnée par Platon au sujet des *logoi* de son maître est de remettre en question, de manière frontale, leur caractère dit « aporétique », qualification que la postérité reproduira afin de qualifier un certain nombre de dialogues. Or, dans la section du *Théétète* qui traite de l'art de Socrate, le caractère aporétique des discussions socratiques se trouve subordonné à leur vertu maïeutique. Autrement dit, Platon donne l'impression d'orienter délibérément l'analyse sur l'aporie afin de dépasser l'interprétation « négative » (et donc « coupable ») qu'on aurait pu soutenir à l'égard de cette dernière.

Pour revenir au passage cité plus haut, le superlatif *atopôtatos* qualifiait ainsi l'activité discursive de Socrate à Athènes et ceci était dû³⁴² au fait que les discussions avec ce dernier finissaient

tribunal d'enfants, 521e), si je suis traduit devant un tribunal. Car je ne pourrai pas dire à mes juges que je leur ai procuré les plaisirs que je n'envie ni à ceux qui les procurent ni à ceux qui en profitent. Et si quelqu'un déclare que je déforme les plus jeunes parmi eux, que je les réduis à une situation d'impuissance (ἐάν τέ τις με ἢ νεωτέρους φῆ διαφθεῖρειν ἀπορεῖν ποιοῦντα), et que j'accuse les plus vieux, je ne pourrai pas lui répondre ce qui est pourtant la vérité (...), *Gorgias* 522b3-c1, trad. Canto-Sperber.

³³⁹ *Apol.*, 24b.

³⁴⁰ On trouve un point de vue opposé dans l'Introduction au *Théétète* signée par M. Narcy: l'auteur pense que « dans le *Théétète*, Socrate ne cherche plus d'accommodement avec Athènes, Platon en a fini avec l'*Apologie* », (Platon, *Théétète*, *op. cit.*, p. 79). L'argument principal de Narcy s'appuie sur le passage où Socrate demande au jeune de garder le secret quant à son art maïeutique, 149a. De mon point de vue, dans ce paragraphe, il s'agit plutôt d'une plaisanterie courtoise de la part du personnage « Socrate ». Platon ne saurait revendiquer le statut secret de la maïeutique socratique le moment même où il est en train de le thématiser sur presque quatre pages Stephanus. De plus, il paraît qu'en général la réflexion platonicienne sur le procès de Socrate et sur la place du philosophe dans la cité se réitère de manière récurrente dans les Dialogues, bien qu'en empruntant à chaque fois d'autres voies ; il est par conséquent très difficile, à mon avis, de préciser à quel endroit et à quel moment Platon aurait véritablement fini avec l'*Apologie* ...

³⁴¹ cf. la fameuse « digression », 172c et *suiv.*

³⁴² La conjonction « kai » dans la phrase « ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν » joue un rôle épexégétique, selon mon interprétation.

le plus souvent par une aporie. Autrement dit, ignorant le caractère maïeutique de l'art de Socrate, on le prenait pour un individu qui mettait tout simplement les gens dans l'embarras - littéralement dans une situation *sans issue* -, et on le considérait par voie de conséquence très suspicieux, étrange, déplacé, *atopos*.

Dans les mots de ce paragraphe (148e-149b), Socrate est éminemment étrange car il entretient des liens également étranges avec l'*aporia* : *mutatis mutandis*, c'est précisément l'état d'*aporia* de ses interlocuteurs qui suggère le caractère atopique de Socrate, plus précisément en qualité d'agent ou producteur de cet état même. En raccourci, on pourrait donc stipuler qu'au moins dans un premier temps, *c'est l'aporia elle-même qui se révèle atopique aux yeux de la cité, de même que son ombre, se projetant sur les entretiens avec Socrate, imprimera à ce dernier sa supposée « étrangeté »*.

Par conséquent, il ne sera pas étonnant si, au-delà du passage cité, la réponse de Socrate consistera précisément dans la tentative de contrecarrer et de neutraliser cette association entre l'*aporia* et l'*atopie*. En même temps, sa réplique s'enchaînera sur une réflexion, bien que discrète dans le corps du texte, *sur la nature même de l'aporia*, dans le but de la libérer de la mauvaise réputation qu'on aurait pu lui attribuer et aussi de présenter l'art du questionnement socratique sous une lumière également favorable, en éloignant les suspicions qui traînaient à son égard, suspicions selon lesquelles il bloquait, voire ridiculisait l'interlocuteur. Selon mon interprétation, aux yeux de Platon, la réputation négative de l'*aporia* dans la cité se trouve entrelacée avec celle de Socrate lui-même et constitue vraisemblablement une des clefs herméneutiques pour comprendre l'*atopie* qu'on attribuait à ce dernier.

Le lien sémantique entre l'adjectif *atopos* et le nom *aporia* a déjà été signalé dans l'exégèse par Tormod Eide³⁴³. En s'appuyant sur plusieurs passages du corpus platonicien, dont notamment le discours d'Alcibiade dans le *Banquet*³⁴⁴, Eide a mis en évidence d'une manière irrécusable la portée aporétique de l'*atopie* de Socrate : le comportement de ce dernier était tellement atopique, c'est-à-dire paradoxal, voire contradictoire, qu'une fois confrontés à lui, nous serons *a fortiori* réduits à l'*aporia*, dans le sens *logique* du terme, celui établi en l'occurrence par Aristote³⁴⁵. En commentant le lien entre l'*atopie* et l'*aporia*, l'auteur affirme aussi : « This causal connection between ἀτοπία and

³⁴³ T. Eide, « On Socrates' ἀτοπία », in *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. LXXI, 1996, p. 59-67.

³⁴⁴ L'auteur se penche notamment sur *Rép.*, 524a7-b1, *Théétète*, 149a8-9 et 158c2-7, et le discours d'Alcibiade dans le *Banquet*.

³⁴⁵ En effet, Eide cite l'une des fameuses définitions de l'*aporia* par Aristote, qu'on trouve dans l'*Éthique à Nicomaque* VII, 1146a25-27 : « De plus, l'argument trompeur prêté aux sophistes est embarrassant. Ils veulent en effet établir des paradoxes en réfutant leurs adversaires pour faire preuve d'habileté et lorsqu'ils y arrivent, l'inférence produite aboutit dans un embarras (ὁ γενόμενος συλλογισμὸς ἀπορία γίνεται), car la pensée se trouve alors enchaînée : elle souhaite ne pas en rester là, parce que la conclusion ne lui plaît pas, mais n'est pas en mesure de progresser faute de pouvoir démêler le nœud de l'argument », trad. Bodéüs légèrement modifiée.

ἀτοπία shows that ἀτοπία is something more and different than that which strikes us as extraordinary or astonishing ; it *causes* bewilderment and perplexity »³⁴⁶ (je souligne). Naturellement, on serait très intéressé de mieux saisir la distinction entre les deux types d'étonnement ici identifiés par Eide, à savoir celui devant un phénomène *qui dépasse l'ordinaire*, en étant littéralement extra-ordinaire, d'une part et, d'autre part, l'étonnement qui nous rend *perplexes* et dont serait responsable quelqu'un comme Socrate ; malheureusement, l'auteur ne s'y attarde pas. Cela dit, afin d'illustrer le rapport *causal* entre l'atopie et l'aporie, T. Eide évoque la situation particulièrement difficile dans laquelle se trouvait Alcibiade dans le *Banquet* : en l'occurrence, il était plongé dans l'aporie à cause du comportement atopique de Socrate quant aux normes de la pédérastie grecque. Plus précisément, ce dernier l'avait à la fois refusé *et* poursuivi³⁴⁷, en troublant ainsi les frontières traditionnelles entre l'*erômenon* et l'*erastês*, celui qui est aimé et celui qui aime. De la même manière dont la pensée ne réussit plus ni à avancer, ni à accepter la conclusion d'un syllogisme qui le conduit dans une aporie, Alcibiade serait à son tour *immobilisé* dans le « paradoxe de Socrate », pour reprendre, bien que dans un sens différent, la fameuse formule de Gregory Vlastos. Retenons ainsi la relation d'ordre causal qui existerait entre l'aporie et l'atopie identifiée par T. Eide et à l'intérieur de laquelle l'atopie occuperait la position de la *cause*. Dans mon interprétation du passage du *Théétète* cité plus haut, les places étaient renversées, puisque le fait d'amener les autres dans l'aporie y figurait en tant que *cause* derrière « l'étrangeté » de Socrate dans la cité et non pas son effet.

Toujours selon ma lecture, il s'agissait en dernier ressort de mettre en doute précisément la dimension « négative », c'est-à-dire « paralysante »³⁴⁸, des discussions socratiques, ou, encore, de la compléter en mettant en lumière l'enjeu *positif* de ces entretiens. Le « compte rendu » platonicien sur l'art maïeutique explicite ainsi la portée « inapparente » de la démarche socratique, en faisant voir comment celle-ci consiste notamment dans deux « opérations » : (i) *discerner* le vrai et le faux tels qu'ils apparaissent dans le discours de l'interlocuteur et (ii) délivrer la pensée de ce dernier de sa « grosseur »³⁴⁹, en apaisant d'un même coup les douleurs spécifiques à l'« accouchement » selon

³⁴⁶ T. Eide, *op. cit.*, p. 64.

³⁴⁷ *ibidem*, p. 66.

³⁴⁸ cf. *Ménon*, 79e8-80b1 : « Socrate, j'avais entendu dire, avant même de te rencontrer, que tu ne fais rien d'autre que t'embarrasser toi-même et mettre les autres dans l'embarras (αὐτόν τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν). Et voilà que maintenant, du moins c'est l'impression que tu me donnes, tu m'ensorcelles, tu me drogues, je suis, c'est bien simple, la proie de tes enchantements, et me voilà plein d'embarras ! D'ailleurs, tu me fais totalement l'effet, pour railler aussi un peu, de ressembler au plus haut point, tant par ton aspect extérieur que par le reste, à une raie torpille, ce poisson de mer tout aplati. Tu sais bien que chaque fois qu'on s'approche d'une telle raie et qu'on la touche, on se trouve plongé, à cause d'elle, dans un état de torpeur ! Or, j'ai à présent l'impression que tu m'as bel et bien mis dans un tel état. Car c'est vrai, je suis tout engourdi, dans mon âme comme dans ma bouche, et je ne sais que te répondre » (trad. Brisson) ; voir aussi *Alcibiade* 127d, *Charmide* 162b.

³⁴⁹ Pour le langage de l'engendrement lié à la connaissance dans le corpus platonicien, je renvoie le lecteur à la Notice rédigée par Auguste Diès au *Théétète* (Platon, *Théétète*, Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1924, p. 128-130).

l'âme³⁵⁰. Par rapport à l'état d'âme de ceux avec qui il converse selon la modalité typique de

³⁵⁰ Il me semble en effet qu'on peut rapprocher le langage portant sur l'art maïeutique du fameux passage du *Banquet* (206c) où il est question de deux types de « grossesses » humaines - selon le corps et selon l'âme. Par ce rapprochement, je m'écarte de la lecture proposée par des commentateurs qui ont mis en relation le processus maïeutique et ladite « théorie de la réminiscence », dont parlent le *Ménon* (79e et suiv.) et le *Phédon* (73a-b). Une telle lecture se heurte dès le début à l'absence de cette théorie du *Théétète* et aussi à un endroit du texte où Socrate nie précisément l'existence d'un savoir prénatal (cf. l'analogie selon laquelle l'âme serait comme une cage d'oiseaux *vide* dans l'enfance, 197e sq.). Néanmoins, faire monter à la surface du langage certaines opinions qu'on possédait déjà, quoique de manière diffuse et inarticulée, ce mouvement d'« ex-traction » propre à l'art maïeutique, semble apparenté formellement au processus de la réminiscence, dans la mesure où ce dernier comporte aussi le passage d'un « déjà » sans parole (l'accès aux Formes) vers un « après » où le discours est désormais présent (le discours sur les Formes). Pour revenir à la question de la « grossesse », Myles Burnyeat, cité et défendu par ailleurs par David Sedley, a rejeté le rapprochement du passage du *Banquet* auquel je viens de faire allusion, en raison de l'*inégalité* de la distribution de la grossesse dont témoignent à ses yeux les lignes du *Théétète*. Or, selon Diotime, au contraire, cette grossesse était attribuée de manière *égale* à chaque être humain (*apud* D. Sedley, *op. cit.*, p. 30, note 52). Quoique j'ignore le passage du *Théétète* où on nie *a priori* l'enfantement selon la pensée chez certains individus, il y a une autre objection contre l'argument de Burnyeat qui me semble plus significative qu'un éventuel débat sur la distribution de la capacité à engendrer : en effet, si l'art maïeutique serait une forme d'*anamnesis*, comme l'auteur le soutient, alors on a du mal à comprendre pourquoi Socrate tient à préciser à plusieurs reprises que certains rejets de la pensée appartenant à celui qu'il met à l'épreuve seront dévoilés en tant qu'*eidôla* et *faux* (cf. *Théétète*, 150b). Si on suit jusqu'aux dernières conséquences l'interprétation de Burnyeat, alors la réminiscence dont il serait question dans ce passage pourrait et *devrait* de toute évidence occasionner de faux « savoirs ». Or, aucun texte platonicien, à ma connaissance, ne signale un tel danger dans le cas de l'*anamnesis*. La proposition « la science est la perception » soutenue par le jeune Théétète en tant que définition de la science ne saurait faire l'objet d'une recollection similaire à celle évoquée par Socrate au sujet de l'égalité dans le *Phédon* ; de même, cette proposition semble loin des aspects mathématiques présents lors de l'échange avec l'esclave dans le *Ménon*. Notons toutefois que, dans son commentaire au *Premier Alcibiade*, Proclus mettait à son tour en rapport l'art maïeutique et la réminiscence, en pensant que le premier peut donner naissance à la deuxième : « (...) another (interlocuteur) he stirs up through the art of elicitation to recollection of the eternal notions of the soul (...) » (Proclus, *Alcibiades I*, a translation and commentary by W. O'Neill, Martinus Nijhoff, Hague, 1965, p. 17, par. 28, je souligne). Cela dit, Sedley (et Burnyeat, dont l'auteur reprend l'argument sur ce point) ne défend pas un lien *fort* entre l'art maïeutique et l'*anamnesis* dans le *Théétète* ; il y voit juste une sorte d'allusion délibéré (*deliberate allusion*) de la part de Platon à la réminiscence, surtout dans la phrase suivante, en 198d : « lui est-il à nouveau possible de les apprendre l'une après l'autre (les sciences), les mêmes, quand il ressaisit la science de chacun d'eux et qu'il la retient, cette science dont il s'est déjà rendu possesseur, mais qu'il n'avait pas sous la main dans le cours de sa pensée ? ». Socrate illustre dans ce passage la différence entre *posséder* et *avoir* une *epistémê* (197b) : ainsi, un arithméticien, malgré son savoir sur les nombres pourrait à un moment donné se trouver dans la situation où il doit *compter* et finalement arriver à un savoir « nouveau » (ou même se tromper sur le résultat). Il n'est pourtant pas appelé « ignorant » dans un scénario pareil : en effet, il *possède* la science des nombres, mais il ne l'*a* pas présente à sa pensée. Pareillement à un individu qui se trouve dans la « possession » d'un certain nombre d'oiseaux qu'il a enfermés dans un colombier, mais qu'il doit encore chasser un par un afin de les avoir à proprement parler « sous sa main », l'âme aussi doit « chasser » les sciences qu'elle possède déjà afin d'arriver à les *avoir* (l'exemple de Platon ressemble à la distinction faite par Aristote entre la *dunamis* et l'*energeia* ; de plus, il utilise dans ce passage le mot « dunamin » lui-même afin de désigner la manière dont on possède des oiseaux dans une cage sans pourtant les avoir un par un sous la main, 197c). Pour revenir, selon Sedley, l'art maïeutique de Socrate extrait des opinions inhérentes à la pensée de l'interlocuteur et ceci évoque, *volens nolens*, l'*anamnesis* platonicien : « (...) from a Platonic perspective, we are meant to recognize that this primitive Socrates is practicing a method by which he extracts, from the interlocutor's inner resources, beliefs which are already present there, if only in embryo, and some of which will when tested turn out to be true. Socrates may not see the significance of this, but that is no reason why *Plato should not be asking us to see it* » (*ibid.*, p. 29-30, je souligne). En effet, selon l'auteur, le *Théétète* dans son *intégralité* sert à montrer à quel point *Socrate est l'accoucheur du platonisme* et de Platon lui-même, un de ses « disciples » qui avait en l'occurrence porté « fruit », pour reprendre les mots du passage 150d. Dans l'interprétation modérée de Sedley, l'art maïeutique ferait à son tour partie de cette *stratégie allusive* déployée par Platon dans le but de souligner sa *dette philosophique* envers Socrate, ainsi que sa propre contribution aux enquêtes qui lui étaient inspirées par son maître. Pour ce qui concerne mon étude, je propose de lire les lignes sur l'art maïeutique en tant qu'expression de l'effort platonicien à repenser le rôle de l'aporie dans le processus de la pensée et ainsi, d'un seul coup, de repenser aussi la relation de la cité avec l'« embarras » propre à l'investigation philosophique du « ce qu'est ». Pour une lecture qui défend différemment la présence en filigrane de l'*anamnesis* dans le discours de Diotime, voir Cristina Ionescu, « The Transition from the Lower to the Higher Mysteries of Love in Plato's *Symposium* », in *Dialogue*, vol. XLVI, nr. 1, Association canadienne de philosophie, 2007, p. 27-42.

l'*elenkhos*, Socrate ne vise pas la perplexité³⁵¹, l'embarras, l'aporie, ceux-ci n'étant que des effets secondaires, si on croit le passage cité du *Théétète* ; son but serait l'accouchement et surtout³⁵², il me semble, le *krinein* (150b4), le fait de distinguer en toute précision la nature du « fruit » de la pensée (*dianoia*) du jeune interrogé par l'intermédiaire d'une mise à l'épreuve drastique, voire un véritable interrogatoire³⁵³. L'enquête typique de Socrate cherchait donc à établir si, face à la force et à l'exigence épistémique de la question « qu'est-ce que peut bien être la science ? » (148d, 151d5-6), la réponse de son interlocuteur consistera ou non dans une apparence sans consistance et un faux, ou bien, si elle était comme un « enfant », elle comportera aussi une certaine plénitude, en devenant fertile et vraie (150c1-3).

Ce processus se fonde sur un art du dialogue où le rôle de l'interrogation est *central*, bien que l'évaluation des réponses soit à son tour particulièrement importante - cf. le premier échange de Socrate avec Théétète. En effet, Socrate le dit *expressis verbis* dans le passage du *Théétète* analysé : il ne fait que poser des *questions*³⁵⁴ à ceux avec qui il discute. Or, poursuit-il, cette pratique lui avait attiré le reproche de ses concitoyens, d'autant plus qu'il niait le fait de disposer *lui-même* des réponses à ses propres interrogations³⁵⁵. La remarque sur la réaction plutôt défavorable face au manque de contribution propre de Socrate fait écho aux reproches très similaires, voire identiques, formulés par un Critias ou un Thrasymaque³⁵⁶ dans d'autres dialogues platoniciens. On se retrouve ainsi dans un lieu commun concernant la réception des enquêtes socratiques par certains de ses interlocuteurs. Comme dans le chapitre précédent, je choisis de mettre en suspension le « problème de Socrate » : bien que la réputation d'être « atopos » puisse être historiquement vraie, dans le *Théétète*, Platon dépasse de beaucoup les enjeux de la description et de l'histoire. Plus précisément, selon moi, il tâche de fournir une explication purement philosophique (étiologique) de cette réputation de Socrate à l'aide de ses considérations sur l'art maïeutique et le rôle de l'aporie. Nous sommes ainsi en présence d'un discours qui interprète l'histoire, voire tente d'imposer un certain mode de concevoir la pratique discursive de Socrate.

Revenons-en. Les silhouettes suspectes aux yeux « des nombreux » à la fois de l'aporie et du

³⁵¹ Attitude qui était, selon Aristote, le propre d'un sophiste qui cherchait à impressionner son public, cf. note 345 plus haut. Voir aussi le péril de *misologia* qui guette les disputeurs, c'est-à-dire ceux qui se sont longtemps adonnés à l'*antilogia*, *Phédon*, 90b-c.

³⁵² « Or, à mon métier de faire les accouchements, appartiennent toutes les autres choses qui appartiennent aux accoucheuses, mais il en diffère par le fait d'accoucher des hommes, mais non des femmes, et par le fait de veiller (*ἐπισκοπεῖν*) sur leurs âmes en train d'enfanter, mais non sur leurs corps. Et *c'est cela le plus important* (*μέγιστον*) *dans notre métier* : être capable d'éprouver, par tous les moyens, si la pensée du jeune homme donne naissance à de l'imaginaire, c'est-à-dire à du faux, ou à quelque chose du fertile et du vrai (*εἶδωλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει τοῦ νέου ἢ δῖανοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές*) », 150b-c, trad. Nancy légèrement modifiée, je souligne.

³⁵³ *basanizein*, 150c2, cf. Bailly.

³⁵⁴ τοὺς ἄλλους ἐρωτῶ, *Théétète*, 150c5-6.

³⁵⁵ cf. *Théétète*, 150c.

³⁵⁶ cf. *Charmide*, 165b ; *République* I, 336c.

questionnement proviennent en effet de leur positionnement *préalable* concernant ce qui serait, inversement, un *bon* déroulement d'un échange discursif : plus précisément, il y a une *attente de positivité* de la part des interlocuteurs de Socrate et comme elle ne se trouve pas comblée, la démarche en soi devient « suspecte ». La culture grecque de l'époque prétend se débrouiller aisément lorsqu'elle est appelée à répondre, sous le nom des interlocuteurs de Socrate, aux interrogations qui portent sur son vocabulaire le plus courant et de dire ce qu'est la justice, la modération, le savoir, la vertu, la piété, le courage, etc. Le fait que Socrate arrive souvent dans les dialogues de Platon à « paralyser » ses interlocuteurs³⁵⁷ met aussi en évidence des pareils préjugés culturels et s'avère révélateur surtout au sujet de la pensée de l'interlocuteur. Un tel dépassement du langage de la simple condamnation de l'art du questionnement socratique est ce qu'accomplit le passage sur la maïeutique dans le *Théétète* (149a-151d), du moins à mon sens.

Classé parmi les dialogues « tardifs » de Platon, le *Théétète* suppose en même temps le retour de la figure de Socrate *et* de l'aporie³⁵⁸. Platon explicite par ce texte à la fois l'enjeu véritable de la démarche interrogative socratique et *l'ignorance* qui était celle de Socrate et qu'on a eu l'habitude, de Thrasymaque, en passant par Hegel et jusqu'à G. Vlastos et ses réflexions initiales sur Socrate, de considérer comme ironique, c'est-à-dire *feinte*, dissimulée.

Le paragraphe s'attarde par ailleurs sur la relation de Socrate à certains de ceux qu'il a

³⁵⁷ cf. *Laches*, 194a-c ; *Euthyphron*, 11b-d ; *Ménon*, 80a-b ; *Premier Alcibiade*, 121d.

³⁵⁸ Pour le contraste entre les dialogues dites « tardifs » et ceux « de jeunesse » en ce qui concerne les méthodes déployées par Platon dans le but de persuader, voir A. Vallejo, *op. cit.*, p. 326-331. L'auteur espagnol voit dans l'aporie un trait spécifique des dialogues où la figure de Socrate reste centrale - *l'Apologie*, *l'Ion*, *Hippias Mineur* et *Hippias Majeur*, *Lachès*, *Euthyphron*, *Charmide* ; néanmoins, elle sera dépassée par Platon dans son futur effort de *persuader* l'interlocuteur plutôt que de le « paralyser » : « For the Socratic concept of dialogue, the *aporia* is a value in itself, because it destroys all certainties not based on reason, which have been assumed under the influence of other factors. On the contrary, there are other dialogues for which the most important thing is the persuasion of the interlocutor, no matter how it is accomplished, even beyond the uncertainties of rational discourse, and there are finally others where Plato has lost his faith in Socratic maieutic and where the interlocutor is reduced to the role of a yes man », *ibid.*, p. 329-330. Même si l'estimation précise du degré de confiance reconnu par Platon à la maïeutique au long de son activité d'écrivain me semble très difficile à formuler, celui-ci s'exprime toutefois à l'égard de l'aporie dans le passage du *Théétète* qui fait maintenant l'objet de mon analyse. Vu à la lumière d'un art dit « maïeutique », l'aporie ne fait que s'intégrer dans un processus organique qui fait partie de la vie de la pensée : ainsi, les douleurs spécifiques engendrées par l'enfantement chez les femmes sont assimilées aux apories de l'âme de celui qui vise la vérité. Bien que Vallejo semble refuser un caractère persuasif à l'aporie, cette dernière demeure néanmoins un état qui trouble au plus haut degré les interlocuteurs de Socrate - cf. plus haut, les cas de Ménon et de Théétète. Pour une vue selon laquelle le dialogue aporétique serait le signe de la distance prise par Platon par rapport à l'*elenchos* du Socrate historique ainsi que l'annonce des futures constructions proprement platoniciennes, voir Ch. Kahn, *op. cit.*, p. 100 et *suiv.*, passage dont je me permets de citer quelques lignes synthétiques : « This (i.e. le dialogue aporétique) is his literary device for reinterpreting the Socratic elenchus as the preparation for constructive philosophy. The reader is to accompany the interlocutor in the recognition of a problem. But the more astute reader will also recognize some *hints of a solution*. Hence the tension between the surface conclusion in *aporia* and the implicit hints of positive doctrine. These dialogues embody in their literary form the notion of *creative perplexity* that is Plato's reinterpretation of the Socratic elenchus » (je souligne). Kahn relativise visiblement le rôle de l'aporie, en n'y voyant qu'un aspect superficiel de la discussion ; les indices d'une future solution sont déjà là pour le lecteur attentif et l'aporie prépare ainsi la voie pour la construction ultérieure et le dévoilement de ces solutions mêmes. Les deux auteurs cités comprennent l'aporie comme impasse finale, embarras décisif pour la discussion (temporaire, voire superficiel) et ne lui accordent par voie de conséquence aucune interprétation positive ; dans les pages à suivre, je vais tenter précisément de récupérer le volet positif de l'aporie.

« assistés » dans leur accouchement, porteurs à la fois de fruit et des « illusions » (150d-151b). Ce qui frappe le lecteur parcourant ces lignes est la réapparition du thème du divin³⁵⁹ en relation avec l'ignorance de Socrate, cette dernière lui étant ainsi prescrite par le dieu lui-même, lequel lui interdit l'accès à toute forme de *sophia*³⁶⁰ : en effet, Socrate semble attribuer à un certain dieu simultanément son art d'accouchement *et* son infertilité par rapport aux questions engendrées par cet art même :

« (...) je ne réponds rien sur rien parce qu'il n'y a en moi rien de savant (διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν), c'est un fait véritable qu'ils me reprochent. Et la cause de ce fait, la voici : procéder à des accouchements, *le dieu m'y force*, mais il me retient d'engendrer (μαιεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν) »³⁶¹ (je souligne).

Dans le sillon de l'*Apologie*, ce passage montre encore une fois à quel point le dieu est pour Socrate le signe d'une nécessité sans issue, ainsi que l'origine de son opposition face aux exigences qui planaient à son égard de la part des autres. Socrate réitère d'ailleurs le même aveu d'ignorance à la fin du dialogue, i.e. après toutes les tentatives de définir la science, et il attribue son art d'accouchement (qu'il partage d'ailleurs avec sa mère), à nouveau, au dieu (210c).

Ce dernier passage nous intéresse en particulier, car il contient également une indication de plus au sujet de l'aporie où Socrate menait ses interlocuteurs :

« Eh bien, si tu cherches, après cela, à te trouver en gestion d'autre chose, Théétète, si tu t'y trouves, c'est de choses meilleures que tu seras plein, grâce à l'enquête à laquelle nous venons de procéder (διὰ τὴν νῦν ἐξέτασιν) ; et si tu es vide, tu seras moins pesant pour ceux qui te fréquenteront, et plus doux (ἡμερώτερος), puisque, sagement (σωφρόνως), tu ne penseras pas savoir ce que tu ne sais pas. *C'est cela seulement que peut mon art, et rien de plus*, et je ne sais pas une de ces choses que savent les autres, ceux qui sont et ont été des hommes grands et admirables »³⁶² (je souligne).

L'art de Socrate comporte ainsi deux types de résultat : 1) il réussit à amplifier et à améliorer la « plénitude » de la pensée de quelqu'un, et, inversement, 2) il rend l'interlocuteur plus doux et plus modéré en ce qui concerne ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas. Cela dit, dans quelle catégorie doit-on placer l'aporie dont parlait le passage du début du dialogue présentant celle-ci comme une conclusion

³⁵⁹ Outre ce lien entre l'ignorance et le dieu, notons aussi la présence du signe démonique qui guidait Socrate à accepter ou à refuser de faire appel à son art maïeutique auprès de quelqu'un, cf. 151a.

³⁶⁰ Je n'entrerai pas ici dans des considérations censées soit prouver, soit démentir la dimension « ironique » de cet aveu d'ignorance de Socrate. Dans le contexte du *Théétète*, je me permets seulement de renvoyer aux remarques de David Sedley sur les types de connaissances qui s'avèrent accessibles à Socrate au moment où il avoue posséder l'art d'accoucher des âmes. Ainsi, selon l'auteur britannique, cet art suppose par nécessité la possession de certaines habilités et intuitions (*skills and insights*) portant au moins sur dix domaines : la religion, la psychologie cognitive, l'universalité, la définition, l'aporie, la réfutation, la dialectique ou l'art de questionnement, l'expertise en tant que telle (vu que l'art maïeutique est nommé *tekhnē*), la vertu et l'âme (D. Sedley, *op. cit.*, p. 33-34).

³⁶¹ *Théétète*, 150c6-9, trad. Narcy.

³⁶² *Théétète* 210c1-7, trad. Narcy, légèrement modifiée.

presque standard des discussions socratiques ? Loin d'être associée à une quelconque « plénitude » de la pensée de l'interlocuteur (1), elle relève plutôt de la prise de conscience de ce dernier de sa propre ignorance, état d'âme réductible au fameux aveu « je ne crois pas savoir ce que je ne sais point ». En effet, quitter une discussion avec Socrate muni de nouvelles pensées et rassuré dans ses positions initiales n'a presque aucun rapport avec le fait d'être dans une aporie ; cette dernière doit donc être intégrée au processus décrit par la deuxième catégorie de résultats maïeutiques.

En mettant en rapport les passages qui ouvrent la discussion avec Théétète (les clarifications sur l'interrogation socratique en tant qu'art maïeutique) avec ceux qui la closent (la reprise par Socrate du thème de son art cette fois-ci du point de vue de ses *effets* éthiques), nous sommes de même en mesure de mieux préciser en quoi consiste l'atopie socratique. Ainsi, en considérant Socrate « le plus *atopos* » à cause du fait qu'il poussait les gens dans l'aporie par ses questions, la cité semble ignorer la *dimension proprement tempérante*³⁶³ de l'enquête socratique, sa nature transfiguratrice et performative à l'égard de l'interlocuteur³⁶⁴.

Effectivement, l'effet de la « prise de conscience » qui conclut les échanges avec Socrate est décrit par Platon dans des termes éminemment *éthiques* (c'est-à-dire liés à l'*ethos* d'un individu) : ainsi, grâce au dialogue qui vient de finir en aporie, le jeune Théétète a un nouveau rapport à la *modération*, de même qu'il est devenu plus « doux » (*ἡμερώτερος*³⁶⁵) et moins « lourd » (*βαρύς*) dans ses rapports aux autres. Le premier de ces adjectifs retient aisément l'attention des lecteurs des Dialogues : en effet, la présence de la douceur était signalée par Platon à l'égard du naturel du philosophe dans le livre II de la *République*³⁶⁶ (certes, dans ce contexte on retrouve un synonyme de *ἡμερώτερος* en grec, à savoir l'adjectif *πρᾶος*). Aussi, dans le prologue du *Sophiste*, l'Étranger formulait certaines exigences éthiques concernant son éventuel interlocuteur pour la suite du dialogue : or, celles-ci faisaient allusion également à un certain caractère *doux* nécessaire pour que la discussion évolue, ainsi qu'était consigné un certain besoin que le même interlocuteur se laisse aisément guider par les questions (*ἀλύπως τε καὶ εὐηθίως*, 217d et *suiv.*). Bien entendu, dans le prologue du *Sophiste* non plus l'adjectif grec employé à la fin du *Théétète* n'apparaît pas. Toutefois, la discussion de l'Étranger s'entamera avec le jeune Théétète lui-même, celui-ci étant recommandé par Socrate en vertu précisément du fait qu'il va répondre en toute *douceur* (*πρᾶως*, 217d5) ; il paraît

³⁶³ *σωφρόνως* οὐκ οἰόμενος εἰδέναι ἃ μὴ οἶσθα, 210c3-4.

³⁶⁴ Pour une discussion plus générale sur la nature de l'enquête socratique en tant qu'*elenchos*, voir Chapitre I.

³⁶⁵ Une occurrence du même comparatif se trouve au début du *Phèdre* (230a), où Socrate accuse son ignorance et son manque de connaissance de soi en traçant les deux possibilités extrêmes de l'être humain l'une est représentée par le monstre mythique Typhon et l'autre précisément par une espèce de vivant *plus doux* et plus simple ; ainsi, il se demande « (...) suis-je un animal plus complexe et plus fumant d'orgueil que Typhon ? suis-je un être vivant plus doux et plus simple (*ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῷον*), qui participe naturellement à une destinée divine, et reste étrangère à ces fumées ? », trad. Vicaire légèrement modifiée.

³⁶⁶ *Rép.* II, 376c.

donc que le fait d'être « doux » représente un prérequis éthique (subjectif) de la dialectique. Bien qu'on ne se trouve pas dans un contexte où le vocabulaire varie, étant donnés les liens dramatiques entre le *Théétète* et le *Sophiste*, une communication au niveau du sens me semble autorisée. Signalons aussi un autre passage de ce dernier texte platonicien, se trouvant à la fin de la sixième définition du sophiste, au moment où la division était tombée sur un curieux personnage (que j'ai assimilé à Socrate lui-même³⁶⁷) qui pratique la réfutation : ici, le texte signale la présence d'une plus grande *douceur* chez ceux qui avaient été réfutés (par l'*elenkhos*): « Alors, les interlocuteurs voyant cela [i.e. les nombreuses contradictions recelées par leur discours], se mettent en colère contre eux-mêmes, et deviennent plus doux face aux autres (πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμεροῦνται) »³⁶⁸ (je souligne). Ce constat de l'Étranger correspond visiblement à celui de Socrate à la fin du *Théétète* (210c) cité plus haut et concernant l'effet de son art maïeutique sur le jeune homme ; vus ces échos textuels, Platon semble en quelque sorte suggérer une similitude entre l'*elenkhos* et l'art maïeutique du moins au niveau de leurs *résultats* éthiques. Néanmoins, toujours est-il que le passage du *Sophiste* sur l'*elenkhos* et ses conséquences ne parle pas du rôle joué ici par l'aporie. Le même silence était respecté aussi dans l'*Apologie*, quant aux discussions de Socrate avec ceux qui étaient pris pour des « savants » dans la cité - l'aporie n'y était invoquée qu'au passage.

De plus, la seule *aporia* mentionnée par Platon dans ce dernier dialogue était celle de Socrate lui-même face à la parole oraculaire. Comme j'ai essayé de le montrer dans la section I.d du premier chapitre, cette aporie était provoquée par la véritable énigme proférée par le dieu de Delphes à l'égard de Socrate, la Pythie le désignant, même si par ricochet (en *niant* le caractère « sage » chez quelqu'un d'autre), le plus sage homme³⁶⁹. Suite à une lecture existentielle et non pas logique des passages concernés, cette aporie nous est apparue à l'image d'une véritable confrontation interne entre, d'une part, la parole énigmatique de l'oracle et, d'autre part, la conviction de Socrate qu'il n'était guère le sage homme auquel cette parole faisait allusion. Dans ce contexte, la clé de voûte de l'aporie-originale³⁷⁰ de Socrate s'est avérée la question « ti pote legei ? », « qu'est-ce que ça peut bien dire ? », interrogation formulée à l'égard de l'oracle et implicitement de la parole divine elle-même.

À la lumière de ce bref rappel de l'histoire de l'oracle dans l'*Apologie*, l'aporie dont parle le *Théétète* au sujet des interlocuteurs de Socrate s'avère visiblement différente : en effet, la mauvaise réputation de Socrate à Athènes et son caractère *atopôtatos* n'ont aucun rapport avec l'oracle et l'aporie générée par sa parole obscure. De plus, quant à l'estimation de leur propre « sagesse », les

³⁶⁷ cf. Chap. I, section II, c.4.

³⁶⁸ *Sophiste*, 230b, trad. Cordero.

³⁶⁹ cf. *Apol.* 21b.

³⁷⁰ Quant à l'origine à la fois des apories et des recherches propres à Socrate, Plutarque favorisait, lui, le précepte de Delphes « Connais-toi toi-même ! », cf. *Adv. Col.*, 1118C. Je reviendrai sur la relation entre l'aporie, l'atopie et ce précepte dans le chapitre consacré au prologue du *Phèdre*.

interlocuteurs de Socrate se trouvaient, dans la plupart de cas, dans une situation parfaitement opposée à la sienne : en effet, à la différence de Socrate, ceux-ci se prenaient *pour* des *sophoi* et ils étaient fort soucieux de leur réputation à cet égard. Plus précisément, surtout sous le regard des autres, ils faisaient tout pour ne pas donner l'impression de se trouver dans une aporie³⁷¹. Ceci dit, parmi les interlocuteurs de Socrate, Théétète fait de toute évidence figure d'exception, étant donné qu'il devient à la fin du dialogue, grâce à l'enquête socratique, modéré et plus doux.

En faisant un pas de plus, toujours du point de vue du *Théétète*, les apories semblent caractériser non pas uniquement l'état final de l'enquête, mais aussi celui *inaugural*. Ainsi, nous dit Socrate au tout début de son explication sur son art maïeutique, ceux qu'il prenait en charge (toujours en accord avec son signe démonique) éprouvaient *dans un premier temps* des douleurs semblables à celles des femmes qui allaient bientôt accoucher : « car ils sont dans les affres, et ils sont *remplis*, pendant des nuits et des jours, beaucoup plus qu'elles, *de quelque chose qui ne trouve pas d'issue* (ἀπορίας ἐμπίμπλονται) ; et ce malaise, *l'éveiller aussi bien que le faire cesser*, mon art peut le faire »³⁷² (je souligne). Par ailleurs, le malaise décrit ici par Socrate correspond parfaitement à celui dont témoignait le jeune Théétète au début de l'entretien, lorsqu'il avouait son *double* embarras au sujet de la question de l'être de la science³⁷³. Pour revenir, le type inaugural d'aporie peut ainsi être soit éveillé (les cas du *Ménon* ou d'Alcibiade semblent correspondre à ce premier scénario), soit apaisé par l'enquête socratique (le cas du jeune Théétète lui-même).

À cette extension maximale de l'aporie qui s'avère accompagner l'interlocuteur du début à la fin correspond un même état avoué par Socrate *lui-même*³⁷⁴. Toujours au début de son entretien avec Théétète, celui-ci affirmait : « Voilà justement la chose même qui *m'embarrasse* (ἀπορῶ), et que je ne suis pas capable de saisir suffisamment par moi-même : la science, ce qu'elle peut bien être »³⁷⁵ (je souligne). Certes, suite à l'interdiction divine qui l'oblige à demeurer à jamais « vide », Socrate ne se trouvait pas, à l'instar de ses interlocuteurs, dans des apories annonçant *un futur enfantement*. Pourtant, le passage atteste manifestement la présence d'un certain type d'embarras chez

³⁷¹ Le lien entre le souci pour la réputation (*doxa*) et le désir de ne jamais donner l'impression d'être soi-même dans une aporie est illustré dans l'*Apologie* : « Leur (i.e. ceux qui accusaient Socrate de corrompre la jeunesse athénienne) demande-t-on ce qu'il fait et ce qu'il enseigne pour la corrompre, on n'en tire pas un mot : ils l'ignorent. *Pour ne pas avoir l'air d'être dans l'embarras* (ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν), ils évoquent ces formules toutes faites que l'on a toujours à la bouche pour accuser tous ceux qui philosophent (...) », 23d, trad. Castel-Bouchouchi, je souligne.

³⁷² *Théétète*, 151a, trad. Narcy.

³⁷³ cf. plus haut.

³⁷⁴ Socrate avoue ce même état aporétique dans le *Ménon* : « Quant à moi, si la torpille se met elle-même dans un tel état de torpeur quand elle y met aussi les autres, je lui ressemble. Sinon, je ne lui ressemble pas. Car ce n'est pas parce que je suis moi-même à l'aise que je mets les autres dans l'embarras ; au contraire, c'est parce que je me trouve moi-même dans un extrême embarras que j'embarrasse aussi les autres (ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν οὕτως καὶ τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν). Tu vois bien qu'à présent, parlant de la vertu, je ne sais pas ce qu'elle est (καὶ νῦν περὶ ἀρετῆς ὃ ἔστιν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα), tandis que toi, qui le savais sans doute avant d'entrer en contact avec moi, tu ressembles tout de même maintenant à quelqu'un qui ne le sait pas ! », 80c-d, trad. Canto-Sperber.

³⁷⁵ *ibid.* 145e.

l'« accoucheur » socratique et son objet me semble particulièrement significatif : en effet, *l'aporie inaugurale de Socrate porte au plus haut degré et dès le début sur la question de savoir ce que la science est*³⁷⁶ : ἐπιστήμη ποτὲ τυγχάνει ὄν. Afin de mieux saisir l'exigence spécifique de ce type de question, attardons-nous un instant sur deux paragraphes qui en parlent, à savoir l'un toujours dans le *Théétète* et l'autre dans le *Ménon*.

b. Remarques complémentaires : l'ousia comme « objet » du questionnement du personnage de Socrate

Comme nous venons de le signaler au début de ce chapitre, ce que Socrate attendait de la part de Théétète était qu'il s'appuie sur la manière dont il avait auparavant réussi³⁷⁷ à « définir » les puissances arithmétiques afin de parvenir à délimiter d'une manière analogue les diverses sciences à l'aide d'un *seul eidos* et de parler à leur propos par un *seul logos*³⁷⁸. Cette exigence de l'unicité à la fois de la « forme » et du discours (ou bien de la formule) reprend des indications faites auparavant par Socrate au sujet de la visée de sa recherche :

« Mais la question posée, Théétète, n'était pas celle-là : quels sont les objets de la science, ou combien il y a de sciences ; car ce n'est pas parce que nous voulions les compter que nous t'interroignons, mais parce que nous voulions appréhender³⁷⁹ qu'est-ce que la science *en soi* peut bien être (γνῶναι ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστίν) »³⁸⁰ (je souligne).

Au sujet du problème fort débattu dans la littérature, à savoir, quel était finalement l'objet des

³⁷⁶ Le même lien entre l'aporie et l'être (*einai* ou *estin*) de l'objet recherché se retrouve dans le *Lachès* (194c) et le *Ménon* (80d).

³⁷⁷ Selon M. Narcy, cette définition serait pourtant erronée : « Puisque les puissances sont en nombre infini, dit-il, il faut faire en sorte que cette expression, "les puissances", les désigne dans leur totalité - entendons : sans attendre qu'elles aient été énumérées une par une, car on ne viendra jamais à bout de leur énumération. Mais, le pluriel qu'il continue d'utiliser l'indique, cette totalité est celle d'une calculation, non celle que procure l'unité d'une acceptation générique », *op. cit.*, p. 56. Autrement dit, dans sa définition des puissances, Théétète avait confondu l'unité avec la totalité. À cette critique s'ajoute une autre remarque de l'auteur français portant sur la dette de la définition du jeune homme envers les surfaces déterminées (trois pieds, cinq pieds, etc.) ; ainsi, celles-ci demeurent comme un point aveugle et non interrogé de la démarche de Théétète. À cause de ce trait par trop tributaire à la figuration de la géométrie pratiquée à la fois par Théodore et Théétète, Narcy estime qu'on devrait se méfier d'assimiler ces derniers aux « bons » mathématiciens dont parle la *République* VII, 527a-b, c'est-à-dire à ceux qui s'adonnaient à une mathématique apte à préfigurer la dialectique notamment en raison de son *écart* par rapport à l'usage des figures (*ibidem*, p. 42-43).

³⁷⁸ ὡσπερ ταύτας πολλὰς οὐσας ἐνὶ εἴδει περιέλαβες, οὕτω καὶ τὰς πολλὰς ἐπιστήμας ἐνὶ λόγῳ προσειπεῖν, *Théétète* 148d6-8.

³⁷⁹ Se rendre familier avec, apprendre à connaître, reconnaître, discerner, cf. LSJ, art. γινώσκω. Traduire ce verbe par « savoir » me semble problématique car nous nous retrouvons précisément dans un contexte qui s'interroge sur le « savoir » ou la « science » mêmes. Il serait en effet contrariant si Platon se consacrait à la recherche de ce qu'est une connaissance tout en utilisant, afin de nommer cette recherche elle-même, un verbe apparenté morphologiquement à l'objet ciblé. En l'occurrence, il me semble très significatif que Platon s'est méfié dans le passage cité d'utiliser le verbe ἐπίστασθαι ou εἰδέναι et qu'il leur a préféré γινώσκειν, verbe qui, par ailleurs, suggère un caractère processif de l'acte de connaissance.

³⁸⁰ *Théétète*, 146e, trad. Narcy modifiée.

questions de ce genre, convenons pour l'instant que l'interrogation socratique vise surtout l'*ousia* de telle ou telle réalité soumise à l'enquête³⁸¹. Ainsi, l'interrogation portant sur une certaine « réalité » en soi (*auto*) serait caractéristique des enquêtes socratiques.

Etant donné les rapprochements entre le début du *Théétète* et celui du *Ménon* sur la question capitale de la *bonne réponse* à l'interrogation « qu'est-ce que... ? », regardons de plus près un passage de ce dernier dialogue qui précède l'aporie avouée à la fois par Ménon et Socrate au sujet de ce qu'est la vertu. Ainsi, lorsqu'on se trouve face à une question telle « qu'est-ce que la vertu ? »³⁸², Socrate suggère de *guider* sa réponse *en regardant vers* (εἰς ὃ ... ἀποβλέψαντα) un *eidos même* et *un* ; celui-ci est « possédé » par toute la multiplicité de vertus (quoique d'une manière qui pose problème) et il représente ce par quoi celles-ci *sont* précisément des *vertus* (ἔν γέ τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί, *Ménon* 72c5). La réponse à la question posée viendra ainsi à la suite d'un tel regard *vers*, dont elle s'en inspire forcément, mais elle ne portera pourtant pas *sur* l'*eidos* en tant que tel ; la nuance semble importante puisqu'elle porte précisément sur le lien entre le *logos* demandé par Socrate et le regard *sur* un *ti eidos tauton*.

Dans un passage suivant, Socrate offre deux analogies qui portent sur la relation du même à l'autre, ou bien de l'*eidos* à ceux qu'il « fait » être ce qu'ils sont. (i) Selon la première, l'*eidos* d'une abeille n'est pas responsable pour la différenciation ultérieure entre les diverses abeilles en tant que telles, mais uniquement pour leur identité (*tauton*). La « forme » reste donc la même, bien qu'il y ait des abeilles plus belles ou d'une taille différente que les autres³⁸³. (ii) Ensuite, en partant de la modalité dans laquelle la force, la santé et, encore une fois, la *taille* sont présentes chez (*en*) des hommes ou des femmes, des enfants ou des vieillards, Socrate affirme que la vertu visée sous son aspect de vertu, ou bien en tant que vertu (ἡ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἀρετή, 73a1), à l'instar de la force qui ne diffère pas non plus sous son aspect de force selon qu'elle se trouve chez un homme ou chez une femme, restera à son tour la *même* chez des individus d'un genre différent³⁸⁴.

³⁸¹ Pour l'exigence de répondre aux enquêtes socratiques en invoquant une réalité unique et unitaire (*hen*) et en soi (*auto*), voir *Ménon* 71a, 72b-c, 74a, 77a, 79c-d ; *Hipp. Maj.*, 286d-e ; *Euthyphron*, 5c-d. Pour une discussion du lexique employé par Platon à propos de l'« objet » visé par les questions de Socrate (surtout dans le *Ménon*, le *Protagoras* et le *Euthyphron*) - à savoir, *grosso modo*, *ousia*, *eidos* et *idea* -, je me permets de renvoyer le lecteur à la note 79 dans le premier chapitre, où j'ai repris les conclusions de Monique Dixsaut à ce sujet. Pour une analyse de la spécificité de la question « qu'est-ce que X ? » (*What-is-X?*) dans les dialogues dites « de jeunesse », voir R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, New York, Cornell University Press, 1941, chap. 5 « Socratic definition ». Les deux auteurs entrent d'ailleurs en dialogue, Dixsaut critiquant Robinson pour avoir à son tour critiqué la supposée prééminence chez Platon de la question sur l'essence à la défaveur de l'expérience. Je retiens par ailleurs la suggestion de l'autrice française de ne pas regarder le « qu'est-ce que X ? » comme question qui porte principalement sur l'essence dite « générale » de la chose « particulière » X (les échos aristotéliens d'une telle approche étant aisément repérables), mais d'entendre en revanche cette interrogation comme visant ce qu'*est* cette chose, « en tant qu'elle *est* une essence » (M. Dixsaut, *Métamorphoses ...*, *op. cit.*, p. 32-33, note 2) ; voir aussi *infra*.

³⁸² τί ... ἀρετήν εἶναι, *Ménon* 71d5 ; ὁ τυγχάνει οὕσα ἀρετή, *Ménon* 72d1 ; τί ἐστὶν ἀρετή, *Ménon* 77a9.

³⁸³ *Ménon*, 72a-c.

³⁸⁴ cf. *Ménon*, 72d-73c.

Platon évoque dans les deux analogies la taille (μέγεθος 72b5, d6), ce qui semble comporter une signification ontologique qu'il faut dégager et qui porte, à mon sens, sur la nature de la différence : ainsi, même si la taille peut, le cas échéant, constituer un facteur de différenciation parmi les individus porteurs d'une même forme³⁸⁵, dans son rapport à elle-même, elle ne subit aucunement une différenciation similaire. De même, la force en tant que force ne comporte pas de genre, bien qu'il y ait à la fois des femmes fortes et des hommes forts ; aussi, à l'intérieur d'un même groupe, il y aura des femmes *plus* fortes que les autres, mais la taille, tout en étant un facteur de la *diaphora*, ne se différencie pas en elle-même.

Ainsi, pour revenir, le passage 72a-73c du *Ménon* auquel je fais allusion à présent, s'attarde à plusieurs reprises sur un seul aspect : l'*identité* de la forme qui fait que les vertus soient des vertus, identité qui contraste bien évidemment avec la différence présente, d'une part, parmi les diverses vertus elles-mêmes (justice, tempérance, courage, etc.) et, d'autre part, parmi les individus qui les possèdent (femmes, hommes, enfants, vieillards). Compte tenu de ce caractère identique et unique³⁸⁶ (74b), on ne saurait donc répondre à la question « qu'est-ce que la vertu ? » ni (i) en faisant appel aux « parties » de la vertu, telle la justice ou la tempérance, au point de morceler le *holon* (l'intégrité) de la vertu en tant que tel³⁸⁷, ni (ii) en énumérant vertu de femme, vertu d'homme, etc. Plus précisément, des telles approches témoigneraient d'une portée trop généreuse accordée à la différence et à la multiplicité.

À l'instar du passage du *Théétète* cité plus haut, la question de Socrate dans le *Ménon* vise en effet l'*auto* (de la vertu) : « Eh bien, puisque la vertu est la même chez tous (ἡ αὐτὴ ἀρετὴ πάντων ἐστίν), essaie de te remémorer et d'expliquer ce que Gorgias dit que ce même est (τί αὐτό φησι Γοργίας εἶναι), et toi avec lui »³⁸⁸. Dans un certain sens, Platon passe au langage de l'*auto* lorsqu'il veut parler de la « relation » de la vertu à elle-même, ou bien de la vertu en tant que vertu (ἡ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἀρετή, 73a1). Son but semble celui d'accentuer qu'elle ne subit en soi-même aucune différenciation en dépit du fait de se trouver chez des individus, eux, différents justement du point de vue de la vertu. Autrement dit, la vertu reste la même *et* elle-même - entière et saine (77a7) ; il y a

³⁸⁵ cf. le cas des abeilles qui se distinguent effectivement selon leur taille - doit-on de surcroît sous-entendre plus ou moins *grande* ?

³⁸⁶ Néanmoins, cette identité ne doit pas être confondue avec une égalisation de tous les individus. Ce dernier cas est illustré par la moitié de la deuxième « définition » avancée par Ménon, selon laquelle la vertu reviendrait au fait de désirer les belles choses (et à la capacité de les acquérir). Ce vouloir n'est pourtant pas ce par quoi quelqu'un vaut mieux qu'un autre (ταῦτη γὰρ οὐδὲν ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου βελτίων, 76b7-8), car *tout* le monde désire le bien ; le *logos* de Ménon n'est donc pas en mesure de rendre compte de la différenciation *de facto* des individus selon leur caractère plus ou moins vertueux. L'unicité et l'identité de la vertu dans son rapport à elle-même n'interdisent en rien l'articulation d'une hiérarchie parmi les individus chez qui elle est « présente ».

³⁸⁷ cf. *Ménon*, 79d.

³⁸⁸ *Ménon* 73c, trad. Canto-Sperber modifiée.

donc différenciation parmi ses diverses instanciations, mais non pas *division*³⁸⁹. L'effort soutenu de Platon dans les passages discutés pour sauvegarder l'identité et l'unicité de l'« objet » visé par la question dite « socratique » s'explique mieux si on songe au contraste flagrant entre cet objet et le seuil à partir duquel cette interrogation prend son envol, à savoir la multiplicité et le manque d'identité avec soi des réalités corporelles.

Arrivés à ce point de l'analyse, il faudra s'attaquer plus en détail à la difficile question de savoir quel est l'« objet » recherché par l'interrogation « qu'est-ce que ... ? ». Or, le premier auteur qui nous vient à l'esprit à ce propos sera forcément Aristote. Selon son témoignage³⁹⁰, la question typique de Socrate portait sur *le ce qu'est (to ti esti)* et visait notamment les *vertus* éthiques de la vie humaine³⁹¹ mais, en même temps et au-delà de ses buts « théoriques », elle se proposait comme but

³⁸⁹ Difficulté de ladite « participation » qui sera reprise et longuement développée dans la première partie du *Parménide*.

³⁹⁰ En s'appuyant sur l'*Apologie* et sur l'image d'un Socrate ignorant particulièrement recommandée par ce texte, Charles Kahn met en doute le témoignage d'Aristote sur la démarche du Socrate historique en tant que recherche d'une définition universelle (voir Chap. I, I.a, note 45) ; cette dernière serait plutôt le propre des intérêts proprement platoniciens, selon l'auteur. L'approche aristotélicienne suppose qu'afin de comprendre *si X est Y*, il faudrait d'abord comprendre *qu'est-ce que X* (cette dernière question ayant ainsi une priorité épistémique, « epistemic priority »). Or, selon Kahn, Socrate aurait pu s'interroger sur le courage ou la piété, dans le seul but d'une *clarification des termes* ; dans ce sens, les questions beaucoup plus ciblées qu'on trouve dans le *Ménon* ou l'*Euthyphron* représentent, aux yeux de Kahn, des innovations proprement *platoniciennes* (Ch. Kahn, *op.cit.*, p. 95). Selon mon interprétation, l'*Apologie* reste pourtant un document *platonicien* et le « Socrate » ici présent, est le reflet d'une certaine interprétation à son tour essentiellement platonicienne et non pas historique. De plus, la quête du « ce qu'est » ne me semble incompatible ni avec l'aveu d'ignorance de Socrate dans ce dernier dialogue (le rôle de l'aporie étant central dans cette quête), ni avec une démarche qui viserait une clarification terminologique (cf. *Théétète* 147b1-2, voir aussi *infra*). On peut se demander qu'est-ce que la vertu tout en étant ignorant et en désirant de clarifier nos termes usuels ; d'ailleurs, faute d'une question plus « ciblée », on a du mal à comprendre en vertu de quoi Socrate demandait une clarification du terme « courage », par exemple et pour quoi il ne se satisfaisait pas à entendre simplement les divers éclaircissements que ses interlocuteurs lui offraient. Toujours en prenant l'*Apologie* comme le dialogue le plus informatif au sujet de Socrate, Roslyn Weiss rejette à son tour une prééminence socratique de la question sur le *to ti esti*, en invoquant l'absence d'une telle interrogation dans ce dernier texte. Néanmoins, l'autrice propose une ingénieuse réconciliation du « Socrate » adonné à l'exhortation et à l'examen des autres et le « Socrate » qui pose des questions sur *l'être* du courage, de la piété, de la justice, de la tempérance, etc. : « For Socrates, definition is not an end in itself. Like so much else that Socrates does in conversation with his interlocutors, the “What is x?” question is tactical, strategic. It quite effectively loosens the tongues of Socrates' interlocutors. They do not feel threatened, at least initially, by the seemingly innocuous definitional questions that Socrates poses. The “What is x?” question encourages them to venture answers that reveal much about themselves: not only about what they believe, but about how conventional or radical they are, how cautious or bold, how diffident or pompous, how well- or ill-intentioned » (R. Weiss, « Socrates : Seeker or Preacher ? », in *A Companion to Socrates*, *op. cit.*, p. 252, je souligne). Pour Weiss, l'« enjeu » véritable des discussions socratiques reste toujours l'interlocuteur, sa personne et ses convictions et non pas l'« essence » d'une certaine réalité ou bien un éventuel éclaircissement terminologique. Selon son interprétation de l'*Apologie*, Socrate était historiquement plutôt un *prêcheur*, quelqu'un qui voulait pour l'essentiel qu'on abandonne certaines de nos opinions après avoir interagi avec lui et qu'on rejoigne ses positions théoriques sur des questions portant sur la manière de se comporter dans la vie (*ibidem*, p. 242). Néanmoins, selon cette interprétation éminemment éthique et protreptique de la figure de Socrate, la question « qu'est-ce que X ? » joue un rôle rhétorique en rien négligeable dans le passage cité : grâce à son apparente « neutralité » éthique, elle fonctionne à merveille en tant que leurre pour les interlocuteurs de Socrate, en ouvrant la voie au dévoilement de leur caractère et de leurs opinions. Tout en trouvant cette solution fort séduisante, je voudrais seulement lever une question qui me paraît implicite dans l'argument de Roslyn Weiss, à savoir : d'où vient l'efficacité de la question sur l'être de X à révéler les opinions et les attitudes de vie des interlocuteurs de Socrate ? Pour quoi serait le rapport d'un individu à l'être ou l'essence un outil rhétorique redoutable si on vise la mise à jour de son « caractère » ? Selon moi, étant donnée cette efficacité persuasive, l'éthique et l'ontologique se montrent beaucoup plus imbriqués que l'argument de l'autrice le voulait.

³⁹¹ *Mét.* XIII, 1078b17-23.

la *connaissance de soi*³⁹². D'ailleurs, les échos de cette tension reconnue par Aristote au sein de la pratique discursive socratique s'étendent jusqu'à la divergence des interprétations modernes sur l'objet de l'*elenkhos* : porte-t-il l'examen socratique sur des *propositions* ou plutôt sur des *individus* et leurs *convictions* ?³⁹³ Vu que la question d'un Socrate historique ne nous intéresse pas ici, laissons néanmoins à part le témoignage d'ailleurs controversé d'Aristote sur ce point et revenons-en aux textes où notre personnage émerge et acquiert une identité philosophique.

Afin de mieux m'orienter dans le vocabulaire parfois vacillant de Platon (il utilise à la fois *ousia*, *eidos* et *idea* afin de caractériser ce que la recherche du personnage de Socrate ciblait), je situe dès le départ ma démarche dans la continuation de l'argument avancé par Monique Dixsaut à cet égard : dans un premier temps, l'autrice propose de regarder la question « qu'est-ce que X ? » comme une interrogation proprement philosophique, ne relevant pas ni d'une science de la nature, ni d'une recherche portant sur les principes (*arkhai*) ; ensuite, en s'appuyant principalement sur le vocabulaire platonicien tel qu'il apparaît dans le *Phédon*³⁹⁴ et sur une analyse très serrée des contextes ainsi que du type de *logos* dont il s'agit à chaque fois que Platon change de terme³⁹⁵, l'autrice française met en relief que les dialogues mêmes suggèrent qu'en dernier ressort c'est l'*ousia* de X³⁹⁶ qui est l'« objet » visé par la question sur « ce qu'est » de « Socrate », au détriment à la fois d'*eidos* et d'*idea*.

Du moins du point de vue du *discours*, l'*ousia* du savoir serait donc différente de son *eidos*, dans la mesure où le second apparaît uniquement dans des contextes où on cherche ce qui est le responsable ou la cause (*aitia*) pour que le grand soit grand, le beau, beau, etc. En revanche, l'*ousia*

³⁹² Cette vue aristotélicienne nous est cependant parvenue par le témoignage indirect de Plutarque, *Adv. Col.*, 1118c. J'emprunte cette référence à Sean Kirkland. Pour la tension entre la recherche du *ti esti* et la connaissance de soi chez le « Socrate » d'Aristote, voir S. D. Kirkland, *op. cit.*, p. 4-7.

³⁹³ « What is clearly at issue here is not what people believe, or are convinced about, but rather whether or not they know anything. Self-examination is an extension of the examination of others, or vice versa - and it will be self-examination just to the extent that it is an examination of how one stands, oneself, in relation to knowledge. That, for Socrates, is the absolutely fundamental question », C. Rowe, « Self-examination », in *The Cambridge Companion to Socrates*, edited by D. R. Morison, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 206. Comparer avec Ch. Kahn, *op. cit.*, p. 98, où une thèse contraire est soutenue en partant d'une sélection des passages des Dialogues. Voir aussi Chapitre I, où j'ai interprété l'*elenkhos* socratique à partir d'un passage fort connu du *Sophiste*.

³⁹⁴ Un passage central pour la thèse de Monique Dixsaut était, bien entendu, *Phédon* 65d-e : « Bien ; et maintenant, Simmias, ceci encore : affirmons-nous qu'il existe quelque chose du juste en soi, ou le nions-nous (φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν) ? / Par Zeus, certes. / Et quelque chose de beau, de bon... ? / Sans aucun doute. / En fait, une chose de ce genre, en as-tu encore jamais vu de tes yeux ? / En aucune façon, dit-il. / Mais ces choses, alors, tu les as saisies par une perception différente de celles qui ont le corps pour instrument ? Je veux parler de ce qui, pour chaque chose (par exemple la grandeur, la santé, la force, bref toutes choses sans exception) constitue, dans un mot, son essence : ce que chacune se trouve être (λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους περὶ, ὑγείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας, ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν). Est-ce que c'est par l'intermédiaire du corps qu'est considéré ce qu'il y a de plus vrai (τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται) en elle ? », trad. Dixsaut légèrement modifiée, je souligne. Dans ce passage, l'*ousia* est de l'ordre de ceux qui sont « en soi » (*auto*) et elle constitue ce que chaque « chose » est.

³⁹⁵ Je cite à nouveau l'étude « Ousia, eidos et idea dans le *Phédon* » qui constitue le deuxième chapitre de son livre *Platon et la question de la pensée*, publié en 2000. Pour les analyses du même vocabulaire dans le *Ménon*, le *Protagoras* et l'*Eutyphron*, je renvoie également à M. Dixsaut, *Métamorphoses...*, *op. cit.*, p. 28-33.

³⁹⁶ « L'*ousia* n'est donc pas le caractère commun à toutes les *ousiai* (leur manière commune d'être), et chaque *ousia* n'est pas une particularisation de l'*ousia* : car l'*ousia* ne dit pas que c'est, ni même comment c'est, mais ce que c'est », M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 79.

apparaît au moment précis où Platon parle du *discours philosophique* qui s'efforce, lui, d'apprendre ce qu'*est* une chose : l'*ousia* « appartient » pour ainsi dire à la fois à la pensée qui s'interroge de manière philosophique et à l'être de la chose considérée ; de plus, elle ne surgit qu'au sein d'un *logos* spécifique, celui du philosophe, c'est-à-dire, toujours dans le cadre du *Phédon*, de celui qui *désire* le « penser »³⁹⁷:

« Le *logos* que se tiennent à eux-mêmes et qu'échangent les philosophes qui le sont vraiment implique la détermination de "ce que c'est" comme *ousia*. Et chaque essence détermine en retour leur pensée en centrant sur elle-même toute l'activité du questionner et du répondre. Une essence est donc littéralement ce qui est mis en question par le discours du philosophe, ce qui confère sa forme à toutes les questions qu'il pose et ce qui permet d'éliminer toutes les "mauvaises" réponses. *De l'essence à la pensée, il y a double engendrement ou plutôt co-engendrement*. Cet engendrement n'a évidemment pas le même sens dans les deux cas : l'essence est supposée par l'âme comme cela seul qui peut et mérite d'être pensé (le vraiment et pleinement intelligible), l'intelligence est le mode de pensée requis pour atteindre cet être dont tout l'être est d'être intelligible. *Dans son désir du "vrai et du pur", la pensée engendre l'essence comme transcendante à la pensée, l'essence engendre la pensée comme acte de questionner et de répondre concentré tout entier sur elle*. Tout cela s'effectue au sein d'un *logos*, discours qui n'est pas n'importe quel discours, mais celui des authentiques philosophes et de l'âme qui se ressouvient. [...] Le rapport à l'*ousia* n'est pas spectaculaire, c'est une relation d'agir et de pâtir réciproques »³⁹⁸ (je souligne).

Si on songe à l'*ambivalence du désir* qui caractérise l'acte de philosopher, celui-ci étant à la fois de quelqu'un (subjectif) et de quelque chose (objectif), il me semble que, dans les lignes citées, M. Dixsaut met en outre en lumière l'un des plus notables problèmes de la pensée platonicienne, à savoir l'impossibilité de discerner, au moins du point de vue de l'éros qui anime cet acte, dans quelle mesure le philosophe *invente* (ou bien, *engendre*, pour reprendre le vocabulaire du passage cité plus haut) ou bien *découvre* son « objet », c'est-à-dire soit l'essence « de quelque chose » (la vertu, le courage, le sophiste, etc.), soit l'être « en soi », celui qui est décrit dans le *Banquet* ou le *Phèdre*³⁹⁹. De plus, le passage cité apporte des précisions sur le spécifique de la contemplation platonicienne en tant que rapport spéculaire entre la pensée et l'*ousia* : ainsi, la pensée ne contemple pas de manière *indifférente* l'*ousia*⁴⁰⁰, mais, dès qu'elle est soumise à l'agir de cette dernière (c'est-à-dire une fois qu'elle soit

³⁹⁷ *Phédon*, 66e.

³⁹⁸ M. Dixsaut, « Ousia ... », *op. cit.*, p. 79-80.

³⁹⁹ cf. *Banquet*, 210e-212a ; *Phèdre*, 247c.

⁴⁰⁰ Dans une étude publiée en 2019, j'ai essayé à mon tour d'argumenter en faveur d'une dimension plutôt pathétique qu'indifférente et objectifiante de la *theôria* platonicienne, en mettant surtout en question l'interprétation formulée par Martin Heidegger (dans son *Lettre sur l'humanisme* en 1946 et son interprétation de l'image de la caverne en 1940) à

« devenue » philosophe), elle éprouve un état qu'on devrait penser comme similaire à un « pathos » ; autrement dit, la pensée philosophique est affectée par l'objet même qu'elle cherche. Retenons à partir de ces lignes effervescentes de Monique Dixsaut la défiance d'identifier l'*ousia*, le « ce qu'est », à un « objet » extérieur et indifférent, ainsi que l'hypothèse herméneutique qui consiste à concevoir le rapport (par ailleurs essentiel à la compréhension de la possibilité de la philosophie) entre la pensée du philosophe et le *ti esti* en tant que co-engendrement, ou bien miroitement.

Si on suit les conclusions de l'autrice française sur la terminologie platonicienne, alors dans le *Théétète*, vu que Socrate et son jeune interlocuteur ne se posent pas une question du type causal visant l'*eidos*, la recherche tourne plutôt autour de l'*ousia* du savoir (*epistêmê*).

Mutatis mutandis, il y a un lien entre le « ce qu'est » et l'art maïeutique, et je voudrais à présent en consacrer quelques remarques supplémentaires. Ainsi, l'analogie présente dans le *Théétète* entre la pratique socratique du dialogue et l'art de l'accouchement conçoit la relation entre la pensée et ses « rejetons » à l'image d'un acte d'engendrement, de donner naissance. Si on concède à Platon une telle similitude, alors le propre de la relation entre la pensée et ses opinions sera, d'une part, l'intériorisation et, d'autre part, une quasi indistinction inaugurale : en effet, pendant la grossesse, le corps de la femme abrite dans son *intériorité* le futur enfant et ceci sous le mode d'une *proximité* qui va jusqu'à la confusion - tout ce qui touche au corps de la mère, touche aussi par nécessité à celui de l'enfant. D'une manière analogue, la pensée serait donc comme « enceinte » de ses propres pensées à la suite d'un acte⁴⁰¹ au sujet duquel Platon ne s'attarde pas mais dont le « partenaire » semble l'*ousia* elle-même, ou bien la vérité de la chose prise en considération. Ensuite, pour aller encore plus loin dans notre analyse, dans le cas de la pensée, le passage de l'intériorité à l'extériorité s'opère par l'intermédiaire de l'art maïeutique de Socrate, c'est-à-dire par un questionnement guidé à chaque instant par le « to ti esti ». Ainsi, dans un premier temps, l'art de l'accoucheur Socrate amène à la surface (du langage ?) le lien originaire et spontané⁴⁰² de la pensée avec le « ce qu'est » : à l'aide de la maïeutique socratique, Théétète arrive ainsi à « donner naissance » à des affirmations sur l'*ousia* de la science, mais aussi à articuler des propos sur l'être en général - ce dernier aspect me paraissant très important à souligner.

En effet, en ce qui concerne ce volet ontologique plus profond, Socrate révèle à Théétète sa consonance tacite avec Protagoras, Homère et Héraclite dans l'affirmation du relativisme :

l'égard de la théorie platonicienne, interprétation selon laquelle cette dernière constituerait l'entrée dans l'histoire occidentale d'une pensée « technique » et dominatrice, voir « “Când gândirea (...) își dobândește trecere ca τέχνη ... ” », dans *Heidegger și ființa omului. Scrisoarea despre „umanism” după 70 de ani*, Cristian Ciocan, Bogdan Mincă (ed.), Zeta Books, 2019, p. 89-124.

⁴⁰¹ S'agit-il de l'accouplement de la pensée et de l'être ? ou bien du « fruit » du dialogue intérieur de la pensée avec elle-même ?

⁴⁰² Dans le premier chapitre, à partir de certains passages du *Sophiste*, j'ai effleuré cet aspect de la *spontanéité* de l'élan de la pensée humaine vers la vérité, chez Platon.

« Aussi, quoi que l'on déclare être, c'est à quelqu'un, de quelqu'un, relativement à quelque chose qu'il faut dire qu'il est ou, si l'on veut, qu'il devient. Mais qu'en soi et à part soi il est ou devient quelque chose, c'est formule qu'il ne faut ni proférer, ni accepter d'autrui (ὥστε εἴτε τις εἶναι τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρὸς τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίνεσθαι : αὐτὸ δὲ ἐφ' αὐτοῦ τι ἢ ὄν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον) (...) Est-ce bien cela, Théétète ? Nous faut-il affirmer que nous avons là, toi, ton nouveau-né, moi, un accouchement réussi ? »⁴⁰³.

Le passage à l'extériorité marque aussi l'avènement d'une distance prise par la pensée avec elle-même, écart qui n'existait presque pas dans le stade de la spontanéité originare. De plus, ses « rejets » seront bientôt jugés selon la vérité et la fausseté : sur le plan dianoétique, leur simple existence n'est pas suffisante pour qu'ils demeurent. Chaque individu mis à l'épreuve devra en effet endurer ce type de *krisis* et renoncer, le cas échéant, aux opinions qu'il prenait spontanément pour vraies.

Par sa relation ou proximité au monde et à l'*ousia*, la pensée engendre ainsi, de manière presque spontanée, des contenus, des opinions qui portent, du moins au début, le sceau de l'individu qui les a « produits ». L'art socratique « arrache », dans un premier temps, l'opinion de sa fusion avec la pensée de l'interlocuteur et la transforme ensuite dans un objet soumis à une enquête, inspecté, et finalement jugé selon le critère de la vérité, c'est-à-dire selon sa capacité à répondre à la question « qu'est-ce que... ? ». Chaque opinion suppose en effet un certain engagement ontologique. Socrate encourage, soutient l'accouchement, c'est-à-dire, selon l'analyse précédente, l'avènement d'une distance (qualifiée par la suite de la tradition philosophique de « critique ») d'une part, (i) entre le « corps » de la pensée et ses rejets et, d'autre part, (ii) entre ces rejets et la vérité. Permettant à ce double écart d'avoir lieu, l'examen socratique porte par voie de conséquence à la fois sur les opinions en tant que telles *et* sur l'individu lui-même⁴⁰⁴.

L'analogie avec l'art de l'accouchement clarifie, me semble-t-il, l'un des points les plus obscures à la fois de la pensée platonicienne et de toute réflexion qui se penche sur « l'événement » ou bien le surgissement du faux (*pseudos*) chez les êtres humains : il s'agit de la spontanéité par laquelle l'âme, entendons la pensée, engendre des opinions sur lesquelles on ne va point se questionner ; or, le simple engendrement ne garantit en rien la vérité des « rejets » de la pensée.

Franchissons un pas de plus, car la véritable cible de la pratique socratique ne sera comprise qu'à condition qu'on prenne en compte le rapport entre l'art du questionnement et la spontanéité de la pensée. Tout l'effort socratique vise en effet à instituer une distance qui n'existe pas au premier

⁴⁰³ *Théétète*, 160b-c, trad. Diès.

⁴⁰⁴ Voir note 393 plus haut et note 410 plus bas.

abord, c'est-à-dire un écart entre la puissance d'engendrement de la pensée et sa vertu critique, entre opiner et le repli sur soi. S'il y a un propre de l'art maïeutique, ce serait, à mon sens, celui de mettre en lumière et en acte *le dédoublement de la pensée*.

a. *Classification des apories dans le Théétète*

Dans ce jeu spéculaire animé, d'une part, par la pensée qui demande en philosophe « qu'est-ce que X ? » et, d'autre part, par l'essence qui exige à son tour que la réponse lui fasse justice, c'est-à-dire qu'elle satisfasse l'exigence de sauvegarder son *non-devenir* (*tauton, auto*) et son unicité, « malgré » sa relation avec⁴⁰⁵ la multiplicité, nous sommes toutefois souvent confrontés à des situations dans lesquelles Socrate, Ménon, Théétète et tant d'autres personnages des Dialogues arrivent néanmoins dans *une aporie* : d'où vient cette impasse de la discussion ? Une fois que la pensée demande en philosophe, une fois donc que le rapport à l'*ousia* se trouve établi *de manière explicite*, qu'est-ce qui arrive pour que ce rapport soit *perturbé* et que l'aporie surgisse ?

Avant de répondre, précisons au départ le sens de la notion d'aporie tel qu'il se dresse dans le *Théétète*. Un tableau des types d'apories qu'on trouve dans ce dialogue donne à voir au moins cinq « facettes » sémantiques :

- (i) D'abord, en 145e, on tombe sur l'aporie qui produit le dialogue en tant que tel, celle qui appartient au vide et ignorant Socrate et qui porte sur la question « qu'est-ce que la science ? » - il s'agit donc d'une aporie qui porte sur l'essence, l'*ousia* ; dans la suite du dialogue, Socrate prête sa voix à une deuxième aporie particulièrement percutante, celle du faux « opiner » (187d) ;
- (ii) Ensuite, en 149a, Platon fait référence aux apories auxquelles Socrate ramenait ses interlocuteurs, en révélant *leur propre ignorance* concernant les sujets discutés⁴⁰⁶ et en s'attirant en conséquence une réputation négative dans la cité ; plus précisément, ces apories-ci lui avait gagné le renom d'individu atopique au plus haut degré.
- (iii) Troisièmement, il est question des apories propres aux âmes qui doivent « accoucher » et éprouvent des « douleurs » caractéristiques à cet état, *souvent sous l'effet de l'art maïeutique de Socrate*⁴⁰⁷ (151a) ; il s'agit dans ce cas de l'aporie en

⁴⁰⁵ Au moins dans le *Ménon*, le langage de Platon portant sur la relation entre la vertu recherchée et toutes les autres vertus est changeant au niveau des prépositions utilisées : ainsi, dans le texte du dialogue, on retrouve *διὰ πάντων* (74a6), *κατὰ πάντων* (74b2), *ἐπὶ πᾶσιν* (75a6).

⁴⁰⁶ Voir aussi *Théétète*, 175d4.

⁴⁰⁷ Comme l'art maïeutique de Socrate ressemble sur beaucoup de points à celui historique des accoucheuses, il fera à son tour usage de drogues et d'incantations (*φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι*, 149d1) afin de produire les effets escomptés. Sur la

tant que *plénitude* susceptible de l'« accouchement » socratique⁴⁰⁸. En vertu de la puissance d'apaiser, voire de susciter attribuée à la maïeutique, je serais tentée d'assimiler l'effet des questions socratiques sur l'âme des répondants à celui de la Lune sur les vagues de la mer : dans un premier temps, l'examen et l'enquête font « monter » l'âme à la parole et l'obligent à cibler explicitement la vérité, et, ensuite, en fonction de la nature pleine ou vide en vérité des propos qu'elle avance, elles peuvent également la faire « descendre », en apaisant son inquiétude initiale et en la rendant plus modeste. De la même manière dont la Lune semble porter une influence sur les eaux marines, les questions socratiques « troublent » elles aussi l'âme-pensée et lui donnent la mesure de ses affirmations ou négations à l'aune de la vérité ;

- (iv) Ensuite, en 154d-e, Socrate clarifie sa pratique du dialogue en la mettant en contraste avec la lutte (*makhê*) sophistique⁴⁰⁹ : cette dernière fait de l'aporie une véritable « arme » destinée à vaincre le partenaire de discussion, les deux combattants se harcelant mutuellement sur ces propos, dans le seul but de gagner la « bataille »⁴¹⁰. De toute évidence, l'aporie typique des entretiens sophistiques n'a rien en commun avec celle portant sur l'*ousia*, avouée par Socrate au début du dialogue ; cependant, vu l'assimilation constante de ce dernier aux sophistes, il est fort vraisemblable que, du moins aux yeux de la cité, la pratique aporétique arborait

question de l'*epôdê* socratique en liaison avec la maïeutique, voir A. Vallejo Campos, « Maieutic, *epoidê* and myth ... », *op. cit.*, p. 324-336. Pour l'analyse point par point de l'analogie entre l'art de questionnement de Socrate et celui des sages-femmes, voir Chloé Titli, « Particularités de la maïeutique socratique : la métaphore de Socrate accoucheur dans le *Théétète* de Platon », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, no. 1, 2009, p. 81-97. L'autrice formule par ailleurs une hypothèse concernant la stérilité de Socrate (en contraste avec la fertilité propre aux sages-femmes dans leur jeunesse) : elle serait apparentée à celle d'Artémis, déesse vierge qui, selon la tradition ancienne, protégeait l'enfantement ; les êtres humains, eux, avaient besoin de faire eux-mêmes l'expérience de l'accouchement avant de devenir des sages-femmes (*Théétète* 149b-c), *ibid.*, p. 88-89.

⁴⁰⁸ Ce troisième type d'aporie était celui caractéristique de Théétète, le jeune homme étant nommé « plein » et « non pas vide » par Socrate, cf. *Théétète* 148e, 149a, 151b. Ses apories font ainsi preuve non pas d'un manque, mais d'un surplus dont il faudrait toutefois vérifier la liaison avec la vérité.

⁴⁰⁹ Bien que ce contraste soit fort connu et débattu, je me permets de renvoyer le lecteur à une approche moins répandue dans la littérature, s'inspirant du pragmatisme : Marina Păunescu, « Ethos sophistique vs. Ethos socratiques : deux scénarios pédagogiques », dans *SCL*, LX, 2009, Bucarest, p. 233-247.

⁴¹⁰ « Suppose, donc, que toi et moi soyons des hommes habiles et savants, pour qui l'examen détaillé de tout ce qu'il y a dans les cœurs serait chose faite, et qui en outre ferions usage de nos ressources pour nous mettre l'un l'autre à l'épreuve (*ἀποπειρώμενοι*) : nous nous affronterions à la manière des sophistes dans le genre de bataille qu'ils se livrent, et nous cliquetons les arguments les uns les autres (*ἀλλήλων τοὺς λόγους τοῖς λόγοις ἐκρούομεν*). Mais pour le présent, puisque nous sommes des profanes (*ἰδιῶται*), nous voudrions d'abord voir, en les confrontant à elles-mêmes, ce que peuvent bien être les pensées que nous avons (*θεάσασθαι αὐτὰ πρὸς αὐτὰ τί ποτ' ἐστὶν ἃ διανοούμεθα*), et si nous avons des pensées consonantes entre elles ou si elles ne le sont d'aucune façon », *Théétète* 154d-e, trad. Narcy modifiée. Un fonctionnement combatif de l'aporie est signalé ailleurs dans le dialogue, voir 168c1 ; à comparer par contraste avec 168a4. Pour une interprétation des enquêtes socratiques en tant que démarches *ad personam* dans le sens violent du terme, voir L. Rossetti, *op. cit.*, p. 275 et *suiv.* ; voir aussi *Lachès*, 187e-188a, pour la dimension existentielle du questionnement socratique. Pour le thème de la symphonie (ou consonance) et de l'accord, voire le désaccord « intérieur », voir *Gorgias*, 482a.

néanmoins les traits combatifs signalés ici par Platon.

- (v) Finalement, dans la dite « digression »⁴¹¹ du dialogue, il est question des apories, des impasses et manques de ressources de ceux qui s'adonnent à la philosophie : ceux-ci, convoqués au tribunal ou simplement confrontés avec ce qui se trouvait autour d'eux, aboutiront à de nombreux embarras à cause de leur « condition », à l'instar de Thalès dans la fameuse anecdote (174c5, 175b7) ; effectivement, ce n'est que le corps de ces philosophes qui se balade dans la cité, alors que leur pensée, pratiquant la géométrie et l'astronomie, et « de chaque réalité entière parmi ceux qui sont, scrutant par toutes les voies la nature, sans que jamais elle se laisse redescendre à ce qui est immédiatement proche »⁴¹² ; cette pensée qui était élevée dans la philosophie et la liberté (172c et *suiv.*) ne saurait ni parler la langue de la cité (c'est-à-dire la rhétorique), ni suivre de manière plus générale ses valeurs⁴¹³.

Étant données ces cinq modulations de l'aporie dans le dialogue, quelques remarques supplémentaires sur leurs caractéristiques seront peut-être utiles. Il paraît qu'à l'exception de l'aporie sophistique et de celle du philosophe dont parle la Digression (iv, v), les deux autres (ii, iii) constituent des réactions à celle avouée en premier par Socrate lui-même (i), à savoir ce que la science en soi peut bien être⁴¹⁴ (146e). De plus, cette dernière aporie sera aussi le fondement, comme je viens de le noter, de l'aporie dont témoignent d'autres interlocuteurs de l'*atopôtatos* Socrate (ii) - Ménon, Hippias, Charmide, etc. À la fin du dialogue, Théétète sera délivré des douleurs caractéristiques de l'enfantement (210b) et donc des apories dans le troisième sens indiqué plus haut : par voie de conséquence, la *seule* aporie qui demeurera jusqu'à la fin du texte sera celle liée à l'impossibilité de donner un *seul logos* sur la multiplicité des sciences, en atteignant l'*ousia* de l'*epistêmê* en soi. C'est uniquement cette aporie inaugurale de Socrate qui ne sera pas écartée au long de l'entretien comprenant l'échange question-réponse qui constitue le contenu du texte platonicien.

À la lumière de ces dernières remarques, il paraît que le texte du *Théétète* offre en filigrane beaucoup d'indices sur les ressorts de la réputation de Socrate, c'est-à-dire sur le fait qu'il était

⁴¹¹ Sur le rapport du philosophe à la vie politique ainsi que sur l'anecdote portant sur Thalès, voir Chap. I, notamment note 316.

⁴¹² trad. Diès modifiée, *Théétète*, 173e8-174a2 : ἡ δὲ διάνοια (...) καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνημένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθειῖσα. Je cite aussi la traduction de Michel Narcy : « (...) explorant enfin sous tous ses aspects la nature entière de chacun des êtres en général, sans s'abaisser elle-même vers rien de ce qui l'environne ».

⁴¹³ Pour l'aporie engendrée par les contradictions occasionnées par les sens, voir *Rép.* VII, 524a et *suiv.* Celles-ci jouent un rôle central pour l'éventuel « éveil » de la pensée du « sommeil » de la spontanéité et l'abandon de la prétention d'un accès immédiat à la vérité.

⁴¹⁴ Ou, plus tard dans le dialogue, « qu'est-ce que ça peut être le savoir (τὸ ἐπίστασθαι) ? », 196d5. Ce changement au niveau de l'expression de l'interrogation est d'ailleurs accompagné par une transition vers une considération du savoir en relation avec la pensée et l'âme, 184b et *suiv.*

atopôtatos, le plus incongru, dans la cité. En mettant en rapport la notion d’atopie avec celle d’aporie, il paraît que Platon confirme la vue selon laquelle l’atopie de Socrate provenait de sa démarche aporétisante, si j’ose dire, ceci néanmoins à condition qu’on entende l’aporie selon le premier sens signalé plus haut, à savoir l’aporie qui porte sur le *ce qu’est* d’une certaine réalité, et non pas selon celle combative, typique des entretiens sophistiques. Insistant sur ce thème au point d’en fournir une véritable mise en revue, tel celui que je viens de l’esquisser plus haut, le *Théétète* s’avère le texte platonicien qui se penche de la manière la plus développée sur le sujet des apories liées à la démarche socratique. Nous sommes en présence d’une tentative platonicienne de réhabiliter une notion condamnée par la cité, à savoir celle d’« aporie » ; or, le noyau de cette réhabilitation me semble l’émergence du problème du « ce qu’est ». Certes, une telle approche s’inscrit dans le projet politique apologétique de Platon et elle comporte également une dimension *accusatrice* à l’égard de la cité : en effet, Platon semble suggérer que la cité était incapable de reconnaître le statut ouvert de l’interrogation socratique sur l’*ousia* et qu’elle risquait par voie de conséquence de ne pas *tolérer* sa pratique discursive pour des raisons qui n’avaient pourtant *rien à voir avec la justice*⁴¹⁵.

De plus, le *Théétète* contient deux sections en quelque sorte uniques dans le corpus platonicien : la première donne à voir la pratique discursive de Socrate en tant que travail maïeutique, alors que la seconde, connue sous le nom de « digression », oppose deux modes de vie et de rapport aux *logoi*, à savoir celui du philosophe et celui des rhéteurs (ou simplement celui qui correspondait à des gens qui s’attachaient à la vie politique de la cité). Or, le fil rouge qui lie ces deux sections semble être la notion d’aporie. Ainsi, mise en rapport, dans un premier temps, avec la réputation de Socrate, cette notion est ultérieurement attribuée à la fois aux philosophes et à ceux qui, ayant dès leur jeunesse passé leur vie dans les tribunaux, seront aveuglés par la petitesse de leurs préoccupations et deviendront *a fortiori* incapables de répondre à des questions portant sur l’essence de la justice. Ainsi, à l’aporie et au ridicule du philosophe se trouvant dans un échange quelconque avec ses concitoyens ou traduit en justice, répondent et correspondent, d’une manière parfaitement parallèle dans le texte du Platon⁴¹⁶, l’aporie et le ridicule de tous ceux qui sont confrontés à un questionnement portant sur l’*ousia* :

« [...] Sur tous ces sujets-là [i.e. la justice et l’injustice en elles-mêmes, le bonheur et le malheur humain], quand c’est celui dont je parlais tout à l’heure, celui qui est petit quant à

⁴¹⁵ D’ailleurs, dans la *République*, on trouve la fameuse sentence de Platon concernant l’impossibilité qu’une foule soit philosophe, c’est-à-dire, qu’elle admette l’existence d’un *X en soi* : « Maintenant que tu as compris tout cela, je te rappelle le point suivant. Est-il possible que la multitude (*πλήθος*) reconnaisse (*ἀνέξεται*) et finisse par admettre que c’est le beau en soi (*αὐτὸ τὸ καλόν*), et non la multiplicité des choses belles, qui existe, et que c’est chaque chose en soi qui existe, et non la multiplicité des choses particulières ? / Pas le moins du monde, dit-il. / Il est donc impossible, dis-je, que la multitude soit philosophe », *Rép.* VI, 493e-494a, trad. Leroux. Le verbe grec *ἀνέξεται* se laisse aussi traduire par « tolérer », « supporter », cf. art. *ἀνέχω* LSJ.

⁴¹⁶ cf. *Théétète*, 174c-175e.

l'âme, virulent, habitué des tribunaux, qui doit à son tour donner la réplique, cette fois c'est l'inverse : à lui de payer la contrepartie. Suspendu à un point élevé, il a le vertige ; lui-même objet céleste, c'est d'en haut qu'il dirige ses regards ; comme il n'en a pas l'habitude, il est désemparé, il perd ses moyens (ἀπορῶν), il articule des sons dépourvus de sens »⁴¹⁷.

Notons en passant que, dans l'exégèse, on a eu tendance à assimiler ces deux difficultés (celle du philosophe par rapport à ce qui se trouve autour de lui et celle du non-philosophe à l'égard de ce qui se trouve « en haut ») aux deux mouvements illustrés par l'image de la caverne, à savoir la descente du philosophe dans l'obscurité, d'une part, et, d'autre part, la montée du prisonnier vers la lumière.

Par ailleurs et de manière très saisissante, le deuxième embarras signalé (celui des non-philosophes face au questionnement sur le *ce qu'est*) s'avère d'autant plus paradoxal étant donné qu'on retrouve de manière habituelle le *nom* des « objets » de l'enquête socratique dans le *langage de tous les jours* : « vertu », « justice », « science », « piété », « modération », « courage », etc. En effet, faute de connaître le *to ti esti* de n'importe quelle « chose », on est simultanément privé de la compréhension intime *de son nom*. À ce titre, Socrate demande à Théétète : « Ou bien on a, crois-tu, une certaine compréhension du nom d'une chose dont on ne sait pas ce que c'est (ἢ οἶεi τίς τι συνίησιν τινοῦ ὄνομα, ὃ μὴ οἶδεν τί ἐστίν;) ? »⁴¹⁸. Ce passage illustre une thèse très forte avancée par Platon, car il semble nier la possibilité d'une communication humaine véritable et, en même temps, il installe une sorte de coupure entre l'être humain, son langage et sa connaissance : en effet, ce n'est pas l'évidence des échanges langagiers quotidiens qui est ici mise en doute par Platon, mais plutôt le degré de compréhension véritable derrière cet usage. Ainsi, faute d'une enquête préalable sur ce qu'est la science, en fin de compte, même une expression aussi anodine que « science de la chaussure » nous restera inaccessible⁴¹⁹. Rien de plus « atopique » que de remettre des pareilles expressions en suspension et d'écarter pour un instant leur familiarité si accommodante ...

⁴¹⁷ *Théétète*, 175c9-d5, trad. Narcy.

⁴¹⁸ *Théétète* 147b1-2, trad. Narcy.

⁴¹⁹ Le même problème surgit plus loin dans le dialogue, lorsque Socrate affirme : « Mais en fait, Théétète, cela fait longtemps que nous ne pouvons nous arracher à la manière impure de discuter (μὴ καθαρῶς διαλέγεσθαι). Car nous sommes là à dire, des milliers de fois, “nous connaissons” et “nous ne connaissons pas”, “nous savons”, “nous ne savons pas” (“γινώσκουμεν” καὶ “οὐ γινώσκουμεν”, καὶ “ἐπιστάμεθα” καὶ “οὐκ ἐπιστάμεθα”), pensant nous comprendre mutuellement (ὥς τι συνιέντες ἀλλήλων), au moment où, sur la science, nous sommes encore dans l'ignorance. Et si tu veux, encore maintenant, en cet instant, nous venons d'employer à leur tour “être dans l'ignorance” et “comprendre”, dans l'idée qu'il convient d'utiliser ces termes, alors que la science nous manque », 196e, trad. Narcy. Comparer avec *Sophiste*, 243b et *suiv.*, où, au milieu de la gigantomachie sur l'*ousia*, l'Étranger d'Élée met en évidence le problème terrible recélé par l'utilisation des mots tels « être » et « non-être », c'est-à-dire des notions au sujet desquelles on se retrouve *de facto* dans une aporie.

c. La relation entre l'âme et le « ce qu'est » en Théétète, 185e-186a : l'importance du verbe epeoregesthai. L'atopie socratique comme relevant d'une aporie originare de la pensée humaine

En ayant établi en 184c-d qu'il serait vraiment terrible (*deinon*) si les perceptions en nous ne convergeaient point vers une seule forme (qu'on pourrait appeler « âme »), mais qu'en revanche elles s'agglutinaient comme « dans un cheval en bois », Socrate pose ensuite le problème du véritable « sujet » de la perception (*aisthesis*), c'est-à-dire du « ce par quoi » nous entrons finalement en contact (*ephikneomai*) avec les couleurs, le chaud, le sec, etc., *au moyen (dia)* de diverses *dunameis* (capacités, puissances) de notre perception (i.e. les sens)⁴²⁰. Or, s'il est évident que la vue est « ce par quoi » nous percevons la couleur et l'ouïe, le son, lorsqu'on doit rendre compte de « ce par quoi » nous arrivons à *penser* (185b6) qu'une telle couleur et un tel son *sont*, ou qu'ils sont *deux* ensemble et *un* séparément, *identiques* à eux-mêmes et *différents* d'autres, ou bien lorsqu'on doit inspecter le degré de leur *ressemblance* ou *dissemblance* aux autres, sur ces points, touchant en dernier ressort à ce que Platon appelle les *communs (ta koina)*, les sens ne semblent pas contribuer de la moindre façon. La discussion ouverte par Socrate au sujet de ces aspects à la fois incorporels et universels s'enchaînera sur l'apparition dans le dialogue du thème *du lien entre la pensée humaine, l'ousia et la vérité*.

En effet, Socrate montre à Théétète que le fait d'estimer que le corps et ses facultés sont le « ce par quoi » nous sommes capables, confrontés à une pluralité de « sensibles », de percevoir les *communs* (l'être et le non-être, la ressemblance et la dissemblance, l'identité avec soi-même et la différence par rapport aux autres, l'unité et le nombre⁴²¹) est non seulement erroné, mais contrefactuel. Autrement dit, lorsque je perçois deux chaises bleues, ce ne sont pas mon corps et ses facultés perceptives qui me permettent de dire que les deux « sont » à la fois, qu'elles se « ressemblent » sur plusieurs aspects, que leur nombre est deux, ou bien que chacune d'elles est une unité. Alors que le caractère « bleu » de la chaise me parvient, lui, par le moyen de la vue (185e), ces autres caractéristiques (le fait d'exister, le nombre, l'identité, la ressemblance) ne semblent pas comporter un tel « canal » (*organon*) de « perception » ; et pourtant on est bel et bien capable de les saisir et la question demeure de savoir « au moyen » de quoi.

Or, Théétète affirme à ce sujet qu'il lui paraît que c'est l'âme (ici identifiée à la *dianoia*) *elle-même et par elle-même*, c'est-à-dire sans l'aide d'aucun autre *organon*, qui inspecte, observe,

⁴²⁰ *Théétète*, 184d-e.

⁴²¹ οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταυτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, ἔτι δὲ ἓν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν, *Théétète*. 185c8-d1.

examine ces communs⁴²². L'argument du texte prend en ce point un inhabituel chemin inverse : il part de la présence dans notre langage le plus quotidien de certains indicateurs (l'être, le nombre, etc.) et aboutit à la découverte d'un mouvement que la pensée effectue de manière solitaire et autonome par rapport à tout éventuel « instrument ». D'habitude, c'était la relation à soi-même de l'âme-pensée qui constituait le point de départ de l'argument platonicien⁴²³, vu que ce repli sur soi assure un abri contre les perturbations causées par les envies, les désirs et les phobies corporelles, ou bien les sensations⁴²⁴. Or, inversement, le passage cité plus haut du *Théétète* fournit un bel exemple du souci de la part de Platon de spécifier davantage le paysage intérieur d'une pensée se situant cette fois-ci plutôt proche des sens et notamment de la perception, mais gardant néanmoins une certaine autonomie.

Nous voilà ainsi arrivés dans une véritable *intimité* avec la *dianoia*, avec ce qu'elle a de plus propre ; une fois que cette région est indiquée, Socrate adresse à Théétète la question philosophique peut-être la plus solennelle du dialogue, vu qu'elle dépasse de beaucoup le sujet de l'essence de la science, en suggérant même une possible réponse à cet égard. Voici l'interrogation : le choix se faisant entre les « choses » qui sont perçues uniquement au moyen d'un *organon* et celles dont la « perception » ne dépend pas d'un « canal » semblable, où ranges-tu donc, Théétète, l'être (*ousia*),

⁴²² ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν, 185d9-e1. La traduction du verbe grec *episkopein* qui décrit l'attitude de l'âme vers les *koina* est cruciale dans ce passage, d'autant plus que Théétète l'utilise à nouveau en 186a (cette fois-ci sous sa forme sans préposition - *skopein*).

⁴²³ Prenons comme exemple à ce propos un paragraphe du *Phédon*, où Socrate met manifestement l'accent sur l'importance du rassemblement ou de la concentration de l'âme en elle-même : « Mais une purification, est-ce que par hasard ce n'est pas justement ce qu'énonce la formule d'auparavant : séparer le plus possible l'âme du corps, l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre, dans le moment présent comme dans celui à venir, isolée en elle-même autant qu'elle le peut (καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνῃ καθ' αὐτήν), travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes ? », *Phédon* 67c5-d1, trad. Dixsaut. Certes, dès le début, le problème du *Phédon* est très différent de celui du *Théétète* ; le motif de la « purification » dans le passage cité relève du contexte plus général de la section : plus précisément, dans cette partie du dialogue, Socrate devrait justifier le manque de peur étalé par le philosophe devant la mort, entendue comme séparation de l'âme et du corps. Or, dans le *Théétète*, la mort n'est mentionnée que brièvement dans la digression, au moment où Socrate fait allusion au bonheur dans la vie d'après de celui qui s'est appliqué selon ses capacités à ressembler au dieu (176e-177a). Cependant, il y a une certaine tension qui demeure au cours des deux dialogues et son noyau dur est, à mon sens, le problème central adressé par Socrate dans le *Théétète*, à savoir celui du savoir. Ainsi, ce thème est assidument traité par Socrate dans le passage du *Phédon* (65d-67d) cité ci-haut. Celui-ci fonctionne, je dirais, à l'instar d'un véritable *pharmakon*, puisqu'il nous apporte à la fois la bonne et la mauvaise nouvelle : Socrate établit ainsi que le savoir le plus « pur » (sans mélange) n'est pas accessible *par nécessité* à l'être humain pendant sa vie incarnée, mais, qu'« ici-bas » il y a toutefois un individu capable de se *rapprocher* le plus d'une connaissance pareille, à savoir le philosophe : « Alors [i.e. après la mort], à ce qu'il semble, nous appartiendra enfin ce que nous désirons et dont nous affirmons que nous sommes amoureux [nous, les philosophes] : la pensée. Cela, une fois que nous aurons cessé de vivre, et non pas - tel est le sens du raisonnement - de notre vivant. Car s'il est impossible, en la compagnie du corps, de rien connaître purement, de deux choses l'une : ou bien il n'existe aucune manière possible d'acquérir le savoir, ou bien c'est une fois qu'on en aura fini, puisque c'est alors que l'âme, elle-même en elle-même, sera séparée du corps, mais pas avant. Et tout le temps que nous vivons, nous nous approcherons au plus près du savoir (ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι) lorsque, autant qu'il est possible, nous n'aurons ni commerce ni association avec le corps, sauf en cas d'absolue nécessité (...) », *Phédon*, 66e-67a, trad. Dixsaut. Le mélange avec le corporel ne permettant pas l'accès au « pur », la mort-séparation serait justement le type de purification nécessaire afin de rétablir la communication perdue entre l'âme et les Formes, et, par voie de conséquence, la possibilité d'un savoir certain, i.e. de l'*epistêmê* recherché par Socrate et Théétète. Autrement dit, la concentration de l'âme en elle-même et sur elle-même pendant la vie est une condition nécessaire mais non suffisante pour accéder à la connaissance véritable de ce qui véritablement est.

⁴²⁴ *Phédon*, 65d-67d.

sachant qu'il « vient se joindre à toutes choses » dans le plus haut degré⁴²⁵? Théétète répond : « Je le range parmi ceux que l'âme s'efforce d'atteindre elle-même par elle-même »⁴²⁶.

D'abord, laissons la réponse du jeune homme en suspension afin de prendre acte rapidement du lexique qui qualifie au long du paragraphe 186a-e, dont je viens de citer uniquement le début, la relation de la pensée à elle-même. Il s'agit de trois catégories de verbes : (i) *analogizomai*, *skopeisthai*, *sumballô*, *epaneimi* et *krinein* sont ainsi employés lorsqu'il s'agit de la relation entre l'âme et les affections (*pathemata*) qui l'atteignent par l'intermédiaire du corps (cf. 186c) ; (ii) deuxièmement, l'âme est aussi le sujet d'un verbe du désir ou de l'aspiration à (*eporegetai*), (iii) ainsi

⁴²⁵ ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται. Vu l'importance philosophique de ce passage, quelques remarques portant sur les traductions qu'on en a proposées seront nécessaires. La traduction de M. Narcy (très proche d'ailleurs de celle de L. Robin, ce dernier traduisant lui-aussi *ousia* par « existence ») est la suivante : « Dans laquelle de ces deux sortes de choses ranges-tu le fait d'exister ? Car voilà surtout ce qui vient se joindre à toutes choses », *ibid.* 186a (je souligne). Traduire *ousia* par « le fait d'exister » ou même « existence » me paraît néanmoins assez problématique. Ceci car, d'une part, l'âme, en tant que pensée, pourrait facilement considérer une chose qui pourtant n'existe plus ou qui n'existe pas encore. D'autre part, quelques lignes plus loin, Socrate lie explicitement l'*ousia* à la vérité et à la connaissance : « Celui-là peut-il atteindre la vérité qui n'atteint même pas jusqu'à l'être ? » (οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μὴδὲ οὐσίας), 186c7, trad. Diès. Pourvu que le terme n'ait pas changé de sens, il serait difficile de comprendre en quel sens celui qui n'atteint pas « le fait d'exister » de quelque chose (ou bien son « existence »), n'atteindra pas non plus la vérité et, par voie de conséquence, ne deviendra pas quelqu'un qui sait (ἐπιστήμων, 186c9). D'ailleurs, M. Narcy a ressenti visiblement cet embarras, car, dans ce deuxième passage, il a choisi de traduire *ousia* par « réalité ». Comme il s'agit d'un paragraphe qui a fait couler beaucoup d'encre et qui mériterait une étude à part, je me contente de signaler encore une difficulté logique qui pèse sur la traduction d'*ousia* avec « existence » ou « fait d'exister ». Ainsi, à l'instar de la dissemblance et la ressemblance, l'identité et l'altérité, du point de vue épistémologique, c'est-à-dire selon la manière par laquelle nous parviendrons à sa connaissance, l'*ousia* est rangée par Socrate et Théétète dans la classe des « choses » que l'âme (*dianoia*) s'efforce à atteindre elle-même par elle-même et non pas au moyen des sens. Par voie de conséquence, si on traduit par « existence », alors on est a fortiori obligé de nier tout accès à « l'existence » à l'aide des sens. Toutefois, j'affirme « le fait d'exister » de la chaise bleue devant moi en m'appuyant aussi, par exemple, sur mes capacités sensorielles liées au toucher et à la vue. La résistance des choses autour de moi s'impose avant tout à mon corps et non pas à ma pensée. Identité, différence, unité, nombre, dissemblance et ressemblance ont en commun (à part d'être eux-mêmes des communs, *ta koina*) un caractère éminemment incorporel et intériorisé, pour ainsi dire. Bien qu'on puisse certes s'interroger sur la certitude de notre propre existence, à l'instar de la fort connue méditation cartésienne, ce type de savoir ne semble pas intéresser Platon dans le passage concerné du *Théétète* : plutôt, il en est question, d'une part, d'établir la présence tout court d'une connaissance (perception ?) qui s'effectue uniquement par la pensée et, d'autre part, d'éclairer en quoi consiste ce paysage intérieur de la pensée. Cela dit, la traduction par « existence » semble toutefois rimer avec la compréhension de l'*ousia* par le jeune Théétète en 185c7, où celui-ci conçoit sa négation comme le fait de ne pas exister : οὐσίαν καὶ τὸ μὴ εἶναι. À mon avis, il est pourtant fort probable que, dans ces lignes portant sur les *koina*, les mêmes termes ne revêtent pourtant pas les mêmes significations pour Socrate et pour Théétète : en effet, ce dernier reste jusqu'au bout tributaire d'un certain « empirisme ». Cette hypothèse est d'ailleurs exploitée par M. Narcy lui-même dans son Introduction au dialogue. Ainsi, forcément, l'*ousia* à laquelle fait référence Socrate dans son interrogation initiale n'est pas la même que celle dont parle ultérieurement son jeune interlocuteur ; mais Platon n'insiste pas dessus et revient principalement aux lecteurs eux-mêmes de s'en débrouiller avec les équivoques présentes dans ce paragraphe si important. Dans une autre ligne d'interprétation, Sylvain Delcomminette propose de lire dans ce passage « *ousia* » dans son sens de copule, « être quelque chose ». Ainsi, lorsqu'on dit « ceci est bleu », le bleu nous parvient, lui, par les sens, mais la proposition dit aussi quelque chose sur le « ceci », plus précisément elle le détermine. Faute de cette détermination, on n'arrivera jamais à poser le problème de la vérité, car toute sensation n'est ni vraie, ni fautive ; c'est uniquement en vertu de la détermination de la sensation, accomplie par la pensée seule, que le problème de la vérité puisse surgir. Or, ce dernier aspect intéressait le plus Socrate dans ce paragraphe, selon l'auteur, car, une fois que le problème de la vérité se trouve déplacé vers le domaine de la pensée, elle ne saurait plus coïncider avec la perception, tel que le voulait Protagoras, la cible finale de l'argument construit ici par Platon (voir S. Delcomminette, « Théétète », dans *Ousia dans la philosophie grecque. Des origines à Aristote*, Travaux du centre d'études aristotéliennes de l'université de Liège. Aristote : traductions et études, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008). Pour ma part, je maintiens qu'*ousia*, du moins dans l'interrogation initiale de Socrate, comporte son sens le plus fort, à savoir « ce qu'est ».

⁴²⁶ ἐγὼ μὲν ὄν αὐτὴ ἢ ψυχὴ καθ' αὐτὴν ἐπορεύεται, 186a4-5.

que, troisièmement, du toucher (*tukhein, hapsasthai*⁴²⁷), ces derniers verbes étant utilisés par Platon pour décrire la relation de l'âme avec l'*ousia* et la vérité. Vers la fin du paragraphe, en 186d, (iv) Socrate dit qu'on pourrait atteindre l'être et la vérité dans un raisonnement (*en tô sullogismô*) sur les impressions, alors que par la suite, en 187a, le texte s'avère ambigu quant à la dénomination de l'« acte » par lequel la pensée s'appliquerait elle-même par elle-même aux êtres. Le jeune (v) Théétète qualifie cet acte de *doxazein*, opiner, avoir une croyance, alors que (vi) Socrate l'identifie en 190a au *legein*, dans la mesure où toute *doxa* est à la fin le résultat d'un dialogue intérieur (*logos, dialegesthai*) de l'âme avec elle-même⁴²⁸. Ainsi, au bout du compte, le paysage intérieur de la pensée comporte surtout les traits d'un dialogue qui avance par question et réponse, ceux d'un certain mode du toucher et de l'aspiration, chacun de ces actes ayant son propre objet.

Revenons maintenant au passage cité plus haut. En dépit de la façon discrète par laquelle Platon les introduit, en vertu de leur contenu, ces quelques lignes devraient troubler tout lecteur du dialogue ; à l'instar d'une ellipse, le paragraphe contient, me semble-t-il, deux points focaux : (i) le verbe grec qui caractérise la relation de l'âme à l'*ousia*, à savoir *eporegesthai* - s'allonger pour atteindre, chercher à obtenir quelque chose⁴²⁹, tendre vers, souhaiter ardemment⁴³⁰ ; (ii) l'indication, centrale pour la poursuite de l'argument, de la manière par laquelle l'âme se lance vers l'être, c'est-à-dire elle-même par elle-même, sans aucun autre *organon*. Ailleurs dans les dialogues et de manière générale, la relation entre l'âme et l'intelligible est à plusieurs reprises caractérisée par Platon en tant que désir⁴³¹, mais aussi *suggeneia*, parenté et affiliation⁴³².

Traitions en premier le verbe grec utilisé par le jeune Théétète. D'abord, il faut signaler que celui-ci compte seulement trois occurrences dans le corpus platonicien (deux dans la *République*, dans les livres IV et VI⁴³³, et celle du *Théétète* que nous avons maintenant sous les yeux).

⁴²⁷ cf. *Théétète* 186a-e.

⁴²⁸ Après le passage portant sur la relation entre l'âme et les *koina*, on arrive à la deuxième définition de la science, à savoir « opinion vraie ». Dans la première partie de cette longue section (187b-201c), qui porte de manière à une première vue paradoxale sur l'opinion *fausse* et sa structure, Socrate explique, en essayant de rendre compte de l'avènement du faux (187d), le processus général par lequel nous arrivons à formuler une *doxa*, explicitant à ce propos la structure où penser (*to dianoesthai*) dans un passage qui a fait histoire. Le fait d'avoir une opinion est, selon ce paragraphe fort connu, le point terminus d'un dialogue de l'âme avec elle-même. Au bout d'un mouvement plus ou moins rapide, après qu'elle s'est donc interrogée elle-même et avait répondu, affirmant ou niant, la pensée s'arrête de son mouvement dialogique et ne doute plus : une opinion (*doxa*) est ainsi acquise.

⁴²⁹ cf. Bailly.

⁴³⁰ cf. LSJ, art. ἐπορέγω.

⁴³¹ *Phédon* 66b, 66e ; *Rép.* VI, 480a, 485b ; IX, 581a-c ; *Banquet*, 204a-b. Sur la nature désirante de l'âme et pour une explication du lien constitutif entre ce désir et le manque ou l'indigence propres à l'âme humaine, voir M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, Paris, Vrin, 1985, chap. « Eros Philosophe » ; Anne Merker, « Le désir », dans *Études platoniciennes*, vol. IV, 2007, p. 205-235. Il faudrait cependant se méfier de rapprocher trop rapidement le *Théétète* d'autres dialogues où l'éros est thématiquement par Platon (notamment le *Banquet* et le *Phèdre*), car, effectivement, ce premier texte ne fait entrer en jeu aucune question liée à l'éros, bien qu'il nomme le désir ardent de l'âme pour l'*ousia* par le verbe ἐπορέγεσθαι.

⁴³² *Phédon*, 79b-d.

⁴³³ La première occurrence se trouve dans un contexte lié à une analyse de l'*epithumia* (les désirs comme la soif, la faim), cf. *Rép.* IV, 437c. La deuxième apparaît dans la caractérisation du naturel philosophe, plus précisément au sujet de la

Une fois que les choses inspectées par l'âme au moyen des *dunameis* du corps sont mises à l'écart (185e), le court passage cité plus haut traite de ce qui demeure dès que « la scène » est en grande partie libérée. Or, ceci revient à la rencontre de la pensée, d'une part, avec l'*ousia*, ce dernier terme étant mentionné *en premier et comme à part* du reste, et, d'autre part, avec les termes-paires : le semblable et le dissemblable, le même et l'autre (auxquels s'ajoutent l'unité et le nombre, le pair et l'impair, mentionnés par Théétète en 185c-d) et, enfin, le beau et le laid⁴³⁴, le bien et le mal. Au sujet de ces derniers quatre termes, l'âme essaie elle-même par elle-même de formuler une *krisis*, un jugement, suite à un processus de penser que Socrate et Théétète donnent l'impression de comprendre de manière différente l'un de l'autre (voir 186a7-b6).

Pourtant, une différence semble faire surface à l'intérieur des *communs* : alors que les termes-paires relèvent toujours d'un rapport d'opposition, l'*ousia*, elle, demeure *solitaire* dans l'énumération des *koina* vers lesquels la pensée se lance par elle-même et sans l'intermédiaire des sens. De plus, cette unicité est aussi suggérée par le *vocabulaire* très spécifique utilisé par Socrate à son propos. Or, ces différences me semblent particulièrement importantes pour comprendre la spécificité du rapport entre l'acte de juger (*krinein*), d'une part, et la relation de la pensée avec l'*ousia*, d'autre part.

La thèse que je voudrais mettre particulièrement en question est celle de M. Narcy, auteur pour lequel ce passage serait l'origine d'une longue tradition philosophique identifiant la pensée à l'acte de juger⁴³⁵. Or, selon mon interprétation de ce difficile paragraphe, l'acte de juger serait plutôt *subordonné* à la relation de l'âme-*dianoia* avec l'*ousia* et la vérité, relation que je vais traiter par la suite en me penchant surtout sur la signification du verbe grec *eporegesthai*.

Précisons dès le départ que ce verbe s'avère absent des analyses proposées par M. Narcy,

grandeur de son âme et de sa tendance à embrasser le tout (livre VI, 486a-b) : « Garde-toi bien que ce naturel ne comporte quelque servilité. La petitesse d'esprit est en effet absolument incompatible avec une âme qui doit *tendre* sans cesse à embrasser dans leur totalité et leur plénitude le divin et l'humain (έναντιώτατον γάρ που μικρολογία ψυχῆ μελλούση τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου). (...) Mais pour cette pensée douée d'une sublime grandeur et vouée à la contemplation du temps dans sa totalité, de l'essence tout entière (θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας), crois-tu qu'il soit possible de considérer la vie humaine comme quelque chose de grande valeur ? (...) Ainsi donc, un tel homme ne considérera pas la mort comme quelque chose de terrible ? / Lui moins que quiconque », 486a-b, trad. Leroux, 2004 (je souligne). Dans ce paragraphe, Platon semble encore une fois signaler une certaine *tendance* de l'âme (celle du philosophe) vers une dimension conçue à la fois dans son intégralité et sa totalité (le divin et l'humain) ; aussi le paragraphe suggère une connexion entre *eporegesthai*, *theoria* et *ousia*.

⁴³⁴ Ces derniers termes semblent particulièrement importants vu qu'ils étaient déjà invoqués par Socrate au long de la réfutation de la thèse de Protagoras (167c, 172a) : en effet, ce qui *semble* utile à une certaine cité, ne *l'est* pas forcément, en dépit de ce qui paraît. De la même manière, selon l'argument de Socrate, ce qui semble sain à quelqu'un, ne *l'est* pas nécessairement. Mais, bien qu'on puisse imaginer le juste et l'injuste, le pieux et l'impie, le beau et le laid comme les fruits d'une convention, l'utile semble avoir un statut différent : plus précisément, il y a comme une résistance de la part de tout un chacun d'accepter sa réduction à une simple apparence. De même, dans la *République* (VI, 505d), si, en ce qui concerne les choses justes et belles, on se contente souvent d'en posséder uniquement un vernis (le paraître), personne n'accepterait de posséder simplement une apparence du bien et non pas le vrai.

⁴³⁵ Voir note 339 dans la traduction du *Théétète* à GF Flammarion.

comme le fait remarquer aussi Francisco Gonzalez⁴³⁶, mais que, par contraste, il joue une importance majeure pour les réflexions de Martin Heidegger concernant le paragraphe dans son intégralité.

Plus précisément, dans un cours portant sur l'image de la caverne et le *Théétète* (Freiburg, 1931-1932), Heidegger s'attarde *in extenso* sur l'utilisation du verbe *eporegesthai* par Platon. Dans un premier temps, il comprend ce mouvement de l'âme comme *un mélange d'avoir et de ne-pas-avoir* : effectivement, lorsqu'on s'efforce d'atteindre quelque chose, lorsqu'on le *désire* (Heidegger identifie éros et *eporegesthai*), on ne le possède pas, il nous manque et pourtant, en même temps, on s'oriente vers lui, on en est hanté. Deuxièmement, après avoir établi cette ambivalence, Heidegger discute d'un *eporegesthai* « authentique » et un autre « inauthentique » - termes fort connus de la terminologie d'*Être et temps*, sur lesquels je n'insisterai pas ici. Selon son interprétation, dans le *Théétète*, Platon ferait allusion au penchant « authentique » du désir, c'est-à-dire, *grosso modo*, celui qui ne cherche *pas* son propre comblement, mais, inversement, s'applique en quelque sorte à *conserver la distance* qui le sépare de son objet. De cette manière, à condition de garder toujours *en face* de lui et non pas dans sa possession le « ce-vers-quoi » il s'allonge, celui qui-tend-vers arrive à se découvrir *soi-même* dans cette *relation à et désir de* l'autre. Autrement dit, cette attitude centrifuge plutôt que centripète garantit à l'âme une rencontre avec son propre désir et, par extension, avec elle-même en tant qu'identifiée à ce désir lui-même. Je cite la traduction française d'un passage éclairant pour l'interprétation subtile proposée par Heidegger au sujet de l'*eporegesthai* authentique, non-possessif :

« Nous appelons cette tension [i.e. celle authentique, platonicienne], qui n'est pour l'instant pensée qu'à titre de possibilité, *tension-aspiration*. Une telle tension ne tend pas à la possession de ce à quoi elle tend, mais ce à quoi elle tend *demeure* quelque chose à quoi elle tend, quelque chose qui est retenu dans la tension, afin que celui qui est tendu, partant de lui-même et allant vers soi, se trouve soi-même. Une telle tension, en tant qu'aspiration, serait alors une tension propre dans laquelle le Soi-même qui tend, ne tend pas en s'éloignant de soi, mais en retournant vers soi afin d'aspirer à soi-même dans un tel tendre, c'est-à-dire afin de se gagner soi-même dans la tension. Ce à quoi tend la tension et ce à quoi tend l'aspiration ne se recouvrent pas, mais vont certainement de pair dans l'essence de cette tension, et même constituent leur unité »⁴³⁷.

En lisant les quelques lignes du *Théétète* (186a), Heidegger est frappé notamment par la voix

⁴³⁶ Pour une discussion de la bibliographie concernant ce passage et un commentaire proposé par l'auteur lui-même, voir F. Gonzalez, « Wax Tablets, Aviaris or Imaginary Pregnancies ? On the Powers in *Theaetetus*' Soul », dans *Etudes platoniciennes IV, Les puissances de l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 287-289 et note 26.

⁴³⁷ M. Heidegger, *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, texte établi par Hermann Mörchen, traduit de l'allemand par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001, p. 242-243.

medio-passive d'*eporegetai* ainsi que par la relation de l'âme à elle-même décrite par la construction *kath'autên* : l'âme qui véritablement « tend vers », désire ardemment d'atteindre l'*ousia* elle-même par elle-même, *kath'autên*, aboutit en quelque sorte à se découvrir *soi-même* dans et par la relation décrite par le verbe grec employé par Platon (évoquant en français une *tension-aspiration*); autrement dit, ce que l'âme cherche et ce à quoi elle aspire en tant que pensée le renvoie *au rebours à elle-même*. En effet, la pensée qui se trouve dans l'*eporegetai* ne se *perd* pas dans son « objet », elle n'en est ni fascinée, ni passive comme dans un acte perceptif sensoriel. En revanche, dans son rapport à l'*ousia*, elle se *découvre* seule et sans *organa*, sans instruments, i.e. uniquement désireuse⁴³⁸ ; il y a quelque chose dans cet allongement vers le « ce qu'est » qui fait retourner la pensée sur elle-même, en l'obligeant en quelque sorte de se constituer précisément en tant que repli.

Dans les sillons de cette interprétation de Heidegger, Francisco Gonzalez voit à son tour dans le passage concerné du *Théétète* le dévoilement non pas d'un type de relation *extérieure* à l'âme (avec l'*ousia*, en l'occurrence), mais d'un trait *essentiel* de la pensée elle-même, à savoir celui de *relation* : « The characterization of the soul as relating to being and truth *itself through itself* moves us away, I suggest, from the idea that the soul is a thing existing in an external relation with other things and towards the idea that the soul *is itself* this relating »⁴³⁹. Pour Gonzalez, qui suit sur ce point G. Bury, *être dans une relation* serait le sens même de la *dunamis* (puissance) chez Platon⁴⁴⁰, ce qui revient à dire que la puissance qui caractérise l'âme-pensée dans le *Théétète* serait justement ce mouvement d'aspiration ou désir qu'elle accomplit sans intermédiaire, par elle-même.

À la lumière de ces remarques qui nous aident, je crois, à mieux saisir l'importance cruciale de ce passage pour la compréhension de l'essence de la pensée humaine selon Platon, et qui nous éloignent visiblement du noyau de la tradition idéaliste qui identifiait le « penser » dont il est ici question au jugement (cf. plus haut), je voudrais à présent retourner au texte afin de préciser ma propre interprétation.

Ainsi, il me semble en premier lieu que la construction du passage 186a par Platon suggère une lecture véritablement *cinétique* de la rencontre qui s'accomplit sous le signe d'un allongement-

⁴³⁸ L'analyse phénoménologique d'Heidegger sur l'importance du verbe *eporegetai* a beaucoup inspiré mon travail dans le présent sous-chapitre, mais je m'écarte toutefois de son interprétation globale de la philosophie platonicienne en tant qu'origine de ce qu'il appelle « la métaphysique », ainsi que de sa compréhension de l'*alêtheia* et de l'Idée du Bien dans la *République*, interprétation avancée dans le même cours de 1931-1932. Pour le rôle joué par Platon dans la pensée de Heidegger, je renvoie le lecteur notamment à F. Gonzalez, *Heidegger and Plato : A Question of Dialogue*, Pennsylvania State University Press, 2009 et B. Mincă, « Heidegger's Return to the Cave. The Interpretation of the Platonic Cave Allegory and *Theaetetus* as an Early Indication of Kehre and Ereignis », in *Heidegger Studies*, vol. 33, 2017, p. 93-110. Pour une interprétation du passage sur les communs dans le *Théétète* à la lumière des commentaires de Heidegger au sujet de l'éros platonicien, voir F. Gonzalez, « "I Have to Live in Eros" : Heidegger's 1932 Seminar on Plato's *Phaedrus* », in *Epoché*, Volume 19, Issue 2, Spring 2015, notamment p. 228 et *suiv.*

⁴³⁹ F. Gonzalez, *op. cit.*, 2007, p. 287.

⁴⁴⁰ *ibidem*, p. 287, note 28.

vers, d'un désir d'atteindre qui situe l'âme en rapport avec l'essence : d'une part, le « ce qu'est » (*ousia*) s'approche, accompagne, et se joint à toute chose (*parepetai*), de même que, d'autre part, la pensée cherche de son côté à l'atteindre (*eporegesthai*). Par-delà l'assonance manifeste entre les deux verbes grecs mentionnés, on trouve dans ces quelques lignes une indication précieuse sur la relation, d'ailleurs fondamentale pour la philosophie, entre la *dianoia* et le « ce qu'est ». Il s'agit presque d'une espèce de *chorégraphie* qui se déploie sous nos yeux et elle rend manifeste, dans un premier temps, la trace d'une *complémentarité* entre les deux « partenaires » - j'aurais tendance à dire que l'assonance signalée ci-dessus suggère, à la limite, une telle « complicité ». Ensuite, à l'intérieur de cette complémentarité et surtout en contraste avec l'apparente « gratuité » par laquelle l'*ousia* vient se joindre à toute chose, surgit la *tension* inhérente, constitutive qui porte l'âme dans la direction du « ce qu'est » - l'*eporegetai*. En pleine discussion sur ce que pourrait bien être la science, Platon met donc en scène (le dialogue en tant que tel), un saisissant épisode qui se déroule à « l'intérieur » de l'âme : se déploie ici une audacieuse chorégraphie dont le dernier pas serait le contact en tant que tel. Toutefois, le contact annoncé s'avère plutôt de l'ordre d'une *promesse*, car la rencontre entre la pensée et le « ce qu'est », i.e. ce qui engendra à proprement parler la science elle-même, semble soit à jamais rapportée (car ontologiquement impossible⁴⁴¹), soit soumise à une difficulté dont il serait naïf d'ignorer la portée⁴⁴² (question fort débattue qui, en dernier ressort touche [*sic*] à la possibilité même de la science ; j'y reviendrai).

Il est impérieux de boucler la boucle et de revenir à la question qui dirige notre travail dans ce chapitre, i.e. la relation entre l'atopie et l'aporie. En effet, le lecteur pourrait à juste titre se demander dans quelle mesure le passage cité plus haut (186a) est à même de contribuer à l'éclaircissement de ce dernier rapport ? D'ailleurs, du moins à une première lecture de ce paragraphe, on a du mal à repérer le moindre signe d'une aporie et d'autant moins de l'atopie. Platon n'est-t-il pas avant tout préoccupé, dans cette section du *Théétète*, de quitter l'analyse de la perception afin d'inaugurer une nouvelle région pour l'enquête sur l'être de la science, à savoir celle de la pensée ?

⁴⁴¹ Cette hypothèse était soutenue par Platon dans l'*Apologie*, le *Symposion* et le *Phédon*, voir infra.

⁴⁴² Notons à ce propos l'importance du temps et de la *paideia* dans le processus par lequel l'âme parvient finalement à formuler un jugement (*krinein*, 186b9) sur le beau, le laid, le bien et le mal : « Donc, il y a des choses que, par nature, peuvent, dès la naissance, sentir hommes et bêtes : toutes les impressions qui, par l'intermédiaire du corps, se prolongent jusqu'à l'âme. Mais établir le rapport (τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα) entre ces impressions et la réalité ou l'utilité (πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν), c'est avec peine et longueur de temps, grâce à bien des expériences et de l'éducation, qu'en vient la capacité, et encore : à ceux auxquels elle vient (παραγίγνεται οἷς ἄν καὶ παραγίγνηται) », 186c, trad. Nancy, je souligne. L'incertitude sur l'avènement de la science demeure même dans ce cas, car, à la fin du passage Socrate exprime un doute (ἄν) sur l'apparition des *analogismata* (hapax du corpus platonicien qui renvoie à l'idée du calcul, ou bien de rapport, comme dans la traduction citée) se penchant sur les *pathêmata* provenant du corps du point de vue de l'*ousia* et de l'utile ; en dépit du temps et de la *paideia* qu'on a en investi, il y a toujours un doute quant à la réussite de ces réflexions. Même si, par la suite, Socrate et Théétète auront du mal à définir la science à l'aide des concepts de *doxa* et *logos*, l'idéal épistémique du contact ne se trouva ni confronté, ni réfuté.

En quoi parler du désir de la pensée pour l'*ousia* et de son effort de l'atteindre elle-même par elle-même et sans recours aux sens nous aide à mieux comprendre l'atopie et sa relation avec l'aporie ?

La section qui se conclut avec le passage discuté commence avec Socrate déplorant l'usage trop imprécis des mots, lequel était responsable, au cours de sa discussion avec Théétète, de la confusion entre « ce *au moyen de quoi* nous voyons » et « ce *par quoi* nous voyons » (184c). En l'occurrence, en tant qu'*organa*, les yeux appartiennent uniquement à la première catégorie indiquée. Ce paragraphe me paraît très important dans la mesure où il marque l'apparition dans le texte du dialogue du « sujet » de la perception, appelé par Socrate « âme » (bien qu'il suggère que tout autre nom pourrait aussi bien fonctionner, 184d). Il s'agit ainsi d'un moment de la discussion où les deux personnages ne traitent plus ni de l'ontologie mobiliste implicite dans les propos de Protagoras, ni de l'équation science-perception, ni non plus du corolaire de la supposée vérité de ce qui paraît à chacun. Quelque chose d'autre commence à être pris en considération et entre en jeu, à savoir la pensée et l'intériorité. Cependant, il faudrait se méfier de concevoir ce moment comme un détour vers le « sujet » en tant qu'individu humain ayant des affects et des appétits. La pensée dont il est ici question s'identifie avec l'activité nommée *episkopein*, inspecter, observer, survoler (185e7). De plus, ce qui s'ensuit dans la discussion de Théétète et Socrate ressemble à son tour à une sorte d'inspection de la pensée elle-même, portant plus particulièrement sur les processus liés à une forme de connaissance qui ne s'appuiera plus sur les sens. Ainsi, la caractérisation de la relation entre l'âme-pensée et le « ce qu'est » apparaît au moment où a lieu un véritable point de *tournure* de la discussion. Est-ce que l'aporie, si présente dès le début du texte, comme j'ai essayé de le montrer ci-haut, s'est donc éclipsée de la conversation à cause de la tournure éprouvée par cette dernière, ou bien il se trouve qu'elle demeure toujours en filigrane ?

Afin de répondre, un dernier retour à l'image cinétique créée par Platon à l'aide des verbes *parepetai* et *eporegetai* me semble cruciale. L'une des conclusions de l'analyse ci-dessus était que la pensée se porte elle-même par elle-même (de son propre être, si on veut), de manière autonome et intime, vers le « ce qu'est », en désirant l'atteindre. Or, ce mouvement ressemble visiblement à celui de Socrate lui-même au tout début du dialogue (145e), lorsqu'il se demande *ardemment*⁴⁴³ « qu'est-ce que ça pourrait bien être la science ? » et lance le *dialegesthai* tâchant de répondre à cette question en compagnie d'un Théétète « rempli de fruit » et susceptible au travail de la maïeutique. Le mouvement animé par l'*eporegetai* accompli par la pensée ressemble ainsi au questionnement de Socrate et, par conséquent, à son état initial d'aporie ; ou, pour le dire autrement, Socrate demande ce qu'est la science en occupant dès le départ la place de celui qui à la fois désire atteindre l'*ousia* en

⁴⁴³ Pour les marques textuelles de l'énergie et de la ferveur dont témoigne Socrate à la fois au sujet de l'état des jeunes remarquables et de l'être de la science, voir *Théétète*, 143d, 145d et surtout 146a.

question *et* traîne dans l'aporie. Le mouvement en question illustre aussi, bien entendu, l'âme autoportante et autocinétique dont parle le *Phèdre*, mais le rôle de Socrate semble singulièrement souligné par Platon : plutôt que de parler *de* l'âme, le dialogue avance de manière qu'on devient les *témoins* de ce mouvement même, tel qu'il se déploie à travers les paroles de Socrate.

Or, étant donné qu'à l'effort et au désir de la pensée, l'*ousia* accompagnant toute chose « répond », pour ainsi dire, se rendant (en principe) toujours à portée, en quoi consiste l'aporie implicite dans l'*eporegetai* ? Il me semble qu'au noyau de ce scénario chorégraphique, la discussion sur l'aporie est subtilement poussée plus loin par Platon, plus précisément vers *la condition de possibilité de cette dernière*. Ceci car, sans le thématiser ouvertement, Platon exprime néanmoins dans ces lignes *l'aporie fondamentale de la pensée humaine et surtout de celle du philosophe*, à savoir : ce que la *dianoia* désire, cherche à atteindre dans l'absence de tout autre allié et uniquement *par elle-même*, c'est-à-dire le « ce-qu'est » d'une chose, l'*ousia*, se trouve paradoxalement dans sa plus grande *proximité* ... En effet, selon la logique du passage 186a, la pensée s'applique à arriver en quelque sorte là où elle se trouve déjà, pour reprendre une expression connue ; de même, ce n'est qu'en saisissant sa distance par rapport à ce qui est paradoxalement si proche que la pensée arrive à formuler des questions visant de manière directe l'*ousia* en tant que telle. Or, au cours de leur discussion, Socrate essaie précisément d'amener Théétète, comme dans un mouvement en spirale, à l'origine (ou bien à la condition de possibilité) de leur questionnement, à savoir cette proximité « frustrée » avec le « ce qu'est ». Par ailleurs, de la sorte, il rend le jeune sensible à la difficulté propre à l'apparition ou au développement du savoir, précisément en lui signalant son domaine propre, à savoir un éventuel contact avec l'*ousia* recherchée.

Chaque essai de trouver la réponse adéquate à la question socratique s'inscrit dans un crescendo qui, à la fin, par la dernière réponse qui « échoue » tout en supposant celles qui la précèdent, entraîne une *intensification* de la portée de l'aporie inaugurale avouée par Socrate. C'est grâce à celle-ci que l'on peut constater, à la fin du dialogue, une véritable amélioration éthique de Théétète grâce à l'exercice maïeutique : autrement dit, c'est uniquement en raison de *l'irréductibilité* de l'aporie inaugurale que le jeune est maintenant plus modeste et conscient de sa propre ignorance ; c'est la *force*, si j'ose dire, de cette aporie qui a « réussi » en quelque sorte à décentrer Théétète et à annuler son prétendu savoir.

Si nous revenons, à la lumière de la chorégraphie imaginée par Platon entre l'âme et le « ce qu'est », au début du dialogue, l'aporie lancée par Socrate en tant que ferment de la future discussion est davantage éclairée. Ainsi, selon l'interprétation proposée plus haut, il paraît que Socrate, en avouant à Théétète l'embarras qui était le sien au sujet de l'*ousia* du savoir, était *déjà* engagé dans l'effort perpétuel de la pensée pour atteindre le « ce qu'est », c'est-à-dire il était déjà sous le signe du

verbe *eporegesthai*, dont j'ai essayé plus haut d'indiquer la portée philosophique. Plus précisément, et de manière générale, la tension propre à la pensée décrite en 186a par ce même verbe semble constituer la condition de possibilité pour toute aporie ultérieure (celles de Théétète, Ménon ou d'autres interlocuteurs de Socrate). Autrement dit, afin d'échapper à l'« impasse », la pensée devrait également dépasser en quelque sorte son plus ardent désir, le combler ou le « résoudre » ; en amendant des *doxai*⁴⁴⁴ telles que « la science est la perception », « la science est l'opinion droite accompagnée par la raison », etc., Socrate agit en vue de la préservation de l'*eporegetai* fondateur et, par voie de conséquence, de l'aporie qui en va de pair. Selon cette logique, à l'instar d'Achille, dans le paradoxe zénonien, qui n'aboutissait jamais à rattraper la tortue bien qu'elle se situât toujours sur ses traces et s'efforçât à chaque instant de l'atteindre, la pensée aussi (surtout celle du philosophe) semble vouée à la poursuite frustrée du « ce qu'est » ; en reformulant, *la pensée (philosophique) se trouve dès sa condition dans une aporie originaire, dans la mesure où elle est à l'écart de « ce » qu'elle poursuit sans repos en le reconnaissant partout comme présent.*

Or, dans la mesure où la question socratique vise le « ce qu'est », elle se révèle liée de manière constitutive au mouvement de l'âme dépeint par le verbe grec *eporegesthai*. Ainsi, par une série de suggestions qui trouvent leur climax en 186a, il paraît que Platon veuille avancer une interprétation très forte de l'aporie propre au questionnement socratique, à savoir, celle qui consiste à attribuer à l'aporie une forme de *nécessité* à proprement parler. En effet, l'impossibilité des interlocuteurs interrogés par Socrate, leurs apories et leurs moments de paralysie, s'avèrent au demeurant *les formes secondaires et dérivées* de cette « impasse » *fondamentale* ou originaire dans laquelle se trouve la pensée humaine en tant que telle, du moins au premier abord : bien que l'âme reconnaisse l'*ousia* comme accompagnant toute chose, sa proximité est synonyme d'un paradoxal éloignement, d'un écart qu'elle doit tour à tour combler, afin *de l'atteindre elle-même par elle-même, kath'autên*⁴⁴⁵. Autrement dit, le verbe grec *eporegesthai* décrivant l'élan de l'âme contient déjà les semences d'une aporie originaire.

⁴⁴⁴ Voir note 428 plus haut.

⁴⁴⁵ La tentative de saisir l'*ousia* (typique du philosophe) s'apparente de toute vraisemblance à un état qui comporte tous les traits d'une *nostalgie* ressentie par l'âme humaine ; de surcroît, séparée de l'*ousia*, cette dernière se trouve en quelque sorte séparée d'elle-même. Surgissant du milieu de cette double faille et se fondant sur la possibilité d'un éventuel repli, le questionnement socratique cherche, en dernier ressort, de ramener l'âme à elle-même et d'adresser par conséquent sa propre nostalgie. Dans les mots de Roberta de Monticelli, le futur philosophe se dirige vers une possibilité d'être qui lui est dès le début propre, familière ou originaire ; il s'agit d'un chemin « à rebours » vers le soi-même lui-même (dont parle l'*Alcibiade* I, 130d et 133b), R. de Monticelli, « Sur la connaissance essentielle selon Platon », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 12, No. 1, 1994, p. 19. Ceci est rendu manifeste par le lien que trace Platon entre *la connaissance et la vie*, notamment dans le livre IX de la *République*, où l'ignorance ainsi que le manque de savoir sont compris comme formes du *vide* (κενότης, 585b4), alors que la connaissance, elle, serait une véritable « nourriture » pour l'âme. Ainsi, *acquérir le savoir suppose aussi une intensification de sa propre vie* : celui qui connaît ceux-qui-sont véritablement *est* lui-même en plus fort degré (*Rép.* IX, 585a-d). La métaphore de la connaissance en tant que nourriture est reprise par Platon dans la Palinodie du *Phèdre* (246a-e).

Dans son rapport essentiel à cette aporie implicite dans le jeu de proximité et distance avec le « ce qu'est », *l'atopie de Socrate constitue donc l'expression de la condition humaine en tant que telle : c'est la pensée elle-même qui est originellement dé-placée par rapport à son topos, à savoir le contact avec l'ousia, « l'essence »*. Par analogie, on comprend mieux les deux traits fondamentaux présents dans la construction du mot « atopos » en grec : (i) l'écart signalé par l'alpha privatif (à) et (ii) l'orientation vers quelque chose d'autre, en l'occurrence un topos. Il s'agit toutefois de deux mouvements aux sens inversés, car alors que la pensée s'applique à *atteindre* l'essence, Socrate, dans son atopie et sa pratique du questionnement, cherche à *s'éloigner* des *topoi* (cette fois-ci culturels) afin de porter ses interlocuteurs justement vers l'aporie primordiale qui avait dès le début nourri ses interrogations.

D'ailleurs, l'aporie fondamentale dont il est question me semble, du point de vue de son origine, liée à une difficulté qui guettait déjà ce que le *Phédon* appelait la *suggeneia*, la relation de filiation entre l'âme en tant que pensée et l'invisible (*aoraton*)⁴⁴⁶ ; comme cette relation ne renvoie surtout pas à une identité, mais à une *tension*, elle semble générer par sa configuration même le désir, la tendance vers, l'aspiration à, la dévotion à - en somme, les attitudes qui caractérisent aux yeux de Platon la relation de l'âme-pensée à « ce qu'est », même dans un dialogue tel que le *Théétète* où la dite « théorie des Formes » brille par son absence⁴⁴⁷.

Selon un autre point de vue, cette condition presque « malheureuse » de la pensée semble aussi liée au rapport âme-corps, tel que Platon l'envisage, à savoir en tant que rapport sinon d'opposition et de résistance (cf. *Phédon*), du moins fort problématique quant aux éventuels succès épistémologiques. Étant dé-placée (*a-topos*) dans sa vie incarnée par rapport à l'intelligible pur qu'elle s'efforce néanmoins d'atteindre, la pensée essaie de parcourir et d'annuler le cas échéant la distance ontologique qui lui était imposée par sa communauté avec le corps. Or, bien entendu, cette traversée lui est impossible dans les conditions de la vie humaine. L'aporie originarie ne comporte donc pas d'issue, de même que l'atopie du philosophe le plus adonné au questionnement visant l'*ousia*, à savoir Socrate, n'est *a fortiori* qu'une vive expression de la scénographie ontologique platonicienne ici explicitée. Les diverses apories portant sur le *logos* trouvent leur fondation dans l'aporie ontologique en tant que telle, dont la clef-de-voûte est exprimée, du moins dans le *Théétète*, par le verbe *eporegesthai*. S'interrogeant sur l'*ousia* de la vertu (l'exemple préféré par Socrate dans

⁴⁴⁶ cf. *Phédon*, 79d, passage qui emploie d'ailleurs le même langage du αὐτὴ καθ' αὐτήν que nous avons signalé plus haut en partant du *Théétète*, 186a.

⁴⁴⁷ Deux hypothèses majeures ont été notoirement avancées au sujet du rapport entre le *Théétète* et la « théorie des Formes » : ainsi, ou bien Platon avait cherché par ce texte de s'en écarter complètement, ou bien, au contraire, il essayait d'en démontrer la nécessité pour que la science soit possible. Par ailleurs, au sujet du contraste entre le *Théétète* et les livres centraux de la *République* notamment au sujet de la *doxa* et de ses vertus épistémologiques, voir G. Leroux, « De l'objet sensible à l'objet intelligible : les origines de la théorie de la connaissance chez Platon », dans *Philosophies de la connaissance*, sous la direction de Robert Nadeau, Les Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2016, p. 36-39.

l'*Apologie* afin de caractériser l'objet principal de ses enquêtes), c'est-à-dire du bien qui convient à l'être homme, Socrate se retrouve à la recherche d'une unité identique et en soi qui n'apparaît nulle part et qui pourtant « se donne », si on veut, à sa pensée à tout moment, de même qu'elle fait surface dans une certaine mesure *via* le nom de « vertu ». De même, ce que le savoir est, surtout dans sa différence avec la *sophia*, semble si proche, à la portée de tout un chacun, et pourtant à jamais au lointain, de manière que nous n'arrivons pas à en fournir un *logos* unique, à même de répondre par sa structure à l'unité et à l'identité postulées par la pensée lorsqu'elle dit « savoir ». Aux fameuses apories de ladite « participation » explicitées dans la première partie du *Parménide*, le *Théétète* ajoute donc, selon l'interprétation ci-dessus, l'aporie qui touche à la possibilité que la philosophie devienne une science, en dépassant ainsi le désir pour l'*ousia* et en parvenant à posséder un savoir à son égard.

Pour revenir au passage sur la réputation de Socrate, aucun lecteur des Dialogues ne peut nier que le questionnement qui lui était si cher amenait à l'aporie. La cité a raison de lui reprocher cette apparente « contre-productivité », d'autant plus qu'elle est accompagnée par la honte des interlocuteurs dont on constate au grand jour l'ignorance. Et pourtant, au lieu de voir derrière l'aporie de Socrate lui-même les signes d'une ignorance feinte et simulée, Platon propose d'y découvrir l'expression de la relation entre la pensée philosophique et le « ce qu'est ». Par voie de conséquence, si Socrate est atopique dû à ses *logoi* aporétiques, ceci revient en dernier ressort à l'atopie de la pensée elle-même ; son « excentricité » n'est donc pas le fruit d'un caprice ou d'une malveillance de sa part, mais d'un certain scénario ontologique esquissé par Platon.

Intermezzo : désirer vs. posséder : un argument pour la négativité du projet épistémologique platonicien à partir d'une section du Théétète

La tension entre le désir ou la tendance fervente vers le « ce qu'est », d'une part, et la *possession* de la science ou le *contact* avec la vérité, d'autre part, constitue, à mon sens, un des enjeux majeurs du *Théétète*⁴⁴⁸. Or, c'est l'analogie du colombier⁴⁴⁹ qui, bien qu'elle échoue à rendre compte de la possibilité du faux, pousse Platon à formuler la distinction entre *htaomai* et *ekhein*, posséder et avoir, c'est-à-dire entre deux modes d'interagir dont la pensée dispose par rapport à ses « connaissances ».

De manière générale, l'analogie franchit un pas de plus vers ce qu'on pourrait appeler

⁴⁴⁸ cf. 186c, 197b et *suiv.*

⁴⁴⁹ Par la suite de cette section de mon étude, je tiens pour connues les deux analogies (celle de la cire et celle du colombier) proposées par Socrate (*Théétète*, 191c et *suiv.*) ; aussi, je me limite à un traitement forcément superficiel de cette partie du dialogue, car mon intérêt principal ne consiste pas à discuter en détail ni le problème du faux, ni les quasi-solutions avancées par Socrate.

« l'intériorisation » de la réflexion sur le faux (je rappelle que, dans l'analogie de la cire, la première dans l'ordre du texte, le faux se produisait dans l'ajustement des *perceptions* aux pensées - 195d, 196c) : en effet, par l'analogie du colombier, Platon semble se concentrer davantage sur la possibilité que l'avènement d'une opinion fausse n'implique plus un rapport à l'extérieur et plus précisément avec les perceptions. Dans le texte, cette dernière possibilité est illustrée à l'aide de l'arithmétique et, de manière plus générale, à l'aide d'une science dont l'« objet » ne sera jamais donné par l'*aisthesis*. En effet, l'analogie de la cire, elle, comportait une limite : étant donné qu'elle portait sur la pensée dans sa relation avec les perceptions, elle n'était pas capable de rendre compte d'une opinion fausse proférée par la *seule* pensée (196c). Or, l'analogie du colombier cherche justement à illustrer le cas d'un individu qui, lorsqu'il réfléchit sur des objets purement *abstrait*s, arrive à s'égarer et à en opiner faussement, c'est-à-dire à prendre l'un pour l'autre (l'exemple de Platon à cet égard est celui des erreurs de calcul). Dans ce cas, le faux surgit dans le passage de la simple possession (*htaomai*) vers le fait d'avoir (*ekhein*) effectivement un savoir ; ce processus est nommé « chasse » par Socrate. Ainsi, pour reprendre l'exemple présent dans le texte, en dépit de sa connaissance (de type *possession*) sur les nombres, un arithméticien pourrait, en chassant la réponse correcte pour le calcul 7+5, prendre le 11 pour le 12 et manquer par conséquent la cible⁴⁵⁰ (le savoir *eu*) (199b). Néanmoins, cette analogie se heurte au paradoxe suivant : en essayant de rendre compte du faux, elle est forcée à postuler que la science peut à la limite engendrer l'ignorance, comme dans le cas de l'arithméticien qui, tout en étant un savant, échoue dans sa « chasse » et se trompe (199d). En somme, puisqu'il autorise cet insoutenable paradoxe, l'interstice entre l'avoir et la possession, entre l'actualisation et le potentiel, si on veut, ne suffit plus pour rendre compte de l'ignorance et donc du faux en tant que tel.

Dans le corps du texte, le basculement vers le problème du faux se produit après la réfutation de la thèse « la science est la perception », c'est-à-dire une fois que Socrate et Théétète ont établi *l'autonomie* par rapport aux sens de la pensée qui cherche elle-même par elle-même d'atteindre *l'ousia* et donc la vérité (186a-e). En abandonnant l'*aisthêsis*, Théétète propose ainsi une autre définition de la science, à l'aide du concept de *doxa* : la science serait ainsi l'opinion vraie ou *ce qui me paraît vrai* (187b). En marquant encore une fois le moment de la tournure du dialogue, Socrate répond, non sans emphase, qu'il était toujours dans l'aporie sur ce que pourrait être ce *pathos* de l'être humain, τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος παρ' ἡμῖν, et par quel moyen il arrive à se produire, à savoir le fait d'opiner le faux (187d). Cette partie du texte a donné lieu à beaucoup de discussions dans l'exégèse. Pour ma part, j'estime qu'on trouve dans ces lignes une deuxième réfutation de Protagoras

⁴⁵⁰ Le vocabulaire du *hamartanein* (Théétète 194a, 199b) et de l'archer (194a) sera repris dans le *Sophiste* toujours afin de rendre compte du phénomène du faux, *Soph.* 228c et *suiv.*

et du relativisme, dans la mesure où ceux-ci ne sont pas capables de rendre compte du faux⁴⁵¹. Autrement dit, si dans le *Sophiste*, Platon reproche à Parménide et à son ontologie une limitation semblable quant au phénomène du faux, dans le *Théétète*, il s'agit de réfuter l'autre grande option ontologique, celle du flux perpétuel et de l'homme-mesure. Ce qui intéresse Platon dans les deux textes semble donc précisément le *pathos* du faux chez l'être humain. À ce titre, l'ignorance s'avère elle aussi un des enjeux principaux du *Théétète*, dans la mesure où, en défendant et en affirmant l'existence du faux, Socrate ouvre la voie au fait de *ne* pas savoir et de se tromper. En effet, les deux apories qu'il avoue dans le dialogue portent, d'abord, sur ce qu'est l'*epistêmê* et, ensuite, sur ce qu'est l'« opiner » faux ; les deux sujets sont, de toute évidence, intimement imbriqués. Ainsi, à la différence de l'optimisme épistémologique de Protagoras qui stipule un accès instantané et immédiat de l'être humain à la vérité, Socrate, lui, semble tenir la part de l'ignorance, du vide, de l'aporie et surtout d'un *krinein* entre la vérité et le faux, tel que ce dernier est effectué par l'art maïeutique.

En effet, la possibilité de penser l'âme en tant qu'éventuel « possesseur » de la science s'avère, à mon sens, hardiment attaquée par Platon dans la partie médiane du *Théétète*, celle où se trouvent les deux analogies évoquées à l'instant. Plus précisément, ces images présentaient la science d'abord en tant qu'empreinte dans la cire de l'âme (l'idée de possession me semblant ici implicite), et ensuite comme colombe dans une soi-disant « cage à sciences » contenue toujours par l'âme et d'où l'on extrait à volonté l'*epistêmê* particulière qu'on veut chasser à tel ou tel moment. Or, en s'appuyant sur ces modèles de pensée, Socrate n'arrive pas à rendre compte de la possibilité d'une fausse opinion ou du faux tout simplement. Autrement dit, une fois qu'on postule la possession du savoir par l'âme, à force d'aboutir à des paradoxes divers, on ne peut pas rendre compte de quelque chose d'aussi simple que l'apparition du faux. Je rappelle brièvement les paradoxes auxquels parviennent les analogies de Socrate : celui de ne pas avoir ce qu'on a, de ne pas être en mesure de justifier le faux commis par la seule pensée, ou bien d'arriver à penser que la science pourrait engendrer l'ignorance.

Étant donné cet échec, il semble nécessaire d'abandonner la prémisse de départ, c'est-à-dire le fait de concevoir la relation entre l'âme et la science à l'aide des images fondées en dernier ressort sur la possibilité d'une éventuelle possession des *epistêmatai*. Selon ces images, lorsqu'elle connaît et sait quelque chose (dans le sens le plus pointu du terme « savoir »), l'âme ne possède pas ce qu'elle connaît. En revanche, j'aurais tendance à ajouter qu'il serait légitime de dire que seule l'aporie arrive à se rapprocher du « ce qu'est ». Au lieu de constituer un obstacle, ou bien une opportunité, l'aporie s'avère plutôt un véritable *lieu de rencontre* : poser la question qui porte sur l'*ousia* de la science

⁴⁵¹ Pour une approche similaire à la mienne, voir Zina Giannopoulou, *Plato's Theatetus as a Second Apology*, Oxford, Oxford University Press, 2013, chap. 4.

suppose qu'on garde celle-ci *en vue* à chaque instant, précisément en tant qu'« objet » d'une certaine tendance inhérente au questionnement lui-même.

Pour éviter l'anachronisme, on peut s'imaginer le « ce qu'est » non pas en tant qu'objet, mais plutôt comme une *promesse*, une silhouette qui se dresse à l'horizon du questionnement socratique et qui hante ce dernier constamment (l'expression « du début à la fin » ne fonctionne pas ici, car précisément, l'interrogation socratique ne connaît pas à proprement parler de fin). En tant que « fruit » de ce questionnement, l'atopie est loin de se réduire à une simple bizarrerie sociale et citadine de Socrate ; elle est plutôt l'expression d'un certain rapport à « ce qu'est », à savoir celui propre à l'aporie, c'est-à-dire au manque qui, au lieu de chercher son propre comblement, se manifeste comme ouverture pérenne sur ce dont la pensée est en défaut. La pensée n'est donc pas fermée sur elle-même au sens rigoureux du terme, car elle communique et se porte vers quelque chose d'*autre* qu'elle ; de plus, si la possession de la science lui est véritablement interdite (selon ma présente hypothèse), un tel renfermement lui est doublement nié, car elle se voit obligée de rester toujours en quête de la vérité et de se lever elle-même des objections à ses propres réponses.

En suivant jusqu'au bout l'argument platonicien, il paraît qu'il y a ainsi une sorte de faille à l'intérieur même de la *dianoia*, faille qui constitue précisément la *condition de possibilité* d'un futur *repli* sur soi de l'âme décrit dans les lignes du *Théétète* qui font l'objet de la présente analyse et qui s'apparentent d'ailleurs à celles du *Phédon* 79a-e, au moins en ce qui concerne le contraste entre la connaissance par les sens et celle par la pensée. Un mouvement *kath' auton* n'est en effet possible que s'il y a un interstice se dressant « à l'intérieur » même de l'âme, i.e. un certain *dédoublement* (voir plus loin). Or, un tel écartement existe entre le « penser » et les pensées ; ou bien entre, d'une part, une éventuelle *saisie* de l'*ousia* et, d'autre part, le *désir* de l'atteindre ; ou, encore, entre la réponse, d'une part, et, d'autre part, la question que s'adresse la pensée à elle-même avant d'arriver à affirmer une certaine opinion.

Ceci dit, bien entendu, la nature d'une telle « faille » ou un tel « interstice » ne se laisse pas saisir à l'aide des concepts liés à l'étendue et à la matière, étant donné qu'on ne peut pas attribuer des déterminations sensibles à l'âme. Bien que je ne souhaite pas entrer à présent dans le débat concernant l'existence des « parties » de l'âme chez Platon⁴⁵² (notamment dans les livres centraux de la *République* où le vocabulaire du *meros* est utilisé), chemin faisant avec l'interprétation, nous aboutissons visiblement à la question de l'unité de l'âme ou, plus précisément dans le contexte du *Théétète*, de celle de la pensée : dire qu'il existe une faille ou un interstice à l'« intérieur » de cette dernière ne revient-il pas, en fin de compte, à compromettre justement une telle unité ? Si entre la question et la réponse s'installe une espèce d'écart, n'arriverons-nous pas à sacrifier la continuité de

⁴⁵² Voir à ce propos, A. Merker, *op. cit.*, p. 205-207.

l'âme ou son « homogénéité » ? En commentant le passage sur le dialogue intérieur et silencieux de l'âme constituant l'essence du « penser »⁴⁵³, Monique Dixsaut écrit : « l'âme ne peut pas être unifiée et rester pensante : cette métamorphose continuelle est essentielle à la pensée (...) »⁴⁵⁴. Afin de caractériser le mouvement opéré à l'intérieur de la pensée lors de son échange silencieux avec elle-même, l'autrice propose ainsi, de manière plastique, le concept de « métamorphose ». De plus, quelques lignes avant le passage cité ci-haut, M. Dixsaut parle précisément d'un « dédoublement » de l'âme. Ces deux notions nous aident, je crois, à penser l'interstice évoqué auparavant sans pour autant sacrifier l'unité de l'âme. Autrement dit, on peut penser cette dernière en tant qu'unité dialogique traversée d'abord par un véritable avènement de la question et « secouée » ensuite en vue du profillement d'une réponse qui soit plus ou moins certaine - une unité capable de métamorphose et notamment de dédoublement.

Pour revenir, j'ai postulé avant qu'un éventuel repli sur soi-même de l'âme va par nécessité de pair avec une « faille » qui soit présente ou bien possible. Dans l'exercice de la pensée, l'âme se dédouble ; de même, particulièrement lors de ce repli, elle est toujours penchée sur l'*ousia* (et les communs en général). Ces deux aspects (le dédoublement et la relation essentielle avec le « ce qu'est » caractérisent ainsi l'acte de penser selon certains passages du *Théétète*.

Or, en vertu du vocabulaire du désir et de l'aspiration constaté dans la section précédente, Platon me paraît encourager ses lecteurs à penser en fin de cause le désir d'atteindre l'*ousia* à l'image d'une *trace* que l'on poursuit : la chorégraphie platonicienne présentée à l'aide des verbes *eporegetai* et *parepetai* invite à penser l'âme en quelque sorte « sillonnée » par le « ce qu'est », à l'instar du ciel nocturne traversé par une étoile filante. En dépit de cette liaison « gravée » presque dans la pensée, celle-ci est obligée de chercher, au moyen d'un repli *kath'autên*, à atteindre l'*ousia* à l'aide de ses *logoi*.

Apparentée à l'invisible et l'intelligible, la pensée était capable, du moins dans le *Phédon*, de se ressouvenir, d'*anamnesis*. Dans le *Théétète*, ce dernier thème étant abandonné, il est pourtant question d'*eporegesthai*, c'est-à-dire d'un effort de la part de l'âme de se porter vers le « ce qu'est », plus précisément à l'aide de ses rassemblements et de ses calculs ou considérations (*en sullogismô*), ou bien de ses *analogismata*, c'est-à-dire des rapports qu'elle essaie d'établir entre les impressions relevant du corps, d'une part et, d'autre part, l'*ousia* et l'utilité. Bien entendu, ce recul de la pensée

⁴⁵³ *Théétète*, 189e-190a : « Une discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner. C'est en homme qui ne sait pas, il est vrai, que je te donne cette explication. Car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant. Et quand, ayant tranché, que ce soit avec une certaine lenteur ou en piquant droit au but, elle parle d'une seule voix, sans être partagée, nous posons que c'est là son opinion. De sorte que moi, avoir des opinions, j'appelle cela parler, et que l'opinion, je l'appelle un langage, prononcé, non pas bien sûr à l'intention d'autrui ni par la voix, mais en silence à soi-même. Et toi, qu'appelles-tu penser ? », trad. Narcy.

⁴⁵⁴ M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000, p. 55.

dans sa propre intériorité ne garantit en rien la science.

En conférant le statut de *koinon*, de *commun* au « ce qu'est », Platon lui accorde également et de manière tacite une indépendance par rapport aux sens, i.e. une nature non sensible, accessible uniquement à l'âme. Autrement dit, bien que dans la section qui nous intéresse maintenant, le projet épistémologique du *Théétète* soit, de toute vraisemblance, centré plus particulièrement sur l'étude du lien entre les impressions (*pathemata*) corporelles et la pensée (*dianoia*), plutôt que sur la relation entre cette dernière et l'intelligible, Socrate fait néanmoins appel à son habituelle distinction entre l'âme et le corps (184d sq.) afin d'introduire la problématique de « ce par quoi » nous percevons et, au bout du compte, le problème des *koina* eux-mêmes. En effet, malgré l'absence des Formes et de l'*anamnesis* du texte, c'est précisément le schéma platonicien le plus traditionnel qui semble à l'œuvre à la page 186a-e discutée ci-dessus. Dans ces lignes, les lecteurs (et Théétète) sont ainsi mis devant le dévoilement d'un nouveau domaine, à savoir celui qui convient uniquement à l'étude de et par la pensée ; de plus, ce même domaine sera aussi le lieu où un éventuel contact avec la vérité, i.e. le savoir, se produira, son importance pour la thématique générale du dialogue s'avérant centrale.

Bien entendu, accentuer la dimension désidérative de l'élan de l'âme elle-même par elle-même vers ce qu'est quelque chose, tel que je me suis prêtée à le faire au long des dernières pages, va de pair avec, ou du moins suggère, une certaine estimation « négative » du projet épistémologique platonicien. Plus précisément, dans la mesure où l'écart nécessaire pour qu'un tel élan subsiste et est préservé au moins dans les dialogues où le personnage « Socrate » est présent⁴⁵⁵, la définition de la philosophie en tant que science positive s'avère *a fortiori* impossible⁴⁵⁶. Pour ce qui relève des dialogues dits « tardifs » où « Socrate » sera pour la plupart du temps absent (sauf dans le *Philèbe*), il suffit peut-être de réfléchir davantage à la relation du philosophe à l'*idea* décrite dans un passage particulièrement résonant avec les propos présents, à savoir *Sophiste*, 254a : « Le philosophe, à son

⁴⁵⁵ Pour la relation entre la figure de Socrate, celle du dialecticien des dialogues dites « tardifs » et la méthode hypothético-déductive, voir les interprétations antagoniques de S. Delcomminette (« Le devenir de la dialectique », dans *Lectures de Platon*, sous la direction de Monique Dixsaut, Anissa Castel- Bouchouchi, Gilles Kévorkian, Paris, Ellipses, 2013, p. 41-52) et de J.-F. Balaudé (*Le savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, 2010).

⁴⁵⁶ On trouve une interprétation similaire de l'épistémologie platonicienne, s'appuyant cette fois-ci, entre autres, sur l'importance du préfixe *philo-* dans les travaux de Franco Trabattoni, dont je me permets de citer une brève remarque : « In Plato's opinion, philosophers are those who in the first place are persuaded of the existence of immobile realities, and in the second place tend to a progressively deeper knowledge of them. They are not those who own real and durable knowledge. "Conclusivists", both "intuitionists" and the "definitionists" (who admit, as the word itself reveals, a sort of de-finitive knowledge of such realities), do away with the prefix *philo-* : in other words, they think that men can achieve, at least in certain circumstances and so far as some specific objects are concerned, as much knowledge as the gods (*sophia*). Such a hypothesis, though, does not seem to correspond to the Platonic notion of philosopher and philosophy », Fr. Trabattoni, *Essays ...*, op. cit., p. 283. La possibilité qu'il y ait une connaissance définitive selon les dialogues constitue, bien entendu, une pierre d'achoppement de l'exégèse platonicienne ; entre autres, défendre une dimension « négative » du projet épistémologique platonicien va à l'encontre notamment du statut « scientifique » de la dialectique défendu à la fin du livre VI de la *République* (513b-c). Pour l'état de la question concernant cet épineux sujet ainsi que pour les références bibliographiques subsidiaires, je renvoie le lecteur à l'étude citée de F. Trabattoni. De même, pour une défense de la *philosophia* face à toute forme de *sophia*, voir M. Dixsaut, *Le naturel ...*, op. cit., chap. I « *Sophia* et *philosophia* ».

tour, toujours attaché par les raisonnements à la forme de ce qui est [...] »⁴⁵⁷, ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ιδέα. Selon cette ligne singulièrement importante à mes yeux, ne serait-ce que dû à la parcimonie de Platon quant au portrait du philosophe, le verbe *proskeimai* (s'attacher à, se rapprocher de, être dévoué à⁴⁵⁸) est le porteur d'un message philosophique dont on devrait de toute urgence saisir l'importance : plus précisément, ce verbe évoque manifestement l'écart et la tendance vers (attachement à, dévotion à) que nous avons signalés auparavant dans le cas du sémantisme du verbe *eporegesthai*. Certes, ce que le philosophe cherche, à l'aide de la science dialectique à laquelle fait ici référence le *Sophiste*, est nommé « *idea* » et non pas « *ousia* » ; cependant, le caractère du mouvement demeure identique dans les deux cas : plus précisément, il s'agit d'atteindre, de se rendre le plus proche possible et d'y demeurer, élan qui, par ailleurs, dans le *Théétète* comme dans le *Sophiste* (bien qu'à la lumière des développements sur la dialectique⁴⁵⁹) se déploie par l'intermédiaire du *logos* - notion longuement analysée par Platon dans les deux dialogues.

Néanmoins, ceci n'est qu'une suggestion de lecture visant à sensibiliser le lecteur à l'égard des verbes employés par Platon dans le *Théétète* et le *Sophiste* afin de caractériser la relation (philosophique par excellence) entre la pensée et le « ce qu'est », ou bien entre les *logoi* et le visage intelligible des choses (*idea*). Il s'agit en l'occurrence de verbes qui nous permettent, je crois, d'entrevoir une certaine hésitation de la part de Platon ; or, une vacillation pareille, si elle existe, devrait nécessairement être prise en compte par toute interprétation des Dialogues.

Dernière remarque : dans le *Théétète*, il me semble que ladite « digression » fonctionne effectivement en tant que potentielle « consolation » du philosophe qui ne dispose pas de moyens d'atteindre la vérité. Faute d'arriver à un savoir certain, faute donc de devenir une « science rigoureuse », le seul apaisement conféré par la philosophie serait ainsi celui dont parle la fin « éthique » de cette partie du dialogue longuement commentée dans l'exégèse. Ainsi, selon ce paragraphe, le philosophe, à la différence du rhéteur, est le seul à s'assimiler au dieu, en dirigeant ses efforts pour devenir le plus juste et le plus intègre, pur, sain (*hosion*) qu'il lui soit possible, en

⁴⁵⁷ trad. Cordero modifiée.

⁴⁵⁸ cf. Bailly, art. *proskeimai*.

⁴⁵⁹ *Sophiste*, 253b-e. Pour une étude compréhensive de la dialectique chez Platon, voir M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001 ; voir aussi S. Delcomminette, « Le devenir de la dialectique » dans *Lectures de Platon*, sous la direction de Monique Dixsaut, Anissa Castel-Bouchouchi, Gilles Kévorkian, Paris, Ellipses, 2013. Afin de poursuivre mon présent argument, je passe les détails concernant la structure proprement dite de la division par genres dans le *Sophiste* et aussi les rapports de ce dernier dialogue avec d'autres textes portant sur la dialectique, dont notamment la *République* et le *Phèdre*. Pour l'instant, mon interprétation vise particulièrement les termes choisis par Platon afin de caractériser la relation entre le philosophe et l'objet de sa poursuite, particulièrement dans des dialogues où le thème de l'éros est absent - à savoir, les verbes *eporegesthai* et *proskeimai*.

conformité avec ses capacités⁴⁶⁰. Même si cette véritable pratique de l'excellence ou de la vertu (*areté*, 176c) lui assure la liberté et le bonheur, peut-être aussi dans l'au-delà (176e-177a), la connaissance « universelle et nécessaire », pour paraphraser la formule kantienne, lui reste pour autant à jamais inaccessible.

d. L'atopie comme demeure dans la proximité du « ce qu'est ». Le « vide » de Socrate

La fin du *Théétète*, comme nous l'avons déjà vu, semble optimiste au moins d'un point de vue « éthique » : bien que « vide », le jeune interlocuteur de Socrate, grâce à l'art maïeutique, sera dorénavant plus modeste et plus doux ; de même, ses opinions s'étant avérées « de la fumée », il renoncera à croire qu'il est un savant (210c). À la fin de l'examen, il est devenu désormais un ignorant dans le sens socratique du terme. De plus, toujours grâce à l'enquête socratique, si jamais Théétète est « plein » dans le futur, ses « conceptions » seront meilleures (210b-c). Ces deux possibilités, celle d'une plénitude future et celle du vide, restent également ouvertes, mais, pour l'instant, il y a néanmoins une certaine délivrance qui vient de s'accomplir : Théétète est d'accord avec Socrate : lors de leur discussion, il a « engendré » même plus que ce qu'il comptait « contenir »⁴⁶¹ et il est finalement « vide ».

Quelques remarques sur le « vide » dont il est question me semblent nécessaires ; dans ce but, je voudrais me pencher pour un instant sur la relation entre celui-ci et la question de la répétition, telle qu'elle apparaît dans le *Gorgias* et notamment le *Banquet*. Dans ces textes, au premier abord, il s'avère que Platon utilise un vocabulaire suggérant le manque et le vide dans des contextes liés à la relation avec le monde qui passe par le corps⁴⁶². Ainsi, certaines images évoquées dans le *Gorgias* parlent d'un « lieu » dans l'âme où résident les appétits, ou les passions (*epithumiai*, 493a2), et qui ressemble, en raison de la nature instable de ces dernières, à une « passoire percée » ; par voie de conséquence, une vie vouée à la poursuite des plaisirs sera *a fortiori* promise jour et nuit à l'effort sisyphique de remplir une espèce de « tonneau percé », voué par sa constitution même au fait de se vider périodiquement.

⁴⁶⁰ « Mais il n'est possible, Théodore, ni que les maux soient supprimés, car il est inévitable qu'il y ait toujours quelque chose qui fasse obstacle au bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux : à la nature mortelle et à ce lieu-ci est circonscrit, par nécessité, leur vagabondage. C'est pourquoi aussi il faut essayer de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν : ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι) », *Théétète*, 176a-b, trad. Narcy.

⁴⁶¹ « Eh bien, est-ce que nous sommes encore gros de quelque chose, et sommes-nous dans les affres, mon cher, au sujet de la science, ou avons-nous tout mis au jour (ἐκτετόκαμεν) ? / Ah oui, par Zeus ! Pour ma part, j'en ai dit, à cause de toi, beaucoup plus que ce que j'avais en moi », *Théétète*, 210b, trad. Narcy.

⁴⁶² cf. *Gorgias*, 493b-494a.

Ces images-ci parlent donc d'une expérience du vide qui est essentiellement caractérisée par une *répétition* ou réitération, d'où, d'ailleurs, le lien inextricable qui lie ce type de plaisir (les dits plaisirs « impurs » dont parlera aussi le *Philèbe*) avec la douleur : à chaque moment de satisfaction et de plaisir succède un futur moment de douleur et de manque. Certains échanges corporels avec l'extérieur sont cycliques, « avoir soif » revient toujours au *même* et suppose une soif identique ; or, paraît-il, une telle répétition suppose un caractère presque infernal aux yeux de Socrate. Pourtant, Platon évoque la « nourriture » et le « vide » en se référant aussi à la pensée, ce qui peut, à une première vue, troubler l'interprète⁴⁶³.

Bien que ce soit toujours l'âme qui éprouve les deux états, on peut séparer l'expérience du vide induite par le corps de celle psychique en utilisant la répétition comme critère du partage. En effet, à la différence du « tonneau percé » auquel revient la première, le manque expérimenté par la pensée, en dépit de sa réitération constante, ne porte pas les traits du « même ». Si, à ce propos, on songe à l'œuvre de Platon lui-même, alors il serait éclairant de nous demander sans hésitation si le fait d'écrire d'abord le *Phédon* et après le *Phèdre* revient à un *même* « manque » initial ? Ceci me semble fort improbable. Néanmoins, la plupart des commentateurs serait ravie de repérer dans les dialogues la moindre trace d'une répétition, d'une constante, fut-elle par rapport à l'âme, ou au problème du statut des Formes, pour nommer juste deux redoutables pierres d'achoppement des études platoniciennes. En effet, Platon se répète très rarement, même s'il semble parfois s'attaquer aux *mêmes* questions (l'immortalité de l'âme, la vertu, la justice, le problème du faux ou du plaisir, la constitution idéale, etc.). Les clins d'œil qu'on constate entre certains dialogues respectent une logique du clair-obscur selon laquelle il est question à la fois d'abandon et de continuation ; le changement constant de perspective embarrasse les interprètes et s'oppose à toute tentative de rapprocher les dialogues afin d'en cerner leur éventuelle « cohérence ».

Pour revenir au *Théétète* et notamment aux catégories d'apories qu'on y trouve⁴⁶⁴, Platon assigne à ses deux personnages un certain état de vacuité : ainsi, au début du dialogue, Socrate est déjà « vide », alors que le jeune homme parvient au même état seulement à la fin. Or, l'aporie de ce premier porte sur le « ce qu'est », tandis que son incapacité à « engendrer » d'éventuelles connaissances lui était imposée de manière irréductible par le dieu lui-même. Par voie de conséquence, on peut envisager l'aporie de Socrate comme un *maximum du désir* (*eporegesthai*), vu qu'elle porte sur l'« objet » le plus « simple » et fondamental vers lequel la pensée puisse s'élancer elle-même par elle-même, tout en supposant l'impossibilité de l'atteindre. Dans le cas de *Théétète*, il s'agit plutôt d'un *après-coup*, d'un vide qui vient remplacer l'« illusion » inaugurale selon laquelle il

⁴⁶³ Voir note 445 plus haut.

⁴⁶⁴ cf. plus haut.

était le « porteur » d'une certaine plénitude intellectuelle. Au manque assumé *dès le début* par Socrate s'ajoute ainsi un manque de *deuxième ordre*, celui vers lequel Théétète fait son chemin. Tous les dialogues dits « aporétiques » comportent d'ailleurs cette asymétrie, Socrate occupant d'emblée la position de celui qui ignore, à la différence de ses interlocuteurs qui, eux, y parviennent uniquement à la fin de l'entretien.

Or, l'invitation adressée par Socrate à Théétète est, à mon sens, justement celle *d'approfondir* son état de « viduité », si j'ose dire, c'est-à-dire de continuer sur la voie de l'aporie originaire portant sur le « ce qu'est », et d'y persister. Or, demeurer dans l'aporie sur le « ce qu'est » suppose *grosso modo* s'installer dans un domaine situé à la *lisière*⁴⁶⁵, là où les contours de ce qu'on appelle habituellement « monde » commencent à trembler. Ceci non pas dans la mesure où on perd « le sens de la vie », mais plutôt vu que le sens lui-même devient problématique, dans la mesure où la rencontre de la pensée avec le « ce qu'est » s'avère incertaine. Paradoxalement, ce « coup » advient lorsqu'on s'efforce de rendre compte de l'*ousia*, de l'« essence » de ceux-qui-sont. En l'occurrence, Socrate et surtout Théétète *font l'expérience* de la manière dans laquelle, sous l'effet d'un questionnement à chaque pas illuminé et guidé par l'*ousia*, *le sens du mot « science » commence bizarrement à leur échapper*, à se brouiller, entraînant dans sa chute l'ensemble de significations qu'il suppose. Cet *éloignement* du sens le plus courant porte de toute vraisemblance les traits de ce qu'on appelle « aliénation », i.e. le fait de se rendre étranger. Je tiens à noter, ne serait-ce qu'au passage, qu'un tel éloignement est de même en mesure de produire ou simplement de coïncider avec le *thaumazein*, l'étonnement, affect (*pathos*) placé d'ailleurs par Platon à l'origine de la philosophie

⁴⁶⁵ Par ailleurs, Socrate avait assimilé son impossibilité d'engendrer (des *logoi*) à celle imposée aux accoucheuses des femmes par la déesse Artémis : « Tu sais peut-être, en effet, qu'aucune d'entre elles n'accouche d'autres femmes alors qu'elle-même est encore mise enceinte et a des enfants : au contraire, ce sont celles qui sont désormais incapables d'avoir des enfants qui accouchent les autres. (...) Et la cause de cela, on dit que c'est Artémis ; qu'elle, qui est étrangère au mariage, a pour fonction de veiller aux naissances. Bien sûr, ce n'est pas aux femmes stériles qu'elle a, par conséquent, accordé de faire les accouchements, parce que la nature humaine est trop faible pour s'approprier l'art de ce dont elle n'a pas l'expérience ; mais c'est à celles qui, du fait de leur âge, n'ont pas d'enfants, qu'elle a assigné cette tâche, comme un prix accordé à leur ressemblance avec elle », *Théétète*, 149b-c, trad. Narcy. En effet, de manière analogue, plus loin dans le texte, Socrate attribue sa stérilité à une sanction divine, bien que le nom du dieu en question ne soit pas donné (150c). Or, *Artémis est précisément la déesse des espaces liminales*, des régions de passage, situées *entre* une nature « sauvage » et la cité avec ses lois et coutumes : « Les basses terres pourtant lui appartiennent aussi : marais, zones côtières où, entre terre et eau, la frontière est indécise. Elle a sa place également dans ces régions de l'intérieur où les débordements d'un fleuve, la stagnation des eaux, créent un espace qui, n'est pas pleinement asséché sans être tout à fait aqueux. (...) Entre ces lieux si divers où la déesse est vraiment chez elle, existe-t-il quelques traits communs ? Plutôt que d'espaces de complète sauvagerie, représentant, par rapport aux terres humanisées de la cité, une altérité radicale, il s'agit, comme Pierre Ellinger l'a bien vu, des confins, des zones limitrophes, des frontières où l'Autre se manifeste dans le contact qu'on entretient avec lui, sauvage et cultivé se côtoyant, pour s'opposer certes, mais pour s'interpénétrer tout autant » (J.-P. Vernant, « Figures, idoles, masques », dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Éditions du Seuil, 2007, chap. « Artémis et les masques », p. 1613). Dans le *Théétète*, l'art maïeutique est explicitement lié à Artémis, ce qui suggère, me semble-t-il, un certain rapport entre ce premier et une région située à la lisière (de l'intelligibilité, en l'occurrence). Par ailleurs, Artémis est présente aussi, en filigrane, dans le Prologue du *Phèdre*, le lieu au bord de l'eau traversé par Socrate et son compagnon étant situé sur le chemin vers Agra, premier sanctuaire d'Artémis avant Déméter. Je remercie Anca Vasiliu de m'avoir signalé ce dernier rapprochement.

dans le même dialogue⁴⁶⁶.

À la fin de l'accouchement de sa pensée et de la réfutation de ses opinions, c'est dans une véritable expérience de la *distanciation* qu'on devrait ainsi localiser ou plutôt *délocaliser* le jeune Théétète : celui-ci fait l'expérience de l'écart qui le sépare d'un *logos* à même de capter le « ce qu'est » du savoir. Autrement dit, *il est enfin plongé dans l'aporie et, par voie de conséquence, amené à l'atopie, par et avec Socrate.*

Ainsi, l'aporie dans son sens fort ne marque pas la fin dite « malheureuse » d'une discussion, mais plutôt et surtout son *commencement*, voire sa condition de possibilité. L'aporie n'est pas une entrave pour la recherche, mais avant tout ce qui *engendre* l'interrogation, ce qui conduit effectivement au questionnement. De même, la « fin » du dialogue n'est qu'une meilleure conquête de son propre *commencement*. Autrement dit, en ce point de la discussion, Théétète peut *rejoindre* Socrate dans l'aporie « répétitive » et l'atopie qui caractérisaient ce dernier dès le début du dialogue. Pour pousser l'argument encore plus loin, je dirais que les discussions avec « Socrate » supposent à chaque fois le « retour » au début coïncidant avec le fait de gagner le positionnement initial de « Socrate » lui-même.

De même que l'étonnement philosophique dont parle Platon ne doit pas être confondu avec ce que Thomas d'Aquin nommait « stupor », stupeur, *immobilité* indifférente devant un fait inhabituel⁴⁶⁷, l'aporie n'est pas non plus un obstacle qui bloque la route et nous oblige à stagner, à l'instar d'un « point mort » ; en revanche, elle décrit surtout une région liminale qui ne manque pas d'un certain pouvoir d'attrait et qui nous invite à y perdurer, ne serait-ce qu'afin de s'interroger sur l'*ousia*, à la manière de Socrate.

⁴⁶⁶ « C'est que Théodore, mon cher, paraît ne pas mal deviner au sujet de ta nature. Car c'est tout à fait de quelqu'un qui aime à savoir, ce sentiment, s'étonner : il n'y a pas d'autre point de départ de la quête du savoir que celui-là (μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη), et celui qui a dit qu'Iris est née de Thaumatas n'a pas mal dressé sa généalogie », *Théétète* 155d, trad. Narcy. Dans le contexte de cette étude sur l'atopie, il est intéressant de noter qu'Aristote, en reprenant la suggestion platonicienne, liait l'étonnement au caractère atopique des choses se retrouvant dans la plus grande proximité, à portée : « Qu'elle ne soit pas, d'autre part, une science poétique, c'est ce que montre aussi l'histoire des plus anciens philosophes. C'est, en effet, l'étonnement qui pousse, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit (ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες) ; puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, ceux du Soleil et des Étoiles, enfin la genèse de l'Univers », *Mét.* A, 982b, trad. Tricot. En effet, dans le passage du *Théétète* qui vient d'être cité, l'étonnement en question était suscité par les paradoxes listés par Socrate au sujet des phénomènes très courants, tels l'addition, la soustraction, l'âge et le devenir (cf. 155a-c).

⁴⁶⁷ Pour une histoire de la compréhension moderne de l'étonnement philosophique, en passant par Hegel et Heidegger, voir J. Llewelyn, « On the saying that philosophy begins in *thaumazein* », in *Afterall : A Journal of Art, Context, and Enquiry*, The University of Chicago Press, Issue 4, 2001, p. 48-57. Je tiens à citer une remarque de l'auteur portant sur l'ambivalence du *thaumazein*, similaire à mon sens à celle qu'on peut attribuer à l'état d'aporie : « “Wonder”, *thaumazein*, is one of those wonderful words that face in opposite directions at one and the same time, like Janus and the androgynous creature of whom Aristophanes tells in the *Symposium*. It seems possible to use it in opposite senses at once ; *thaumazein* both opens our eyes wide and plunges us into the dark. It is both startled start and flinching in bewilderment », *ibidem*, p. 48 (je souligne); voir aussi sous-chapitre *f*, plus bas.

Le point essentiel de mon argument consiste ainsi à défendre la nature ambivalente, *bifrons*, de l'aporie (voir note 467) ; celle-ci découle de la notion de « limite » qui me semble essentielle dans ce contexte. Autrement dit, une aporie comporte à la fois une dimension d'obscurité et une autre qui rayonne. Ainsi, le silence qui s'installe à la fin de chaque dialogue dit « aporétique » ne devrait pas être confondu avec celui d'une clôture sépulcrale ; il rappelle plutôt la fin d'une composition musicale, *étant en même temps le porteur d'une certaine vibration ou réverbération*. Cette dernière fait signe vers le développement qui la précède, tout en le dépassant et en dévoilant quelque chose qui demeure, persiste, malgré l'absence des sons : cet élément « silencieux » et à jamais absent semble avoir en effet *dès le début* polarisé vers lui tous les sons que l'on vient d'entendre. Or, une telle présence *vibrante* de l'*ousia*, du « ce qu'est », à la fin du dialogue met en question, d'une part, toute compréhension unilatérale de l'aporie en tant qu'« échec » ou limite « négative » ; d'autre part, elle permet d'envisager une interprétation plus attentive aux *bénéfices* accompagnant le fait de se trouver sur une route, d'être orienté par un certain « horizon », et finalement de demeurer aux confins qui nous sépare de notre destination. L'aporie n'est donc pas finale, mais, au contraire, elle se révèle inaugurale, de même que la discussion est un chemin *à rebours* et non pas une progression linéaire ; en effet, sachant qu'il le stimule à chaque moment, qu'il le polarise et surtout qu'il en est sa source, le « ce qu'est » ne saurait être un éventuel terme du dialogue. En un mot, se trouver dans une aporie au sens originaire revient à se placer paradoxalement dans la « lumière » de l'*ousia*, si j'ose dire, et non pas uniquement dans une obscurité « paralysante ».

Selon l'avancement du texte, l'aporie socratique est à la fois la fin et le commencement des péripéties de l'accoucheur et vide Socrate et du plein et beau Théétète. Plus précisément, dans l'ordre du temps, elle vient à la fin, alors que dans l'ordre ontologique, elle se place au tout début. Socrate n'amène donc nulle part *ailleurs* ses concitoyens, comme le stipulait le passage cité au début du chapitre portant sur sa réputation dans la cité. Si mon interprétation tient, alors Socrate ne fait pas errer ses concitoyens dans des impasses injustes, mais, au contraire, il les emmène *chez eux*. L'aporie sur « ce qu'est » est en quelque sorte la demeure propre à l'être humain d'un point de vue épistémologique, ou, pour reprendre les conclusions de la section antérieure, elle exprime la condition d'une pensée qui désire, se porte ardemment vers le « ce qu'est ». Par voie de conséquence, l'aporie socratique n'est pas une « conséquence » de la pratique de l'aporie (cf. le même passage du début), mais elle s'avère plutôt le synonyme de cette dernière : *l'aporie est la demeure propre au « sujet » socratique, c'est-à-dire au personnage qui s'identifie au phénomène du questionnement*. Au bout du compte, Platon essaie donc de renverser les termes de la discussion, tels qu'ils étaient établis par le passage évoquant la réputation de Socrate dans la cité : il confère à l'aporie un statut presque irréductible, car elle relève dorénavant d'une certaine structure de la pensée elle-même, de même

qu'il assigne à l'atopie de Socrate un rôle primordial et non pas secondaire ou acquis.

Cependant, si l'aporie est une forme de proximité de « ce qu'est » et de séjour aux confins de l'intelligibilité du monde et du langage, on est poussé à identifier l'art maïeutique avec un perpétuel dépaysement et une quête du non-familier : la cité a donc raison d'accuser une certaine « étrangeté » de Socrate. Séjourner avec lui dans l'aporie du « ce qu'est » ainsi que, dans les mots du passage du *Sophiste* cités plus haut, s'adonner à la poursuite de l'*idea* par le moyen des arguments, sont autant de figures d'un refus du familier, c'est-à-dire d'un sens qui se donnerait de manière *immédiate* à l'être humain. L'aporie n'est pas, au bout du compte, un environnement favorable au sens, elle est en vérité « étrange », surtout vu qu'elle dévoile à quel point on utilise des mots sans pour autant disposer d'une véritable connaissance à leur égard⁴⁶⁸. Y demeurer est synonyme d'une certaine « localisation » atopique dans une région où, d'une part, le sens nous échappe le plus, où nous ne réussissons pas à *dire* ce qu'est X, et, d'autre part, où nous nous retrouvons paradoxalement sous la réverbération la plus limpide du « ce qu'est ».

e. Précisions complémentaires sur la demeure atopique. Excursus sur l'instantané propre à l'apparition du philosophe. Le clair-obscur de l'aporie originare (Pénia et Socrate)

Les points que j'ai signalés plus haut quant à la nature duale de l'aporie et de l'atopie entendue comme demeure à la lisière, réclament néanmoins des précisions supplémentaires, car autrement ils peuvent avoir l'air de ne pas correspondre à des réflexions proprement platoniciennes et défendues par les dialogues eux-mêmes.

Qu'est-ce que signifie donc cette demeure à la lisière que je viens d'attribuer à l'aporie originare de Socrate ? Outre les suggestions sémantiques présentes dans le verbe grec *eporegesthai* et les développements antérieurs sur l'aspect réverbérant de l'*ousia* et la fin aporétique-musicale de certains dialogues, en quoi consiste l'atopie vue à la lumière de cette proximité réfléchie à l'égard de « ce qu'est » ? Afin de poursuivre mon analyse et de mieux argumenter en faveur de ces thèses, je vais m'appuyer notamment, d'une part, sur quelques passages du *Banquet* portant sur Pénia et, d'autre part, sur les paragraphes du *Parménide* où Platon thématise la notion d'*exaiphnês*.

Premièrement, selon mon interprétation, demeurer autour de l'*ousia* à l'instar de Socrate et Théétète à la fin de leur discussion signifie se rendre disponible à *pâtir simultanément* de son absence

⁴⁶⁸ cf. *Théétète*, 147b. Est-ce pour autant dire que l'aporie est une expérience du *non-sens*, i.e. de l'*absurde* ? La réponse est délicate mais elle nous rapproche de l'interprétation que j'essaye d'avancer ici : pour le dire vite, non, être dans une aporie ne revient pas à contempler un *manque* de sens, un trou dans l'intelligibilité d'une certaine notion, voire de la réalité ; parler d'absurde reviendrait effectivement à *sortir* de l'aporie, à faire un choix et donc à répondre, bien que négativement, à la question portant sur « ce qu'est ».

et de son éclat. Or, ceci correspond à merveille à la position intermédiaire⁴⁶⁹ décrite par Diotime dans le *Banquet*, c'est-à-dire à la « région » à laquelle la prêtresse de Matinée assignait l'opinion droite, le philosophe et Eros : les trois habitent une région au milieu entre la science et le manque de savoir, la *sophia* et l'ignorance la plus noire, ou bien, dans le cas du démon Eros, entre le divin et l'humain⁴⁷⁰.

Or, se trouver dans une aporie, au sens originare que je défends ici, revient également à entrevoir à la fois quelque chose comme un « ce qu'est » *et* son écart. Frisant par ailleurs la contradiction, un tel mélange est nommé « atopos », étrange, dans les dialogues, en caractérisant entre autres la coprésence du plaisir et de la douleur⁴⁷¹. Dans la mesure où l'aporie est un état à la fois « pauvre » en réponses, mais « riche » en interrogations et en astuces favorables à une future recherche (songeons à ce titre au résultat éthique de la maïeutique, tel qu'il était décrit à la fin du *Théétète*), elle s'avère structurellement orientée vers le « ce qu'est » *et* éloignée de lui. Par ailleurs, nous avons retrouvé dans la structure de l'*eporegesthai* de l'âme (du philosophe ?) une tension similaire entre, d'une part, un vide, un manque et, d'autre part, l'orientation vers le comblement de ce dernier. À son tour, le vide imposé à Socrate par la divinité est relatif dans la mesure où il ne devrait pas être confondu avec une pure obscurité ou une forme absolue d'ignorance - celle à laquelle fait allusion le paradoxe sophistique qui débouche sur l'impossibilité de la recherche dans le *Ménon*⁴⁷²,

⁴⁶⁹ Dès qu'elle commence à se configurer dans l'œuvre de Platon, la notion d'intermédiaire (*metaxu*) a une importance particulière. Outre sa place dans la compréhension du désir (*erôs*), elle est également centrale pour la conception des mathématiques et de leur fonction aux niveaux épistémologique et cosmologique. Pour une introduction à ce vaste sujet, je renvoie le lecteur à l'œuvre de référence de J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, Félix Alcan, 1919.

⁴⁷⁰ *Banquet*, 202a sq. Comparer avec *Lysis*, 218a-b.

⁴⁷¹ La confession de Phédon au début du dialogue éponyme me semble particulièrement éclairante au sujet de ce « curieux » mélange de plaisir et de douleur : « Pour ma part, tandis que j'étais présent auprès de lui, je ressentais des choses très étonnantes : d'un côté, ce n'était pas de la pitié qui me venait, comme lorsqu'on assiste à la mort d'un homme qui vous est cher. Car cet homme était manifestement heureux, Échécrate, à en juger d'après son attitude et son langage - tant il montrait de fermeté et de noblesse en quittant la vie ; à tel point qu'il me donnait l'impression, lui qui pourtant s'en allait chez Hadès, de ne pas s'y rendre sans un privilège divin, et bien plus, de devoir, une fois arrivé là-bas, y trouver un bonheur tel que jamais on n'en a connu ! Pour toutes ces raisons, rien qui ressemblât le moins du monde à de la pitié ne me venait, comme on eût pu l'attendre de la part de qui assiste à un malheur. Je n'éprouvais cependant pas non plus un plaisir semblable à celui que je prenais lorsque, comme nous en avions l'habitude, nous étions plongés dans de la philosophie - car telle était bien la nature des discours que nous tenions. Non, sincèrement, j'étais envahi par un sentiment déconcertant (*ἄτοπὸν τί μοι πάθος*), curieux mélange où entrainait certes du plaisir, mais aussi de la douleur quand me revenait à l'esprit que cet homme-là, tout à l'heure, allait cesser de vivre. Et nous tous qui étions présents nous trouvions à peu près dans le même état, tantôt riant, parfois pleurant, mais celui d'entre nous qui poussait les choses à l'extrême, c'était Apollodore (je pense que tu connais le personnage, et sa manière) », *Phédon* 58e-59a, trad. Dixsaut, je souligne ; voir aussi 60b ; *Phédon* 251d-e. Pour une mise en revue des sens d'*atopos* dans le corpus platonicien, voir Annexe I.

⁴⁷² « Ménon : Et de quelle façon chercheras-tu, Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est ? Laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de ta recherche ? Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas ? / Socrate : Je comprends de quoi tu parles, Ménon. Tu vois comme il est éristique, cet argument que tu dérites, selon lequel il n'est possible à un homme de chercher ni ce qu'il connaît ni ce qu'il ne connaît pas (*ὅς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε*) ! En effet, ce qu'il connaît, il ne le chercherait pas, parce qu'il le connaît, et le connaissant, n'a aucun besoin d'une recherche ; et ce qu'il ne connaît pas, il ne le chercherait pas non plus, parce qu'il ne saurait même pas ce qu'il devrait chercher », *Ménon* 80d-e, trad. Canto-Sperber.

de même que Diotime, dans le *Symposium*⁴⁷³.

Dans un paragraphe antérieur, j'avais stipulé qu'il est important de bien saisir la différence entre l'expérience du vide occasionnée par le « tonneau percé » des *epithumiai*, d'une part, et, d'autre part, le vide qui correspond à une expérience purement psychique. Or, un passage du *Banquet* est, à mon sens, particulièrement significatif quant à l'« étrange » vide relevant non pas de la structure répétitive du désir corporel, mais de l'âme. En effet, dans le mythe de la naissance du démon Eros, Diotime attribue à Pénia un rôle qui devrait intriguer :

« Il faut savoir que, le jour où naquit Aphrodite, les dieux festoyaient ; parmi eux se trouvait le fils de Métis, Poros. Or, quand le banquet fut terminé arriva Pénia, qui était venue mendier comme cela est naturel un jour de bombance, et elle se tenait sur le pas de la porte. Or Poros, qui s'était enivré de nectar, car le vin n'existait pas encore à cette époque, se traîna dans le jardin de Zeus et, appesanti par l'ivresse, s'y endormit. Alors Pénia, *dans sa pénurie* (διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν), eut le projet de se faire faire un enfant par Poros ; elle s'étendit près de lui et devint grosse d'Éros »⁴⁷⁴ (je souligne).

Dans ce passage, me semble-t-il, Pénia, la « Pauvreté » qui engendre Éros, n'est pas envisagée par Platon en tant que négation radicale ou manque absolu ; au contraire, elle suppose une certaine positivité, si j'ose dire. Si cela est vrai, la Pauvreté recèle une certaine ambiguïté, dont je voudrais maintenant essayer d'indiquer les traits principaux.

D'abord, notons qu'on retrouve une conception similaire de la « pauvreté » dans la tradition hésiodique (*Les Travaux et les Jours*), de même que dans la comédie *Ploutos* d'Aristophane⁴⁷⁵ : dans les deux cas, Pénia est associée à la modération, c'est-à-dire à une forme de pauvreté où l'on gagne notre pain au jour le jour, sans accumuler une fortune⁴⁷⁶ ; selon cette tradition, avec Pénia, il ne s'agissait donc pas d'une pauvreté extrême (correspondant en grec au terme πτωχεία).

Selon la lettre du paragraphe platonicien, Pénia, la Pauvreté, approche Poros, dieu du passage,

⁴⁷³ *Banquet* 204a.

⁴⁷⁴ *Banquet*, 203b-c, trad. Brisson.

⁴⁷⁵ Aristophane, *Ploutos*, vers 557-561.

⁴⁷⁶ « (...) the lack of Πενία, which is the lack associated with the poverty of the day-laborer. This is not an absolute lack, nor a lack simply considered. The poverty of the day-laborer is one of sufficiency; he has just enough to meet his needs and no more. This is depicted, to some degree, in Diotima's explanation of the myth of Eros's parentage. In other Greek literature, πενία appears also as a teacher of virtue, especially the virtue of moderation. It is opposed not only to wealth (πλοῦτος), but also to the hubris and greed that are the offspring of wealth », Lorelle D. Lamascus, *The Poverty of Eros in Plato's Symposium*, Bloomsbury Publishing PLC, 2016, p. 76. L'autrice analyse le vocabulaire du manque dans le *Banquet* de Platon (*endeia, penia, aptonos*), en prenant aussi en compte d'autres dialogues où ce thème était lié soit au problème du plaisir, soit à celui de la vertu. Un des enjeux principaux de l'œuvre citée consiste à argumenter en faveur du rôle prédominant joué par la *penia* dans la compréhension platonicienne de l'éros. Cette thèse n'attribue pas, en dernier ressort, une nature soi-disant « égocentrique » ou « possessive » à l'éros platonicien (comme on a pu souvent le soutenir dans l'exégèse du dialogue) ; au contraire, l'autrice conçoit ce dernier en tant qu'état voué à l'attente d'une éventuelle vision du Beau, cette attente étant traversée d'un bout à l'autre par le manque (cf. chapitres 3, 4 et 6).

de l'expédient⁴⁷⁷, à cause même de son *a-poria*, de son manque de ressource, *dia tèn autês aporian*. Autrement dit, d'abord, la Pauvreté se retrouve dans un certain état ambigu, clair-obscur, vu qu'elle s'oriente d'emblée vers son propre comblement, en ne restant guère inerte et purement ignorante. Cette orientation initiale et comme automatique ressemble, dans mon esprit, à la grossesse elle aussi en quelque sorte *spontanée* dont il est question plus tard dans le discours de Diotime, à savoir celle de la pensée d'un amant qui, une fois « remplie de fruit », se met *d'un coup* à la recherche du beau afin d'y engendrer ses discours et de la vertu⁴⁷⁸. Or, il y a quelque chose de pareil chez Pénia, notamment dans la mesure où elle est à son tour porteuse à la fois d'un défaut et d'un possible engendrement.

L'aporie dont il est question chez Pénia s'avère de cette façon *dès le départ* orientée vers sa propre négation, vers son propre dépassement : elle n'est pas synonyme d'un vide inerte et opaque, mais s'avère plutôt à moitié intelligente et rusée (telle une véritable « fille de Métis » ?). Cette aporie qui regarde par elle-même au-delà d'elle-même vers le divin et la plénitude, semble alors animée dès le départ par une forme d'éros⁴⁷⁹, malgré le fait que le démon Eros n'est pas encore né à ce stade du récit, circonstance qui met en défaut la cohérence du mythe platonicien, voire lui inflige l'accusation de *petitio principii*. Néanmoins, il est important de ne pas évacuer le passage en vertu de ce défaut logique ; selon moi, cette « imperfection » découle de la difficulté de la question en tant que telle. En ce sens, il est significatif de signaler qu'on constate un « défaut » similaire lorsqu'il s'agit d'une autre redoutable difficulté rencontrée par Platon, à savoir celle de rendre compte du *début* du « philosophe ». Ainsi, si on s'accorde que l'image de la caverne présente une possible solution à cette question, alors on est vite confronté au paradoxe que l'avènement d'une attitude philosophique suppose une (impossible) libération du tout premier prisonnier sans aucune aide extérieure, c'est-à-dire *par ses propres forces*⁴⁸⁰ ; le premier philosophe serait, selon cette image, un prisonnier qui se

⁴⁷⁷ Pour l'interprétation néoplatonicienne du mythe avancé par Diotime et la signification de Pénia, Poros, Aphrodite et Eros, voir Plotin, *Ennéade* III.5. Je me limiterai ici à une interprétation qui cible uniquement le rôle ambigu de l'*aporia*, celle-ci s'avérant à la fois cause et état, selon le passage cité plus haut. Pour un commentaire plus ample du passage en question, voir aussi R.G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1909, Introduction, chap. IV ; L. Robin, *Notice*, pp. LXXVIII et suiv. (Platon, *Œuvres Complètes*, Tome IV, 2^e partie, 2^e édition, Paris, Les Belles Lettres, 1938) ; L. Brisson, *Introduction*, pp. 45 et suiv. (Platon, *Le Banquet*, Présentation et traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2007).

⁴⁷⁸ *Banquet*, 206c. Cette fécondité stipulée sans argument par Diotime peut aussi constituer une des marques de la communication du mortel avec l'immortel, étant donné qu'elle représente, avec la capacité d'engendrer, quelque chose d'*athanaton*.

⁴⁷⁹ Je remercie mon collègue Octavian Puric pour m'avoir attiré l'attention sur ce dernier point.

⁴⁸⁰ Pour le reste des prisonniers, la libération sera en principe accomplie au moyennement d'une contrainte exercée par celui qui est redescendu dans la caverne : en l'occurrence, ils seront obligés de se lever et de se tourner vers la lumière derrière eux : « Examine dès lors, dis-je, la situation qui résulterait de la libération de leurs liens et de la guérison de leur égarement, dans l'éventualité où, dans le cours des choses, il leur arriverait ce qui suit. Chaque fois que l'un d'entre eux serait détaché et contraint de se lever subitement (*ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι*), de retourner la tête, de marcher et de regarder vers la lumière (...) », *Rép.* VII, 515c, trad. Leroux. L'adverbe grec *exaiphnês* (subitement) employé ici par Platon anticipe la difficulté du prisonnier libéré de rendre compte de ce qu'il voit une fois son regard tourné, surtout si « on le contraint de répondre à la question : qu'est-ce que c'est (ὅτι ἔστιν) » (515d3-4). Le prisonnier ressemble à

nie lui-même en tant que prisonnier.

Le commencement du « philosophe » et la naissance d'Éros semblent ainsi exiger tour à tour un mouvement impossible, à savoir le passage d'un état à un autre uniquement à l'aide d'une espèce « d'énergie » ou élan qui seraient déjà présentes au premier stade. Une telle circonstance invalide *a fortiori* le changement ou le passage, du moins à moitié, vu qu'elle nie et, en même temps, affirme celui-ci. Ainsi, la pauvreté est poussée vers la plénitude suite paradoxalement à sa *propre* condition aporétique : autrement dit, de ce fait, elle ne saurait être *entièrement* déficitaire, mais s'avère, au contraire, munie dès le départ d'une certaine capacité de s'émouvoir elle-même. À son tour, le premier prisonnier dans l'image de la caverne s'orientera *seul* vers sa propre libération, niant ainsi le statut qu'on lui accordait au moment même où il l'utilise.

En somme, nous avons affaire ici, de toute vraisemblance, à *un type de changement très particulier*, qui ne s'identifie en l'occurrence ni à la translation, ni à l'altération⁴⁸¹ - les deux types de changement thématiques par Platon dans le *Théétète*. Le paradoxal mouvement de Pénia se dirigeant vers Poros ou celui du premier prisonnier vers la sortie de la caverne se laisse plutôt envisager, à mon sens, à l'image des phénomènes qu'on trouve dans le monde vivant, tels la fermentation, l'éclosion d'une fleur, l'arrivée de l'automne d'un jour à l'autre, la maturation, le déclenchement soudain du processus de l'adolescence, etc.

Ceci dit, la nature proprement *événementielle* d'un changement (*metabolê*) intégral allant du mouvement au repos, ou vice versa, est traitée par Platon lui-même dans le *Parménide*, dans le cadre de la dite « troisième » hypothèse⁴⁸², sous le nom d'« instant » (*to exaiphnês*)⁴⁸³. Chose bien étrange (*atopon*), insituable car *hors* du temps (selon Platon, à la différence d'Aristote⁴⁸⁴), l'instantané

quelqu'un qui est soudainement réveillé au beau milieu de la nuit par un coup de fil et qui, en répondant, ne sait plus si ce qu'il entend est réel ou s'il rêve encore. De toute manière, le changement profond qu'il subit, rapproché visiblement par Platon à celui infligé par le questionnement socratique, l'amène *dans l'aporie* (*aporein*, 515d4).

⁴⁸¹ *Théétète*, 181d.

⁴⁸² Selon cette hypothèse identifiée par les commentateurs néoplatoniciens comme la « troisième », Parménide pose que l'Un est à la fois un et plusieurs et ni un ni plusieurs (*Parménide*, 155e). Sur le nombre d'hypothèses dans le dialogue et leurs relations réciproques, je renvoie le lecteur à l'Introduction signée par Luc Brisson (Platon, *Parménide*, traduction, introduction et notes de Luc Brisson, Paris, GF, 1994) et à l'étude de J.-B. Gourinat, « La dialectique des hypothèses contraires dans le *Parménide* de Platon », dans *La Philosophie de Platon*, sous la direction de Michel Fattal, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 233-264.

⁴⁸³ « PARMÉNIDE Est-ce qu'il existe, ce point insituable (τὸ ἄτοπον) où l'un se trouve quand il est en train de changer ? / JEUNE ARISTOTE De quoi s'agit-il donc ? / PARMÉNIDE L'instant. En effet, l'instant semble désigner quelque chose comme le point de départ d'un changement dans l'un et l'autre sens (τὸ ἐξαίφνης, τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοῖόνδε τι ἔουκε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον). En effet, ce n'est certes pas à partir du repos encore en repos que s'effectue le changement ; ce n'est pas non plus à partir du mouvement encore en mouvement que s'effectue le changement. Mais l'instant, qu'on ne peut situer, est sis entre le mouvement et le repos, parce qu'il ne se trouve dans aucun laps de temps. Et tout naturellement, c'est bien vers l'instant et à partir de l'instant que ce qui est en mouvement change d'état pour se mettre au repos, et que ce qui est au repos change son état pour se mettre en mouvement », *Parménide*, 156d-e, trad. Brisson. Pour une discussion détaillée de ce passage, voir F. M. Cornford, *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, translated with an Introduction and a running Commentary, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1939, p. 194 et *suiv.*

⁴⁸⁴ Voir *Physique*, 222b.

caractérise un certain nombre de changements bien particuliers : naître ou périr, le passage de l'unité vers la pluralité et inversement, ou bien de la ressemblance vers la dissemblance, ou, encore, du petit vers le grand ou vers l'égal (157a-b)⁴⁸⁵. Confrontée à ce genre de changements, la pensée platonicienne s'applique à penser, me semble-t-il, l'essence de ce qu'on pourrait nommer un « saut », c'est-à-dire un « moment » où quelque chose bien « étrange » advient, à savoir, pour reprendre la terminologie expliquée dans le premier chapitre, la disruption d'un *topos* par l'apparition d'une privation (*a-topos*), ou inversement⁴⁸⁶. De surcroît, ce serait peut-être également sous l'auspice de l'instantané, du momentané, qu'il faut penser la *différence* en tant que telle, c'est-à-dire le moment même où quelque chose arrive comme de « nulle part » à l'effet de tout *renverser*⁴⁸⁷, ou bien de tout ébranler : le « philosopher », le souvenir, la mort, le coup de foudre, la surprise ; on peut également songer à ce titre, pour revenir aux dialogues, à la stupeur éprouvée par Alcibiade lorsqu'il s'aperçoit de la présence de Socrate dans la maison d'Agathon⁴⁸⁸, ou bien à l'inattendu retournement de Pénia

⁴⁸⁵ S'agissant d'un passage qui a fait couler beaucoup d'encre, je me limite ici à citer la conclusion de Monique Dixsaut à son propos, surtout car l'autrice insère dans son commentaire une critique à la fois de la position néoplatonicienne (selon laquelle l'instantané serait l'irruption de l'éternité dans le temps) et de celle physicienne (qui croit reconnaître dans ce passage l'explication du changement et rien de plus) : « Je voudrais d'abord insister sur le fait que l'instant n'est pas introduit pour rendre compte de l'articulation de l'éternité et du temps, comme il est d'usage de le supposer depuis les Néoplatoniciens et nommément depuis Proclus, et pas davantage pour résoudre le problème physique du passage du repos au mouvement, ou inversement, puisque Parménide déclare que cela vaut pour toutes les espèces possibles de changement (156e-157b). *L'instant n'intervient que pour rendre possible le changement, qui n'est pas une espèce d'altération continue, mais le saut d'un état à un autre état. C'est ce changement qu'il est difficile de penser, et qui requiert l'instantané. Le changement est cet événement pur qui interrompt le cours et la succession du temps qui s'avance* - comme le passage qui lui est consacré interrompt le déroulement des hypothèses. Cette interruption ne découle pas de ce qui précède et ne prépare pas ce qui suit, c'est un intervalle qui ne relie pas, qui ne suspend pas en achevant, comme le fait cette stase qu'est le maintenant, *mais qui coupe, et par rapport à quoi se détermine un avant et un après* (πρότερον ὕστερον, 156c3) » (je souligne), M. Dixsaut, « Le temps qui s'avance et l'instant du changement (*Timée*, 37C-39 E, *Parménide*, 140 E-141 E, 151E-155 E) », dans *Revue philosophique de Louvain*, Mai 2003, Vol. 101, No. 2, p. 260. Par la suite de cette section, j'emprunte la notion de « saut » à ces précieuses réflexions de M. Dixsaut. Dans le premier chapitre, j'ai essayé de défendre une interprétation de l'*Apologie de Socrate* en tant que texte-manifeste qui vise à instaurer un « avant » et un « après », *prôteron husteron*, ayant comme point de référence Socrate ; à la lumière du passage cité, j'ajouterais que ce texte platonicien s'efforce de produire précisément les effets de ce qu'est nommé l'instantané dans le Parménide, à savoir une rupture profonde et irréductible avec les éléments qui la précèdent, ou la succèdent.

⁴⁸⁶ Pour le sens d'*atopos* en tant que signe d'une discontinuité, voir Chap. I, a et b.

⁴⁸⁷ « Le Démon (entendons celui de Socrate) et l'instantané possèdent la puissance "atopique" de n'occuper aucun lieu et de régir *toutes les formes de retournement* (...). Toutes les venues à l'être sont instantanées et échappent à l'ordre du temps comme à celui de la parole. De l'*exaiphnês* comme de Socrate, on ne peut finalement rien dire, tant qu'il est vrai que la source vive de l'âme échappe à toute définition. On peut simplement prendre acte de la venue à l'être comme de l'ébranlement initial de la philosophie, marqué au sceau d'un étonnement qui déchire le tissu de l'expérience immédiate comme l'éclair traverse tout à coup un ciel d'orage », Fr. Mattéi, « Socrate et la philosophie de l'étranger », dans *Socrate et les socratiques*, *op. cit.*, p. 205 (je souligne). D'ailleurs, pour l'auteur, « L'*exaiphnês* est la correspondance ontologique, chez Platon, de la détermination phénoménologique de l'*atopia* socratique », *ibidem*, p. 201. Pour l'ensemble de l'interprétation de Mattéi sur l'*atopia* de Socrate, voir *chap. III*.

⁴⁸⁸ « Par Héraclès, lance-t-il, qu'est-ce qui arrive ? Socrate ici ? Encore une embûche que tu me tends, couché à cette place. *À ton habitude, tu surgis à l'improviste* (ἐξαίφνης ἀναφαίνεσθαι), là où je m'attendais le moins à te trouver », *Banquet* 213b-c, trad. Brisson. Pour Monique Dixsaut, ce passage du *Banquet* recèle la clef d'interprétation de l'instantané, puisque : « Cette façon de surgir dans l'histoire là où et quand on l'attendait le moins est le propre du philosophe. (...) Les vrais événements, les plus imprévisibles, ceux que l'histoire comme la logique sont impuissantes à prévoir comme à intégrer, sont les événements de pensée. Pour qu'il y en ait, une pensée doit devenir "dissemblable", rompre avec la similitude des problèmes, concepts et catégories qui structuraient, les rendant semblables entre elles, les pensées qui la précédaient. Cela vaut pour la succession des philosophies, mais aussi pour une philosophie, *et les*

vers Poros dans le mythe du *Banquet*, ceci précisément lors d'une *fête* (consacrée à la naissance d'Aphrodite), c'est-à-dire lors d'un moment par lui-même situé hors de la répétition ou de la cyclicité quotidienne. Tous ces moments de coupure expriment l'avènement d'une différence, d'un moment « décisif », si on veut, c'est-à-dire de l'instant autour duquel un « avant et un après » se configureront ultérieurement, pour reprendre une suggestion de Monique Dixsaut (voir note 485).

De la même manière dont on distingue l'étonnement et la surprise, on devrait, je crois, différencier l'instantané et le soudain (en dépit de l'option, populaire parmi les traducteurs, de rendre *exaiphnês* par l'adverbe « soudain »). Prenons quelques exemples afin de mieux dégager la distinction qui me paraîtrait utile dans ce cadre. Ainsi, lorsqu'on aperçoit soudainement le glissement d'un chat dans la rue, on ne caractérise pourtant pas cet épisode « d'instantané » dans le sens platonicien du terme. De même, s'intéressant justement aux *clichés*, c'est-à-dire à l'instantané, l'art photographique ne se propose pas non plus de faire voir l'anodin (tel que chaque époque l'envisage), mais il cherche en revanche à capter les moments significatifs, les « bizarreries », les images qui sortent de l'habituel et qui s'avèrent à ce titre *parlantes* ; autrement dit, cet art se met à la poursuite de quelque chose *autre* qui se manifeste dans le quotidien (soit directement, soit à travers la composition de l'image), ne serait-ce que pour une petite seconde. Ainsi, dans la pratique photographique, l'instantané revient au jaillissement de quelque chose véritablement *extraordinaire*, à même d'évoquer l'avènement d'une *rupture*, et non pas une simple apparition « soudaine » ou « inattendue ». Ces deux exemples illustrent, je crois, la différence qui sépare un événement soudain d'un moment où quelque chose comme l'*exaiphnês* est présent : pour le dire vite, l'héritage du premier est quasiment absent, alors que le second semble engendrer, grâce à sa nature, des conséquences plus significatives.

En ce sens, pour revenir à Platon, lorsqu'Alcibiade, ébloui, croise le regard de Socrate, il devient lui aussi *autre* qu'il était lorsqu'il arrive chez Agathon. Un changement similaire est d'ailleurs engendré par son arrivée même, qualifiée à son tour de « soudaine », *exaiphnês*⁴⁸⁹, dans le dialogue : plus précisément, celle-ci produit une mutation dans l'ordre du discours, car l'éloge proféré par Alcibiade devant les autres ne porte *plus* sur Eros, mais sur Socrate. De même, toujours avec Alcibiade, le texte subit l'effet « *exaiphnês* » aussi au niveau du contenu, dans la mesure où, après avoir « monté », grâce au discours de Diotime, jusqu'à la vision, elle-même « soudaine »⁴⁹⁰, de la

Dialogues de Platon sont remplis de telles ruptures et de tels changements de direction. Pour se remettre en mouvement (se réveiller de son sommeil dogmatique, si on préfère), la pensée doit changer. Ces mutations n'entrent pas dans le cours du temps, elles l'interrompent, le trouent, et le font bifurquer », M. Dixsaut, « Le temps ... », op. cit., p. 262-263, je souligne.

⁴⁸⁹ *Banquet* 212c. Une deuxième arrivée également « soudaine » se produit à la fin du dialogue, lors de l'entrée d'« une bande constituant un *kōmos* », 223b.

⁴⁹⁰ *Banquet* 210e. Voir aussi *Lettre VII*, 341c.

Forme de la beauté, entre autres étrangère à toute couleur⁴⁹¹ et, nous pouvons le deviner, également à tout bruit⁴⁹², la parole retrouve d'un coup la concrétude de la porte « heurtée à grand bruit ».

Les instanciations platoniciennes de l'instantané mentionnées attestent, à mes yeux, plus qu'un simple *renversement*, tel que le soutenait François Mattéi (voir note 487). Elles désignent plutôt l'apparition dans le texte dramatique du *Banquet* d'un véritable « coup de grâce ». Dans les mots de Monique Dixsaut, l'instantané inaugure un « avant » et un « après » (voir plus haut). Par voie de conséquence, les instanciations en question ne sont pas étrangères à une certaine forme d'atopie, puisqu'elles marquent justement le brouillement, voire la rupture d'un certain ordre du discours, i.e. un déplacement⁴⁹³ - notion que nous avons auparavant évoquée afin de rendre compte de l'atopie.

De surcroît, du moins si on croit Kierkegaard et Dixsaut, l'apparition de Socrate dans l'histoire de la philosophie est aussi de l'ordre d'un instant en quelque sorte suspendu hors du temps horizontal ; or, une conséquence importante qui en découle serait l'impossibilité de « récupérer » la figure de « Socrate » en l'intégrant dans un système philosophique :

« Socrate représente “une pause sublime dans le cours de l'histoire”, un “trait suspensif”, un *silence*. D'abord parce que Socrate fait taire, toujours à nouveau, l'étourdissante parole des sophistes ; ensuite, et surtout parce qu'il ruine - ironiquement - toute conception positive, encyclopédique, du savoir, toute identification de la science à une somme ou à un système de connaissances. *Socrate n'appartient à aucune époque, il n'est solidaire d'aucune période. Il se maintient dans ce que Platon, avant Kierkegaard, appelle l'instant* »⁴⁹⁴ (je souligne).

À la lumière de ces dernières remarques, le « soudain » et l'« instantané » me semblent se différencier toujours par l'effet de réverbération qu'ils entraînent ou pas. En effet, le plus souvent, une simple surprise n'est pas en mesure de produire la moindre forme de rupture (fut-elle au niveau du discours, du contenu ou même de l'histoire). Une apparition soudaine nous surprend, bien entendu, mais elle sera vite « récupérée » à l'intérieur de notre système de référence (« ah, ce n'était qu'un chat... »), tandis que la figure de « Socrate », le fait de naître, mourir, tomber amoureux, tomber sur quelqu'un de très important lors d'une fête, l'entrée en scène d'un personnage qui a la force de faire basculer le récit - ces événements-ci, au lieu d'être comme résorbés dans les narrations qu'ils avaient « interrompu », semblent plutôt changer le cours de cette dernière et l'entraîner sur des routes jusqu'à

⁴⁹¹ *Banquet* 211e.

⁴⁹² « Il est difficile de ne pas voir ici une confirmation de la nécessité de redescendre après l'ascension décrite par Diotime. Il faut souligner à cet égard que la descente comme l'ascension implique une interruption et même un renversement. Ni le passage de la beauté en elle-même à la beauté présente en une chose sensible, ni le passage des belles choses à la beauté en elle-même n'est un parcours graduel et méthodique, mais une transition soudaine et perturbatrice. L'apparition d'Alcibiade interrompt précisément une discussion qu'Aristophane entame avec Socrate sur la nature de l'amour », F. Gonzalez, *op. cit.*, p. 485.

⁴⁹³ Pour le rapprochement entre l'atopie socratique et l'*exaiaphnês*, voir aussi Chap. III.

⁴⁹⁴ M. Dixsaut, *Platon et ...*, *op. cit.*, p. 25. Pour l'interprétation anti-hégélienne de Socrate défendue par Kierkegaard, voir Chap. III.

insaisissables.

Or, si cette interprétation est correcte, alors ce qui se fait jour avec Socrate, spécialement en tant que personnage façonné aussi par Platon, est une forme d'aporie dont la nature me semble duale, c'est-à-dire orientée en même temps vers une possible sortie et alimentée par un manque irréductible. Dans le cas de Pénia, nous avons vu comment c'était toujours l'aporie qui l'avait paradoxalement poussée à joindre Poros, tout en restant une figure de la pauvreté.

Faisons à présent un dernier détour afin d'étudier la nature de cette aporie claire-obscur qui fait ici l'objet de mes analyses. Platon s'est aussi penché sur ce problème, je crois, lorsqu'il avait tenté d'expliquer l'amitié, *philia*, dans le *Lysis*. Selon ce texte lui-même aporétique, après avoir éliminé certaines hypothèses sur la nature de l'amitié que je saute, Socrate stipule que la véritable cause (*aitia*) de l'amitié est le désir, *epithumia* (221d) :

« Mais ce qui désire, repris-je, désire cela dont il est en manque (ἐνδεδέξ, n'est-ce pas ? / Si. / Ce qui éprouve un manque est donc ami de ce qui lui manque ? / C'est mon avis. / Or il y a un manque de ce qui a été enlevé (τι ἀφαιρηται). Comment n'en serait-il pas ainsi ? / C'est donc l'apparenté (τοῦ οἰκείου), semble-t-il, qui est l'objet de l'amour, de l'amitié et du désir »⁴⁹⁵.

Selon ce passage, le manque structurel au désir proviendrait d'un énigmatique geste d'aphérèse, d'une sorte d'enlèvement qui a affecté à un moment donné un être (corps, âme, disposition de l'âme, etc., 222a) ; de ce fait, celui-ci est dorénavant voué à désirer son apparenté (*oikeios*), c'est-à-dire celui qui, tout en étant paradoxalement du *même* genre, se trouve désormais à *distance*, en se présentant donc en tant qu'*autre*. Malgré ces précisions tout à fait remarquables d'un point de vue philosophique, le *Lysis* s'achève toutefois sans élucider la relation d'amitié et le principe qui le gouverne, les protagonistes demeurant dans l'aporie à la fin de leur discussion. Or, c'était précisément la nature de l'énigmatique « apparenté » mentionné ci-haut qui avait en quelque sorte cantonné le dialogue dans une apparente impasse. Plus précisément, l'aporie finale découle du fait que les interlocuteurs de Socrate n'arrivent pas à distinguer ce qui est apparenté (*oikeios*) de ce qui est purement semblant (*homoion*), en affirmant que le bien est apparenté au bien, le mal au mal, etc. (222c-d). Or, le semblable (identifié de fait par Socrate avec l'identique) n'éprouve jamais de l'amitié pour son semblant, vu qu'il se trouve déjà dans la possession de tout ce que celui-ci pourrait lui fournir ; en n'étant en rien utile à l'autre, nulle forme de *philia* ne s'installe entre les semblants (cf. aussi 214e)⁴⁹⁶.

⁴⁹⁵ *Lysis*, 221d-e, trad. Dorion.

⁴⁹⁶ Je note au passage qu'on a souvent signalé les sophismes assombrissant cette conclusion du *Lysis*, de même qu'on a cru reconnaître dans les lignes qui closent le dialogue, les indices d'une future réponse apte à dépasser les objections formulées par Socrate auxquelles je viens de faire allusion. Ch. Kahn, *op. cit.*, p. 281 et *suiv.*

Ce qui importe pour mon argument sur l'ambiguïté de Pénia et de son aporie dans le *Banquet* est notamment la compréhension, dans le passage cité ci-dessus, du manque à l'aide (paradoxalement) de la notion de parenté ou de familiarité ; un tel manque, répétons-le, ne saurait se confondre avec l'ignorance complète ou bien avec le mal. Par ailleurs, si je peux me permettre de reprendre la terminologie de la philosophie contemporaine, il me semble que l'*endeia* dont il est question dans l'amitié suppose une certaine « intentionnalité », dans la mesure où elle semble structurellement *orientée* vers quelque chose d'autre, en l'occurrence vers ce qui pourrait l'apaiser ou le combler (l'apparenté). Mais en quoi consiste la nature du manque selon ces quelques lignes si denses d'un point de vue philosophique ?

La pensée de Platon développée dans ce contexte me paraît rejoindre celle d'Aristophane dans le *Banquet*, même si, au bout du compte, les deux auteurs arrivent à des conclusions bien différentes. Rappelons que le personnage d'Aristophane avait mis en rapport l'origine d'éros avec une « coupure » originaire qui aurait affecté l'être humain primordial à cause de son *hubris* à l'égard des dieux. Plus précisément, l'« amour » serait justement la tentative de guérir cette blessure ontologique infligée par Zeus aux êtres humains afin de les punir⁴⁹⁷. Cela dit, malgré les échos sémantiques, *l'apparenté* dont parle le *Lysis* ne doit pas être confondu avec la « moitié » perdue, le *sumbolon*, dont parle Aristophane⁴⁹⁸, surtout car la première notion est bien plus impersonnelle, si j'ose dire, et elle vise, en dernier ressort, le bien en tant que tel et non pas tel ou tel individu particulier. Ainsi, si on regarde de plus près le texte lui-même, on constate que, même si, à la fin de son éloge, Aristophane affirme que le dieu Éros « [...] nous rend les plus grands services *en nous conduisant vers ce qui nous est apparenté* (εις τὸ οἰκεῖον ἄγων) [...] »⁴⁹⁹, néanmoins, la réponse critique de Diotime identifie comme « objet » final de l'éros *le bon* plutôt que *l'apparenté* aristophanesque :

« Ce que je dis, moi, c'est qu'il n'est d'amour ni de la moitié ni du tout, mais de ce qui se trouve, je le suppose, être un bien ; car les gens acceptent de se faire couper les mains et les pieds, quand ces parties d'eux-mêmes leur semblent mauvaises. *Je ne crois pas en effet que chacun s'attache à ce qui lui appartient, sauf si l'on s'entend pour appeler "bon" ce qui nous appartient, ce qui est à nous*, et "mauvais" ce qui nous est étranger (οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν οἶμαι ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον). En effet, les êtres humains n'aiment rien d'autre que ce qui est bon »⁵⁰⁰ (je souligne).

⁴⁹⁷ Je n'entrerai pas ici dans les détails du célèbre mythe de l'être sphérique que propose le poète comique dans le *Banquet* de Platon.

⁴⁹⁸ *Banquet*, 191d5.

⁴⁹⁹ *Banquet*, 193d, trad. Brisson, je souligne.

⁵⁰⁰ *Banquet*, 205e-206a, trad. Brisson.

Dans ce célèbre paragraphe où Diotime « corrige » en quelque sorte le récit d'Aristophane en ce qui concerne la portée du désir, on a affaire à une substitution de l'apparenté (*to oikeion*) avec ce qui est bon (*to agathon*) ou bénéfique pour quelqu'un⁵⁰¹. En commentant ce passage, Steve Robinson souligne à juste titre à quel point le « bon » dont parle ici Diotime peut s'avérer, le cas échéant, le *différent* et non pas uniquement le plus familier, voire l'identique. Ainsi, le fait de désirer une amputation invalide l'analogie matérielle de la « moitié » perdue présente dans le discours d'Aristophane sur le *sumbolon*, car il illustre comment, dans des circonstances particulières, on peut arriver à désirer d'être séparé de ce qui nous était jusque-là familier au plus haut degré, à savoir une partie même de notre corps. Le bon est certes de l'ordre de l'apparenté, du « propre » ou du « mien », mais ceci dans un sens qui dépasse une compréhension purement corporelle ou généalogique de ces termes, car l'éros est bien plus « extatique », comme diraient les néoplatoniciens, et dynamique que ne le supposait Aristophane en le liant de manière unilatérale à une « moitié » mythique du soi. L'apparenté dont il est question n'est donc pas de l'ordre d'un *sumbolon*, c'est-à-dire quelque chose qui se présente comme lié structurellement à mon être, mais, comme dans le *Lysis*, il s'agit de quelque chose qui dépasse finalement mon être, ou bien qui ne se laisse pas saisir à partir de celle-ci (plus précisément, en tant que son « complément »). La notion d'*oikeios* évoquée par Diotime se voit ainsi élargie au-delà du champ de la « moitié » (mythique) et de la question d'une « coupure » originaire ; autrement dit, l'*agathon*, en tant que terme ultime du désir, n'est pas comme une « moitié » perdue, il n'est pas *homogène* avec le désirant, si j'ose dire. Or, ceci comporte des lourdes conséquences pour la compréhension du manque que recèle en dernier ressort tout désir.

De toute évidence, de même qu'il ne s'agit plus de l'envisager à l'instar d'une pièce de puzzle (sphérique ou non) qui nous fait défaut afin de compléter le tableau, ce manque échappe aussi, à mon sens, à la fois à une compréhension monétaire (« il me *manque* deux pièces pour acheter un billet au cinéma ») et temporelle (« il *manque* deux jours jusqu'à son anniversaire »). Mais, une fois qu'on élimine ces possibilités, quelle autre possibilité avons-nous afin de penser l'*endeia* qui engendre le désir ? Les mots de Diotime à cet égard, rebondissant en l'occurrence dans le discours de Socrate dans le *Lysis* notamment sur la nature déficitaire d'éros et de l'*epithumia* (203d4), sont lapidaires : la prêtresse nous dit uniquement que le manque porte notamment sur le beau et le bien (202d), c'est-à-dire sur des termes dont la généralité et l'ambiguïté découragent depuis longtemps les lecteurs des Dialogues.

Mais, poursuivons le discours de Diotime, peut-être qu'au bout du compte, on y retrouvera une solution à nos questions. Ainsi, au demeurant, on apprend que le bien arrive à prévaloir sur le

⁵⁰¹ À ce sujet, voir S. Robinson, *Drama, Dialogue and Dialectic : Dionysos and the Dionysiac in Plato's « Symposium »*, Dissertation, University of Guelph, Canada, 1998, p. 240 et *suiv.*

beau : ceci car on cherche ce dernier uniquement afin d'y enfanter selon le corps et selon l'âme (206b), l'engendrement étant la seule manière dont dispose le mortel pour participer à l'immortel. Or, ce désir d'immortalité est en quelque sorte incorporé à celui du bien, puisqu'éros vise à avoir le bien à soi à chaque instant, ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ (206a9). Dans cette dernière phrase, que j'ai tenté de traduire de la manière la plus littérale possible, le grec exige, à mes yeux, des clarifications conceptuelles, car en étant très concentré, il laisse encore une fois la porte ouverte à des ambiguïtés ou des équivoques. Or, la plupart des commentateurs s'est penchée notamment sur l'importance du bien dans la description d'éros fournie par Diotime. En guise de complément à cette approche, je voudrais formuler néanmoins quelques remarques sur deux autres points, à savoir l'importance dans ce passage du problème du « soi » et de l'adverbe *aei*, traduit habituellement par « toujours ». J'espère enfin faire valoir ces remarques dans la clarification du concept de « manque », *endeia*, qui continue à nous occuper dans cette partie de l'étude.

Avant la ligne que je viens de citer, Diotime avait expliqué à Socrate que l'éros est « du bien », l'objet vers lequel il est orienté étant *to agathon* ; ainsi, (i) les hommes aiment le bien de sorte qu'il soit à eux (αὐτοῖς, 206a5) (ii) et ceci non pas *une seule fois*, mais *aei*, à chaque instant, ou bien pour toujours (οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι, 206a7). Le désir du bien est donc doublement qualifié par Diotime : il implique toujours un « soi » et une relation au temps. Le désir humain implique ainsi un certain comportement qui, d'une part, relie l'individu à soi-même et, d'autre part, suppose une relation assez tendue à l'écoulement du temps, dans la mesure où le désir du bien semble précisément nier ce dernier. Il y a dans l'éros, tel qu'il est ici décrit par Diotime, une double incomplétude qui est signalée : (i) celle de l'individu désirant qui se dirige vers quelque chose qui n'est pas à sa portée immédiate, mais qu'il essaie de ramener dans sa proximité et donc dans son présent (*à soi*) ; (ii) ensuite, le même individu est troublé, à cause de son désir, par la fugacité du temps, n'arrivant pas à accepter que le bien désiré soit à lui « une seule fois » ; au contraire, *to agathon* lui apparaît de telle manière qu'il le désire *indéfiniment* ; autrement dit, l'éros est tel que, pour le temps à venir, il n'entrevoit pas une fin à sa coprésence avec le bien. Ces deux caractéristiques empruntées à éros par Diotime font surface, à mon sens, dans les aveux typiques des amoureux qui se promettent justement l'amour « maintenant et pour toujours ».

D'abord, vu que le point de vue emprunté par Diotime partout dans le *Banquet* est celui du *mortel*, c'est-à-dire de l'être soumis au devenir, le sens qui me semble convenir, dans ce passage, à l'adverbe *aei* est, à mon sens, « à chaque instant », « pour le moment présent »⁵⁰², plutôt qu'« éternellement » - ce deuxième usage convient de toute évidence à décrire surtout la manière dont

⁵⁰² cf. Hérodote, *Histoires*, livre II, chap. 98, 1 : τοῦ αἰεὶ βασιλεύοντος Αἰγύπτου. Je remercie mon directeur de thèse Bogdan Mincă de m'avoir signalé ce passage où visiblement *aei* ne renvoie pas à l'idée d'éternité.

le Beau est dit *être toujours, aei on* (211b3). Il serait fort étrange si le sens des paroles de Diotime était le suivant : chaque être désire avoir le *même* bien pour *toujours*, comme si on pouvait assimiler le bien dont il est ici question à un ballon de football que l'on poursuit et, une fois entré en sa possession, on s'efforce à le garder le temps du match. De même, pour rebondir avec l'exemple dans le texte platonicien, si, à un moment donné, dans des circonstances terribles, on est contraint de désirer une amputation, cela ne revient pas à désirer celle-ci pour *toujours*, quand bien même elle était *véritablement un agathon* dans la situation difficile qui était la nôtre.

Penser qu'on désire le *même* bien *toujours* se heurte aussi au sens plus général du discours de Diotime : celle-ci va accentuer, dans un passage ultérieur à celui évoqué plus haut, à quel point le corps et l'âme sont également touchées par un renouvellement perpétuel, par le devenir et, dans le cas spécifique de l'âme, par l'oubli⁵⁰³. Autrement dit, le « même » n'est qu'un mot approximatif par rapport aux « objets » du monde du devenir ; au sens rigoureux, suite à l'écoulement du temps, nul parmi ces êtres n'est identique à soi-même. De plus, la seule manière dont le devenir peut approximer l'identité est l'engendrement du *semblable* :

« C'est en effet de cette façon que se trouve assurée la sauvegarde de tout ce qui est mortel ; non pas parce que cet être reste toujours exactement le même, à l'instar de ce qui est divin, mais parce que ce qui s'en va et qui vieillit laisse place à un être nouveau, qui *ressemble* à ce qu'il était (οἷον αὐτὸ ἦν) »⁵⁰⁴ (je souligne).

L'être vivant étant voué au temps et au changement, le bien qu'il désire spécifiquement dans telle ou telle situation l'est *a fortiori* lui aussi changeant. Or, une fois acceptée cette interprétation, on comprend bien que le désir du bien pousse l'être vivant et mortel, selon la pensée de Diotime, à désirer la perpétuation de son temps *présent*, c'est-à-dire de son existence dans la meilleure configuration possible. Ensuite, avoir le bien à soi *aei*, à chaque instant, demande précisément qu'il y ait un « soi-même », *heautou* (206a, 207a) pour l'accueillir.

Alors, désirer avoir à soi à chaque moment le bien revient à désirer *maintenir* cette *relation avec le bien* en tant que telle, c'est-à-dire prolonger son existence, vaincre la mort, plutôt qu'éterniser la possession du tel ou tel bien particulier. Ceci vaut, à mon sens, aussi pour l'amant initié dans la deuxième partie du discours de Diotime (section qu'on appelle souvent les « Grands Mystères »). Celui qui a parcouru le chemin se concluant avec la vision du Beau en soi ne cesse de désirer de ce fait l'immortalité et l'engendrement dans le beau⁵⁰⁵ ; il se comporte donc pareillement à l'amant pris en compte par les Petits Mystères. La différence entre les deux réside dans le moyen de parvenir au

⁵⁰³ cf. *Banquet*, 207d-208b ; voir plus haut pour une discussion de ce passage et de l'importance reconnue ici à l'oubli.

⁵⁰⁴ *Banquet*, 208a-b, trad. Brisson.

⁵⁰⁵ *Banquet*, 211e-212a.

but indiqué et non pas dans la « destination » recherchée en tant que telle. Aussi, la définition d'éros citée plus haut vaut de même pour les deux, aucun passage dans le texte ne faisant intervenir une compréhension du désir qui conviendrait uniquement à l'initiation supérieure détaillée par Diotime.

Afin de mieux éclaircir mon propos, il n'est peut-être pas trop hasardé de reformuler le scénario décrit par Diotime de la manière suivante : désirer le bien tourne le soi vers lui-même et, par conséquent, il lui rend évidents sa finitude et son manque d'identité (*tauton*), c'est-à-dire il lui dévoile le vrai visage du devenir. Éros étant irrévocablement *en défaut* du bien, il ne convient absolument pas à son destin de posséder celui-ci et de se transformer ensuite en désir d'« éterniser » cette possession elle-même. Le sens du passage doit être différent : éros est le désir de rester à chaque moment dans la *poursuite* du bien auquel il est voué, ce qui, par ailleurs, revient à dire que l'amour s'aime déjà en quelque sorte lui-même, en ne souhaitant que sa propre perpétuation en tant que *rapport incomplet* au bien. *Il est d'ailleurs selon sa nature en proie à une même instabilité que le devenir* : « En l'espace d'une même journée, tantôt il est en fleur, plein de vie, tantôt il est mourant »⁵⁰⁶. Rappelant le mythique oiseau Phénix, le démon Éros n'est ni mortel, ni immortel selon le mythe étiologique raconté par Diotime. Or, cela signifie que le désir du bien qui lui correspond suppose à son tour les mêmes fluctuations, étant à son tour dépourvu de tout rapport à l'éternité et à la stabilité. Éros ne saurait ainsi chercher son propre comblement, mais uniquement sa réitération ; de même, nul « objet » spécifique ne réussira à l'accaparer et à le stabiliser⁵⁰⁷. Le seul « toujours » auquel il a accès est, si je peux me permettre ce jeu de mots, le « au jour le jour ».

C'est à la lumière de ces considérations que j'ai avancé ci-dessus l'hypothèse selon laquelle, en tant que sujet du désir, l'amant se découvre comme quelqu'un qui est voué à la poursuite du bien et, en même temps, à l'impossibilité ontologique de l'atteindre. Dans le flux du temps auquel il appartient, éros « en nous » se révèle ainsi comme le désir d'engendrement et d'enfantement dans le beau⁵⁰⁸ i.e. d'une forme dérivée d'immortalité. Autrement dit, à l'aide d'éros, on s'aperçoit d'une manière bien plus claire que c'est justement l'immortalité qui nous fait défaut. Ce qui nous manque, en dernier ressort, « c'est de l'être », avec les mots d'Anne Merker⁵⁰⁹ (à la fois selon le corps et selon l'âme, i.e. la pensée). Le désir du bien (i.e. le désir dans son expression la plus essentielle) est d'emblée imbriqué au désir d'immortalité précisément parce que l'expérience de l'éros rend sensible le caractère passager de notre vie et la cyclicité de nos petits « morts » et nos petites « résurrections ».

⁵⁰⁶ *Banquet*, 203e.

⁵⁰⁷ Platon ne discute pas dans le *Banquet* les diverses formes rigidifiées de l'éros qu'on peut identifier aujourd'hui sous les noms de « fétichisme » ou d'« obsession », c'est-à-dire la concentration morbide du désir érotique sur un seul individu ou objet.

⁵⁰⁸ τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ, 206e4.

⁵⁰⁹ « À l'origine de tout désir, quelque chose fait défaut. Ce qui fait défaut, c'est de l'être », A. Merker, *op. cit.*, p. 211. L'analyse de l'autrice, s'appuyant aussi sur l'ontologie du *Timée*, porte surtout sur les réflexions platoniciennes au regard du désir et de son rapport avec l'âme dans la *République*, le *Banquet*, le *Phédon* et le *Philèbe*.

surtout par contraste avec la durabilité et l'*aei* qui conviennent à la manière d'être du bien en tant que tel.

Même si, dans l'expérience érotique explicitée par Diotime, il y ait un « soi » (signalé en grec par le datif *autô*, à *soi*) qui « se constitue », si j'ose dire, précisément en tant que sujet du désir du bien, celui-ci se dévoile aussitôt comme incomplet et manquant d'autonomie : ce que le désir du bien relève à ce soi est, avant tout, le fait qu'il ne se suffit pas, pour ainsi dire. Deuxièmement, comme je l'ai indiqué plus haut, un autre élément qui me semble fort significatif dans la description d'éros est la relation au temps qui s'y fait jour : apparemment, selon Diotime, désirer revient à expérimenter, *mutatis mutandis*, une espèce de négation du temps horizontal et à vouloir la *réitération* du moment présent (c'est-à-dire, en fin de compte, du désir lui-même).

Ces remarques sont utiles à une clarification de l'éros philosophique qui semble se trouver derrière les enquêtes sur le « ce qu'est » de Socrate, ainsi que de l'aporie qui le caractérise : ainsi, si mon interprétation tient, alors celles-ci seront à leur tour imprégnées par la temporalité de la réitération (différente d'une simple répétition de l'identique) dont il était question à l'instant. Bien que l'identification du démon Éros à Socrate date déjà de l'Antiquité⁵¹⁰ et qu'elle soit donc bien connue dans l'exégèse, on s'est penché assez rarement sur le fait que le démon meurt et renaît chaque jour ; ou encore sur les implications de l'*aei* stipulé par Diotime dans la description du désir du bien ; or, ces aspects me semblent bien significatifs pour la compréhension de l'éros philosophique en tant que tel et, par réverbération, de la figure de « Socrate », lequel, de son propre aveu, serait savant uniquement en ce qui concerne les *erôtika*⁵¹¹, les choses liées à l'amour ou au désir.

Au-delà de l'attribut de la réitération qu'on devrait, paraît-il, assigner à la pratique discursive socratique, il y a aussi un deuxième élément qui a fait surface lors de l'analyse précédente, à savoir le lien inextricable entre, d'une part, l'*endeia* en tant que cause de tout désir et, d'autre part, le devenir en tant que tel. Or, si cette hypothèse est correcte, alors on est obligé encore une fois de conclure que, du moins selon les textes évoqués ci-dessus, un comblement du manque qui caractérise l'être humain (d'un point de vue corporel aussi bien que psychique) n'est pas envisageable, justement pour des raisons ontologiques. L'humain est néanmoins « hanté » par le divin, il lève vers lui son regard, à l'instar de Pénia, qui, d'un coup, se retrouve dans le même jardin que Poros, malgré la distance infinie qui sépare les registres de leur provenance. Or, puisque cette rencontre est possible en dépit de tout, il doit y avoir un domaine *liminal*, situé à la lisière entre l'humain et le divin, le mortel et l'immortel (lequel s'identifie précisément au jardin du mythe raconté par Diotime) ; de plus, selon le sous-chapitre antérieur, celui-ci serait la demeure de « Socrate » en tant que figure atopique du dialogue

⁵¹⁰ J'y reviendrai, voir Chap. III.

⁵¹¹ *Banquet*, 177d.

philosophique.

Pour conclure, si, dans le *Théétète*, Platon donne l'impression, à une première vue, de faire remonter l'atopie de Socrate à son habitude de porter ses interlocuteurs vers l'aporie, il y a suffisamment d'indices dans le dialogue pour penser qu'il propose en même temps une nouvelle compréhension de cette dernière. Plus précisément, dans ce deuxième sens purement platonicien, l'aporie s'avère seulement en partie le signe d'une certaine « négativité » ou d'une entrave ; l'impasse ou l'embarras n'est qu'un des volets de l'aporie qui se fait jour à la fin des discussions avec « Socrate ». L'aporie propre à ce dernier surgit, selon l'interprétation ci-dessus, aussi grâce à l'*éclat*⁵¹² et non seulement à l'absence du « ce qu'est » des discours proférés. En dernier ressort, l'atopie qui en résulte ne serait que la demeure du questionnement sous l'influence et à l'abri de cet éclat même ; ceci revient au fait de mesurer les réponses le plus rigoureusement possible à l'aune de l'*ousia*. De même, on a vu que la maïeutique comporte des conséquences éthiques pour l'interlocuteur, aussi bien qu'elle libère et fait voir en toute clarté un type de vide ou de vacuité bien particulier : en effet, celui-ci ne se confond pas avec une forme d'obscurité totale, mais il semble inhérent au désir (de savoir, en l'occurrence) lui-même. Si difficile qu'il soit à l'accorder, l'aporie ne relève pas uniquement du ténébreux, mais du clair-obscur, de même que l'ignorance de Socrate ne coïncide pas avec un aveuglement inepte, mais à l'aperçu très aigu d'un critère qui rend suspecte toute sagesse non interrogée ; il s'agit donc d'une ignorance voyante et d'une limite libératrice, pour jouer avec les contrastes⁵¹³.

De plus, faire parvenir les autres à cet « endroit », à savoir celui de l'*aporia*, et les amener à éprouver la tension qui lui est propre témoigne encore une fois de la vertu *performative* de l'art de discourir socratique, apte à induire, outre un repositionnement éthique, un véritable *dépaysement* dont le véritable et ultime agent est l'*ousia* même : vues à sa lumière et mesurées à son échelle, les significations courantes s'avèrent elles-mêmes a-topiques, c'est-à-dire, dans ce cas-ci, véritablement *déplacées* du point de vue de leur prétendue certitude ; pour ce qui les concerne, la traduction d'*atopos* par « étrange » s'avère ainsi parfaitement légitime.

De même qu'en regardant la ligne de l'horizon, les objets qui se profilent sur cette toile de

⁵¹² Il n'est pourtant pas question ici d'attribuer avant la lettre à Socrate une éventuelle « théorie des Formes ». L'argument proposé repose uniquement sur le lien entre l'aporie, l'atopie et le questionnement socratique tel qu'il se dresse dans le *Théétète*, dialogue qui, par ailleurs, autorise en vertu de son prologue certains rapprochements avec le *Ménon* et le *Charmide*, comme je viens de le montrer au début du chapitre.

⁵¹³ Néanmoins, il n'est pas question ici de rejoindre l'appréciation kantienne, exprimée au début de la *Dialectique Transcendantale*, selon laquelle l'Idée platonicienne serait un idéal régulateur ou *focus imaginarius* dans le domaine théorique ; l'*ousia* dont il est question dans le *Ménon* ou le *Théétète* n'est pas une espèce de normativité que la raison s'impose à elle-même, mais elle est véritablement de l'ordre d'une *altérité* de la pensée, tel que le montre manifestement l'utilisation du verbe *eporegesthai* dans le passage longuement commenté dans ce chapitre. Pour une excellente critique de l'assimilation de Platon à la perspective kantienne, voir V. Descombes, *Le platonisme*, op. cit., p. 26 et suiv.

fond deviennent d'un coup confus et perdent la netteté de leurs contours, séjourner dans la proximité du « ce qu'est », questionner les opinions en son nom et dans sa quête aboutit à un embrouillement similaire : si notre interprétation jusqu'ici tient, malgré ses points sans doute faibles, alors l'*ousia* peut être envisagée justement comme une véritable ligne d'horizon du questionnement socratique et, par extension, platonicien tout court. Conçue pareillement, à l'image de l'horizon qui, lui, enlève la clarté des objets se dressant en proximité, le « ce qu'est » saisi par la pensée philosophique serait à son tour à même de relativiser toute opinion qui essaie d'annuler l'interrogation à son égard ; autrement dit, elle aurait la force d'ébranler tout *topos* et de conduire de la sorte à l'avènement de l'*alpha privativum* que l'on observe à chaque fois qu'on s'attarde sur *a-topos*. Cette privation de « lieu », nous l'avons vu, marque simultanément la présence d'un certain éclat et celle d'une absence : en fonction du *topos* auquel on se réfère (celui des opinions de la cité ou bien celui intelligible), la privation change par nécessité de sens. Mais ce qui me paraît le plus important est de saisir la complicité conflictuelle qui existe pour Platon entre ces deux *topoi* : en effet, on s'éloigne de la cité uniquement parce qu'on se porte vers le lieu intelligible, de même que, inversement, si on se rapproche des affaires d'« ici-bas », le rapport avec le « là-haut » devient problématique, voire il s'efface complètement.

Pour revenir, à la lumière de ces remarques, l'art maïeutique socratique s'avère plus qu'un moyen de « ramener les autres dans l'aporie ». Il entraîne aussi la libération de l'horizon du « ce qu'est », c'est-à-dire l'« élargissement », si on veut, de la vue dianoétique jusqu'à sa limite, laquelle coïncide avec l'objet de son plus ardent désir et élan ; de la sorte, le questionnement de « Socrate » impose aussi un véritable *retour au soi*.

Avant de conclure, je voudrais signaler que mes réflexions sur l'aporie rejoignent sur plusieurs points ceux de Sean D. Kirkland sur l'interrogation socratique telle qu'elle était décrite par Socrate lui-même dans l'*Apologie* (voir Chap. I), c'est-à-dire comme visant particulièrement l'essence de la vertu. Selon l'auteur, le questionnement socratique n'aboutit pas en réalité à une attitude sceptique, mais il voue ses interlocuteurs, d'une part, à (i) l'*excès* propre au « ce qu'est » de la vertu (excès qui lui correspond dans la mesure où il *résiste* à tout effort de le rendre parfaitement intelligible par le discours) et, d'autre part, (ii) à son inquiétante *distance*. L'art de l'interrogation de Socrate amène les autres à expérimenter sur leur propre peau ces deux « déterminations » de l'essence de la vertu (son excès et sa distance) ; il se différencie ainsi de toute technique sophistique, dans la mesure où cette dernière, visant le plus souvent à plaire au public, offre au contraire un *abri* à son auditeur, évitant à tout prix l'excès, le péril, la mise en lumière de quelque chose comme une distance irréductible. De plus, l'expérience maïeutique engendre une meilleure compréhension de notre position en tant qu'êtres humains ; plus précisément, selon S. Kirkland, pâtir de la distance et de l'excès de l'essence

de la vertu revient à se rendre sensible à notre emplacement en tant qu'êtres voués à poursuivre un horizon qui recule à jamais⁵¹⁴. Dans l'estimation de Pierre Aubenque également, le non-savoir de Socrate, surtout en ce qui concerne l'essence de la science, est compatible avec une certaine « expérience de l'infini »⁵¹⁵, (un « excès », dans le langage ci-dessus).

Outre l'analogie avec l'horizon, je voudrais proposer aussi une deuxième image afin de mieux expliciter la manière dans laquelle j'envisage un dialogue avec « Socrate » qui se conclut par une aporie, c'est-à-dire par un moment où interviennent en même temps une certaine limpidité et une forme d'obscurité. Ainsi vu l'insistance du personnage platonicien pour la recherche en commun, *sun-*, on peut assimiler une telle discussion portant sur le « ce qu'est » à un petit cercle d'individus réunis la nuit autour d'un feu de bois, chacun muni de quelques rameaux pour nourrir les flammes. Selon cette image, chaque opinion examinée et rejetée par Socrate serait la contribution de chacun de ceux présents à la préservation du « feu » de la recherche ; autrement dit, la réponse de ceux présents représente le rameau qu'ils consacrent tour à tour aux flammes. À chaque fois qu'on y lance son bois, le feu devient de plus en plus puissant, tandis que les participants, eux, de plus en plus « appauvris », vu qu'au fur et à mesure que la nuit avance, ils seront démunis de leurs ressources. Qu'est-ce qui se passera donc à la fin, après que chacun verra son rameau, l'image de sa richesse ou de sa « plénitude », réduit aux cendres ? Selon l'interprétation antérieure, pour certains des participants, un certain sentiment libérateur s'élèvera dans l'air de la nuit, alors que, pour d'autres, un frémissement de colère pour avoir perdu leur lot se fera senti (songeons à ce propos à Alcibiade ou à Thrasymaque). Les contributions s'étant épuisées, un silence presque contemplatif descendra parmi ceux réunis autour du feu. Or, cependant, la danse des flammes, elle, demeurera, attirant toujours les regards de ceux

⁵¹⁴ « In truthfully *suffering* the distressing distance and excess of “what virtue is”, the site or the place in which we find ourselves is experienced for the first time as sprawling, stretching outward toward *a receding horizon* », S. D. Kirkland, *op. cit.*, p. 114, je souligne. En consonance avec mon analogie précédente, l'auteur conçoit à son tour le « ce qu'est » à l'image d'un horizon que l'on s'applique à atteindre.

⁵¹⁵ P. Aubenque, « La conversion socratique : à propos du “Socrate” de Georges Bastide », dans *Les Études philosophiques*, avril-juin 1970, No. 2, p. 164. Rappelons que le « Socrate » de Georges Bastide était en quelque sorte le héros inaugurant la tradition de la philosophie réflexive, le « moment socratique » représentant, à l'échelle de l'histoire, « la conversion à l'intériorité » (*ibidem*, p. 159-160). Or, selon Aubenque, ceci serait néanmoins une surinterprétation du « Connais-toi toi-même » socratique ; de même, en accentuant l'intériorité, on prête *a posteriori* à Socrate une vision par trop positive et stable du « soi ». À l'encontre d'une telle interprétation du moment socratique, Aubenque propose qu'on voie en « Socrate » (celui historique et non pas le protagoniste du *Charmide* ou de la *République*) celui qui découvre, à l'aide de la connaissance de soi, uniquement son propre non-savoir, c'est-à-dire, selon l'auteur, l'impossibilité principielle d'atteindre l'essence de la science : « Le savoir du non-savoir ne signifie pas autre chose que *l'infinité* du questionnement socratique, non la vanité d'une question qui n'appelle pas de réponse, *mais la radicalité d'une question qui transcende toute réponse* » (*ibidem*, p. 163, je souligne). Grâce à ce type de « transcendance » qui intervient lors de son questionnement, Socrate rend ses interlocuteurs également disponibles pour une espèce d'expérience de l'infini. De plus, Aubenque fait une distinction entre « la pensée » et « le savoir », en estimant que l'unique passion durable de Socrate était la première (*ibidem*, p. 166). Selon mon interprétation, l'expérience dont parle l'auteur me semble bel et bien à l'œuvre aussi chez le « Socrate platonicien », auquel la présente étude fait référence (voir Chap. I).

encore capables de la supporter⁵¹⁶ ; le temps lui-même sera comme concentré en l'unique instant présent. Imaginons ainsi la discussion avec Socrate à l'instar d'un « feu » qui consomme les opinions des jeunes tels Charmide, Ménon, Théétète, et qui les amène tour à tour à l'impossibilité de parler. Pour reprendre les mots de Kirkland, une fois arrivés dans une telle disposition à l'égard de ce qui était dès le début « au milieu », on est livré à l'excès du « ce qu'est » (de la vertu, de la science, ou bien de la modération) sur nos paroles et nos pensées - un excès donc de ce qui *est* sur ce qui *est dit*. Autrement dit, on est enfin en pleine aporie.

Le scénario décrit se passe, bien entendu, à l'intérieur même du langage, car tout est advenu à la suite de la question fondamentale de Socrate « qu'est-ce que ça peut être (la vertu, la science, etc.) ? ». Pour pousser encore plus loin mon argument, je voudrais finir par quelques très brèves remarques portant sur le phénomène de la question. Ainsi, entre autres, l'interrogation est un mode de parler qui entraîne la configuration d'une certaine *attente*. En effet, une fois qu'une demande est formulée, on attend de recevoir une réponse. Dans le cas des dialogues de Platon, cette réponse fait défaut dans la plupart des cas, Socrate étant nommé « atopique » précisément pour cultiver ce type d'aporie finale chez ses interlocuteurs. Quel serait donc le lien entre l'aporie et l'attente induite silencieusement lorsqu'une question est formulée ? Bien entendu, on arrive dans une impasse sans trouver une solution à notre attente, c'est-à-dire la détente, si j'ose dire ; on aboutit plutôt à un état bizarre, ressemblant à une suspension ou à une tension. Ainsi, avec Ménon par exemple, les lecteurs des dialogues, dont nous-mêmes, peuvent éprouver à leur tour le sentiment d'être médusés, paralysés, réduits au silence. Ou bien, avec Théétète et même avec quelqu'un comme Charmide, le lecteur parvient à demeurer « autour du feu », en ayant presque oublié les précieux rameaux qu'il venait de perdre au bénéfice des flammes. Or, selon mon interprétation, ce dernier état se confond avec l'atopie, surtout dans la mesure où il coïncide avec un *pas-encore* lieu, ou un lieu approximatif et approximant - jamais un non-lieu, une u-topie, mais vraisemblablement plutôt un élan vers, une disposition d'esprit de *continuer* à regarder le feu pour encore un certain temps, surtout maintenant que notre contribution à sa préservation est arrivée à son terme et que celui-ci occupe la scène entière, pour ainsi dire. Dans l'avenir, à l'instar d'Éros qui naît et s'éteint chaque jour, la discussion doit être « rallumée » à son tour, relancée, selon ce type de « répétition » qui, à la différence de celle caractéristique des appétits corporels, n'a pour autant rien de cyclique ou d'inférieur ; or, à chaque fois que cette réitération aura lieu, elle adviendra sous l'auspice de ce que Platon nomme l'instantané, l'*exaiphnês*.

⁵¹⁶ Au sujet de l'effort d'« endurer » un paysage divin, cf. *Sophiste*, 254a7-b1 : « (...) les yeux de l'âme de la plupart, en effet, sont incapables *de faire des efforts pour fixer leur regard* sur le divin (τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα *καρτερεῖν* πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα) », trad. Cordero (je souligne).

CHAPITRE III. L'ATOPIE DE « SOCRATE » À LA LUMIÈRE DE L'IMAGE DU SILÈNE DANS LE *BANQUET*

Première partie

a. Interprétations modernes de l'atopie de Socrate dans le sillage du Banquet

a.1. Approches historiques de l'atopie de Socrate : le rôle prédominant des considérations kierkegaardiennes dans l'exégèse moderne

Si on regarde dans l'histoire de l'exégèse à ce sujet, on constate que, de manière prédominante, l'interprétation de l'atopie de Socrate part le plus souvent du discours d'Alcibiade dans le *Banquet*. Plus précisément, il s'agit de deux éléments de ce discours proféré par celui dont Socrate était le premier amoureux⁵¹⁷ et qui sont particulièrement pris en compte : d'une part, l'assimilation de Socrate à un silène, et, d'autre part, les détails « biographiques » portant sur certains épisodes de la vie de ce dernier. Il semblerait que cette tendance herméneutique au sujet du sens de l'atopie socratique remonte à Søren Kierkegaard et à sa thèse de doctorat en théologie soutenue en 1841 à l'Université de Copenhague et intitulée « Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate ». Dans ce texte, Kierkegaard défend quinze thèses portant notamment sur la nature de l'ironie de Socrate, son rapport avec le Christ, la valeur « historique » des ouvrages anciens portant sur Socrate (celles de Platon, Xénophone et Aristophane) et l'interprétation hégélienne de l'ironie socratique que l'auteur se propose de démentir⁵¹⁸. Muni pour autant d'un vocabulaire aux résonances manifestement hégéliennes (comprenant des concepts tels que « positif », « négatif », « absolu », « Idée »), le philosophe danois se penche pour l'essentiel sur la figure *historique* de Socrate, en la distinguant par l'intermédiaire de plusieurs traits de celle de Platon. Or, la tentative de Kierkegaard de dégager les traits principaux de cette figure s'inspirait justement du discours d'Alcibiade dans le *Banquet*.

De manière générale, le « Socrate » de Kierkegaard était un ironiste purement « négatif »⁵¹⁹, comme *suspendu* à jamais⁵²⁰ : ainsi, pour lui, les « idées » n'étaient que des limites, c'est-à-dire des possibilités non explorées. En effet, selon Kierkegaard, à l'instar de Charon dans la mythologie

⁵¹⁷ *Alcibiade* I, 103a.

⁵¹⁸ S. Kierkegaard, *Opere I*, Traducere din daneză, prefață și note de Ana-Stanca Tabarasi, București, Humanitas, 2006, p. 103-104.

⁵¹⁹ *ibidem*, p. 232 et 236.

⁵²⁰ En effet, parmi tous les témoignages disponibles à son époque, Kierkegaard favorisait celui des *Nuées* d'Aristophane, où Socrate était dépeint comme étant en suspension en l'air, *ibidem*, p. 239-242.

grecque, Socrate faisait parvenir ses interlocuteurs seulement à la frontière d'un nouveau domaine, sans pour autant les pousser davantage à s'y aventurer - d'ailleurs, celui-ci se confond presque avec le « néant »⁵²¹. On notera déjà le contraste entre la conception de Kierkegaard et celle avancée dans le chapitre antérieur et qui avait identifié un *éclat* du « ce qu'est » à la fin du questionnement socratique et jamais le néant pur. Ensuite, sur le plan historique, Socrate serait biface, un véritable *Janus bifrons*, mais non pas à l'image d'un moment de tournure dans l'histoire de l'esprit comme le pensait Hegel, mais plutôt en tant que figure aurorale, synonyme d'un certain commencement et qui, par voie de conséquence, est *et n'est pas en même temps*⁵²² : un *individu donc irréductible*, c'est-à-dire se déroband à jamais à toute tentative de le « saisir » dans une histoire, ou bien dans une narration, et surtout dans un système.

En accentuant ce trait de l'irréductibilité de Socrate, selon Sarah Kofman, dont je suivrai ici l'interprétation, l'enjeu principal de l'interprétation kierkegaardienne était précisément celui de *sauver* l'atopie socratique⁵²³ de la « menace » hégélienne : effectivement, en cherchant à déterminer le *topos*, la place de Socrate dans le devenir de l'Esprit, c'est-à-dire dans le déroulement rationnel de ce qu'il appelle l'« Histoire », Hegel aurait sacrifié *a fortiori* son atopie⁵²⁴. Cette dernière, entendons son « manque de place », était par définition incompatible avec la compréhension de l'Histoire en tant que développement rationnel et nécessaire de la conscience de soi de l'Esprit. En effet, on voit bien que nulle atopie n'est plus possible dès lors qu'un système est constitué. Non sans le concours d'une certaine violence herméneutique, situé pareillement, à savoir à l'intérieur de cette véritable *narration* hégélienne, « Socrate » est à même de perdre le *déplacement* qui lui était reconnu par les dialogues de Platon et dont Kierkegaard s'efforcera par la suite de « récupérer », aux dépens des enjeux hégéliens. L'élément central de la riposte de ce dernier consiste en l'assimilation de Socrate à une figure de l'ironie *totale* car cette dernière, en ne véhiculant aucun contenu positif, serait justement en mesure d'échapper désormais à toute dialectique systémique⁵²⁵.

⁵²¹ Pour reprendre les mots de S. Kofman, selon Kierkegaard, « Comme Charon, Socrate fait passer, après les avoir dépouillées de toutes leurs déterminations concrètes, les âmes de la plénitude de la vie au royaume des ombres. *Il les fait passer de la réalité à l'idéalité, mais à une idéalité si abstraite qu'elle équivaut au néant.* Quant à lui, après avoir embarqué chacun isolément, il revient ironiquement chaque fois à terre. (...) sa "mission divine" se limitait en effet à ceci : accomplir un mouvement de destruction généralisée, un mouvement d'embarquement général vers un double néant, celui de la réalité sensible, celui de l'idée » (S. Kofman, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989, p. 190-191, je souligne). Pour la comparaison avec Charon, voir S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 344.

⁵²² S. Kofman, *op. cit.*, p. 278, S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 306. Comparer avec M. Dixsaut, *Le naturel ...*, *op. cit.*, p. 11-12. Pour une reprise contemporaine de la conception kierkegaardienne de l'ironie socratique, voir M. Dixsaut, *Platon et la question ...*, *op. cit.*, chap. « Thalès ou Socrate, qui commence ? Ou : de l'ironie » ; voir plus bas.

⁵²³ L'importance capitale de l'atopie socratique chez Kierkegaard a été signalée aussi par Pierre Hadot, « La figure de Socrate », dans *Exercices ...*, *op. cit.*, p. 120. Selon l'auteur français, l'interprétation kierkegaardienne s'appuie notamment sur trois dialogues platoniciens, en l'occurrence le *Banquet*, l'*Apologie* et le *Théétète*. Selon moi, le rôle joué par le premier texte cité est pourtant éminent.

⁵²⁴ Le texte le plus ample de Hegel sur Socrate se trouve dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 1.

⁵²⁵ S. Kofman, *op. cit.*, p. 18 et 61.

Pour revenir au *Banquet* et à son importance dans l'interprétation de Kierkegaard, il faudrait d'abord noter que le discours d'Alcibiade est particulièrement important pour le philosophe danois, car cette partie du texte platonicien lui servait à merveille à montrer en toute clarté la nature *double* de Socrate (encore une fois, la figure de Janus invoquée plus haut s'avère suggestive). Or, c'est précisément ce constant dédoublement qui rend Socrate presque impossible à être « fixé » par l'intermédiaire d'une image. Dans ce contexte, pour Kierkegaard, l'élément génial du discours d'Alcibiade consiste justement dans sa réussite à figurer cette doublure de Socrate à l'aide d'une image *a fortiori* elle-même double, à savoir celle du silène⁵²⁶. De plus, pour Alcibiade, Socrate « ne se présente jamais en personne » et tout effort de peindre son portrait est donc vain, voire impossible : ce serait comme d'essayer de peindre un lutin avec le bonnet qui le rend invisible⁵²⁷, c'est-à-dire de peindre l'invisible à l'aide du visible.

Dans l'interprétation de Kierkegaard donc, l'atopie de Socrate revient à son *unicité* foncière et à jamais irréductible ; il est l'Individu, le surgissement dans l'histoire humaine d'un moment irrépétable et *incomparable*, un véritable événement⁵²⁸. Or, cette nature intempestive et résistante à tout essai de reprise conceptuelle découlait essentiellement de *la nature totale de l'ironie* si typique de Socrate, du moins selon l'auteur danois. Ce type d'ironie n'était donc pas un outil rhétorique consistant *grosso modo* dans ce que Cicéro appellera « dissimulatio », mais elle désignerait plutôt une certaine *attitude* totale, laquelle d'ailleurs fait jour et meurt avec « Socrate ». Une attitude pareille serait, dans les mots de Dixsaut, l'expression d'une véritable « exigence du principe »⁵²⁹ : persévérer jusqu'au bout dans la tension propre à cette exigence, sans lui conférer une « solution », revient ainsi à « réclamer la valeur sans jamais la poser », ou, autrement dit, au dépassement de toute position précisément *au nom* de ce principe, qu'il faut pourtant se garder de penser, dans les sillons de Kant, sous le nom d'« inconditionné »⁵³⁰. À la lumière d'une telle exigence du principe, toute opinion se montre insuffisante et partielle, de même que « Socrate » représente désormais un moment unique dans l'écoulement du temps, à savoir une véritable exception :

⁵²⁶ L'argument de Kierkegaard me semble néanmoins circulaire, dans la mesure où l'auteur cherche à trouver dans le texte platonicien ce que lui-même avait postulé au début. Je rejoins sur ce point les conclusions de Sarah Kofman, *ibidem*, p. 260 et 323-324.

⁵²⁷ *ibidem*, p. 205-206.

⁵²⁸ P. Hadot, *op. cit.*, p. 117 ; voir aussi J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, Fernand Aubier, 1938, p. 270-274, où l'auteur donne des indications précieuses sur le concept d'« unique » chez Kierkegaard.

⁵²⁹ « Mais le principe ironiquement exigé ne saurait s'identifier à quelque résultat que ce soit, pas plus qu'il ne saurait trouver son fondement au terme d'une démarche consistant précisément à n'avoir d'autre résultat que négatif. *Pour l'ironie, il n'est de principe que son exigence du principe*. Principe, exigence du principe, fondement, se ramassent en un seul point, en une seule pointe : l'aiguillon du taon, de la torpille marine » (M. Dixsaut, *Platon et ...*, *op. cit.*, p. 18, je souligne).

⁵³⁰ *ibidem*, p. 17. Le problème qu'on peut se poser serait de voir à quel point la pratique de l'ironie totale et négative décrite par Kierkegaard est ou non incompatible à la fois avec la méthode des mathématiques et le parcours de la dialectique dans la *République*. Ces deux approches supposent en effet un point de *non-ironie* : à savoir, les hypothèses, dans le premier cas, et le principe du tout, le Bien, dans le cas de la dialectique, *Rép.* VII, 510b-511c.

« L'ironie, “ce jeu infiniment léger avec le rien”, en partie liée avec l'instantané, est cette interruption du devenir, cet intervalle qui suspend la permanence continue du “maintenant”. L'ironie n'entre pas dans l'histoire, et pourtant elle la fait tourner. *Socrate ne constitue pas un moment du devenir dialectique, c'est un instant, un tournant*, une situation intenable que Socrate n'a pas conçue, sinon il n'aurait justement pas pu la tenir »⁵³¹ (je souligne).

L'instantané auquel fait ici référence Dixsaut, dans la prolongation de la pensée de Kierkegaard, est bien entendu celui dont parle la dite « troisième » hypothèse dans le *Parménide* sous le nom d'*exaiphnês*⁵³² : celui-ci relève d'une position bien étrange, celle d'intermédiaire (*metaxu*), et se trouve par conséquent, selon l'auteur, dans une parfaite synonymie avec l'atopie⁵³³.

Ainsi, pour le dire brièvement, selon Kierkegaard et ensuite selon Monique Dixsaut et Pierre Hadot qui s'en inspirent, la relation de « Socrate » avec l'histoire de la philosophie est à concevoir dans les termes d'une rupture : « Socrate », à l'instar de sa position dans les *Nuées* d'Aristophane, serait de même suspendu hors de toute narration ; son atopie revient ainsi à une espèce d'unicité et se trouve en quelque sorte gérée par son ironie « totale ».

Cette accentuation de l'unicité de Socrate⁵³⁴ sera reprise par Pierre Hadot dans la célèbre conférence « La figure de Socrate » soutenue à Ascone en 1974, avec la seule remarquable différence qui consistait dans le rapprochement par l'auteur français de l'atopie socratique de celle propre au démon Eros⁵³⁵, décrit dans le même dialogue par Diotime⁵³⁶. L'auteur français rapproche

⁵³¹ M. Dixsaut, *Platon et ...*, op. cit., p. 25.

⁵³² *Parménide* 156d-e. Pour une discussion de la relation entre l'instant, le « philosophe », l'aporie et l'atopie socratiques, voir Chapitre II, f.

⁵³³ *ibidem*, p. 25.

⁵³⁴ « Le mot [i.e. *atopos*] signifie étymologiquement “hors de lieu”, donc étrange, extravagant, absurde, inclassable, déroutant. Dans son éloge de Socrate, dans le *Banquet*, Alcibiade insiste sur cette particularité. Il existe normalement, nous dit-il, des classes d'hommes, des types idéaux auxquels correspondent les individus ; par exemple, il y a le type “grand général noble et courageux” : ses représentants sont, dans l'antiquité homérique, Achille, et, parmi les contemporains, le chef spartiate Brasidas ; il y a le type “homme d'état éloquent et avisé”, ses représentants sont, dans l'antiquité homérique, le grec Nestor, le Troyen Anténor et, parmi les contemporains, Périclès. Mais Socrate ne rentre dans aucune classe. On ne peut le comparer à aucun homme, conclut Alcibiade, tout au plus aux silènes et aux satyres. Oui, Socrate est l'Individu, l'unique, cet Individu, si cher à Kierkegaard (...) » (P. Hadot, op. cit., p. 120-121). Le passage du *Banquet* auquel fait référence Hadot se trouve en 221c-d, où Alcibiade parle de l'émerveillement (*θαυμάσια*, 221c2) suscité par Socrate en raison de l'atopie de son comportement et de ses discours (221d).

⁵³⁵ « Éros est un *daimon*, nous dit Diotime, c'est-à-dire un intermédiaire entre les dieux et les hommes. Nous sommes ramenés encore une fois au problème de la situation d'intermédiaire et nous constatons à nouveau combien cette situation est inconfortable. Le démon Éros, que nous décrit Diotime, est indéfinissable et inclassable, comme Socrate, l'*atopos*. Il n'est ni dieu ni homme, ni beau ni laid, ni sage ni insensé, ni bon ni mauvais. Mais il est désir, parce que, comme Socrate, il a conscience de ne pas être beau et de ne pas être sage. C'est pourquoi il est philo-sophe, amoureux de la sagesse, c'est-à-dire désireux d'atteindre un niveau d'être qui serait celui de la perfection divine » (P. Hadot, op. cit., p. 127, voir aussi p. 120). L'assimilation du portrait historique de Socrate dressé par Alcibiade avec le portrait mythique d'Eros présenté par le discours de Diotime était déjà effectuée, bien que différemment, dans le commentaire du dialogue platonicien publié en 1469 par Marsilio Ficino (voir Marsilio Ficino, *Asupra iubirii*, trad. din italiană de Sorin Ionescu, Timișoara, Editura de Vest, p. 232 et suiv.). Un rapprochement similaire entre, d'une part, l'atopie socratique et, d'autre part, le comportement érotique du Socrate historique, est signalé également par Jean-Luc Périllie, « Socrate, “homme érotique” (*erōtikos anēr*) ? », op. cit., p. 94.

⁵³⁶ *Banquet*, 202a et suiv.

ainsi l'atopie propre au personnage dit *historique* de Socrate, à laquelle ferait référence le discours d'Alcibiade, de la nature d'intermédiaire ou bien de l'intervalle *ni-ni* propre, selon le discours cette fois-ci *non* historique de Diotime, aux êtres démoniques, au philosophe et aussi à l'opinion droite. Le noyau spéculatif de l'interprétation de P. Hadot consiste, dans mon esprit, précisément dans cette réflexion sur l'atopie en reprenant le thème de l'intermédiaire si présent dans le *Banquet*. L'ensemble de son approche, rimant avec celle de Kierkegaard, demeure toutefois fort tributaire du portrait historique de Socrate dressé par Alcibiade, Hadot essayant particulièrement de trouver les correspondances entre les éléments de celui-ci et le mythe peignant la figure d'Eros, rapport analogique dont je vais passer les détails dans la présente étude.

Toujours dans l'exégèse française, mais avant Hadot, le même discours d'Alcibiade se trouve aussi à la source de l'interprétation avancée par Léon Robin au sujet de l'atopie socratique. Ce dernier auteur se penche à ce titre sur la figure du silène, statue qui à l'extérieur était d'une malheureuse laideur, tandis qu'à l'intérieur elle recélait, selon les mots d'Alcibiade, de nombreuses statues divines⁵³⁷. Ainsi, le fort *contraste*, voire *opposition* qui existait entre, d'une part, la forme extérieure de Socrate et, d'autre part, son intérieur ou bien le fond de sa véritable nature, serait, selon Robin, à même de nous fournir l'explication de sa réputation en tant qu'individu étrange, *atopos*⁵³⁸. Ce contraste se retrouve en effet à plusieurs niveaux : si, à l'extérieur, Socrate menait une vie parfaitement « normale » et en consonance avec les coutumes de son époque, dans les confins de son intériorité il entendait la voix d'un démon et il lui arrivait parfois de tomber dans une sorte de *raptus* contemplatif ; il vivait dans la pauvreté, mais, en même temps, son entourage comprenait presque de manière exhaustive les membres de l'aristocratie athénienne ; ses discours étaient semés de références considérées comme grossières par certains, tels que Calliclès, mais il était néanmoins incomparable dans l'emprise qu'il exerçait sur ses interlocuteurs ; de plus, Socrate représentait vraisemblablement un paradigme de la chasteté et de la modération, en étant en même temps un homme aux fortes et nombreuses passions érotiques, etc.⁵³⁹. Outre cette explicitation très plastique de l'« étrangeté » de l'individu historique, et toujours à partir du discours d'Alcibiade, à l'instar de Kierkegaard avant lui et de Hadot plus tard, Robin voit finalement dans l'atopie l'expression de l'impossibilité de placer Socrate dans n'importe quelle catégorie humaine provenant de l'expérience⁵⁴⁰.

⁵³⁷ *Banquet*, 217a.

⁵³⁸ « Il est incontestable cependant que le Socrate de Platon porte les marques d'une idéalisation symbolique, construite sur le thème d'une opposition entre la forme extérieure et le fond de la nature vraie ; *cette opposition explique l'étrangeté (ἀτοπία), dont Platon parle si souvent*, l'impression déconcertante que donne Socrate à ceux qui l'approchent » (L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923, p. 186, je souligne).

⁵³⁹ *ibidem*, p. 186-7.

⁵⁴⁰ L'auteur défend cette interprétation dans sa Notice au *Banquet* (Platon, *Œuvres complètes. Tome IV, 2e partie : Le Banquet*, Notice de Léon Robin, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. CII).

Héritiers modernes d'un discours façonné par Platon et mis dans la bouche d'Alcibiade dans le *Symposion*, tous les auteurs mentionnés entendent *atopos* comme revenant à un seul trait, à savoir celui d'être hors de toute comparaison possible, d'être *incomparable*, de ne ressembler à aucun autre homme : τὸ μηδενὶ ἀνθρώπων ὁμοίον εἶναι⁵⁴¹. En effet, cette notion d'incomparabilité, a d'abord le mérite de s'ancrer facilement dans un discours historique et ensuite elle sert également à évoquer d'une manière très intuitive l'étrangeté absolue de Socrate dans l'Athènes du Vème siècle av. J.-Ch., c'est-à-dire l'unicité qui le caractérisait dans son milieu social. Pourtant, comme toute comparaison, y compris celle négative, cette manière de comprendre *atopos* reste dans son essence *horizontale*, en rassemblant une succession de nombres qui se trouve soudainement interrompue ou en quelque sorte brisée par un élément dont la loi de composition ne correspond plus à celle de ses antécédents. Comprendre l'atopie de Socrate uniquement selon cette suggestion d'Alcibiade revient, dans mon esprit, à s'arrêter trop tôt dans l'analyse, en se penchant de manière unilatérale sur la dimension *négative* du manque de ressemblance de Socrate : - certes, il *n'est* pas comme les autres, et pourtant il *est* bien quelque chose ...

D'ailleurs, parmi les commentateurs qui se sont posé la question de l'atopie, Marina Barabas apporte précisément un complément de *positivité* à l'instar de celui que nous cherchons maintenant ; son interprétation de l'atopie de Socrate se revendique du même discours dans le *Banquet*, mais également du portrait dressé par Calliclès dans le *Gorgias*. L'autrice propose ainsi de regarder l'atopie comme comprenant deux niveaux : (i) d'abord, ce que l'autrice appelle toujours « l'étrangeté » de Socrate (*strangeness*) provient de la *régularité* de ces habitudes malgré le passage du temps et son âge⁵⁴² - à *n'importe quel moment* de sa vie, on retrouvera en effet Socrate sur la route vers le Lycée ou le Gymnasium⁵⁴³. (ii) Ensuite, en suivant davantage cette fois-ci le discours d'Alcibiade, ladite étrangeté serait une conséquence de l'arrogance (*hubris*⁵⁴⁴) socratique, c'est-à-dire de la nature *excessive* de son aspiration. Celle-ci entraîne avec soi l'oubli de notre propre condition. Selon Barabas donc, en instiguant à une vie au-delà de toute portée humaine, indifférente aux plaisirs, à l'amour, le

⁵⁴¹ *Banquet*, 221c3.

⁵⁴² Nous nous souvenons bien entendu de la position défendue par Calliclès sur la nécessité de limiter l'étude de la philosophie à l'âge de la jeunesse, pour l'abandonner complètement ensuite afin de se consacrer uniquement à la politique, *Gorgias* 484c et *suiv.* Or, Socrate ne franchit jamais ce pas vers les activités relevant d'une supposée « maturité ».

⁵⁴³ « And when on any particular occasion you run into him [i.e. Socrate] you may find yourself struck by the thought that he is not going anywhere, intending anything. Of course, in a way that's false, for he is going to the Gymnasium or to the Lyceum. It's just that if he doesn't get there it would not be true to say that he failed or that he did not manage to do what he had set out to do. *It is as if his life had the form of strolling rather than purposeful walking.* (...) his life lacks the coherent shape and the consequent meaning which awareness of past and future can give it, *it makes no difference to either his or our understanding of him whether he is thirty or seventy*: some men exclaim in despair - "my life is measured in coffee spoons", his seems to be measured in cheerful „my friend, if what you say is true...” », M. Barabas, « The Strangeness of Socrates », in *Philosophical Investigations*, vol. 9(2), avril 1986, p. 93, je souligne. Pour le rôle joué par la rue et le hasard dans l'enquête socratique, voir Chap. I, II. Digression.

⁵⁴⁴ Notion grecque particulièrement difficile à traduire mais qui implique une dimension de l'excès, du dépassement de sa condition, et, par conséquent, aussi une forme de violence symbolique (voir *art.* ὕβρις dans LSJ).

vin, le froid ou bien la richesse et la vie politique⁵⁴⁵, Socrate faisait en effet violence à la vulnérabilité constitutive de l'être humain, par ailleurs si présente à l'esprit grec surtout grâce au contenu des tragédies. Il serait ainsi à juste titre coupable d'impiété et de la corruption de la jeunesse, car, avec chaque *hubris* il est à la fois question d'une violence par rapport au divin⁵⁴⁶ et aux autres. Socrate aurait donc une aspiration qui l'entraîne à la fois dans le dépassement arrogant de sa propre condition et dans le mépris également arrogant des affaires « humaines, trop humaines », vu qu'elles ne concordaient pas avec cette aspiration : par conséquent, aux yeux de ses concitoyens, il apparaît comme un véritable étranger qui cherchait à éloigner aussi les autres de leur propres vies⁵⁴⁷.

Dans le discours d'Alcibiade, le thème de l'*hubris* socratique apparaissait dès le début, mais il reviendrait, selon l'autrice, à un véritable excès de tempérance (*sôphrosunê*), manifesté notamment par Socrate à la fois lorsqu'il était confronté à la beauté physique d'Alcibiade et sur le champ de bataille⁵⁴⁸. En fin de compte, selon Barabas, l'étrangeté de Socrate repose donc surtout sur la nature excessive de son aspiration et de son comportement et non pas juste sur la persistance de ces habitudes : autrement dit, Socrate serait *atopos* car il est *hubristês*.

Suite à l'accent mis par l'autrice sur l'aspiration socratique, la conception de l'atopie proposée par Marina Barabas laisse entrevoir la dimension *verticale* qui faisait justement défaut dans les interprétations précédentes, centrées qu'elles étaient sur la nature incomparable de Socrate. Néanmoins, cette verticalité est jugée inopportune et excessive par l'autrice ; sur ce point, elle semble presque faire écho aux critiques de Calliclès dans le *Gorgias*, ainsi qu'aux accents typiques d'un blâme présents dans le discours d'Alcibiade. De plus, rendre compte de l'étrangeté de Socrate en s'appuyant notamment sur *l'effet* occasionné par son *comportement* et ses paroles sur ces deux personnages, revient au fond à demeurer toujours au niveau psychologique et historique dans la lecture des textes en question.

Certes, Platon aurait forcément voulu que ces passages dégagent le portrait d'un « Socrate » excessif aux yeux de certains de ses concitoyens. Pourtant la question reste de savoir si l'atopie ne se laisserait pas saisir *uniquement* en tant qu'étrangeté gênant un standard ou autre, comme nous venons de le voir - celui de la vulnérabilité humaine, ou bien de la vie politique, ou encore celui de la

⁵⁴⁵ Voir *Banquet* 216e.

⁵⁴⁶ Cette impiété est suggérée par la comparaison de Socrate avec le satyre Marsyas, qui, selon la mythologie, avait insulté le dieu de la musique, Apollon ; *Banquet*, 215c.

⁵⁴⁷ « And men do look askance at him, for they feel that they have a stranger in their midst, one whose strangeness resists being shrugged aside. He does not judge them, but his very presence calls in question their loves and concerns, thus estranging them from their normal activities and depriving them of their home (...) » (M. Barabas, *op. cit.*, p. 108, je souligne). Au-delà de la question de l'arrogance de Socrate, la notion d'« estrangement » me paraît particulièrement pertinente quant à l'effet de Socrate sur ses interlocuteurs ; voir aussi Chap. IV pour un traitement différent de la même notion.

⁵⁴⁸ *Banquet* 215b, 219c, 220c.

pédérastie⁵⁴⁹. Manifestement (et malheureusement), ces interprétations s'intéressent surtout à un « Socrate » historique et raisonnent à partir d'une certaine immanence quant aux textes. Sous cette perspective, l'atopie ne saurait être que le synonyme d'un *écart* par rapport à diverses coutumes, ou bien le signe de l'apparition d'un mode de vie radicalement *nouveau*⁵⁵⁰. La condition de possibilité de cet écart indéniable demeure néanmoins non adressée, un tel discours s'ancrant *a priori* dans une approche descriptive et surtout historique de la question. Le concept même d'« étrangeté » est d'ailleurs un concept historique, car il n'y a pas de « bizarrerie » absolue ; la notion même comporte une structure relative, une orientation vers ce que nous avons nommé plus haut un « standard ». Or, l'enjeu principal de notre interprétation serait précisément de chercher à s'échapper à cette relativité qu'implique la notion d'étrangeté afin de penser l'atopie d'une manière positive, en soi et pour soi, si j'ose dire, c'est-à-dire à partir non pas d'un *topos* qu'elle heurterait, mais en nous appuyant, au contraire, sur ce qui la rend possible. Bien que l'insistance de Platon sur l'adjectif *atopos* attribue un certain poids historique à cette qualification de Socrate, ne serait-il pas aussi légitime de supposer et même d'anticiper un effort de sa part justement pour *dépasser* l'interprétation négative et relative proférée par la cité et reprise par certains de ses personnages à son égard ? Si le projet platonicien comporte, du moins en partie, une dimension apologétique à l'égard de Socrate, ne sommes-nous pas autorisés à entrevoir aussi dans l'atopie un des objets de cette *défense* même ? De plus, ne serait-il pas bien étrange que Platon ait laissé à ce sujet la parole aux détracteurs de Socrate, dont notamment Calliclès (bien qu'à proprement parler, celui-ci n'utilise presque pas le mot « atopos » dans ses interventions du *Gorgias*⁵⁵¹), ou bien à l'ambigu et politiquement controversé Alcibiade ?

⁵⁴⁹ cf. aussi l'interprétation proposée par Tormod Eide, voir Chap. II.a.

⁵⁵⁰ « For if we don't take seriously the fact that Socrates was not just unusual or eccentric, but weird, we shall miss not only an essential aspect of Plato's thought, but an essential truth : namely that with Socrates a new way of life had entered the world » (M. Barabas, *op. cit.*, p. 93). Selon l'autrice, l'étrangeté socratique est, dans un certain sens, dangereuse : en effet, Socrate était une menace pour la vie humaine telle qu'on la comprend habituellement, puisque la vie philosophique qu'il prodiguait supposait une perpétuelle prise en considération de la mort, tel que le montre surtout le *Phédon* (*ibidem*, p. 110). Les échos nietzschéens de l'approche soutenue par l'autrice sont ainsi manifestes (on a d'ailleurs signalé souvent les ressemblances entre la diatribe de Calliclès et certaines positions proprement nietzschéennes). Dans ce contexte, je me contente de signaler que la position socratique-platonicienne au sujet de la mort (qui, dans l'*Apologie*, représente le noyau dur de la différence de Socrate par rapport aux autres athéniens, *Apol.* 29b) est fondée sur une pensée métaphysique selon laquelle « vie » et « mort » seront des catégories qu'on devrait comprendre autrement, voire à rebours de ce dont on a l'habitude ; celles-ci sont en effet traitées toujours en lien avec l'âme et non pas selon le point de vue de la vitalité somatique. La mort dont parle le philosophe est certainement « dangereuse » du point de vue de la vie « normale », mais ceci est également vrai si nous renversons les termes, affirmant en conséquence que la vie « normale » représente à son tour un « péril » pour le philosophe. Au sujet du rapport entre la pensée de Platon et celle de Nietzsche, je renvoie le lecteur à Monique Dixsaut, *Platon-Nietzsche, l'autre manière de philosopher*, Paris, Fayard, 2015.

⁵⁵¹ À l'exception du passage 494c-d : « CALLICLÈS : Oui, mais surtout ce dont je parle, c'est de vivre dans la jouissance, d'éprouver toutes les formes de désirs et de les assouvir - voilà, c'est cela, la vie heureuse ! / SOCRATE : C'est bien, très cher. Tu t'en tiens à ce que tu as dit d'abord, et tu ne ressens pas la moindre honte. Mais alors, il semble que moi non plus je n'aie pas à me sentir gêné ! Aussi, pour commencer, réponds-moi : suppose que quelque chose démange, qu'on ait envie de se gratter, qu'on puisse se gratter autant qu'on veut et qu'on passe tout son temps à se gratter, est-ce là le bonheur de la vie ? / CALLICLÈS : Que tu es extravagant, Socrate ! En fait, tu es un démagogue, un orateur de foule (ὡς ἄτοπος εἶ, ὃ Σώκρατες, καὶ ἀτεχνῶς δημηγόρος) ! » (trad. Canto-Sperber, je souligne). L'argument de Socrate comporte une réduction à l'absurde (si la vie heureuse est celle où on s'assouvit indifféremment tous les désirs, alors le bonheur

Dans les sillons de l'analogie de la chaîne de nombres interrompue par l'incomparable ou bien l'excessif Socrate proposée plus haut, une interprétation positive de l'atopie reviendrait à non plus penser celle-ci en partant de la loi immanente à la chaîne, mais, inversement, à essayer de penser cette loi même à la lumière de l'atopie. En poussant l'analogie plus loin, la manière la plus intuitive de nous représenter un tel effort serait de concevoir l'atopie de Socrate à l'instar du numéro 0 dans le système d'axes en géométrie : ce dernier ne se laisse saisir ni à l'aide des nombres positifs, ni de ceux négatifs, en étant plutôt leur *point de référence*. « Situé » en même temps à l'intérieur et à l'extérieur du système même, ce pseudo-numéro, pourtant inaccessible à la pensée mathématique grecque ancienne, se montre néanmoins particulièrement suggestif dans le but de récupérer l'atopie de Socrate sans la faire retomber dans une notion relative. A la fin du chapitre antérieur, nous avons effleuré une telle possibilité, en discutant de la nature « hors du temps » de l'instantané platonicien. De même, dans le premier chapitre, j'ai tenté de défendre une interprétation de l'*Apologie* en tant que texte manifeste qui essayait de graver le nom de Socrate dans l'histoire, en instaurant un « avant » et un « après » sa mort. L'analogie avec le numéro 0 rejoint ces suggestions, mais elle n'exprime certes qu'un premier aperçu, abstrait et général dans son caractère, de notre compréhension d'*atopos* ; son vice majeur reste le manque de rapport avec un texte platonicien précis. Pourtant, il me semble toujours qu'au lieu de regarder la succession de nombres afin de saisir le caractère forcément « unique » du zéro, nous devrions procéder à un mouvement presque inverse, en mettant entre parenthèse cette série et les différences qu'elle fait voir par rapport à notre « Socrate », afin de concentrer notre regard herméneutique sur le surgissement même de quelque chose comme un « zéro », c'est-à-dire sur ce que j'ai nommé auparavant, sa « condition de possibilité ».

Pour revenir à l'exégèse et avant de passer au texte même du *Banquet*, il faudrait noter aussi les tentatives provenant de la tradition analytique de rendre compte de l'atopie de Socrate, dont notamment celle de Gregory Vlastos, se trouvant dans son étude séminale *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* datant de 1991, travail à l'occasion duquel Vlastos modifie sa compréhension initiale du « paradoxe de Socrate »⁵⁵², formule d'ailleurs brevetée par l'auteur. Malgré ces changements ultérieurs, l'interprétation de l'atopie proposée demeure pourtant la même et se trouve pour l'essentiel centrée sur le Socrate *historique*, identifié par Vlastos en partant des dialogues « de jeunesse », dont surtout l'*Apologie*, texte considéré par l'auteur comme un document historique. Plus précisément, selon Vlastos, l'atopie (traduite toujours par « strangeness », *étrangeté*) trouve son origine dans le

coïncidera avec la possibilité et le plaisir de se gratter) qui a beau plaire à un Calliclès fidèle au vocabulaire « élégant » de la rhétorique. En effet, dans le passage cité, *atopos* est mis en rapport avec une manière grossière, trop populaire, de parler.

⁵⁵² Son interprétation initiale date de 1971 et elle apparaît dans un article intitulé « The Paradox of Socrates » (*The Philosophy of Socrates*, A collection of critical essays edited by Gregory Vlastos, New York, Anchor Books, 1971, p. 1-22).

paradoxe fondamental de Socrate : celui-ci soutenait simultanément (i) d'une part, que la vertu est connaissance et que le soin de l'âme devrait se placer au sommet des préoccupations d'un être humain, mais, d'autre part, (ii) il déclarait ne pas posséder ce savoir même⁵⁵³. Sous cet angle, l'atopie ne s'avère plus qu'une inconsistance logique, une certaine tension inhérente⁵⁵⁴ au projet philosophique socratique.

Il ne s'agit donc plus, selon Vlastos, de chercher les traces de l'atopie dans les discours de personnages impactés d'une manière ou d'une autre par le comportement de Socrate ; l'effort devrait se diriger vers le noyau logique de son propos principal ; - c'est ici que l'on va trouver la véritable racine de l'atopie, c'est-à-dire son étrangeté dans l'Athènes de son temps. Déposséder les sages de la cité de toute prétention au savoir et surtout à l'excellence (*aretê*), couper donc en quelque sorte les ponts avec celles-ci, est un geste qui est difficile de réconcilier avec les *exhortations* de Socrate dans l'*Apologie* pour une vie dévouée précisément à un perpétuel examen et à des discussions portant sur cette excellence même. Voici donc d'où vient la véritable « bizarrerie » de Socrate : elle ressort du rapport entre une prétention normative très forte à l'égard du savoir et le fond négatif, ignorant, qui devrait paradoxalement soutenir celle-ci et encourager la recherche.

Le propos très percutant de Vlastos porte néanmoins uniquement sur le Socrate « historique » et ne s'intéresse pas à une éventuelle interprétation proprement *platonicienne* de l'atopie, malgré l'accent mis par Platon sur cette notion bien au-delà de l'*Apologie*. Aussi, en prenant ce dernier dialogue non pas pour un document historique, mais plutôt pour un texte issu de l'écriture platonicienne⁵⁵⁵, je m'éloigne encore plus de la perspective proposée par Vlastos.

D'ailleurs, dans mon esprit, l'auteur vise essentiellement une reconstruction logique de l'atopie, en s'appuyant de ce fait surtout sur la notion de « paradoxe » ; or, visiblement, mon interprétation ne poursuivra pas des objectifs similaires. Par ailleurs, ledit « paradoxe » de Socrate se trouve, me semble-t-il, presque neutralisé une fois qu'on s'accorde de voir dans son ignorance sur les *megista* non pas une espèce d'obscurité ou de silence infranchissable, mais, comme je viens de le proposer dans le Chapitre II, une vision approximative qui relève du clair-obscur. Vouloir mettre en question la supposée *sophia* des autres en assumant un positionnement à la lisière qui permet d'entrevoir, ne serait-ce que de manière imparfaite, quelque chose comme un « ce qu'est » ne me

⁵⁵³ G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 2-3.

⁵⁵⁴ La portée et la force de cette tension, rendues transparentes dans le texte de l'*Apologie* surtout, seront reprises et accentuées vivement par Francisco Gonzalez, bien que dans un but différent de celui de Vlastos : « As Socrates describes it, the great benefit he confers on his fellow Athenians is to show them that they know nothing about virtue and to persuade them to care more about virtue (*epimeleisthai aretês*, *Apol.* 31b5) than about their bodies or material goods. (...) But what is the great benefit of showing them their ignorance and leaving them there? What is the great benefit of getting them to care about virtue if they can never possess it? » (F. Gonzalez, « Caring and conversing ... », *op. cit.*, p. 138).

⁵⁵⁵ cf. Chap. I.

paraît engendrer aucun paradoxe. Socrate entreprend simplement de réfuter les propos de ses interlocuteurs au nom d'une « exigence du principe », pour reprendre les mots de Monique Dixsaut.

Dans les pages antérieures, en allant de Kierkegaard jusqu'à Vlastos et Hadot, j'ai essayé d'évoquer brièvement certaines interprétations célèbres de l'atopie socratique qui présentent un trait commun : elles se penchent notamment sur la figure *historique* de Socrate. Aussi, les auteurs mentionnés essaient de dégager la signification et l'origine de l'atopie à partir des passages issus de l'*Apologie*, du discours du Calliclès dans le *Gorgias* ou de celui d'Alcibiade dans le *Banquet*, l'importance du dernier pour la compréhension de l'atopie étant reconnue par l'ensemble des auteurs invoqués.

a.2. Approches philosophiques de l'atopie du personnage de Socrate : l'importance du concept de « différence »

Un dépassement de l'approche historique a été néanmoins accompli dans l'exégèse au moins par certains auteurs de l'espace francophone : Monique Dixsaut, François Makowski, Jean-François Mattéi et, bien que d'une manière plus restreinte, par Jean-Yves Lacroix. Même si leurs interprétations reposent principalement sur certains dialogues de Platon, en demeurant ainsi locales⁵⁵⁶, l'atopie serait, selon leurs propos, un trait fondamental non pas d'un supposé « Socrate historique », mais de la figure du *philosophe* platonicien en tant que telle. Dans les pages suivantes, je tâcherai de mettre en relief les traits principaux de ces approches philosophiques de l'atopie.

D'abord, il est intéressant de noter l'importance dans la compréhension de l'atopie de chacun des quatre auteurs mentionnés⁵⁵⁷ du concept de la « différence » ou de l'« écart ». Ainsi, pour Dixsaut, dans les dialogues dits « de jeunesse », l'atopie est précisément le synonyme d'une *différence* inaugurée par Socrate, en tant que personnage platonicien, par rapport à tout *sophos* et à n'importe quelle représentation positive de la *sophia*⁵⁵⁸. Ensuite, selon Makowski, dans un premier temps, on pourrait se représenter l'atopie en tant que « voyage » perpétuel entre deux limites⁵⁵⁹, à savoir celles engendrées par le corps et ses données, d'une part et, d'autre part, le *topos noêtos* dont parle le livre VI de la *République* (509d). Cette interprétation véritablement topologique de l'atopie est obtenue par l'auteur par l'intermédiaire d'une analyse du rapport entre l'âme et le monde tel qu'il est compris

⁵⁵⁶ cf. plus bas pour des exceptions à cette règle.

⁵⁵⁷ Notons toutefois que, dans les analyses de J.-Fr. Mattéi, c'est surtout le concept d'« étranger » qui demeure central et non pas celui de « différence » ; cela dit, la communication manifeste entre ces deux notions me semble autoriser un rapprochement au niveau du contenu aussi ; j'y reviendrai.

⁵⁵⁸ M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 89-90.

⁵⁵⁹ « Socrate est atopique car il est en voyage. Il est en chemin, pourrait-on dire, il a quitté un lieu pour un autre, il a passé sa vie à quitter un lieu où il n'est déjà plus pour un autre où il n'est pas encore » (Fr. Makowski, « Où est Socrate ? L'aporie de l'atopie chez Platon », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 12, No. 2, 1994, p. 134).

selon la cosmologie platonicienne⁵⁶⁰ s'appuyant sur le *Phédon* et surtout sur le *Timée*. Comprise à l'aide d'un tel rapport, l'atopie de Socrate se confond bien entendu avec celle de l'âme du philosophe même : les deux personnages se « retrouvent » comme dans un voyage entre le *tópos noêtós* et la *khôra*⁵⁶¹. De la sorte, le philosophe (et le personnage de Socrate par extension) serait à jamais caractérisé précisément par un *écart* entre les deux pôles de son « voyage » et, dans l'opinion de Makowski, le mot *a-topos* serait l'expression trouvée par Platon afin de rendre sensible un tel écart. En même temps, selon l'auteur, cette atopie revient à *l'âme humaine en général* une fois « déposée » dans, voire « enchaînée » à un corps et par conséquent *dépossédée* de son intelligence, c'est-à-dire de sa capacité de gouverner, se trouvant désormais soumise aux mouvements incessants entraînés par sa communication avec le corps⁵⁶². Pour résumer : « Le philosophe s'angoisse de son atopie, et *il est atopique parce qu'il est dans le monde*, et qu'il ne peut en sortir »⁵⁶³ (je souligne). Or, cette condition « mondaine » vaut pour n'importe quel être humain et non pas seulement pour le philosophe : l'atopie devient ainsi un concept beaucoup plus large qu'on aurait attendu, car elle ne décrit plus le personnage de Socrate, mais la condition humaine en général, ou bien, pour être précis, celle de l'âme « déposée » dans un corps, pour suivre le lexique platonicien du *Timée*. Au cours de cette étude, je rejoins l'auteur français sur certaines de ses conclusions, à cette différence près que je m'appuierai notamment sur des passages où « Socrate » et l'atopie sont effectivement liés par Platon lui-même à la question de l'être humain (je fais ici référence surtout au passage du Prologue du *Phèdre* qui fera l'objet de mon analyse dans le dernier chapitre de cette étude). Par conséquent, étant donnée l'absence de Socrate dans le corps principal du *Timée*, dialogue si important pour l'interprétation esquissée plus haut, ce texte ne constituera pas un point d'appui pour mon interprétation de l'atopie.

Dans un sens très proche de celui identifié par Makowski (cité d'ailleurs par l'auteur en question), Jean-Yves Lacroix voit dans l'atopie la marque d'une double « absence » : celle « du corps vécu dans l'effort de la déliaison »⁵⁶⁴ et celle propre à l'« endroit » auquel aspire l'âme sans pour autant s'y retrouver (pour le moment), i.e. *l'autre* du corps⁵⁶⁵. Par définition, le philosophe incarné ne peut habiter pleinement aucune de ces deux « régions », restant en quelque sorte « sans lieu » et en voyage, voire même en errance, condamné par ailleurs à l'impossibilité d'une « pleine présence à soi ». En faisant un pas de plus, l'auteur s'appuie sur ce manque de place caractérisant la condition

⁵⁶⁰ Dans son article, Fr. Makowski propose une interprétation qui porte surtout sur *Timée* 36c-49a. Une description de la cosmologie platonicienne dépasse de beaucoup les enjeux de cette étude.

⁵⁶¹ « Socrate est atopique parce qu'il voyage entre deux contraires qu'il ne peut qu'approcher : Socrate s'approche d'un lieu, le lieu des idées (*τόπος νοητός*), et s'éloigne d'une étendue matérielle (*χώρα*), étant bien entendu que son âme ne peut pas plus s'abîmer dans la *chora* qu'habiter le lieu des idées », *ibidem*, p. 145.

⁵⁶² *ibidem*, p. 141-144 ; voir aussi p. 151-152.

⁵⁶³ *ibidem*, p. 152.

⁵⁶⁴ cf. *Phédon*, 65a.

⁵⁶⁵ J.-Y. Lacroix, *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 55-56.

du philosophe et aussi sur le passage dans le *Banquet* où Socrate dit à Alcibiade qu'il « n'est rien »⁵⁶⁶, afin d'argumenter en faveur de l'impossibilité de toute représentation de la *philosophia* :

« La liberté est la forme nécessaire de cette atopie, et Socrate en est bien la figure immédiate, *présence vivante d'une philosophia dont il ne peut y avoir proprement d'image en vérité*. Représenté dans les dialogues de Platon, il est la représentation de ce qui ne peut se déterminer, se cerner, s'objectiver. Autrement dit, Socrate n'est "philosophe" que mythiquement »⁵⁶⁷ (je souligne).

Une première conséquence de la portée reconnue à l'atopie dans le passage qui vient d'être cité porte bien entendu sur le statut des dialogues et de l'écriture en général : s'échappant à toute représentation (*topos*), la philosophie de Platon, désormais elle-même atopique, ne résidera plus dans une soi-disant « doctrine non-écrite », puisqu'il y aura dorénavant une impossibilité *de jure* qu'une doctrine quelconque réussisse à la « capter »⁵⁶⁸. Comprise ici non plus dans un sens topologique, mais selon une vision que j'appellerai « sémiotique », l'atopie serait ainsi l'expression de la perpétuelle différenciation du *philosopher* (l'accent mis par Lacroix sur le *verbe* plutôt que le substantif *philosophia* n'étant certainement pas anodin) platonicien par rapport à tout « dogme ». De ce fait, selon Lacroix, il y aurait comme une résistance, presque romantique dans son allure, inhérente à la démarche platonicienne, dialogique dans son essence, devant tout effort visant à la représenter (ou bien à la conceptualiser tout simplement).

Malgré leurs incontestables mérites herméneutiques, ces deux dernières approches me semblent pourtant lestées d'un fort contraste entre leur portée spéculative généreuse et leur ancrage plutôt restreint dans les textes platoniciens. En effet, il s'agit d'interprétations pour l'essentiel restreintes à l'étude de quelques dialogues, dont certains ne contiennent ni la figure de Socrate, ni la présence de l'adjectif grec « atopos » collé au nom du philosophe (c'est éminemment le cas du *Timée*,

⁵⁶⁶ *Banquet*, 219a.

⁵⁶⁷ J.-Y. Lacroix, *op. cit.*, p. 57-58.

⁵⁶⁸ « Résumons-nous : *l'acte de philosopher est chez Platon le dialogue, comme acte de recherche atopique de connaissances*. Un problématique enseignement oral dispensé à l'Académie n'en constitue pas le sens ultime et caché, et *a fortiori* on ne peut accepter que l'expression achevée de cette philosophie doive consister en une attitude purement contemplative, en une disposition de l'âme qui la rendrait muette et qui ferait de tout *logos*, écrit comme parlé, une image nécessairement affaiblie et déformée. La finalité du philosophe est en conséquence de penser ce monde, et non d'atteindre un état ineffable de contemplation valant en soi, forme tendanciellement mystique, contemplation de ce qui se situerait au-delà de l'être. Avec cela, *la philosophie de Platon est pleinement présente dans ses écrits*, au sens où ces derniers constituent un appel permanent au dépassement, au refus de toute interprétation qui figerait le dire platonicien en un dogme définitif » (*ibidem*, p. 66, je souligne). Questionnant à la fois l'interprétation « ésotérique » des écrits platoniciens (proposée notamment par l'école de Tübingen) et l'interprétation « mystique », coupable, elle, de relativiser toute forme de parole, Lacroix conçoit le dialogue platonicien comme tentative « de penser le monde » et le seul « endroit » où nous devons chercher le sens ultime du philosophe platonicien. Qualifiant le dialogue lui-même d'« atopique », Lacroix nous invite à lui attribuer une dimension éminemment mobile et ouverte, dans la mesure où cette forme de philosopher implique à chaque instant un effort de compréhension de la part du lecteur (l'auteur emprunte ces réflexions à Monique Dixsaut et à Léo Strauss). L'enjeu fondamental de l'ouvrage de Lacroix ne vise pourtant pas la philosophie de Platon en tant que telle, mais plus particulièrement son rapport avec l'*Utopia* de Thomas More en ce qui concerne le statut du texte *écrit*.

texte sur lequel repose en grande partie l'article de Makowski, repris ensuite par Lacroix). Les deux auteurs ne discutent pas l'ensemble des occurrences portant sur l'adjectif *atopos* afin d'en dégager un éventuel sens unitaire, mais ils donnent l'impression de s'appuyer surtout sur leur compréhension préalable de la philosophie platonicienne, dont ils cherchent ensuite une confirmation précisément à partir de ce modeste vocable. Dans le cas de Makowski, cette compréhension préalable relève surtout du développement cosmologique et de la « fabrication » de l'âme humaine dans le *Timée*, alors que pour Lacroix elle réside notamment dans son intérêt manifeste de défendre le statut atopique des écrits platoniciens en tant que tels. Parfaitement légitimes en soi, ses buts ne coïncident pourtant pas avec celui de cette étude, laquelle s'intéresse principalement aux passages où le mot « atopos » était effectivement utilisé par Platon à l'égard du personnage de Socrate, sans aucun autre engagement cosmologique ou relevant du statut de ses écrits.

La compréhension de l'atopie comme signe d'un écart revient aussi dans le travail de J.-F. Mattéi. L'auteur perçoit en Socrate le moment où la pensée commence à s'ancrer « dans le sol de l'exil⁵⁶⁹ », dans la mesure où celui-ci consent à quitter le sol d'Athènes pour aller mourir (*Apol.*, 42a). Ainsi, l'atopie socratique « dit l'exode du philosophe hors des sentiers » et il sera

« (...) grâce à la médiation symbolique du schème Topos/Atopie révélant l'étrange nature de Socrate que Platon va fonder la possibilité du philosophique comme instance déplacée, désormais incarnée par la figure de Socrate, ce "blason" fixé au linteau de la science »⁵⁷⁰ (je souligne).

⁵⁶⁹ Selon l'auteur, le démon de Socrate est à son tour un signe de l'exile, à savoir celui de l'âme.

⁵⁷⁰ J.-F. Mattéi, « Socrate et la philosophie de l'étranger », dans *Socrate et les socratiques*, *op. cit.*, p. 191. Notons aussi que, selon l'auteur français, l'atopie de Socrate repose ontologiquement sur le phénomène de l'instantané, l'*exaiphnês*, dont parle le *Parménide* (156d). Ainsi, ce dernier serait « la correspondance ontologique, chez Platon, de la détermination phénoménologique de l'*atopia* socratique » (*ibidem*, p. 201). Pour des considérations supplémentaires sur l'instantané, voir plus haut, Chap. II.f. Francisco Gonzalez rapproche à son tour l'*exaiphnês* de l'atopie de Socrate, en prenant comme point de départ un passage du *Banquet*, à savoir celui où l'on raconte l'apparition soudaine de Socrate accusée par un Alcibiade arrivé à son tour de manière intempestive chez Agathon (212c-213c) : « Alcibiade nous dit, comme nous l'avons déjà noté, que Socrate lui-même apparaît soudainement quand on ne l'attend pas. *Ce qui est signalé par le terme exaiphnês est l'atopia ou l'étrangeté de Socrate : on ne sait ni où l'attendre ni où le trouver.* (...) Cette étrangeté échappe à tout ordre et à tout parcours. Mais l'étrangeté qui nous surprend chez Socrate n'est ni celle de la beauté en elle-même ni celle de la beauté sensible de la personne aimée, mais l'étrangeté d'éros qui les a comme objets » (F. Gonzalez, « Temps discontinu, souvenir et oubli : les stratégies narratives du "Banquet" », *op. cit.*, p. 485-486, je souligne). Selon Gonzalez, on constate une certaine communication, voire complicité entre Socrate, l'instantané et éros : plus précisément, on ne sait jamais à quel endroit et à quel moment ils vont apparaître. Dans le chapitre précédent, j'ai essayé de montrer l'importance de la notion d'*exaiphnês* pour l'émergence du personnage du philosophe chez Platon de même que pour la naissance mythique d'Eros. Selon mon interprétation, à la suite d'un moment où l'instantané était présent, on constate une certaine réverbération qui persiste, l'*exaiphnês* étant par voie de conséquence distinct d'une simple surprise qu'on peut, en principe, laisser en arrière immédiatement après sa survenance. Pour autant, à la différence de Mattéi, je ne vois pas dans ce brouillement de tout topos un renversement ; plus précisément, si l'*exaiphnês* est lui-même ontologiquement atopique, ceci est dû à la discontinuité qu'il engendre, à la rupture qu'il provoque, qu'elle soit palindromique ou non.

Situées donc dans ce déplacement inauguré par la figure de Socrate, les recherches de l'atopique philosophe platonicien portent, selon l'auteur, sur l'origine, c'est-à-dire l'âme⁵⁷¹, « principe originel de vie où prend racine la parole »⁵⁷² ; ce principe est pourtant à jamais dépourvu d'unité en soi, entendons, d'une vraie rencontre avec soi⁵⁷³, l'âme se trouve donc elle-même dans un écart et même dans un exil. Ce qui m'intéresse dans cette interprétation avancée par Mattéi, à la fois spéculative et provocatrice sur bien des aspects, est le lien tissé par l'auteur entre, d'une part, l'atopie de Socrate et la condition du philosophe-platonicien, et, d'autre part, le déplacement de l'âme par rapport à elle-même. Même si ce sera par des voies différentes d'argumentation, je vais néanmoins rejoindre certaines conclusions de son travail, notamment dans le dernier chapitre de ma thèse.

À son tour, prenant comme point de départ des dialogues tels les deux *Hippias*, *Ion*, *Lachès*, *Protagoras*, *Charmide*, etc., Monique Dixsaut insiste beaucoup sur l'importance de l'écart du *philosophos* et de la *philosophia* par rapport à toute représentation ou possibilité de définition : celles-ci auront le défaut majeur de la transformer en science (*sophia*). L'atopie ne serait ainsi qu'une sorte de première marque de cet écart même :

« La différence propre au philosophe va se signifier de deux façons : dans un certain usage du *logos* qui le désarticule, le bouleverse, le morcelle ; et dans un personnage, Socrate, dont "Socrate" est précisément la seule dénomination, et qui est à ce point le personnage du philosophe qu'il n'a besoin ni d'être nommé ni de se nommer philosophe. *Il suffit qu'il occupe dans le dialogue une certaine place ; mais en tant que c'est avec des sages (sophoi) qu'il dialogue, cette place est en fait une impossibilité à se situer dans le champ de la sophia : elle a pour nom "atopie" »*⁵⁷⁴ (je souligne).

Distance et différence par rapport à toute forme de « sagesse », l'atopie serait par ailleurs la seule en mesure de suggérer l'image *négative* du philosophe, c'est-à-dire sa liaison, selon Platon,

⁵⁷¹ « Socrate témoignera jusqu'au bout de cette incessante tension de la pensée qui, de contrastes en contrastes, doit conquérir ce qu'elle a à la fois de plus proche et de plus étranger : son âme » (J.-F. Mattéi, *op. cit.*, p. 195).

⁵⁷² *idem*.

⁵⁷³ *ibidem*, p. 197-198 ; voir aussi p. 11-14.

⁵⁷⁴ M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 89-90. L'impossibilité de localiser le philosophe provient essentiellement de la manière dans laquelle l'autrice conçoit le « philosophe » platonicien, à savoir en tant que désir (*erôs*) propre à la partie intelligente de l'âme (*ibidem*, p. 130-131 et 155). Dans les sillons de Kierkegaard, Dixsaut comprend le « philosophe » en tant que *force* qui se déploie à travers le discours, ayant comme but « de traverser le multiple vers l'un » : cette force n'est qu'un synonyme de l'élan propre à l'éros (surtout dans le *Banquet*) (*ibidem*, p. 158). Pour l'importance du concept de « force » dans l'interprétation des dialogues platoniciens de Kierkegaard, voir S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 225. Selon l'auteur danois, il y a quatre « forces » qui animent les écrits de Platon, à savoir deux types d'*ironie* (*stimulus* de la pensée et *force* qui se prend soi-même en tant qu'objectif) donnant naissance à deux formes de *dialectique* (celle négative, toujours en mouvement, de Socrate et celle constructive, proprement platonicienne), mais aussi à deux types de discours, celui mythique et celui métaphorique. Au-delà des différences entre les deux usages du concept de « force », il me semble entrevoir une forte similitude entre Monique Dixsaut et S. Kierkegaard : ainsi, les deux auteurs placent l'origine de la philosophie précisément dans cet élément extratextuel, souvent ignoré par la tradition, à savoir celui qu'ils nomment « force » ou « élan ».

avec le délire (*mania*), l'ignorance, le bavardage, l'ironie⁵⁷⁵; en somme, avec tout ce qui résiste à la science et à la positivité qu'on lui reconnaît d'habitude.

Même si l'autrice considère le *Phédon* comme le dialogue se rapprochant le plus du texte annoncé au début du *Sophiste* et pourtant jamais écrit par Platon, à savoir le *Philosophe*, il n'empêche que son étude se penche d'abord sur ce qu'on pourrait identifier comme l'*origine* du « philosophe » platonicien, à savoir la question de l'éros, fortement liée en fin de compte à celle de l'atopie de Socrate.

Suivant sur ce point la tradition, Dixsaut voit à son tour une juxtaposition entre le démon Eros, tel qu'il est décrit dans le *Banquet*, et la figure de Socrate : en l'occurrence, le mythe du premier coïnciderait avec celui du second (car il s'agit bel et bien d'un mythe dans le cas de « Socrate »⁵⁷⁶), dans la mesure où les deux parlent d'une véritable impossibilité, celle d'une *vie vouée au penser*. L'impossibilité d'un tel projet découle au fond, selon l'autrice, de la manière dont Platon conçoit la pensée philosophique, à savoir en tant que *mania*, ou enthousiasme, ou encore en tant que réminiscence. Or, celles-ci sont autant d'instances d'une rupture, d'un événement, d'un surgissement qui par définition *ne peuvent pas être réitérés ou contrôlés à volonté*. Pour Platon, toujours selon Dixsaut, *philosophia* est ainsi moins une affaire d'agir qu'elle est une forme du *pâtir* qui a comme agent l'intelligible. Cela dit, s'inscrire dans n'importe quelle histoire lui sera d'emblée impossible,

⁵⁷⁵ « Tous les Dialogues oscillent entre deux tentations opposées mais complémentaires : celle qui consiste, pour le philosophe, à assumer les images négatives - son délire, son bavardage, son inscience : son atopie - tout en indiquant ironiquement à ceux qui peuvent entendre que cette folie est le seul désir qui vaille, ce bavardage le seul vrai langage, ce jeu pénible la plus haute science. Mais comme c'est l'ignorance qui rend atopique l'atopie (*Pol.* 291b), supprimer l'ignorance en éduquant pourrait donner au philosophe son lieu, à l'intelligence sa place, et telle est la seconde tentation. Deux de ses apparâtres - le fou, le politique - permettent au philosophe de se dissocier du troisième, au moins en ce qui le regarde, car pour le plus grand nombre les sophistes seront toujours philosophes et les philosophes sophistes » (*ibidem*, p. 357). En rappelant le début du *Sophiste* où Socrate indique à l'Étranger d'Elée les personnages auxquels on a tendance à identifier le philosophe dans la cité, à savoir les sophistes, les hommes politiques, et les fous (*Soph.* 216d), Dixsaut signale qu'au moins deux de ces aspects (le fou et le politique) nous permettent de distinguer le philosophe du sophiste. De plus, ces deux figures réapparaissent en des nombreux endroits de l'œuvre platonicienne, dans un tandem non pas dépourvu d'une certaine tension, dont le climax est la *République*. Cette tension se dresse entre, d'une part, l'atopie et l'ignorance socratiques et, d'autre part, l'éducation et le projet politique de Platon, selon lequel, *a fortiori*, le philosophe cessera d'être insituable, en se métamorphosant en politique. À ce sujet, voir aussi note 530 plus haut.

⁵⁷⁶ *ibidem*, p. 183-186. cf. aussi p. 160 : « Mais qu'est-ce que alors qu'un philosophe ? Ni génie surhumain, ni professeur responsable, ni vain disputeur, où et comment saisir sa véritable image ? Où, si ce n'est dans la façon dont le philosophe Platon se représente et nous représente Socrate ? Socrate est dans les Dialogues ce personnage qui incarne pour nous le philosophe, précisément parce qu'il l'est pour nous, et non pour lui. Philosophe, il ne l'est, à vrai dire, que mythiquement. Or de tous les mythes engendrés par éros, de tous les beaux discours qu'il nous pousse à tenir, aucun n'est comparable, par sa force et par ses effets, au mythe d'un homme en qui seule l'intelligence désire, au mythe du philosophe en proie à sa *philosophia* ». Sachant que ce n'est qu'éros en nous qui est philosophe, à chaque fois qu'on attribue ce dernier nom à un homme, on passe dans le domaine du mythique, à l'instar de Platon dans le *Gorgias*, le *Phèdre* ou le *Politique*, mais aussi d'Alcibiade dans son éloge de Socrate. En outre, ce dernier fait violence aussi à l'atopie de Socrate, signe de son éros philosophique, puisqu'il en fabrique une image et confond par la suite le déplacement du personnage socratique avec le surnaturel (*ibidem*, p. 158). Selon Monique Dixsant, « Socrate » est le mythe le plus puissant des dialogues platoniciens, à savoir le mythe de l'homme pour lequel ce n'est que l'intelligence qui désire ; or, le péché philosophique commis par Alcibiade était précisément d'avoir essayé de façonner une image de cet éros philosophique même, tentative qui, d'un point de vue ontologique, est soumise d'emblée à l'échec.

car elle n'est que le désir, l'élan ou la force qui vient justement briser toute narration et dont on ne saurait jamais disposer à notre gré, en suivant par exemple une certaine méthode.

De même, il serait impossible de faire l'éloge du philosophe sans lui occulter l'atopie qui le caractérise grâce à la présence en lui d'un éros propre à l'intelligence - celui-ci ne comportant bien évidemment ni des prédécesseurs ni des successeurs, de modèle ou de méthode, car, étant éminemment vertical, la seule manière d'en rendre compte serait de le réitérer *soi-même* et de pâtir ainsi de ses effets sur notre discours. En ne se gardant pas de comparer Socrate ne serait-ce qu'à une figure mythique, à savoir le silène, Alcibiade lui sacrifie ainsi l'atopie, le moment même où il venait de reconnaître l'importance capitale qu'elle jouait dans la compréhension de Socrate⁵⁷⁷.

Pour résumer, l'atopie serait selon l'interprétation très riche proposée par Monique Dixsaut, le signe d'un double écart propre au philosophe platonicien : (i) celui par rapport aux « sages » de la cité (cf. l'*Apologie*) et, le deuxième, (ii) à l'égard de toute représentation, y compris élogieuse, ou définition cherchant à le capter. Les deux limites trouvent leur origine dans la compréhension de la *philosophia* avancée par les dialogues, selon l'autrice, à savoir la force animée par l'éros propre à la partie intelligente de l'âme. Ce sera effectivement cette force qui fera basculer les discours, ainsi que les sens des noms, et engendra l'hypothèse des Formes, s'installant à jamais dans une différence inébranlable à la fois avec l'idée d'une science positive et avec celle de la méthode⁵⁷⁸. Une fois qu'on

⁵⁷⁷ *Banquet*, 215a-b.

⁵⁷⁸ « Or ce qui, se répétant dans chaque philosophie, légitimerait selon Husserl la constitution d'une histoire de la philosophie, ce serait précisément cette libre conversion platonicienne du regard, représentée comme dépassement de la facticité du monde historique et pratique vers la vision et la connaissance théorétiques. L'histoire de la philosophie aurait comme possibilité la représentation platonicienne de la philosophie, qui aurait elle-même comme possibilité la représentation de la philosophie de Platon. C'est à cette double représentation qu'il faut tenter de s'attaquer, car cette double représentation - de la philosophie, de la philosophie de Platon - est très exactement ce que la *philosophia* semble avoir pour fonction essentielle d'exclure. La *philosophia* est en effet tout d'abord ce qui interdit de faire du philosophe un archétype, et de la philosophie un *a priori* elle-même. (...) C'est seulement au cours de l'exercice dialectique, grâce au « frottement pénible » et à « l'exploration en tous sens », qu'à « force de travail et de temps » on pourra fournir les raisons de fixer ce nom à cette définition, cette définition à ce nom. Mais le dépassement de leur hypothétique convenance, dépassement qui permettrait de faire enfin du Philosophe un genre (*genos*), restera pour l'éternité lui-même hypothétique, puisque du Philosophe - à la différence du Politique et du Sophiste - il ne sera jamais, chez Platon, dialogué » (M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 11-12). Pour une discussion des deux tentatives majeures (outre celle de Husserl invoquée par l'autrice) d'insérer Platon dans une histoire de la philosophie qu'on devrait dépasser par la suite, à savoir les tentatives de Nietzsche et de Heidegger, voir V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1990. Au sujet de la possibilité qu'une histoire des œuvres de l'esprit existe, notons en passant que le discours de Diotime dans le *Banquet* nous fournit une possible solution, notamment dans les passages où il est question de « l'engendrement selon l'âme ». D'abord, Diotime voit en ce type d'engendrement la répétition non pas d'un élément identique (le même), mais de quelque chose qui seulement *ressemble* au même. Sous cet angle, l'histoire de l'esprit ne suppose pas un fil rouge le traversant du début jusqu'à l'époque contemporaine, mais elle serait plutôt la succession d'un certain nombre des *singularités*, dont l'unique élément répétitif serait l'éros, l'orientation du désir vers un certain aspect de l'intelligible. Ce qui se « répète » serait, autrement dit, *l'irrépétable* en tant que tel. Il est opportun, je crois, de rappeler à ce propos une pensée de Gilles Deleuze. L'auteur distingue entre deux types de répétition et, à mon sens, la seconde évoque les réflexions de Diotime et, dans ses sillons, de Monique Dixsaut sur la nature discontinue de l'histoire de l'esprit : « Aussi bien, plutôt que le répété et le répétiteur, l'objet et le sujet, nous devons distinguer deux formes de répétition. De toute manière, la répétition est la différence sans concept. Mais dans un cas, la différence est seulement posée comme extérieure au concept, différence entre objets représentés sous le même concept, tombant dans l'indifférence de l'espace et du temps. Dans l'autre cas, la différence est intérieure à l'Idée ; elle se déploie comme pur mouvement créateur d'un espace et d'un temps dynamiques

a reconnu en elle un trait essentiel de la philosophie, telle qu'elle était conçue par Platon au moins dans certains de ses Dialogues, l'atopie devient en outre le signe d'une certaine résistance, en même temps que d'une certaine audace ; or, celles-ci nous ramènent à rebours au *Banquet*, plus précisément lors de l'éloge risqué par Alcibiade au sujet de Socrate.

a.3. Le statut problématique de tout discours portant sur « atopos »

Si nous nous accordons que tout éloge (ou blâme) du philosophe platonicien est incompatible avec l'atopie qui lui correspond de manière constitutive, du moins selon les quatre auteurs évoqués auparavant et si, de plus, nous prenons l'absence dans le corpus platonicien du dialogue *Le Philosophe* dans le sens fort du terme, c'est-à-dire comme relevant d'une impossibilité *de jure*, alors il apparaît que tout discours sur la figure du philosophe, tant qu'il provient de l'extérieur, nous soit en quelque sorte interdit. Même simplement parler de son atopie, l'évoquer, comportera un certain degré de danger herméneutique, risquant de réitérer la faute qui consiste à lui fabriquer une image ou bien une représentation⁵⁷⁹. Et cependant : serait-ce l'atopie en mesure de fournir un véritable « objet » du discours ? Peut-on, proprement dit, *parler de* quelque chose comme l'atopie ? Tout discours, ne réclame-t-il pas un « ce sur quoi il porte » (*legein tinos*, selon les mots de Platon⁵⁸⁰) ? Or, dans ce cas, il s'agirait justement d'un « sujet » qui se dérobe à tout *topos*, le discours procédant donc en quelque sorte dans le noir, ou bien dans la plus grande limpidité⁵⁸¹. Il ne reste que de donner la parole au

qui correspondent à l'Idée. La première répétition est répétition du Même, qui s'explique par l'identité du concept ou de la représentation ; la seconde est celle qui comprend la différence, et se comprend elle-même dans l'altérité de l'Idée, dans l'hétérogénéité d'une "apprésentation". L'une est négative, par défaut du concept, l'autre, affirmative, par l'excès de l'Idée. L'une est hypothétique, l'autre catégorique. L'une est statique, l'autre dynamique. L'une est répétition dans l'effet, l'autre dans la cause. L'une, en extension, l'autre intensive. L'une ordinaire, l'autre, remarquable et singulière. L'une est horizontale, l'autre verticale. L'une est développée, expliquée ; l'autre est enveloppée, et doit être interprétée. L'une est révolutive, l'autre, d'évolution. L'une est d'égalité, de commensurabilité, de symétrie ; l'autre, fondée sur l'inégal, l'incommensurable ou le dissymétrique » (G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, p. 40). Au-delà du jargon déployé par Deleuze dans le passage cité, je crois que son idée philosophique centrale est la suivante : d'un point de vue philosophique, on doit distinguer entre, d'une part, la répétition de deux bouteilles d'eau, disons, au rayon du super marché, et, d'autre part, la répétition de la poésie ou bien de l'amour, pour le dire brièvement. Or, certaines conceptions de l'histoire de la philosophie accentuent uniquement un supposé « fil rouge » se réitérant au cours des siècles, en ignorant, ou en minimisant, ce qui *ne* se répète pas, mais renaît à chaque fois, à savoir ce que Platon appelle « erôs » et que j'ai qualifié plus haut d'« irrépétable ». Sur la répétition de l'irrépétable en partant d'un sonnet de Shakespeare, je renvoie le lecteur à mon étude en roumain, „Repetitio mater amoris. Sau invers?”, in *Respir Shakespeare*, vol. I, Sebastian Grama (coord.), București, Editura Universității din București, 2017.

⁵⁷⁹ Certes, les livres V et VI de la *République* parlent d'une nature (*phusis*) du philosophe, en attribuant à celle-ci le courage, la tempérance, l'amour de la vérité et la douceur (*Rép.* VI, 487a). Ce naturel doit être protégé et cultivé, risquant le cas contraire d'être corrompu. La description proposée par Platon dans ces livres ne coïncide pourtant pas avec une éventuelle « définition » du philosophe, mais elle se borne uniquement à indiquer la constitution intérieure nécessaire pour la poursuite de « ce qui véritablement est », constitution qui sera aussi l'objet du parcours éducationnel développé au long du même dialogue ; voir à ce sujet, M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 13-14.

⁵⁸⁰ « Quand il y a discours, ce doit être un discours qui porte nécessairement sur quelque chose [τινὸς εἶναι λόγον] ; un discours qui ne porte sur aucune chose est impossible », *Sophiste* 262e, trad. Cordero.

⁵⁸¹ Une fois qu'on est arrivé à ce type d'interrogations, il me semble nécessaire de rappeler les réflexions de Platon au sujet du lieu (*topos*) du philosophe dans le *Sophiste*, lors de la discussion sur les genres suprêmes, leur *koinônia* et la

personnage de Socrate *lui-même* et de se laisser guider, en tant qu'interprète du texte, par ses propres tentatives de traiter de l'atopie qu'on lui imputait. C'est d'ailleurs de cette manière que j'ai procédé dans les deux premiers chapitres de cette thèse, en prenant comme points de départ les deux passages dans l'*Apologie* et le *Théétète* où Socrate lui-même reprend le thème de son atopie et en donne certains indices à même de déstabiliser la compréhension commune qui circulait à ce sujet, comme j'ai essayé de le montrer. Toutefois, l'avertissement proféré par Platon sous le masque d'Alcibiade accompagnera à chaque pas notre investigation, dans la mesure où parler de l'atopie reviendra à jamais à formuler un discours lui-même *liminal* et dont la condition de possibilité demeure paradoxale : en effet, il s'agit de parler de quelque chose qui justement défie tout discours, en s'y échappant non pas en raison d'un certain statut ineffable qu'elle aurait, mais à cause de sa localisation *liminale* en tant que telle.

Toutefois, je tiens à préciser que l'étude présente aurait été de toute vraisemblance impossible dans l'absence des réflexions sur l'atopie des auteurs que je viens de passer en revue plus haut et dont j'espère poursuivre et approfondir les conclusions. Une interprétation *compréhensive* ou *synthétique* de l'atopie propre au personnage de « Socrate », telle qu'elle apparaît notamment dans l'*Apologie*, le *Théétète* et le *Phèdre*, semblait pourtant faire encore défaut dans la littérature secondaire. L'aspect fondamental de ces textes et, à ma connaissance, ignoré jusqu'à présent, consiste dans *la conjonction d'une autoréflexion de « Socrate » avec justement le thème de sa propre atopie*. Essayer de cerner un éventuel sens unitaire d'*atopos* à partir de ces passages est ainsi l'enjeu principal de mon travail, de même que la saisie d'une signification philosophique plutôt qu'historique de cette insistante « étrangeté » qui accompagne le personnage platonicien. Notons que jusqu'ici, selon mon interprétation, l'atopie comporte des traits bien *concrets*, comme nous l'avons d'ailleurs déjà vu dans les chapitres antérieurs : ainsi, d'une part, elle se constitue à partir de l'opposition entre le dieu invoqué par Socrate dans l'*Apologie* et la cité, pour le dire brièvement, et, d'autre part, elle désigne une certaine demeure à la lisière, dans le clair-obscur de l'aporie portant sur le « ce qu'est », comme

science dialectique qui correspondrait à cette communion même (253b-c): « Le philosophe, à son tour, toujours attaché par les raisonnements à la forme de l'être, n'est pas absolument facile à percevoir, mais, dans son cas, *la difficulté résulte de la clarté propre à son domaine* (διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς χώρας) : les yeux de l'âme de la plupart, en effet, sont incapables de faire des efforts pour fixer leur regard sur le divin (πρὸς τὸ θεῖον) » (254a6-b2, trad. Cordero, je souligne). J'ai aussi cité quelques lignes de ce passage dans le chapitre précédent, en y soulignant l'importance du verbe grec *proskeimai* (le participe médio-passif *proskeimenos* est rendu par « attaché à » dans la traduction citée plus haut). Avant notre paragraphe, Platon évoque un certain lieu où habite le philosophe (ἐν τινὶ τόπῳ) en l'assimilant à une région parfaitement illuminée, brillante. À cause de ce caractère rayonnant, le discours portant sur le philosophe est difficile à énoncer : or, cela revient à dire que le *logos* dialectique se heurte à la proximité entre le philosophe et le divin. D'ailleurs, le dialogue avait en effet commencé en indiquant le rapprochement entre le philosophe et quelque chose du divin (*theios*, 216c1); en acceptant la comparaison de Théodore, Socrate signalait néanmoins une double difficulté qui guette ces deux termes : « Mais il est probable que son genre [i.e. celui du philosophe] n'est, pour ainsi dire, guère plus facile à discerner que le genre du dieu (τοῦτο μέντοι κινδυνεύει τὸ γένος οὐ πολὺ τι ῥᾶον ὡς ἔπος εἰπεῖν εἶναι διακρίνειν ἢ τὸ τοῦ θεοῦ) » (216c2). De plus, Platon avait indiqué les limites de son discours à l'égard du divin – voir *Phèdre*, 247c. Pour la question du dialogue absent, le *Philosophe*, et un essai de combler ce manque en partant notamment du *Parménide*, *Théétète*, *Sophiste* et le *Politique*, voir M. L. Gill, *Philosophos. Plato's Missing Dialogue*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

le laissent entendre les passages traités du *Théétète*. Il me semble que ces déterminations apportent plus de « chair » à notre interprétation de l'atopie socratique, voire philosophique, vue qu'elles spécifient davantage d'où vient, à proprement parler, la différence et l'écart spécifique de « Socrate » (et, par extension, d'une des figures du philosophe platonicien), différence qui était, nous l'avons constaté, essentielle aux interprétations mentionnées plus haut.

Le *Banquet* s'avère néanmoins semblable à un Janus bifrons : il s'agit d'un texte qui semble regarder à la fois en arrière, vers un hypothétique Socrate historique ayant vécu au Vème siècle av. J.-Ch. à Athènes, et en avant, plus précisément par l'intermédiaire de l'image du silène proposée par Alcibiade, sur laquelle je reviendrai *in extenso* par la suite. Ce dialogue ne comporte en effet aucun passage où Socrate interagisse soi-même avec le thème de son atopie ; il revient à Alcibiade de le faire dans son discours.

Comme nous venons de le voir, l'intervention de ce dernier constitue néanmoins une des références classiques lorsqu'il s'agit d'explicitier l'atopie socratique, notamment en tant qu'unicité historique. Une autre compréhension de l'atopie qui trouve son origine dans le *Banquet* était celle proposée par Pierre Hadot : vu que Socrate et le démon Eros sont en quelque sorte identiques dans le dialogue, l'atopie de ce premier serait à appréhender à l'aide de la « nature » intermédiaire qui convenait à Eros, selon le discours de Diotime. Cette dernière assimilation entraînait des conséquences métahistoriques portant sur la possibilité même de représenter le philosophe en tant que tel (au moins celui qu'on reconnaît derrière la figure de Socrate), auxquelles j'ai aussi brièvement fait allusion plus haut. Et pourtant, dans mon esprit, afin de mieux saisir le sens de l'atopie de Socrate il faut d'abord précisément s'attaquer au statut privilégié du *Banquet* dans l'exégèse. Autrement dit, il faut regarder au-delà de l'unicité historique de Socrate défendue par ce texte et notamment à partir de l'intervention d'Alcibiade. Ceci ne suppose en rien qu'on refuse un pareil statut événementiel à l'apparition de l'Individu Socrate dans l'histoire, pour reprendre les mots de Kierkegaard. L'entreprise visant à une certaine déstabilisation de la centralité du *Banquet* à l'égard de l'atopie repose en revanche, essentiellement, sur la nécessité de récupérer ou de reconstituer le point de vue *platonicien* à ce sujet : or, celui-ci me paraît surtout présent dans les passages où le personnage « Socrate » s'exprime lui-même à propos de son « déplacement », de son « étrangeté », de son « incongruence » ; ces paragraphes se trouvent dans d'autres dialogues.

Notre dernier hommage à Alcibiade, avant de quitter sa compréhension par trop historique de Socrate, car s'appuyant sur ses souvenirs, comportera ainsi deux volets : le premier sera de reprendre l'image du silène afin d'en cerner une possible signification philosophique dont elle est porteuse, et le second consistera à assumer comme une maxime directrice de mon travail la difficulté avouée par Alcibiade au début de son éloge : « (..) il n'est pas facile, avec un caractère déroutant comme le tien

(τὴν σὴν ἀτοπίαν), et dans l'état où je suis, de tout dénombrer avec aisance et dans l'ordre »⁵⁸². Bien qu'à l'abri du charme de Dionysos, ici accusé par le fêtard Alcibiade, les pages à suivre se situent néanmoins dans un horizon similaire quant à la difficulté de parler de l'atopie de Socrate. Plus précisément, il s'agit d'un horizon de pensée qui consacre à l'échec, du moins à moitié, tout discours sur l'atopie.

Dans son effort d'en parler par l'intermédiaire d'une image, ou d'une ressemblance (en l'occurrence avec le silène), Alcibiade avait essayé de surmonter cette difficulté par un geste similaire au notre : c'est-à-dire regarder l'atopie non pas en face, mais *per speculum*. Notre approche, elle, consiste, comme je viens de le noter, dans l'analyse des passages autobiographiques (bien qu'il s'agisse sans doute d'une biographie fictionnelle, car platonicienne) où Socrate mentionne sa propre atopie. Ainsi, l'intermédiaire dont je me sers afin de regarder l'atopie sera non pas une image, mais ce *geste* autoréflexif lui-même, porteur, dans mon esprit, d'une interprétation proprement platonicienne de l'« étrangeté » de Socrate. Dans l'interstice de ce discours proféré par « Socrate » sur Socrate, on peut par ailleurs deviner la présence anonyme de Platon lui-même. Ainsi, ce geste narratif en tant que tel se révèle un ingénieux dispositif de sa part, censé à la fois s'approprier la figure de Socrate, la façonner, non sans un intérêt apologétique, et, du même coup, légitimer la compréhension platonicienne (anonyme) dorénavant déguisée en *autobiographie*.

Bien qu'autonome, le discours d'Alcibiade se trouve vraisemblablement traversé lui-même par cette même interprétation platonicienne, du moins dans son noyau spéculatif, à savoir justement l'assimilation de Socrate à un Silène et au satyre Marsyas, rapprochements que nous avons l'intention de traiter par la suite.

Confrontés ensemble à l'atopie de Socrate et en lui reconnaissant toute sa force, Platon et Alcibiade articulent ainsi leurs réponses, à l'encontre de celle condamnatrice de la cité (ou dans sa continuité, comme nous allons le voir pour ce dernier). Toutefois, Alcibiade s'arrête là où Platon commence, me semble-t-il : le silène n'est que la version imagée de l'atopie socratique, tandis que la contribution des dialogues platoniciens analysés dans ce travail consiste justement dans l'essai d'en fournir sa cause, d'en « rendre compte ».

⁵⁸² *Banquet* 215a, trad. Brisson.

b. Le discours d'Alcibiade et la portée philosophique de l'eikôn du silène

b.1. Quelques remarques introductives sur les interprétations modernes du discours d'Alcibiade

L'intervention d'Alcibiade commence par une double assimilation de Socrate : d'une part, il est ainsi associé aux statuettes dédoublées des silènes, d'autre part, Socrate serait semblable au satyre mythique Marsyas⁵⁸³. Ensuite, Alcibiade raconte un malheureux épisode de « séduction ratée », censé d'abord montrer, ainsi que soumettre au *jugement* des convives⁵⁸⁴, l'érotique « non sérieuse » de Socrate⁵⁸⁵, son mépris et son *hubris* face à la beauté extérieure d'Alcibiade⁵⁸⁶ ; le même épisode laisse transparaître, dans un deuxième temps, la vive admiration d'Alcibiade pour la tempérance, le courage, l'intelligence et la « force d'âme » de Socrate⁵⁸⁷. Une fois que sa « soumission » à Socrate est établie (219e2), Alcibiade poursuit son discours en racontant les exploits de ce dernier sur le champ de bataille, à Potidée et Délion. - On est ainsi informé sur la résistance à l'ivresse de Socrate, son endurance face au froid, un épisode d'immobilité et de concentration uniquement sur ses pensées qu'il avait vécu pendant la guerre, son courage, le caractère imperturbable de ses actions même au milieu du combat et, enfin, sur son unicité parmi les grecs de son temps et du passé⁵⁸⁸.

De manière générale, cette partie du texte platonicien a suscité depuis toujours un nombre considérable d'interprétations dans l'exégèse. (i) Certains commentateurs y reconnaissent les traits d'un discours qui, en rivalisant avec l'*Apologie* au regard du portrait *historique* de Socrate, aurait lui aussi une portée éminemment *apologétique*⁵⁸⁹, dans la mesure où il serait censé démentir toute liaison pédagogique entre Alcibiade et Socrate⁵⁹⁰, ce premier étant accusé et condamné pour trahison après l'expédition en Sicile, mais aussi suspecté d'avoir pris part dans une affaire de mutilation des *Hermai*

⁵⁸³ *Banquet*, 215a-217a.

⁵⁸⁴ *Banquet*, 219c.

⁵⁸⁵ « Or, comme je croyais qu'il était *sérieusement* épris (ἐσπουδακέναι) de la fleur de ma jeunesse (...) » (217a2, trad. Brisson, je souligne).

⁵⁸⁶ *ibidem*, 219c.

⁵⁸⁷ « Imaginez, après cela, quel était mon état d'esprit. D'un côté je m'estimais méprisé, et de l'autre j'admirais le naturel de Socrate, sa modération et sa fermeté. J'étais tombé sur un homme doué d'une intelligence et d'une force d'âme que j'aurais crues introuvables » (219d2-3, trad. Brisson).

⁵⁸⁸ *ibidem*, 219e-221c.

⁵⁸⁹ Pour un recueil des interprétations apologétiques du discours d'Alcibiade, ainsi que pour la critique d'une telle approche du texte platonicien, voir Daniel Babut, « Peinture et dépassement de la réalité dans le *Banquet* de Platon », dans *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994, p. 175-177. Pour l'auteur, la figure d'Alcibiade dans le texte de Platon ne renvoie guère au personnage historique, mais elle est évoquée par Platon uniquement dans le but de marquer le contraste entre deux types d'éros : celui d'Alcibiade (et d'Agathon), confiant en le seul pouvoir de la beauté physique, d'une part, et, d'autre part, celui philosophique de Socrate (*ibidem*, p. 181 et *suiv.*).

⁵⁹⁰ Selon certains commentateurs, l'association de Socrate avec Alcibiade aurait été établie dans un pamphlet de Polycrate, aujourd'hui perdu ; selon eux, le discours du *Banquet* constituerait une réponse à ce pamphlet.

et profanation des mystères d'Éléusis⁵⁹¹. (ii) D'autres ont cru reconnaître derrière le personnage d'Alcibiade la voix de Platon lui-même, en train *de confirmer* l'accusation de *hubris* portée contre Socrate et d'illustrer ainsi le rapport à jamais problématique entre le philosophe et la cité⁵⁹². (iii) Etant un véritable chef d'œuvre rhétorique, le *Banquet* n'a pas tardé à devenir l'objet de nombreuses études qui portent, quant à elles, sur le style des discours proférés par les participants, dont Alcibiade⁵⁹³. Son discours serait, selon certains interprètes, un mélange des *topoi* relevant de la rhétorique judiciaire et épideictique, entendues selon la classification tripartite d'Aristote⁵⁹⁴.

(iv) Par ailleurs, outre les aspects historiques qui font du *Banquet* un texte éminemment attractif, un grand nombre d'interprètes se sont surtout penchés sur le rapport entre le discours d'Alcibiade et celui de Diotime, notamment au sujet de la conception de l'éros avancée par ce dernier. A ce propos, certains commentateurs (dont notamment Martha Nussbaum) ont vu dans l'apparition inattendue d'Alcibiade au banquet d'Agathon et dans son éloge-blâme de Socrate une véritable *critique* de la conception trop abstraite de l'éros proférée par la prêtresse de Mantinée⁵⁹⁵. Selon ce type d'interprétation, Alcibiade et son discours seraient l'illustration vive de l'importance irréductible de *l'individu(el)* dans l'expérience de l'éros. Inversement, d'autres commentateurs ont rejeté cette approche, en voyant dans le discours d'Alcibiade plutôt la *confirmation* des propos de Diotime, dans la mesure où il fait *voir* aux lecteurs l'amant initié de manière « droite » dans la poursuite du Beau en soi dont parlait la prêtresse, c'est-à-dire Socrate lui-même. Celui-ci se montre en effet complètement voué à la *philosophia* et imperturbable face à la beauté physique du stratège athénien. Le témoignage d'Alcibiade à ces propos serait d'autant plus significatif que le texte avait signalé à plusieurs endroits

⁵⁹¹ Voir à ce sujet l'Introduction de Léon Robin au *Banquet*, p. xcvi-xcvii.

⁵⁹² cf. S. Rosen, *Plato's Symposium*, second edition, New Haven and London, Yale University Press, 1987, p. 21-23 et 307-308.

⁵⁹³ Je signale à ce propos deux études portant sur le genre encomiastique en général et le discours d'Alcibiade en particulier : Andrea Wilson Nightingale, « The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium* », in *The Classical Quarterly*, vol. 43, no. 1, 1993, p. 112-130 ; Helen North, « "Opening Socrates": The *Eikón* of Alcibiades », in *Illinois Classical Studies*, vol. 19, 1994, p. 89-98. Nightingale montre comment le *Banquet* dans son ensemble, la façon ironique dans laquelle Socrate loue ses convives, ainsi que l'« éloge » du démon Eros ne seraient au fond que des dispositifs créés par Platon dans le but de critiquer le genre encomiastique (très présent dans l'éducation sophistique) et ses procédés (dont notamment l'amplification et le ton agonal). L'éloge de Socrate, sous cet angle, sert à prévenir les lecteurs et les écrivains quant aux périls inhérents d'un tel discours. En effet, cet éloge semble revenir à la logique binaire amendée auparavant dans le texte par Diotime : Alcibiade semble vivre toujours dans un monde de gagnants et de perdants. De plus, selon l'auteur, son discours sur Socrate serait à son tour binaire, dans la mesure où il présente Socrate en tant que « sophos », dépositaire d'une vraie sagesse, et traite son ignorance d'ironique et fausse. Or, le discours de Diotime avait rejeté à la fois une compréhension positive de la *sophia* et une conception purement négative de l'ignorance. *Stricto sensu*, selon Nightingale, le discours de Diotime interdisait le concept central pour tout éloge, à savoir celui d'un « homme bon » : les qualités étant réservées exclusivement aux dieux, toute tentative rhétorique de louer une personne sera désormais suspecte et même trompeuse. L'étude citée de Helen North signale, quant à elle, les divers *topoi* judiciaires et épideictiques présents dans le discours d'Alcibiade.

⁵⁹⁴ Aristote, *Rhét.* I. 3, 1358b1-10. Selon Aristote, la rhétorique comporte trois espèces de discours : judiciaire, délibératif et épideictique (éloge et blâme).

⁵⁹⁵ Pour un recueil des interprétations modernes portant sur le rapport entre la conception de l'éros avancée par Diotime et l'éloge-blâme d'Alcibiade, je renvoie à Pierre Destrée, « The Speech of Alcibiades (212c4-222b7) », dans *Platon : Symposium*, Christoph Horn (ed.), Berlin, Akademie Verlag, 2011, p. 193-194.

et de manière plastique l'ambivalence de ses sentiments à l'égard de Socrate. Autrement dit, venant de la bouche d'un amoureux *déçu*, le discours confirmant la manière dans laquelle la poursuite du Beau *change* véritablement l'individu (Socrate en l'occurrence) serait particulièrement crédible⁵⁹⁶.

Dans les pages suivantes, je me propose d'aborder le discours d'Alcibiade dans le *Banquet* par un geste qui, en soi, pourrait paraître violent d'un point de vue herméneutique. Plus précisément, je vais consacrer mon analyse à la seule image du silène proposée en guise de caractérisation de Socrate, en opérant donc comme une « extraction » du paragraphe en question, le séparant ainsi de l'ensemble du discours qui se trouve à la suite de celui de Diotime. Le sous-chapitre suivant ne s'inscrira pas, par voie de conséquence, dans les interprétations se penchant sur le contenu historique du discours en question ; il ne fera corps commun ni avec l'exégèse cherchant à fournir une explication pour la présence dionysiaque d'Alcibiade dans le corpus du *Banquet*, ni avec celle qui s'efforce de trouver les liens thématiques entre son discours et ceux qui le précèdent, dont notamment celui de Diotime. L'enjeu principal de cette étude étant l'atopie du personnage de « Socrate », l'image du silène s'impose en tant qu'objet préférentiel de notre interprétation, car elle recèle, dans mon esprit, le noyau philosophique de l'intervention d'Alcibiade à ce propos même.

Outre l'importance de la distinction entre l'apparence et l'être qui constitue, nous allons le voir, le fondement de cette image, les pages à suivre vont aussi s'intéresser au thème de la complicité hypothétique entre le tragique et le comique, défendue à la fin du dialogue par Socrate lui-même, dans la compagnie des poètes Agathon et Aristophane, propos dont nous manquent les détails, suite à l'incomplétude du récit d'Aristodème (223b-d). Ce dernier sujet invoquant les deux genres dramaturgiques me semble déjà présent en filigrane dans l'image du silène, dans la mesure où, cet être mythique évoqué par Alcibiade faisait précisément partie du cortège du dieu du théâtre grec Dionysos, et, en même temps, Silène était un personnage central dans les drames satyriques qui concluaient, selon la tradition, les tétralogies consacrées à chaque poète participant au festival. De plus, l'intégrité du discours d'Alcibiade est qualifiée ultérieurement par Socrate de « drame satyrique » et histoire de Silène (222d). Tous ces aspects me semblent annoncer en quelque sorte la remarque finale de Socrate sur la supposée complicité entre le comique et le tragique.

⁵⁹⁶ Outre les références bibliographiques signalées par Pierre Destrée (voir note 615), au sujet de la crédibilité du discours d'Alcibiade, je renvoie également le lecteur à l'étude de Kevin Corrigan et Elena Glazov-Corrigan, *Plato's dialectic at play : argument, structure, and myth in the Symposium*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2004, p. 167-168.

b.2. L'ambiguïté des « images » proposées par Alcibiade à l'égard de Socrate

« Pour faire l'éloge de Socrate, messieurs, j'aurai recours à des images (δι' εικόνων) »⁵⁹⁷ - ainsi commence le discours d'un Alcibiade arrivé au beau milieu de la nuit chez Agathon, sans avoir été invité⁵⁹⁸. Il affirme être venu dans de telles circonstances pour couronner à son tour la tête de l'homme qui a « le plus de talent » (*sophôtatos*) et est « le plus beau » parmi les Athéniens, c'est-à-dire l'hôte même (212e). Ainsi, Alcibiade est venu rendre hommage à Agathon, le poète tragique venant de gagner aux Lénéennes la veille. Une fois qu'il est confronté *soudainement* (*exaiφhnês*) à la présence de Socrate aux côtés même du poète, il change de plan et couronne également la tête « merveilleuse » de celui-ci, pour éviter qu'il soit jaloux (213b-e). Ses propres bandelettes circulent entre les deux hommes et le lit même où Agathon était assis avec Socrate commence à ressembler à un podium où Alcibiade se met à décerner des prix⁵⁹⁹. Celui qui avoue ultérieurement être assujéti à l'honneur conféré par la foule athénienne⁶⁰⁰ se met ainsi à consacrer à son tour le vainqueur reconnu par la cité entière ; mais, de surcroît, Alcibiade effectue ce même geste à l'égard d'un *autre* personnage, dont il ne tardera pas par ailleurs à mentionner le trait principal, à savoir son atopie (215a2). Alcibiade entre en scène avec un geste indécis et presque ambigu, et, comme nous allons le voir, cette ambiguïté traversera l'ensemble de son discours. Pour revenir au texte, après le double couronnement, le médecin Éryximaque l'autorise ensuite à prononcer l'éloge de Socrate à la place du dieu Eros et c'est ainsi qu'Alcibiade arrive à formuler la première phrase de son discours, citée en partie précédemment : il assimile ainsi Socrate aux statuettes de silènes et au satyre Marsyas (notons que ces deux personnages mythiques étaient parfois identifiés⁶⁰¹).

Ce dernier était connu dans la mythologie grecque pour son *hubris*, son insolence, devant le dieu de la musique et de la lyre, Apollon. Avec le satyre mythique Marsyas, Socrate a notamment en commun le pouvoir de s'emparer de ceux qui l'écoutaient, à l'aide non pas des instruments de musique, mais uniquement par ses *logoi*, ses paroles, i.e. par les discours proférés ou infusés par l'esprit de la philosophie, ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων (218a6). Alcibiade insiste longuement sur

⁵⁹⁷ *Banquet*, 215a5-6.

⁵⁹⁸ Outre Alcibiade, l'autre invité « surprise » au banquet était Aristodème (174b), personnage qui racontera à Apollodore la discussion ayant eu lieu dans la maison d'Agathon.

⁵⁹⁹ Au sujet du couronnement de Socrate par Alcibiade et de sa « victoire » implicite sur Agathon, voir Aurélie Matthey, *op. cit.*, p. 75-77.

⁶⁰⁰ *Banquet*, 216b5.

⁶⁰¹ cf. Hérodote, *Hist.*, 7. 26, *apud* H. North, *op. cit.*, p. 93. Dans le passage indiqué, Hérodote nomme Marsyas « silène ». D'une manière plus profonde, le silène et le satyre se ressemblent notamment à cause de leur foncière *ambiguïté* : les deux figures mythiques portent à la fois les traits d'une nature bestiale, hautement sexualisée, insolente, et, en même temps, elles ont un rapport avec le divin. De plus, selon une histoire ancienne, c'était à cause de la sagesse de Silène que le roi Midas avait désiré le capturer ; aussi, ce premier est envisagé parfois comme le maître du jeune Dionysos, cf. Frisbee C. C. Sheffield, « Alcibiades' Speech : A Satyric Drama », in *Greece & Rome*, Oct. 2001, Vol. 48, No. 2, Cambridge University Press, p. 204.

l'envoûtement suscité chez le public par les paroles de Socrate, en assimilant celles-ci à la musique divine émanant de l'*aulos* de Marsyas ; selon lui, les deux avaient le pouvoir de faire sortir hors de soi-même l'auditoire (215c-d).

Je crois déceler dans cette image d'Alcibiade l'assimilation du discours socratique, notamment l'examen, à une incantation, *epôdê*, analogie qu'on trouve d'ailleurs dans plusieurs endroits dans les dialogues⁶⁰². Par-delà l'examen socratique, le thème de l'incantation se trouve souvent lié dans le corpus platonicien aux problèmes de la persuasion, de l'éducation des enfants ou de la magie. Les dialogues préservent ainsi, bien qu'on leur confère un autre sens, les liens archaïques existant entre le chant ou l'incantation, la persuasion et l'éros (ἐπωδή/λόγος, Πείθω, ἔρος) ; ces liens étaient établis surtout dans le mythe d'Orphée, de Jason et Médée, mais aussi, d'une manière déjà transfigurée, dans l'*Eloge d'Hélène* de Gorgias⁶⁰³. Il y a peut-être ainsi quelque chose de très archaïque qui se conserve dans la parole de Socrate, telle qu'elle était reçue surtout par ses jeunes interlocuteurs. Néanmoins, la *philosophia* demeure l'origine du pouvoir de son discours et elle comporte à chaque instant le dialogue avec l'autre, son pouvoir de persuasion étant donc très différent de la simple fascination.

Pour revenir au *Banquet*, la comparaison avec le satyre Marsyas est censée évoquer particulièrement l'*enchantement* propre aux paroles philosophiques de Socrate ; celles-ci réveillaient un véritable délire corybantique chez Alcibiade (215e)⁶⁰⁴, à cette différence près que l'*aulos* de Socrate était toujours son *logos*. Les paroles philosophiques inspirent à la fois la honte (216b) et le délire (*mania*, 218b4) à Alcibiade, ainsi qu'à tous ceux qui étaient « mordus » par elles (218a-b). Pourtant, on pourrait se demander de quoi parlait Socrate exactement, quel était sa « mélodie » ? Les *logoi* auxquels fait ici référence Alcibiade semblent porter notamment sur le *souci de soi* et la mise en relief de ce qui *manquait* à l'interlocuteur⁶⁰⁵, le premier thème étant, nous l'avons déjà vu,

⁶⁰² *Charmide* 157a, *Ménon* 80a, *Théétète* 149d-151c. Voir à ce sujet Elizabeth Belfiore, « “Elenchus, Epode”, and Magic : Socrates as Silenus », in *Phoenix* 34(2), 1980, p. 128-137 ; Pedro Lain Entralgo, *The therapy of the word in Classical Antiquity*, Edited and translated by L.J. Rather and John M. Sharp, London, Yale University Press, 1970. S'appuyant surtout sur le *Sophiste*, l'auteur espagnol soutient que tout emploi de l'incantation chez Platon n'est qu'une purification (*katharmos*) dont le caractère principal demeure *verbal* ; Entralgo voit ainsi l'avènement d'une « rationalisation » de l'*epôdê* dans les dialogues platoniciens, l'incantation s'appuyant, chez Platon, uniquement sur le pouvoir des mots et des discours (*ibidem*, p. 137).

⁶⁰³ cf. Michelle Gellrich, « Socratic Magic: Enchantment, Irony, and Persuasion in Plato's Dialogues », in *The Classical World*, 87(4), 1994, p. 278-285.

⁶⁰⁴ Voir à ce sujet, J.-L. Périllié, *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, Academia Verlag, 2014, p. 128-130. L'auteur défend une lecture ésotérique des dialogues, à la suite des travaux de Thomas Szlezák ; selon lui, Socrate n'est guère ni le « père » du rationalisme moderne, ni le pionnier du « dépassement » de la tradition *orale* grecque archaïque ; il est plutôt une figure religieuse de l'eudémonisme.

⁶⁰⁵ « Mais lui, ce Marsyas, il m'a bien souvent mis dans un état tel qu'il me paraissait impossible de vivre comme je le fais ; (...) En effet, il m'oblige à admettre que, *en dépit de tout ce qui me manque*, je continue à n'avoir pas *souci de moi-même* (ἐμαντοῦ μὲν ἀμελῶ), alors que je m'occupe des affaires d'Athènes », 215e-216a. Les deux thèmes principaux de ce passage-confession d'Alcibiade sont, dans mon esprit, la honte et le souci de soi ; les deux apparaissent également dans le *Premier Alcibiade*, 127d. Pour l'association de la honte à l'*elenkhos*, voir aussi *Sophiste*, 230c-d.

l'exhortation typique de Socrate selon l'*Apologie*⁶⁰⁶ (voir chap. I). Avec Marsyas, Socrate partage ainsi la capacité d'enchanter et de séduire ceux qui l'écoutent, à l'aide de ses paroles, cette habilité étant souvent traduite par Alcibiade dans un vocabulaire lié au pouvoir et à la possession⁶⁰⁷. Bien que le satyre soit connu dans la mythologie aussi pour son *hubris*, pour son insolence à l'égard d'Apollon, et qu'en plus cette arrogance vise précisément son art musical, Alcibiade ne semble pas lier de manière analogique le *hubris* et les paroles philosophiques de Socrate, en limitant ainsi sa propre comparaison (*aulos-logos*).

Toutefois, Socrate est nommé *hubristês* au début de son discours (215b8), ainsi que dans la suite, mais cette appellation lui conviendrait uniquement à cause de son comportement à l'égard d'Alcibiade, plus précisément à cause de son traitement « condescendant » de la beauté physique de ce dernier⁶⁰⁸. Or, pour les anciens grecs, la *hubris* était davantage une offense portée à l'honneur (*timê*) de la communauté qu'une attaque visant uniquement un seul individu⁶⁰⁹ : dans ce cas, l'insolence de Socrate accusée par Alcibiade résiderait notamment dans son attitude à l'égard des valeurs reconnues par la cité elle-même - dont la richesse, le pouvoir, la beauté physique⁶¹⁰ ; en refusant Alcibiade, Socrate serait ainsi coupable de refuser *mutatis mutandis* la cité en tant que telle. Son indifférence en ce qui concerne les valeurs nommées aurait pu témoigner d'une supériorité allant à l'encontre des valeurs égalitaires de la démocratie athénienne. Pourtant, pour le dire avec concision, le discours d'Alcibiade constitue une véritable accusation du comportement *ironisant* de Socrate surtout face à la beauté physique des jeunes hommes, dont lui-même⁶¹¹, et non pas tant de son attitude

⁶⁰⁶ *Apol.*, 29d.

⁶⁰⁷ *Banquet*, 215d, 216a-c, 217a, 218a-b, 219e.

⁶⁰⁸ *ibidem*, 219c.

⁶⁰⁹ Voir à ce sujet les références bibliographiques et les commentaires de Nightingale, *op. cit.*, p. 121.

⁶¹⁰ « Laissez-moi vous le dire : que le garçon soit beau, cela ne l'intéresse en rien, et même il a un mépris (*καταφρονεῖ*) unimaginable pour cela, tout comme il méprise le fait que le garçon soit riche ou qu'il possède quelque avantage jugé enviable par le grand nombre. Pour lui, tous ces biens n'ont aucune valeur, et nous ne sommes rien à ses yeux, je vous l'assure » (216d-e) ; voir aussi l'attitude indifférente de Socrate à l'égard de la richesse d'Alcibiade et de son influence dans la cité (218d1-2).

⁶¹¹ Le thème de l'ironie apparaît deux fois dans le discours d'Alcibiade (216e, 218d). Le premier passage, très connu, déclare que, au long de sa vie, Socrate ne s'est adonné qu'à ironiser et à jouer avec les gens (*εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ*, 216e3). Alcibiade avait auparavant évoqué le *mépris* de Socrate à l'égard de toute forme de richesse ou de *timê*, honneur. Le deuxième passage qualifie d'ironique l'attitude de Socrate envers Alcibiade au moment où ce dernier essaie de le séduire (218c). Socrate prend sa proposition pour un échange presque commerciale et essentiellement injuste, en estimant qu'Alcibiade était en train de lui offrir un simulacre de beauté à la place de la vraie ; naturellement, il rejette l'« offre ». Une fois qu'on prend en compte la justification derrière le refus de Socrate, il devient difficile de comprendre pour quelle raison celui-ci serait « ironique ». C'est uniquement selon l'interprétation biaisée d'Alcibiade que l'attitude de Socrate est identifiée à une forme de *mépris* à l'égard de certaines « valeurs » très populaires à l'époque, notamment la beauté physique ; refuser « un bien » dont personne ne questionnait la valeur signifiait pour Alcibiade éprouver du « mépris » à son égard : « Au vu des efforts que moi j'avais consentis, sa supériorité à lui s'affirmait d'autant : il *dédaigna ma beauté*, il s'en moqua et se montra insolent à son égard (*κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὄρας καὶ ὕβρισεν*). Et c'était précisément là que je m'imaginai avoir quelque chance, messieurs les juges, car vous êtes juges de la superbe de Socrate (*τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας*) » (219c, je souligne). Aussi, malgré l'air de silène qu'il avait, Socrate *n'est pas* un amoureux, un *erastês*, mais plutôt celui qu'on aime ; ainsi il *trompe* ceux autour de lui à ce sujet, tel que Alcibiade l'accuse à la fin de son discours : « Pour ce qui est par ailleurs des griefs que j'ai contre lui, je les ai mêlés au récit de ses insolences envers moi. Du reste, je ne suis pas le

envers, par exemple, la richesse ou l'honneur. Notons au passage que, au sujet de l'*hubris* socratique accusé par Alcibiade, certains auteurs ont cru reconnaître dans son discours une prolongation presque logique des accusations similaires proférées par Aristophane dans les *Nuées* : - il suffit de penser à l'emplacement bien a-topique (et surtout insolent) du personnage de Socrate dans un panier suspendu, position scénique qui revenait généralement aux dieux *ex machina*⁶¹² et non pas aux hommes.

La *hubris* de Socrate dépeint par Alcibiade coïncide paradoxalement, en dernier ressort, avec la force de sa modération (*sôphrosunê*), cet aspect étant d'ailleurs aussi remarqué dans l'exégèse⁶¹³. Cette ambiguïté du discours d'Alcibiade, qui, par un seul mouvement, accuse Socrate d'insolence et de mépris, pour arriver à louer avec ardeur sa modération par la suite, touche au plus haut degré à l'image qui nous intéresse le plus ici. En effet, un premier volet de la ressemblance de Socrate avec les silènes sera le contraste même entre l'attrait qu'il affichait pour la beauté physique des jeunes et sa tempérance de fond :

« Vous observez en effet qu'un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux. D'un autre côté, il ignore tout et il ne

seul qu'il ait traité de cette manière. Il s'est conduit de même avec Charmide, le fils de Glaucon, avec Euthydème, le fils de Dioclès, et avec beaucoup d'autres qu'il dupe en se donnant l'air d'un amant, alors qu'il tient le rôle du bien-aimé plutôt que celui de l'amant (ἐξαπατῶν ὡς ἐραστοῦ παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ). Et je te mets bien en garde, Agathon ; ne te laisse pas duper par cet homme-là (...) » (222a-b). Malgré ce dernier accent sur la déception, j'estime que pour Alcibiade, dans les deux passages cités, l'ironie socratique n'était pas une forme de dissimulation (comme nous avons eu tendance à le croire surtout dans les sillons des auteurs romains), mais, comme le montre de manière exemplaire surtout le second passage, elle relève du *mépris* (*kataphronein*) de la beauté physique qu'il croit reconnaître dans l'attitude de Socrate. Par ailleurs, le mépris comme forme d'ironie et vice versa apparaît aussi chez Silène, dans les *Cyclopes* d'Euripide, l'unique drame satyrique qui nous soit parvenue ; voir à ce propos J. Howland, « Plato's Dionysian Music ? A Reading of the *Symposium* », in *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 12(1), 2007, p. 31-32.

⁶¹² Pour Aristophane, la *hubris* socratique provenait notamment de son désir de dépasser la condition humaine, désir rendu visible par l'autosuffisance et le non-érotisme qui caractérisent son personnage dans les *Nuées*, où les spectateurs anciens ont pu contempler un « Socrate » complètement voué à son ambition profonde. Dans le *Banquet*, Platon réhabilite l'érotisme de Socrate, en critiquant d'abord la conception de l'éros avancée par Aristophane lui-même. Pour une interprétation des discours d'Aristophane et d'Alcibiade dans le *Banquet* à la lumière des *Nuées* et des *Grenouilles*, voir J. Howland, *op. cit.*, p. 17-33. Selon Howland, en raison de son discours dans le *Banquet*, on pourrait compter Alcibiade parmi les « premiers accusateurs » mentionnés par Socrate dans l'*Apologie*. La seule différence entre ce discours et celui implicite d'Aristophane dans les *Nuées* réside, selon Howland, dans le fait qu'Alcibiade, lui, loue la beauté intérieure de Socrate. Pour une lecture différente du rapport entre les *Grenouilles*, les *Bacchantes* et le *Banquet*, voir aussi P. O'Mahoney, « Alcibiades Epiphany : On Two Remarks in Plato's *Symposium* », in *Classics Ireland*, Vol. 18, 2011, p. 1-20. Ce dernier auteur conçoit l'arrivée d'Alcibiade comme l'expression d'une compensation due à Dionysos, dieu jusqu'à paradoxalement tenu à distance dans le banquet (à cause de l'absence du vin et des plaisirs corporels liés à Aphrodite). On trouve une scène similaire dans les *Bacchantes* d'Euripide, où c'est le dieu du vin lui-même qui apparaît inopinément au milieu du palais du roi Penthée afin de châtier ce dernier pour avoir refusé de reconnaître le culte du dieu à Thèbes. Le retour du Dionysos incarné par l'entrée d'Alcibiade aurait ainsi le but de critiquer les discours de Diotime et des autres, puisqu'ils avaient négligé, voire rejeté, la dimension corporelle d'éros. Cette interprétation me semble toutefois négliger la *défaite* d'Alcibiade face à l'éros « modéré » de Socrate ; par voie de conséquence, si Alcibiade serait comme un Dionysos revenu dans le *Banquet* afin d'obtenir une dernière révérence, alors le dieu se montra également vaincu et en rien honoré, contrairement à ce qu'estime O'Mahoney.

⁶¹³ S. Rosen, *op. cit.*, p. 298. Pour l'auteur, la *hubris* de Socrate qui se trouve dévoilé par Alcibiade se manifeste sur deux plans : celui de l'ironie et celui de la modération. Aussi, selon l'auteur, Alcibiade aurait reconnu précisément dans ces deux traits de Socrate les causes derrière l'échec de sa formation philosophique. En effet, Alcibiade était convaincu, à l'instar d'Agathon (175d), de la transmission physique de la sagesse (217a, 218e) ; or, l'indifférence de Socrate à l'égard de la sexualité, autrement dit, sa modération et son mépris, interdisent précisément une telle transmission de la sagesse.

sait rien, c'est du moins l'air qu'il se donne. N'est-ce point-là la façon (τὸ σχῆμα) d'un silène ? Oui, tout à fait, car l'enveloppe extérieure du personnage s'apparente à celle d'un silène sculpté (τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός). Mais, à l'intérieur, une fois que le silène sculpté a été ouvert, avez-vous une idée de toute la modération dont il regorge, messieurs les convives (ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης ... σωφροσύνης) ? »⁶¹⁴.

Ce volet de la ressemblance suppose en outre l'intention « judiciaire » du discours d'Alcibiade à l'égard du comportement pédérastique de Socrate, dimension à laquelle je ne vais pas me consacrer dans ce chapitre⁶¹⁵. Par ailleurs, ce même passage a été précieux aussi pour les recherches portant sur la *physionomie* du Socrate historique, l'aspect extérieur du silène étant à ce titre à la fois par Platon et Xénophon⁶¹⁶, et, selon certains commentateurs, il serait présent même dans les *Nuées* d'Aristophane⁶¹⁷. Cela dit, la perspective sous laquelle l'image du silène sera interrogée dans la présente étude sera celle de la distinction intérieur-extérieur ; les aspects portant sur le masque de théâtre et la mythologie ancienne qui lui correspondent⁶¹⁸ seront ainsi mises à l'écart. D'ailleurs, selon toute vraisemblance, l'image est évoquée par Platon *via* Alcibiade dans un texte obéissant principalement aux exigences et aux enjeux de la recherche proprement philosophique, dont il sera justement question par la suite.

Prenons donc une position plus *neutre* à l'égard de l'image du silène afin de revenir à notre propos principal. En effet, au sujet de l'atopie de Socrate, c'est surtout le *dédoublement* évoqué éminemment par cette image qui me semble porteuse au plus haut degré d'une signification

⁶¹⁴ *Banquet*, 216d, trad. Brisson, légèrement modifiée.

⁶¹⁵ Je signale au passage l'interprétation très convaincante proposée par Pierre Destrée à l'égard de l'échec érotique d'Alcibiade ainsi que de l'ensemble de son discours dans le *Banquet* : il s'en agirait ainsi d'une critique implicite de Platon de l'institution de la pédérastie et de son préjugé fondamental, à savoir la communication de la *sophia* au moyen du contact physique entre l'amant et l'aimé. Une fois cette supposition de la transmission directe écartée, le projet d'une éducation capable de réorienter le désir « irrationnel » devient nécessaire, d'autant plus que l'échec d'Alcibiade était pour l'essentiel dû à son *akrasia*, pour reprendre le vocabulaire de la *République* IV (439e-440a) (P. Destrée, *op. cit.*, p. 200-201). Selon Destrée, Platon transforme ainsi le discours d'Alcibiade en une accusation portée contre la pédérastie athénienne et montre à quel point une compréhension de l'éros qui diffère de celle de Diotime a pu engendrer les effets épouvantables illustrés par le déclin d'Alcibiade.

⁶¹⁶ Au sujet des enjeux philosophiques de la physionomie socratique et de sa ressemblance avec les silènes dans les *Banquets* de Platon et de Xénophon, voir A. Stavru, « Socrates' Physiognomy : Plato and Xenophon in Comparison », in *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Gabriel Danzig, David Johnson, Donald Morrison (eds.), Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 208-245. L'auteur estime que les deux textes mentionnés agissent en tant qu'agents d'une transformation au niveau du masque du silène : avec eux, celui-ci devient plus précisément une *paradeigma* philosophique, en quittant son statut initial de *prosôpon* dramatique. Cette transformation a lieu dans la mesure où les deux auteurs utilisent le silène afin de redéfinir le rapport entre la beauté intérieure et celle extérieure (*ibidem*, p. 227).

⁶¹⁷ cf. A. Capra, « Transcoding the Silenus. Aristophanes, Plato and the Invention of Socratic Iconography », in *Plato in Symposium. Selected papers from the tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016, p. 437-442.

⁶¹⁸ Notons au passage que le Silène semble avoir été le modèle du buste de Socrate élevé dans l'Académie, à ce propos voir N. Charalabopoulos, *Platonic Drama and its Ancient Reception*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 54-5.

philosophique. En effet, le discours d'Alcibiade débute et s'achève avec l'association de l'atopie au silène, c'est-à-dire à une statuette qui comporte un intérieur et un extérieur hautement contrastés⁶¹⁹.

Au sujet de la tension entre le semblable et le dissemblable, on pourrait aussi se rappeler l'accent mis par Alcibiade sur le caractère incomparable de Socrate, ce dernier se refusant à toute tentative d'analogie (au moins à l'horizontal), aspect particulièrement retenu par l'exégèse portant sur l'atopie, comme nous venons de le voir plus haut. Ainsi, nous dit Alcibiade, Socrate ne ressemblerait à aucun autre individu de l'histoire grecque qui le précédait :

« Mais le fait que Socrate *ne ressemble à aucun homme*, ni d'avant ni d'aujourd'hui (τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων), c'est cela qui est digne d'une admiration sans bornes (τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος). En effet, de ce que fut Achille on peut trouver une image chez Brasidas et chez d'autres, et de ce que fut Périclès on peut trouver une image chez Nestor et chez Anténor. Et ces cas ne sont pas les seuls ; on pourrait établir des comparaisons semblables entre tous les autres hommes. Mais de cet homme-là, avec *ce qu'il y a de déconcertant* dans sa personne et dans ses discours (οἷός δὲ οὔτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ), on ne trouverait rien, même en cherchant bien, qui tant soit peu en approche, ni pour le présent ni pour le passé, à moins bien sûr de le comparer (ἀπεικάζοι) à ceux que je dis : non pas à un être humain, mais aux silènes et aux satyres, qu'il s'agisse de sa personne ou de ses discours »⁶²⁰ (je souligne).

En dernier ressort, c'est précisément l'atopie de Socrate et de ses discours qui rend tout rapport de ressemblance, tout rapprochement, imparfait, voire impossible. Si nous pouvons assimiler le général spartiate Brasidas à Achille, ou Périclès à Nestor, dans le cas de Socrate et de ses *logoi*, rien de l'ordre de l'humain ne parvient à en fournir une image, un modèle, une ressemblance. On constate une résistance face à la ressemblance qui fait écran chez Socrate, du moins selon les mots d'Alcibiade que nous venons de lire.

Ce passage qui a tellement plu à Kierkegaard (voir plus haut) établit donc l'unicité historique de Socrate en raison précisément de son atopie (i). Par-delà le compliment qu'Alcibiade se fait à lui-même pour avoir finalement trouvé, malgré la difficulté du sujet, l'autre terme d'une comparaison capable de saisir Socrate⁶²¹, à savoir les silènes et les satyres, ses remarques rappellent aussi la *nature* de la solution trouvée. Ainsi, en raison de son atopie, on peut se rapprocher de Socrate uniquement à l'aide d'une image, *eikôn*⁶²² et celle-ci doit par ailleurs respecter certaines conditions. Plus

⁶¹⁹ cf. 215a-b, 221d.

⁶²⁰ *Banquet*, 221c-d.

⁶²¹ Voir note 593 plus haut pour le procédé de l'amplification dans les discours encomiastiques : grâce à cette technique, on parvient à louer à la fois l'individu visé par le discours et l'orateur lui-même.

⁶²² Les thèmes de la nature et de l'usage des images dans les dialogues platoniciens étant très vastes, je me contente de signaler à ce propos, d'abord, une définition dialectique de l'*eikôn*, ainsi que d'évoquer, dans un deuxième temps, un

précisément, elle ne doit pas rester au niveau des ressemblances horizontales (comparant ainsi des êtres humains avec d'autres êtres humains, historiques ou mythiques), mais elle devrait plutôt briser en quelque sorte cette horizontalité de l'histoire, du temps et de la répétition, pour chercher le deuxième terme de la comparaison ailleurs, dans le domaine des êtres ambigus tels que les silènes et les satyres, par exemple (ii). Animée par une orientation verticale, la comparaison d'Alcibiade est vectorielle dans son essence, surtout dans la mesure où l'ensemble de son discours est parsemé de références aux statues *divines* siégeant à « l'intérieur » de Socrate. Pour synthétiser, la « nouveauté » de Socrate demande presque une innovation dans la composition même d'un éloge⁶²³.

Cela dit, l'image en question étant celle d'un être qui n'exprime pas uniquement des traits positifs (tel Achille ou Nestor), mais aussi une apparence désagréable, l'ambiguïté quant à sa portée encomiastique s'avère irrévocable : en effet, Alcibiade semble vouloir plutôt montrer, faire voir (*délou*) « qui est Socrate »⁶²⁴, plutôt que de lui consacrer un éloge à proprement parler. De surcroît, il est difficile d'ignorer les clins d'œil historiques présents une fois qu'on emploie une image qui rappelle par elle-même les *Hermes*, ceci dans la mesure où les silènes siégeant ἐν τοῖς ἐρμωγλυφείοις : ce dernier terme désignant les ateliers des sculpteurs est un hapax en grec et renvoie tacitement à la désacralisation des *Hermes* à laquelle Alcibiade (et Phèdre, autre participant au banquet) était accusé d'avoir pris part⁶²⁵. Par conséquent, il apparaît que la dimension agressive du discours d'Alcibiade s'avère prédominante, son portrait de Socrate rappelant un acte violent accompli dans le but d'exhiber une réalité censée demeurer secrète et sacrée. Certes, le ton général de ce discours était comique, Socrate lui-même caractérisant l'intervention de drame satyrique et d'histoire de silènes⁶²⁶. Néanmoins, du point de vue historique et même psychologique, Alcibiade prononce un éloge ambigu, témoignant de ses sentiments contradictoires à l'égard de Socrate ; il cherche une vengeance tout en proclamant en même temps sa propre défaite. Il sera donc impossible de défendre de manière exhaustive une interprétation positive ou bien négative de son intervention : il ne s'agit ni d'un éloge,

exemple de son usage dans le corpus platonicien. (i) D'abord, dans le *Sophiste*, les *eikona* sont les images qui ressemblent le plus à leur « original », i.e. des « copies » (εἰκός γε ὄν, εἰκόνα καλεῖν, 236a7) ; ce type d'image est distingué par l'Étranger des *phantasmata*, qui, inversement, ne ressemblent pas à leur modèle même si elles en donnent l'impression (236b) ; l'*eikôn* comporte donc un certain degré de fidélité, selon ce texte. (ii) Dans le *Gorgias*, Socrate, essayant de convaincre Calliclès de changer son avis sur le type de vie qu'il faut mener, évoque la fameuse image qui dépeint la vie déréglée, vouée à la recherche intarissable des plaisirs, comme un tonneau percé (493d-e) (sur cette image, voir chap. II) ; autrement dit, Platon fait appel à des images dans des contextes très importants de ses dialogues et il semble les utiliser surtout dans le but de persuader les lecteurs de la supériorité éthique de la vie philosophique.

⁶²³ Au sujet de l'usage des comparaisons dans les discours encomiastiques anciens, voir H. North, *op. cit.*, p. 90-91.

⁶²⁴ « Mais prêtez-moi encore l'oreille : je vais vous montrer à quel point il ressemble à ceux à qui je l'ai comparé, et à quel point son pouvoir est étonnant. Sachez-le bien en effet, aucun de vous ne connaît vraiment cet homme-là (εὖ γάρ ἴστε ὅτι οὐδεὶς ὑμῶν τοῦτον γινώσκει). Mais moi je vais continuer à vous *montrer* (ἀλλὰ ἐγὼ δηλώσω) ce qu'il est, puisque j'ai déjà commencé à le faire » (216c-d, je souligne).

⁶²⁵ A ce sujet, voir P. Destrée, *op. cit.*, p. 196-7 et note 8.

⁶²⁶ « Tout au contraire, ton drame satyrique et ton histoire de Silène, nous y voyons très clair » (222d).

ni d'un blâme de Socrate, voire ni d'une accusation, mais d'un curieux mélange⁶²⁷ censé évoquer un curieux individu. Par conséquent, j'estime qu'il nous faut adopter une approche *neutre*, s'intéressant davantage à la *structure* binaire de l'image du silène en tant que telle, en laissant de côté sa signification positive ou négative.

La nouveauté dont je viens de parler au sujet de cette image réside dans le geste par lequel Platon rend le personnage d'Alcibiade capable d'un véritable dépassement de la simple comparaison par la métaphore : la ressemblance entre Socrate et les silènes se distingue de la comparaison entre Achille et Brasidas au moyen d'un troisième élément mis sous silence mais facilement reconnaissable par le public, à savoir, dans ce cas, le légendaire courage appartenant aux deux personnages. Les comparaisons citées par Alcibiade étaient par ailleurs porteuses d'un fort sens *politique* : elles établissaient en effet des liens entre des héros mythiques et des hommes politiques contemporains (l'un spartiate, l'autre athénien⁶²⁸), conférant aux derniers une plus forte légitimité et même une aura héroïque. Rien de tel dans le cas de l'image du silène proposée par Alcibiade afin de « faire voir » qui était Socrate : outre l'absence de toute dimension politique, le critère du rapprochement dans ce cas s'avère lui-même complexe, car les deux termes se ressemblent en vertu précisément de leur *dédoublement* et non pas en raison d'une qualité simple qu'ils auraient eu en commun, par exemple le courage, un certain tact ou l'intelligence. L'image proposée par Alcibiade est donc d'emblée énigmatique ; on a même l'impression qu'au lieu de « dévoiler » Socrate ou de faire son éloge par la simple énumération de ses *aretai*, elle exige elle-même avant tout une clarification. Certes, le discours ira dans cette direction, surtout en dévoilant la nature paradoxale, silénique et trompeuse de l'éros socratique. C'est en effet au sujet de ce dernier aspect que l'image se transforme en une véritable accusation contre Socrate, comme nous l'avons vu plus haut, et qu'elle glisse ainsi au-delà de la neutralité. Or, il semble avantageux de revenir à la structure même du dédoublement afin de s'y attarder sans aucun souci pour en faire une lecture judiciaire, c'est-à-dire sans le prendre pour une forme de mépris, voire de dissimulation. Nous allons ainsi écarter la dimension « érotique » de cette image, pour nous concentrer davantage sur d'autres aspects également présents.

Le noyau dur du discours d'Alcibiade, synonyme par ailleurs d'un élément qui semble échapper à toute logique du discours encomiastique (ne serait-ce qu'en raison de sa positivité ambiguë, indéfinie, ou bien de son ambition à faire *voir* « Socrate » plutôt que de le louer tout simplement), l'image du silène exige ainsi une analyse aussi neutre que possible, portant en l'occurrence sur sa structure et sa signification, ceci par-delà la question de l'éros et du problème de l'*encomium* en tant que tel.

⁶²⁷ Voir 222a-b pour une illustration de ce mélange.

⁶²⁸ Encore une allusion de Platon au contexte historique et à la vie politique double d'Alcibiade ?

L'image en question réclame, je crois, une interprétation sur trois niveaux : (i) d'abord, vu qu'elle illustre la distinction intérieur - extérieur ou invisible - visible, l'image comporte par nécessité un volet ontologique ; ensuite, (ii) puisque les silènes étaient des personnages dans le théâtre grec ancien et que le *Banquet* en tant que tel, après avoir mis en scène une véritable cohabitation du poète comique Aristophane et du poète tragique Agathon, se conclut sur une remarque poétique de Socrate autorisant le même auteur à composer à la fois des tragédies et des comédies⁶²⁹, l'image semble lourde d'une signification purement poétique. (iii) Enfin, l'*eikôn* devrait être interrogé sur sa capacité à élucider ou non le mystère du personnage de Socrate, c'est-à-dire sur ses éventuelles *limites*, surtout à la lumière des acquis des deux niveaux d'interprétation mentionnés avant.

Mais, avant d'explorer les trois directions mentionnées, afin de mieux nous rapprocher du discours d'Alcibiade en tant que partie intégrante du texte de Platon, je voudrais m'aventurer dans un intermezzo ayant comme sujet une certaine particularité dont la structure du *Banquet* témoigne, dans mon esprit. Il s'agit du contraste entre, d'une part, l'acharnement avec lequel Platon insère, sur le plan narratif de son texte, *l'inattendu* et, d'autre part, un concept opposé, central pour le discours de Diotime, le véritable climax philosophique du discours sur l'éros, à savoir celui de *rectitude*. Jusqu'à un certain point, la composition du *Banquet* me semble rythmée par ce contraste ; à son tour, le discours d'Alcibiade s'insère donc dans cette alternance entre l'imprévu et ce qui, selon une logique implacable, devrait advenir. Comment peut-on harmoniser ses deux dimensions ? Y-a-t-il un rapport entre le développement *narratif* du dialogue et le déploiement *philosophique* du parcours détaillé par Diotime dans la partie de son discours qu'on appelle d'habitude les « Grands Mystères » (il s'agit, bien entendu, de l'initiation érotique) ?

Intermezzo. L'inattendu et la rectitude dans le Banquet : deux visages de l'atopie

La trame *discursive* du *Banquet* se déploie progressivement devant les yeux de ses lecteurs et laisse entrevoir petit à petit la structure non linéaire du dialogue, le récit comprenant *deux* et non pas un seul point focal : (i) d'une part, le discours de Diotime, véritable climax animé et annoncé en quelque sorte par l'ensemble des discours qui l'avaient précédés⁶³⁰ ; d'autre part, (ii) l'arrivée

⁶²⁹ Principe qui, à l'époque, était novateur, beaucoup moins qu'il le sera pour la modernité qui, elle, connaîtra W. Shakespeare, auteur en même temps comique et tragique.

⁶³⁰ Afin de comprendre la relation entre ces discours, plusieurs interprétations ont été formulées au cours de l'histoire. Comme le sujet a été prodigieusement exploré dans l'exégèse, je me limite ici à signaler deux points de vue proposés récemment. Ainsi, pour Daniel Babut, le discours de Diotime interagit avec ceux qui le précèdent dans l'ordre *inverse* de leur apparition dans le dialogue, cf. D. Babut, *op. cit.*, p. 20-25. Pour Corrigan, ce même discours marque l'apparition d'un changement profond dans le texte : avec Diotime, c'est la vision qui l'emportera sur le caractère de l'amant et non pas l'inverse, comme c'était le cas selon les discours proférés avant par les autres convives.

intempestive d'Alcibiade et son éloge qui changera de sujet, s'orientant vers Socrate à la place d'Eros, non sans donner l'impression de « compléter » les propos de Diotime, ne serait-ce qu'en les critiquant (voir plus haut).

L'entrée en scène d'Alcibiade et ses propos à l'égard de Socrate constituent une énigme pour la plupart des commentateurs, ayant naturellement donné naissance à un grand nombre d'interprétations, notamment au regard de leur éventuel rapport avec le discours de la prêtresse. Pourquoi Platon a-t-il choisi de « voler la vedette » à Diotime ? S'agit-t-il en effet d'un déplacement et d'une critique, ou bien le moment « Alcibiade » serait plutôt un accomplissement à l'égard du discours qui avait dévoilé l'échelle du Beau et de l'éros ? Si nous mettons en suspension pour l'instant ce choix herméneutique, au moins deux aspects restent toujours en place : (i) le *Banquet* ne comporte pas un seul climax, mais deux, et, en conséquence, il porte sur (ii) deux sujets au lieu d'un seul, à savoir l'éros et Socrate.

Certains auteurs, dont Léon Robin et Pierre Hadot, ont cru reconnaître une identité entre ces deux sujets, selon le célèbre argument qui fait de Socrate la figure par excellence du démon Eros, argument qui était d'ailleurs déjà avancé par les anciens et ensuite par Ficin⁶³¹. Cependant, si nous choisissons de *préserver* la dualité thématique en dépit de notre désir d'unité, une autre voie d'interprétation se fait jour. Car, c'est uniquement afin de satisfaire ce désir, je dirais, que nous cherchions soit à « dépasser » le discours trop « abstrait » et « impersonnel » de Diotime, soit à le « compléter » par cet élément hétérogène en apparence que serait le discours d'Alcibiade. Or, au niveau du contenu, le *Banquet* est un texte dans lequel Platon s'intéresse particulièrement à la dualité (intérêt manifestement présent surtout dans les discours d'Aristophane et de Diotime, mais aussi dans celui de Pausanias). Cela devrait suffire à nous encourager à nous y pencher davantage, en nous méfiant dorénavant de chercher une unité surtout dans la dimension *dramatique* de ce texte, c'est-à-dire le déploiement à proprement parler de la *trame* du dialogue (l'unité *conceptuelle* du dialogue est distincte de cette trame, bien entendu). De surcroît, dans mon esprit, au-delà de la tension qui existe entre les discours portant sur Eros et celui d'Alcibiade sur Socrate, Platon semble s'intéresser particulièrement dans le *Banquet* aux « techniques » de *l'interruption* narrative, c'est-à-dire à la brisure de la fibre même du texte par des éléments inattendus. Or, ceci va au-delà même de la conception du dialogue comme portant *deux* climax thématiques ; de quoi s'agit-il plus précisément ?

Le lecteur du *Banquet* se trouve « frappé » à de multiples reprises par de véritables coups dramatiques, l'écoulement du récit d'Apollodore étant marqué par de véritables moments de *surprise*, c'est-à-dire par l'irruption d'un geste ou d'un personnage là où on ne s'attendait pas. Notons brièvement les « coupures » les plus évidentes dans la fibre de ce texte platonicien : (i) l'arrivée en

⁶³¹ cf. plus haut et surtout note 535 ; voir aussi L. Robin, *Notice au Banquet*, p. CI-CII.

retard « au milieu du repas » de Socrate (175c), à la suite d'un arrêt *imprévisible* et bien étrange (*atopon*, 175a9) dans le vestibule des voisins d'Agathon (175a-b) ; (ii) celui qui arrive avant Socrate est Aristodème, personne que l'hôte *n'attendait* guère et qui n'était de fait pas invité, produisant ainsi une sorte de surprise chez les participants au banquet ; (iii) le hoquet d'Aristophane et sa substitution dans l'ordre des discours par Éryximaque (185c-d) ; (iii) la sanction d'un bref questionnement d'Agathon par Socrate, *interrompu* par Phèdre sous prétexte de sauver ainsi la direction principale de la discussion (194a-d) ; (iv) un premier et inattendu excursus méthodologique fait par Agathon avant d'entamer son éloge d'Eros (194e-195a) ; (v) le refus *surprenant* de Socrate de suivre la convention établie au sujet des discours, suivi par un moment bref et *inattendu* de réfutation au beau milieu du banquet portant sur les paroles d'Agathon et, ensuite, par l'apparition, elle aussi *inattendue*, d'un discours tenu par une prêtresse étrangère (201d et *suiv.*) ; celle-ci affirme de manière surprenante qu'Eros n'est point un dieu, mais un démon, infligeant ainsi un véritable coup de grâce cette fois-ci au *contenu* du dialogue ; (vi) l'interruption de la réponse d'Aristophane au discours de Diotime par l'arrivée *soudaine* et inopinée d'Alcibiade, ce dernier détournant par la suite la règle initiale d'Eryximaque à l'égard du sujet de l'éloge qu'il va prononcer (212c et *suiv.*) ; (vii) de plus, les gestes mêmes d'Alcibiade auront un caractère surprenant : en effet, celui-ci couronne Socrate et non pas seulement Agathon, le poète vainqueur la veille du banquet aux Lénéennes ; (viii) enfin, l'arrivée soudaine d'un groupe de fêtards qui vont mettre un terme à la discussion sur Eros et instaurer le règne de Dionysos à plein régime (223b) ; (viii) exception faite de Socrate, Agathon et Aristophane qui, eux, vont continuer à s'entretenir jusqu'à l'aube, le dialogue s'achevant sur une *énigmatique* considération de la relation entre la tragédie et la comédie, sujet qui n'avait toutefois guère occupé le reste du texte (223c-d).

Les moments passés en revue témoignent d'une non-linéarité manifeste, celle-ci portant atteinte à la fois la trame dramatique du *Banquet* et son contenu, les nombreuses interruptions au niveau de la scène du discours et les changements de direction conceptuelle s'avérant presque la règle de ce curieux dialogue platonicien⁶³². De surcroît, du point de vue temporel, le dialogue se place sous

⁶³² Je ne m'intéresse pas dans le chapitre présent à la structure du récit rappelant une « poupée russe » (Aristodème narre dans un premier temps à Apollodore les propos tenus au banquet, mais, au beau milieu de son récit, Socrate rapporte à son tour le discours qu'il aurait entendu dans sa jeunesse de la part de Diotime. Le prologue du dialogue mentionne aussi Phénix, une autre possible source du récit d'Aristodème, mais qui se trouve vite disqualifiée (172a-173b). Par ailleurs, je tiens à mentionner quelques travaux portant sur le prologue, ses personnages et la structure du récit. Ainsi, pour une lecture du prologue en tant que « retour aux origines », de même que pour le rôle joué par la distance critique insérée par Platon à l'égard des récits rapportés par Apollodore et Aristodème, voir S. Rosen, *op. cit.*, p. 1-4 et 8-10 ; pour le lien entre la narration et les divers types d'éros présentés par Diotime, voir Z. Giannopoulou, « Narrative Temporalities and Models of Desire », in *Plato's Symposium*, *op. cit.*, p. 9-27 ; pour une interprétation psychanalytique du personnage d'Apollodore au moyen de la notion de « mélancolie », voir Bruce Rosenstock, « Mourning and Melancholia : Reading the *Symposium* », in *Philosophy and Literature*, Volume 28, Number 2, October 2004, surtout p. 243-251 ; pour la liaison entre le prologue du dialogue et le thème du *meletê* présent dans le discours de Diotime au sujet de la conservation de la science, voir F. Gonzalez, « Temps discontinu... », *op. cit.*, p. 477-489.

le signe d'une double fête, d'une part, celle organisée au niveau de la cité et, d'autre part, celle célébrant la victoire individuelle d'Agathon. Or, toute fête est à son tour une figure précisément de *l'interruption*. Elle marque un moment très particulier, caractérisé essentiellement, dirais-je, par au moins deux traits : (i) d'abord, un moment festif n'appartient pas au temps horizontal et cyclique du travail, mais au temps vertical et orienté vers le sacré ; (ii) deuxièmement, il exige une certaine transfiguration du réel, plus précisément son embellissement, illustré précisément dans le *Banquet* par Socrate qui, avant d'aller chez Agathon, se baigne et s'enfile des sandales, en renonçant donc à son apparence habituelle (174a). Cette fête dans la petite maison du poète fait écho à la fête de la cité, qui a eu lieu la veille et était consacrée à Dionysos, le dieu du théâtre grec : pour les anciens grecs, une fête impliquait généralement des jeux et du théâtre, la commémoration d'un héros fondateur ou d'un dieu ; elle suppose ainsi à la fois une intensification du présent, libéré de la routine *et* la présence en arrière-plan d'un passé mythique, véritable source de sens politique et identitaire pour la communauté entière.

Le discours de Diotime, lui, parlera également d'une fête, cette fois-ci atemporelle : un festin des dieux célébrant la naissance d'Aphrodite ; ce moment coïnciderait avec la naissance du démon Eros dans le jardin de Zeus. Une fête céleste suppose certainement une autre toile de fond que le travail, les assemblés, la guerre, les exécutions⁶³³ typiques de la vie de la cité ancienne ; dans le cas du récit de Diotime, la fête des dieux mélange l'engendrement et la naissance (d'Eros et Aphrodite) avec le repos (de Poros). Il serait évidemment tentant de poursuivre l'interprétation de toutes ces symétries disséminées par Platon dans son texte, mais cela nous éloignera trop de notre sujet principal. Je voudrais donc simplement souligner cette heureuse disposition des fêtes qui fait qu'elles incarnent eux-mêmes une certaine interruption. Or, nous venons de noter à quel point le récit d'Apollodore était traversé, animé et presque rendu frémissant par la présence accentuée de ce même type de phénomène.

Or, si nous accordons cette présence accrue de la discontinuité et de l'interruption dans le développement du dialogue, alors on constate une étrange coïncidence : la discontinuité, l'interruption, la manifestation d'un ordre autre, toutes étaient présentes dans la manière d'être du *daimon* Eros que décrivait Diotime, à savoir, selon le mythe étiologique, en tant que fils de *Pénia* et *Poros* - la Pauvreté et l'Expédient ou l'Invention (trad. Robin) (203b-c). Ainsi, Diotime annonçait par son récit une nouvelle théologie, invitant les convives (et les lecteurs) à concevoir Eros comme un démon et non pas comme un dieu et, plus spécifiquement, un démon caractérisé à la fois par sa pauvreté, ses apories *et* ses ressources d'intelligence (203c-e) ; de même, étant en outre un être

⁶³³ *Phédon*, 58b.

intermédiaire entre le mortel et l'immortel⁶³⁴, *Eros meurt et revient à la vie au cours d'un même jour*⁶³⁵ (203e). La temporalité qui lui convient semble donc imprégnée des changements abrupts et répétitifs. Du point de vue du mouvement, j'aurais envie de rapprocher cette cyclicité dans la « vie » d'Eros du soleil, l'astre étant lui aussi nouveau chaque jour⁶³⁶, selon les mots d'Héraclite. La même temporalité discontinue convient aussi à l'héritage rusé d'Eros⁶³⁷, à l'intelligence étincelante de Métis⁶³⁸, la mère mythologique de Poros (203b). Ceci car l'astuce, l'artifice, le caractère inventif (*porimos*, 203d8) comportent tous l'éclat typique de la *surprise*, ou bien du moment *d'inspiration* où l'on entrevoit le passage, la solution, la sortie d'un embarras. En effet, selon Diotime, Eros se trouve à chaque moment en train d'ourdir des ruses quelconques⁶³⁹ ; en somme, le démon ainsi caractérisé dans le *Banquet* s'avère être, me semble-t-il, une source intarissable de surprises et la figure par excellence du tournant, de la crise, du raccourci, du cheminement.

Installé du point de vue philosophique au niveau de la *genesis*, le discours de Diotime montre à quel point ce devenir se trouve néanmoins *lié* au divin justement par le truchement des êtres intermédiaires, dont Eros. Le mortel comporte des *moments* d'immortalité⁶⁴⁰, plus précisément dans la mesure où il est capable d'enfanter (206e). Une fois arrivés ici, il serait intéressant de noter une certaine ressemblance entre, d'une part, cette apparition de l'immortel au milieu du mortel - dans les moments correspondant à l'enfantement selon le corps et selon l'âme, et, d'autre part, le fil narratif du dialogue, traversé d'un bout à l'autre par de véritables moments d'inflexion, comme nous venons de le constater. Cette liaison entre l'enfantement, en tant qu'irruption de l'immortel dans le mortel, et les divers inflexions et éclats soudains (*exaiphnês*) signalés dans le *logos*, exige néanmoins encore des clarifications. Ceci d'autant plus que l'assimilation du *logos* à un être vivant n'est accomplie

⁶³⁴ μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, 202d8-9.

⁶³⁵ Dans le Chapitre II, j'ai mis en rapport cette temporalité fracturée d'Eros avec la « répétition » des discussions socratiques, voir plus haut.

⁶³⁶ Héraclite, DK, B 6.

⁶³⁷ « À l'exemple de son père en revanche, il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur redoutable ; il ne cesse de tramer des ruses, il est passionné de savoir et fertile en expédients, il passe tout son temps à philosopher, c'est un sorcier redoutable, un magicien et un expert (καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής) » (*Banquet*, 203d).

⁶³⁸ Sur les mythes hésiodiques et orphiques portant sur Métis, voir J.-P. Vernant, « Les Ruses de l'Intelligence. La mêtis des grecs », dans *Œuvres I, op. cit.*, p. 987-1080.

⁶³⁹ αἰεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς (203d7).

⁶⁴⁰ À la différence du *Phédon* et du *Phèdre*, Platon n'argumente pas en faveur de l'immortalité de l'âme dans le *Banquet* (à ce sujet, voir J. S. Morrison, « Four Notes on Plato's *Symposium* », in *The Classical Quarterly*, vol. 14, no. 1, 1964, p. 42-55). Pour un être mortel, l'immortalité n'est accessible que par l'engendrement et les deux formes qu'il puisse prendre : (i) la fécondité et l'engendrement selon le corps (206c-e) et (ii) l'enfantement selon l'âme, propre aux poètes, aux artisans, à ceux qui prennent en charge l'éducation d'un beau jeune et à ceux qui s'adonnent à l'organisation des cités (209a-e). De plus, cet engendrement psychique caractérise ceux qui, suivant un parcours très précis quant aux objets de leur éros, partent des beautés d'ici-bas pour arriver à la fin à la contemplation du Beau en soi (210a et *suiv.*) ; ceux-ci seront ainsi capables d'enfanter des beaux discours et, s'ils parviennent jusqu'à la contemplation et l'union finale, ils seront également aptes à enfanter la vraie vertu, en devenant ainsi les meilleurs candidats (mortels) à l'immortalité (211d-212a).

qu'avec le *Phèdre* et portera surtout sur l'articulation d'un discours dialectique⁶⁴¹. Toutefois, notons en passant que, chez Platon, dans le *Parménide*⁶⁴², il existe une relation explicite entre l'*exaiphnês* et le passage à la vie (ou bien à la mort) : par conséquent, il semble que nous ayons raison, au moins du point de vue de la manière intempestive par laquelle les deux se produisent, de rapprocher l'engendrement et l'interruption narrative ou l'apparition inattendue si présente dans l'adverbe *exaiphnês*. Nous avons également constaté à quel point le double héritage d'Eros promet celui-ci à une existence ponctuée de changements qui vont de la vie à la mort et inversement, comme elle suppose aussi la temporalité intempestive, intensive, si on veut, de la ruse, l'astuce, la chasse (203d4).

Cette non-linéarité manifeste dans la nature du démon Eros, mais aussi dans l'écoulement du texte, sera néanmoins mise en contraste au plus haut degré avec l'un des traits principaux de la dernière partie du discours de Diotime, lesdits « Grands Mystères » (210a sq.)⁶⁴³, à savoir l'accent mis notamment sur le caractère *orthos* qui devrait régir dans les affaires de l'amour (*ta erôtika*). En effet, l'adverbe (ὀρθῶς) apparaît cinq fois sur deux pages Stephanus dans cette partie du discours de Diotime⁶⁴⁴, en qualifiant soit la manière d'avancer dans les choses liées à l'amour, soit la contemplation des instanciations du beau ou bien l'amour des jeunes gens. Puisqu'une analyse véritable du propos de Diotime dépasse de beaucoup les enjeux de ce chapitre, je voudrais par la suite me concentrer uniquement sur la dimension de la rectitude, ce type de normativité étant fort présent dans l'initiation érotique, c'est-à-dire dans le chemin à suivre si l'on souhaite parvenir à la « vision » finale (210a), la contemplation du Beau en soi et l'enfantement de la vraie vertu qui en découle.

Ainsi, l'insistance de Diotime sur une voie juste ou rectiligne (*orthos*) qu'on devrait emprunter afin de poursuivre véritablement jusqu'au but l'élan présent dans l'amour du beau me semble contraster au plus haut point avec la structure narrative du dialogue et la temporalité propre à Eros : plus précisément, le « chemin » qui part des beautés d'ici-bas pour parvenir à « celle-là » ne tolère guère d'interruptions, or, comme nous venons de le voir, ces dernières caractérisent en revanche à la fois le récit du *Banquet* et la manière d'être du démon Eros. Ce dernier volet du contraste serait à

⁶⁴¹ *Phèdre*, 264c.

⁶⁴² *Parménide*, 156d-e. Pour une discussion de l'*exaiphnês* et son rapport avec la naissance de la philosophie, voir Chap. II.

⁶⁴³ S'agissant d'un véritable *topos* platonicien, pour la suite du chapitre je tiendrai pour connu le parcours décrit par Diotime ; voici néanmoins le résumé de l'échelle d'éros dont il est question : « Toutes les fois donc que, en partant des choses d'ici-bas, on arrive à s'élever par une pratique correcte de l'amour des jeunes garçons (διὰ τὸ ὀρθῶς παιδερασταῖν), on commence à contempler cette beauté-là, on n'est pas loin de toucher au but. Voilà donc quelle est la droite voie qu'il faut suivre dans le domaine des choses de l'amour (τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι) ou sur laquelle il faut se laisser conduire par un autre : c'est, en prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas pour aller vers cette beauté-là, de s'élever toujours (ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι), comme au moyen d'échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, de deux beaux corps à tous les beaux corps, et des beaux corps aux belles occupations, et des occupations vers les belles connaissances qui sont certaines, puis des belles connaissances qui sont certaines vers cette connaissance qui constitue le terme, celle qui n'est autre que la science du beau lui-même, dans le but de connaître finalement la beauté en soi » (211b-c).

⁶⁴⁴ *Banquet* 210a5, a7, 210e3, 211b7, 211c1.

exploiter en vue d'une meilleure compréhension de la conception d'éros avancée par Diotime, car, du moins à une première vue, il est difficile d'harmoniser la nature rusée de ce démon avec le caractère normatif de la pédagogie recommandée ensuite à son égard par la prêtresse. Pour le dire autrement, la réussite de ladite « initiation » s'avère paradoxalement conditionnée par quelque chose de l'ordre de l'inconditionné, à savoir l'éclat et le déplacement spécifiques de tout surgissement « soudain » (cf. Chap. II, f).

Faisons d'abord quelques remarques sur ce dernier point : dans un certain degré, Eros est lui-même le fils de l'inattendu, étant né de manière bien étrange pendant le sommeil de *Poros*, suite à la sagacité très *improbable* d'un personnage mythique synonyme de la Pauvreté et de l'aporie ... Liant le tout à lui-même (202e6-7) et par conséquent doué d'ubiquité, éros en est présent néanmoins d'une manière forcément non transparente ; herméneute et messenger entre les dieux et les mortels comme tout *daimon* (202e3), il hérite aussi, de la part de son père, du génie de l'astuce, sur lequel j'ai insisté plus haut. Personnage mythique qui rappelle Odyssée, Eros ne serait pas tant une figure de la clarté et de la transparence ; vu ses caractéristiques, il relève plutôt d'un régime du *clair-obscur*. Il est en même temps l'équivalent de l'efflorescence la plus passionnée de la vie - l'amour, et celui qui meurt le même jour où il naît. Il ne fait aucun doute, Platon y voit une figure promise à l'instabilité, circonstance suggérée déjà par sa « position » au milieu (*metaxu*), entre deux pôles immobiles. C'est peut-être à cause de cette condition difficile à saisir et à contrôler que Diotime insiste pour parler d'initiation, d'orientation et d'un parcours *orthos* qu'on doit suivre afin d'arriver au terme de la véritable aventure qu'éros peut occasionner.

En tant que texte et récit, le *Banquet*, lui, se donne la liberté d'accueillir à plusieurs endroits des moments où la rectitude semble justement abandonnée en faveur du fulgurant et de l'inattendu. Les irrptions de l'*exaiphnés*⁶⁴⁵, de même que les autres figures de la discontinuité signalées plus haut provoquent de véritables ruptures dans l'ordre du récit. Autrement dit, par ces éléments, le texte se soustrait à l'*orthôs*, c'est-à-dire au caractère droit si important pour l'initiation à l'immortalité en poursuivant les degrés du *to kalon* présentés dans la dernière partie du discours de Diotime.

De plus, Platon semble surtout amender l'ordre presque rituel dont témoigne l'enseignement de son personnage féminin par le contenu même du discours d'Alcibiade: celui-ci montre en effet l'échec d'un certain type d'éros, en récupérant du même coup à la fois le problème de la laideur⁶⁴⁶ et celui de la haine, du mépris, de l'arrogance, de la vengeance, de la violence - en somme, Alcibiade

⁶⁴⁵ *Banquet* 212c7, 213c2, 223b2.

⁶⁴⁶ Dans son commentaire au *Banquet*, Stanley Rosen signalait l'absence du laid dans les discours de Diotime et d'Agathon ; voir S. Rosen, *op. cit.*, p. 203.

récupère le côté « amère » de l'éros auquel s'est référé dans le temps archaïque Sappho⁶⁴⁷ ; si mon hypothèse est correcte, le discours d'Alcibiade nous plonge ainsi à nouveau dans le clair-obscur résolument propre au démon Eros (cf. plus haut), dont Diotime avait préféré s'écarter afin de se concentrer sur l'élan vers le beau en soi.

Le suprême art érotique appartient donc à Platon, qui, en écrivant le *Banquet*, prouve sa maîtrise narrative des moments inattendus, c'est-à-dire de l'impromptu si spécifique à Eros. Cela dit, au fur et à mesure que la nuit avance, l'imprévu qui imprègne le récit et le monde du devenir, d'une part, et l'ordre prescrit aux *ta erôtika*, d'autre part, se disputent la scène, de même que l'instable Eros et la savante Diotime. Investie par deux points focaux au caractère fort différent, la structure discursive du *Banquet* s'avère ainsi celle d'une ellipse. La tension inhérente à une telle figure me semble relever d'une vacillation similaire de Platon entre un discours « méthodique » et un autre qui prête l'oreille à une « logique » absconse du monde, à savoir celle de l'événement.

Le discours de Diotime n'est ni « contredit », ni « confirmé » par celui d'Alcibiade⁶⁴⁸, selon ma lecture ; il se dresse plutôt avec la somptuosité propre à une sculpture dans la structure du *Banquet*. Autrement dit, malgré les multiples échos qu'il entretient avec les discours qui le précèdent, essentiellement, le discours rapporté par Socrate demeure *seul*, particulièrement vu qu'il ne sera en aucune façon atteint par les paroles du reste de convives. Les seules deux interventions qui auraient pu s'en approcher étaient celles d'Agathon et, ensuite, celle d'Aristophane. Or, le premier se trouve réfuté par Socrate, alors que le commentaire d'Aristophane sur les paroles de Diotime est interrompu par l'arrivé bruyante d'Alcibiade (212d).

On remarquera cette même solitude aussi du point de vue mémorial : le discours de Diotime remonte en effet à la jeunesse de Socrate, étant donc l'intervention la plus éloignée dans le temps. Tous ces indices semblent pointer dans une même direction : la présence même des paroles de Diotime dans le récit du « gramophone » Apollodore est de l'ordre d'une apparition inattendue, disruptive, fascinante et, en fin de compte, atopique. Si notre interprétation tient, alors, dans le cadre du *Banquet*, Platon confère au discours de Diotime une *unicité* très proche de celle attribuée par Alcibiade à Socrate ; plus précisément, il s'agit, dans les deux cas, des « réalités », si je puis dire, qui résistent à toute comparaison. Ainsi, à la fois le discours de Diotime, d'une part, et les paroles et la conduite de Socrate, d'autre part, peuvent être caractérisés par le même mot, *atopos*. De surcroît, ce même adjectif convient au plus haut degré aussi à la manifestation même du beau : c'est surtout ce dernier qui éclate ou apparaît soudainement (*exaiφnês*, 211e3) ; à travers toutes ces instanciations

⁶⁴⁷ « Eros, de nouveau, le briseur de membres, sous les frissons me courbe, doux-amer (γλυκύπικρον), qui déjoue la manoeuvre, sinueux », fr. 130, Sapphô, *Odes et fragments*, traduction et présentation Yves Battistini, édition bilingue, Paris, Gallimard, 2005.

⁶⁴⁸ Voir plus haut pour les interprétations allant dans ces sens.

physiques ou intelligibles, le beau demeure merveilleux (*thaumaston*, 211e3) dans sa nature : en conséquence, il brise toute narration, toute histoire personnelle, ou, dans les mots de Diotime, il est impossible de le « capter » par l'intermédiaire d'une science ou d'un discours (211a8). Etant données ces étincelles qui s'allument ici et là dans le récit du *Banquet*, il serait légitime de nous demander vers quoi Platon aurait-il voulu (à son insu ?) faire signe.

Revenons cependant au curieux objet en bois inventé par Platon et dont Alcibiade avait fourni la description : la statuette du silène. D'abord, il s'agit d'un objet qui semble renfermer un certain « secret », à savoir le dédoublement inhérent au sensible. Ensuite, le silène, par sa structure même, révèle aussi la manière dont le divin se présente au regard d'un amoureux : cette *présence* s'avère ainsi discrète, invisible et inattendue dans ses « localisations », bien qu'inspirant une passion éperdue, allant jusqu'à une certaine forme de fascination⁶⁴⁹. Enfin, en dernier ressort, le silène est bien entendu aussi une image très parlante en ce qui concerne la connexion qui existe entre les plans du sensible et du divin, étant donné qu'il présentifie les deux *à la fois*. Cela dit, le silène décrit par Alcibiade s'ouvre lui-même de manière *imprévue*. Autrement dit, toute recherche d'une « méthode » pour y parvenir s'avère vaine dès le début et d'ailleurs Alcibiade ne fournit pas la clef de sa découverte portant sur « l'intérieur » de Socrate. On sait simplement qu'il s'agit du regard d'un amoureux qui découvre la modération « extrême » de son bien aimé lorsqu'il tente de séduire ce dernier. Le silène s'ouvre ainsi, disons, à condition d'abord qu'il soit regardé lorsqu'on est sous l'emprise d'éros. Ensuite, il s'avère receler un plan invisible et donc inatteignable au moyen du contact physique (Socrate refuse l'échange proposé par Alcibiade précisément en raison de l'incommensurabilité entre les deux types de beauté en question). Or, de toute vraisemblance, la première condition ne saurait faire l'objet d'une « méthode », l'éros étant quelque chose de « donné » et non pas une réalité qu'on puisse « produire » ou « reproduire » de notre propre gré. Le regard à moitié philosophique d'Alcibiade relève ainsi lui-même de l'ordre de l'inattendu érotique, d'un surgissement qui, en dernière analyse, nous échappe à jamais. De plus, au lieu de faire parvenir Alcibiade à un savoir positif quelconque, le moment où le silène s'ouvre et une *autre* beauté éclate lui dévoile l'impossibilité d'atteindre celle-ci. Cette ouverture rend ainsi sensible une différence absolue et une limite infranchissable - rien de moins méthodique que d'arriver en un point semblable.

⁶⁴⁹ La pléiade d'adjectifs utilisée par Alcibiade afin de caractériser les statues recélées à l'intérieur de Socrate (divines, dorées, parfaitement belles, merveilleuses - θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, 216e5-217a1) semble surtout témoigner d'une certaine limite que son discours atteint en ce point. Plus précisément, on a l'impression qu'Alcibiade ne parvient pas à caractériser davantage les statues siégeant « en » Socrate et se borne à indiquer uniquement leur caractère attirant, selon son *propre* point de vue. Au sujet des limites du *logos* animé par une forme encore possessive d'éros éprouvée par Alcibiade, voir K. Lampe, « “Socratic Therapy” from Aeschines of Sphettus to Lacan », in *Classical Antiquity*, vol. 29(2), 2010, p. 210, et plus haut.

Léon Robin avait comparé le *Banquet* même à un silène : un des enjeux de cet intermezzo était de montrer les endroits où, précisément, ce dernier s'ouvre, le récit s'avérant rythmé par l'inattendu et l'imprévu. Ces deux dernières modulations de la temporalité me semblent, en guise de conclusion, très suggestives à l'égard de l'atopie. Celle-ci était comprise par Alcibiade, on s'en souvient, comme une forme d'unicité de Socrate sur le plan historique. Or, toute unicité survient, à mon sens, en tant que trace laissée par un moment caractérisé par la logique de l'*exaiphnês*. Elle est la conséquence du surgissement d'une rupture, comme je viens de le soutenir plus haut. Autrement dit, afin d'être considéré comme « unique », quelque chose doit d'abord éclater et rendre manifeste la différence absolue qui est la sienne par rapport à tout ce qui le précède. On a constaté ce type d'émergence à la fois à l'égard du discours de Diotime, unique parmi ceux énoncés au banquet, l'entrée intempestive d'Alcibiade dans la maison d'Agathon et la tournure du discours qu'elle engendre et le troublant silène « Socrate ». De surcroît, le texte de Platon lui-même suppose à plusieurs reprises d'autres moments d'interruption, comme nous venons de le voir. À mon sens, le rôle de ces derniers dépasse de beaucoup des enjeux « purement » dramaturgiques (pourvu qu'une telle pureté soit possible chez Platon) : plus précisément, ces interruptions évoquent, selon ma lecture, le mode d'apparition d'éros, à savoir au « milieu » d'un écoulement quelconque ; par ailleurs, ce mode appartient de même au divin et à l'invisible - ceux-ci surgissent aussi « à l'intérieur » du monde du devenir, traversant à la rigueur même ce qu'il y a de plus dissemblable, à savoir le laid ou « la peau du satyre ».

Deuxième partie

a. Interprétation ontologique de l'image du silène et de l'atopie : le rapport intérieur - extérieur

Ceux auxquels Socrate ressemble au plus haut degré⁶⁵⁰ étaient, selon Alcibiade, les petites statuettes dédoublées, à savoir

« (...) ces silènes qui se dressent dans les ateliers de sculpteurs, et que les artisans représentent avec une *syrinx* ou un *aulôs* à la main ; si on les ouvre par le milieu, on s'aperçoit qu'ils

⁶⁵⁰ ὁμοιότατον, 215a.

contiennent en leur intérieur des figurines de dieux (οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν) »⁶⁵¹.

Socrate serait donc surtout assimilable à des êtres qui dans leur essence étaient *dédoublés*, en incarnant en conséquence la distinction intérieur-extérieur, *endothen - exôthen*. La spécificité de ces statuettes de silènes résidait dans le contraste manifeste entre leur surface visible et ce qu'elles recelaient à l'intérieur, à savoir, le paysage resplendissant du divin, diamétralement opposé à leur apparence grossière⁶⁵². Par la voix d'Alcibiade, Platon effectue donc dans ce passage une sorte de *mise en abîme* : les silènes, eux-mêmes des sculptures, contiennent à l'intérieur un autre type de statue, l'*agalma*⁶⁵³ des dieux. De la même manière, dans l'un des paragraphes suivants, à l'homme-silène Socrate correspondent des *paroles* et des *discours (logoi)* comportant à leur tour une structure dédoublée. Bien qu'on entende parler Socrate « d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs » et qu'il donne assez souvent l'impression d'être ridicule,

« (...) une fois ces discours ouverts, si on les observe et si on pénètre en leur intérieur, on découvrira d'abord qu'ils sont dans le fond les seuls à avoir du sens, et ensuite on ne peut plus divins, qu'ils recèlent une multitude de figurines de l'excellence (ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματ'ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας) »⁶⁵⁴.

Dans cette dernière caractérisation des discours de Socrate, certains auteurs ont cru reconnaître une indication de Platon au sujet de la lecture de ses propres dialogues en tant que tels :

⁶⁵¹ *Banquet*, 215a-b.

⁶⁵² Je réitère tout en développant certaines considérations au sujet du même passage que j'ai exposées lors du Colloque international « Platon et la pensée de l'image » (Sorbonne, 20-21 février 2020). Le titre de mon intervention a été « De quoi l'*agalma* du *Banquet* et du *Charmide* est-il l'image ? », le texte étant en cours de publication.

⁶⁵³ Notons en passant certains aspects portant sur l'histoire du terme ἄγαλμα. Chez Homère, un *agalma* peut désigner une offrande faite aux dieux, une parure qu'un prétendant aurait pu offrir à Pénélope (*Odyssée* XVIII, vers 300) ; même le cheval de Troie était contemplé comme un *agalma* qu'on devrait peut-être présenter pour l'agrément des dieux (*Odyssée* VIII, vers 509). Selon le *Dictionnaire étymologique* de Paul Chantraine, le nom ἄγαλμα provient du verbe ἀγάλλομαι, « exulter, ressentir une joyeuse fierté de », verbe utilisé toujours chez Homère à propos des armes, des chars de guerre, etc. Du point de vue étymologique, les racines d'*agalma* restent inconnues, une des possibilités étant la famille lexicale de ἀγλαός, éclatant, *splendidus*. Le substantif ἄγαλμα (à son tour attesté dans les épopées) signifie « parure, joyau réservé aux rois, ou aux dieux à propos des offrandes ». Avec Hérodote, le sens original d'*agalma* en tant que parure, ornement, objet précieux passe à celui de statue-offrande offerte au dieu et ensuite il se généralise afin de nommer tout simplement un type d'image. Par ailleurs, il demeure néanmoins distinct de la statue de culte proprement dite – appelée ἔδος –, c'est-à-dire de l'endroit où était censé loger le dieu du temple : « On sait de reste que ἔδος “statue de culte” et ἄγαλμα “statue d'offrande” n'ont acquis leur sens précis qu'en pleine période historique et au cours d'une évolution qui se relie étroitement à celle du temple. Le ἔδος est le “siège” de la divinité, d'abord son temple (*loca sacra*), puis sa statue, la demeure permanente où l'on emprisonne son pouvoir en matérialisant sa forme. Parmi les objets variés, les “parures” qu'on offre à ce symbole, et qui portent le nom générique de ἀγάλματα, les statues d'autres divinités jouissent d'une vertu particulière. L'offrande de statues semble associer l'hommage des dieux à celui des hommes envers la puissance qui veille sur le sanctuaire. On en arrive par là à nommer ἄγαλμα toute statue divine, même non destinée à siéger aux côtés de la statue principale dans le *naos*, en ionien-attique comme dans les dialectes » (Émile Benveniste, « Le sens du mot ΚΟΛΟΣΣΟΣ et les noms grecs de la statue », dans *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* (58 de la collection), 1932, p. 131). Ce qui semble se perdre lorsqu'on traduit *agalma* par « statue » ou « figurine » serait vraisemblablement son ancien éclat. Cependant, l'usage platonicien, dans mon esprit, récupère cette dimension, surtout dans les contextes où *agalma* est mis en rapport avec l'éros.

⁶⁵⁴ *Banquet*, 222a1-4.

ceux-ci seraient ainsi similaires aux « silènes », dans la mesure où ils recèlent une doctrine « secrète », à savoir celle orale, proférée uniquement à l'intérieur de l'Académie⁶⁵⁵ et dont on trouve des traces notamment chez Aristote. Selon une autre ligne de pensée, Léon Robin avait qualifié lui-même le *Banquet* de Silène, le dialogue platonicien contenant, selon lui, des beautés à première vue discrètes, cachées derrière l'enchaînement des discours⁶⁵⁶. Manifestement, grâce au motif d'un certain « trésor caché » qu'elle recèle et de la nécessité d'une traversée qu'elle exige, l'image du silène s'avère remarquablement évocatrice : elle donne à penser bien au-delà du discours d'Alcibiade en tant que tel, à savoir surtout au sujet de la possibilité de l'herméneutique même et du statut d'un « texte » platonicien.

Dans un premier temps, Socrate⁶⁵⁷ partage avec les silènes sculptés la distinction intérieur - extérieur (ἔνδοθεν - ἔξωθεν, 216d). Au-delà des aspects relevant plutôt du caractère socratique et de son impact sur les interlocuteurs, interrogée avec un regard philosophique, l'image du silène soulève un problème très important, à savoir celui du rapport intérieur - extérieur, que l'on peut facilement traduire par invisible - visible, ou encore, à mon sens, être - paraître. L'image proposée par Alcibiade s'avère ainsi notamment importante dans la mesure où elle sert admirablement bien à soulever le problème de l'articulation du visible et de l'invisible : cette articulation, rendue sensible à l'aide d'une statuette *dédoublée*, se révèle par la suite assez problématique, car le rapport de l'intérieur à l'extérieur, en suivant l'image d'Alcibiade, sera bientôt synonyme de *dissemblance*, voire d'opposition. En effet, la « surface » de Socrate et de ses paroles *n'annonce* en aucune manière les *agalmata* divins recelés en son intérieur. Comment donc refaire le chemin et unir les deux plans ?

Nous avons déjà évoqué plus haut le problème de la dissemblance signalé par Alcibiade à l'égard de Socrate, ce dernier n'étant assimilable, selon lui, à aucun autre être humain. Ainsi, à la fois dans le cas du silène sculpté et du Socrate « historique », il apparaît que la nature de la dissemblance en question soit absolue ou irréductible. Ainsi, au premier abord, on sera peut-être tenté de rejoindre la conclusion percutante avancée par Andrea Nightingale : l'autrice voyait dans le discours d'Alcibiade un *retour* à un « schéma » *binnaire*, où la négation est synonyme d'un manque absolu, et

⁶⁵⁵ Konrad Gaiser s'appuie explicitement sur le passage 212e-223d du *Banquet* (l'entrée d'Alcibiade, son discours, la fin du dialogue) et sur la fin du *Phèdre* afin de défendre une manière de lire l'ensemble des écrits platoniciens où la figure de Socrate est présente. Plus précisément, une telle lecture trouve son origine dans la distinction intérieur-extérieur. Ainsi, le parcours s'éloignant de l'extérieur pour gagner l'intérieur, illustré de manière exemplaire par le discours d'Alcibiade à l'égard de « Socrate » et de ses *logoi*, fournit un indice essentiel quant à la nature des écrits platoniciens : eux aussi réclament un parcours semblable, selon l'auteur. De plus, cette distinction correspond en quelque sorte à celle entre l'apparence et l'essence (K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Naples, 1984, voir surtout p. 55-65). Bien qu'au long de mon étude je défends à mon tour ce dernier rapprochement entre les deux distinctions, la lecture ésotérique d'un certain nombre de dialogues platoniciens reste pour autant une hypothèse sur laquelle je ne vais pas me pencher par la suite.

⁶⁵⁶ L. Robin, *Notice*, p. CV.

⁶⁵⁷ Qui d'ailleurs se présentait lui-même en tant que fils du sculpteur mythique Dédale dans le *Premier Alcibiade* (121a).

où, de plus, le domaine de l'intermédiaire dévoilé par Diotime auparavant dans le dialogue se renferme à nouveau. L'autrice reconnaît l'expression d'un retour similaire dans la caractérisation par Alcibiade des *agalmata* intérieurs de Socrate - ceux-ci témoigneraient en effet d'une forme de sagesse *positive* conférée à ce dernier⁶⁵⁸. Le discours d'Alcibiade ne qualifie toutefois nulle part Socrate de « sophos » ... Il semble donc prudent de ne pas suivre pour le moment la lecture de Nightingale et de s'abstenir d'attribuer au discours en question un retour au schéma binaire (parménidien ?) *sophos* - *amathês*. Le problème de fond demeure néanmoins : quel type d'articulation du visible et de l'invisible Alcibiade suggère-t-il par l'image du silène et quel serait par la suite le rapport avec l'atopie de Socrate ?

Comme je viens de le souligner, Alcibiade ne dit pas un seul mot sur la manière d'« ouvrir » Socrate. Dans un premier temps, nous sommes seulement les témoins de *l'effet* d'enchantement (bachique, en l'occurrence) que les paroles philosophiques de Socrate exerçaient sur lui⁶⁵⁹. Ensuite, le discours arrive à un point d'ailleurs central pour mon argument, à savoir celui où Alcibiade avoue son intention d'offrir sa beauté *physique* à Socrate en *échange* précisément des *agalmata* qui constituent, au demeurant, *le véritable objet de son désir*⁶⁶⁰, un désir qui se révèle désormais éminemment *possessif*⁶⁶¹. Or, cet échange *per se* joue sur une distinction forte entre la beauté véritable et celle uniquement « apparente », différence qu'il est à présent impératif de considérer de plus près.

Voici le passage qui nous occupera par la suite, brièvement évoqué auparavant :

« Mon cher Alcibiade, il y a des chances pour que, en réalité, tu ne sois pas si maladroit, à supposer toutefois que ce que tu dis sur mon compte soit vrai et que j'aie le pouvoir de te rendre meilleur. *Tu vois sans doute en moi une beauté inimaginable et bien différente de la grâce que revêt ton aspect physique* (ἀμήχανόν τοι κάλλος ὁρώης ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπῶλον διαφέρον). Si donc, l'ayant aperçue, tu entreprends de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté, le profit que tu comptes faire à mes dépens n'est pas mince ; *à la place de l'apparence de la beauté, c'est la beauté véritable que tu entreprends d'acquérir* (ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειρεῖς), et, en réalité, tu as dans l'idée de troquer de l'or contre du cuivre. Mais, bienheureux ami, fais bien attention, de peur que tu n'aïlles t'illusionner sur mon compte, car je ne suis rien. La vision de l'esprit (τῆς

⁶⁵⁸ La conclusion de l'autrice se fonde particulièrement sur le traitement de la sagesse de Socrate qu'on observe dans le discours d'Alcibiade ; en effet, l'ignorance de ce premier en est qualifiée d'ironique, feinte, dissimulée (voir surtout 216d-e, mais aussi 214d et 221e-222a). Par conséquent, pour Alcibiade, Socrate serait un vrai *sophos*. Or, cette dernière notion était interdite par le discours de Diotime : la prêtresse avait, dans un premier temps, réservée la sagesse aux dieux, pour attribuer ensuite aux êtres humains uniquement deux formes *d'ignorance* : (i) celle où on se prend pour savant, (ii) et celle du philosophe, c'est-à-dire du celui qui sait qu'il ne sait pas et cherche en conséquence à apprendre (202a et 204a-b) ; cf. A. Nightingale, *op. cit.*, p. 127.

⁶⁵⁹ *Banquet*, 215d-e et 218b3.

⁶⁶⁰ A ce sujet, voir Kurt Lampe, *op. cit.*, p. 181-221.

⁶⁶¹ Voir *Banquet*, 217a, cité plus haut.

διανοίας ὄψις) ne commence à être perçante que quand celle des yeux commence à perdre de son acuité ; et tu en es encore assez loin »⁶⁶² (je souligne).

Socrate nomme donc la beauté intérieure qui serait la sienne *amêkhanon*, irrésistible, incontournable, invraisemblable (Robin), peu commune (Vicaire), et il souligne notamment la différence (*diaphora*) qui existe entre celle-ci et la forme ou l'apparence heureuse d'Alcibiade (*eumorphia*). Ensuite, il exclut la possibilité d'échanger (*allaxasthai*) ces deux types de beauté : ceux-ci s'avèrent par conséquent *incommensurables*, comme je l'ai déjà signalé plus haut. Autrement dit, le passage de la beauté *doxan* à la beauté *alêthês* n'est pas autorisé *en tant qu'échange*. Or, un échange suppose par sa nature même la coexistence des éléments impliqués sur un *même* plan ontologique ; c'est précisément une telle coexistence qui est ici rejetée par Socrate.

Une même interdiction avait été proférée par Socrate au début du dialogue, lorsqu'Agathon avait suggéré la possibilité d'une communication de la *sophia* au moyen du contact, par la simple proximité physique. Plus précisément, en apprenant que Socrate s'est bizarrement⁶⁶³ (*atopon*, 175b1)

⁶⁶² *Banquet*, 218d-219a, trad. Brisson.

⁶⁶³ L'interprétation de l'atopie socratique formulée par Agathon au début du dialogue me semble faible d'un point de vue philosophique. Ainsi, le poète s'étonne lorsqu'il apprend que Socrate était plongé dans une espèce d'immobilité méditative devant sa porte ; il ne comprend pas pourquoi il prend du retard à rejoindre les autres au dîner. Pourtant, il interprète le comportement « étrange » de Socrate comme le signe de l'acquisition d'une certaine forme de sagesse, dont le poète voudra s'emparer par la suite (175d). Autrement dit, à mon sens, Agathon voit dans l'atopie, l'étrangeté du comportement de Socrate, une forme *d'excentricité* caractérisant notamment les *sophoi*, les sages hommes ; pour cette raison, dans son cas, l'atopie devient prétexte de séduction. Autrement dit, me semble-t-il, le poète ne prend pas au sérieux l'étrangeté de Socrate, en y voyant uniquement une espèce de *curiosité* l'intéressant seulement de manière superficielle. Pour Agathon, ce qui compte est de séduire Socrate, c'est-à-dire d'*apprivoiser* son atopie, si j'ose dire. Par contraste, pour Alcibiade, la même « étrangeté » du « sage homme » Socrate se révèle en fin de compte *insurmontable*, étant donné le refus de ce dernier d'échanger beauté invisible contre beauté physique. Ceci dit, visiblement les deux hommes estiment que le contact physique puisse leur assurer un accès direct et immédiat, c'est-à-dire indifféremment de l'état de leur propre *âme*, à la sagesse socratique ; en effet, l'unique critère autorisant un tel « transfert » était, selon eux, leur beauté extérieure. Pour l'importance du passage où Agathon s'étonne du comportement de Socrate et pour le thème de l'atopie, voir P. Hoffmann, « Le sage et le démon, la figure de Socrate dans la tradition philosophie et littéraire », dans *Annuaire, résumé des conférences et travaux*, EPHE, section Sciences Religieuses, 1985, 94, p. 302. Selon l'auteur, les exercices de « méditation » pratiqués par Socrate (dont l'épisode d'arrêt raconté dans le prologue du *Banquet* est une illustration) doivent être soigneusement distingués des manifestations de son signe démonique. En revanche, l'épisode qui montre un Socrate immobile dans le vestibule des voisins d'Agathon et en train de penser en silence serait une véritable mise en scène de l'atopie « constitutive de l'essence même du philosophe ». Alors que je suis d'accord avec l'importance et le statut constitutif de l'atopie pour « Socrate », une des figures du philosophe dans les Dialogues, l'épisode raconté par Aristodème à Apollodore me semble essentiellement un coup de génie dramatique de la part de Platon : en dépeignant cette scène de l'arrêt, d'une part, il assure une entrée en scène spectaculaire de Socrate, et, d'autre part et d'un point de vue plus philosophique, ce même arrêt place l'arrivée de Socrate sous le signe de *l'inattendu*, aspect très important ultérieurement dans le dialogue et particulièrement au sujet de Socrate (cf. plus haut). On pourrait aller jusqu'à dire que le caractère dé-placé de son arrêt, accusé par Agathon, lui assure paradoxalement une place *adéquate* au banquet, à savoir « séparée » des autres convives. Notons au passage qu'un similaire moment d'immobilité de la pensée et de la recherche de Socrate est raconté aussi par Alcibiade (220c-d). Certains ont cru reconnaître dans ces deux moments la contemplation par Socrate de la Forme du Beau. Le repli sur soi et la concentration étaient en effet identifiés dans le *Phédon* (voir 68a et 79d) comme l'apanage typique du philosophe. Selon cette lecture, à travers ces deux passages décrivant un Socrate immobile et plongé dans ses pensées, Platon aurait voulu faire signe vers l'atopie qui caractérise la pensée philosophique en tant que telle : en fin de compte, c'est celle-ci qui échappe à l'écoulement « normal » des événements, entraînant par conséquent l'étonnement de ceux qui se trouvent autour. Une telle interprétation me semble défendue aussi par Philippe Hoffman, mais, à mon sens, elle est très généreuse par rapport à ce qu'implique l'exclamation candide d'Agathon en 175b.

arrêté devant la maison où l'attendaient les convives, le poète s'imagine que son hôte est assurément devenu le dépositaire d'un certain savoir et, en conséquence, il souhaite ardemment que celui-ci vienne s'installer *auprès de lui* une fois qu'il est entré dans la pièce⁶⁶⁴. Par cette proximité purement physique, Agathon pense qu'il peut accéder aux savoir « acquis » par Socrate.

Avant de revenir à l'image proposée par Alcibiade, il est intéressant de noter la complicité qui se tisse dans le *Banquet* entre, d'une part, le silence d'Alcibiade sur une certaine « méthode » permettant éventuellement d'« ouvrir » Socrate, de dépasser la surface pour en saisir l'intérieur et, d'autre part, le silence de Diotime au sujet de la transition d'un objet de l'éros vers un autre : en somme, d'un seul corps beau, vers tous les beaux corps, ou bien de la beauté des activités et des lois vers la beauté des sciences (210a-d)⁶⁶⁵. L'échelle des « Grands Mystères » dont Diotime fait l'exposé comporte un certain nombre d'aspects mis sous silence, écartés du discours ; de même, Alcibiade ne fournit pas aux lecteurs la clef du passage de l'extérieur grossier de Socrate et de ses paroles vers l'intérieur divin qu'il recèle. Or, les deux ont en commun précisément ce thème d'un passage de l'extérieur vers l'intérieur le plus profond. Ceci ne constitue qu'une remarque passagère dans mon étude, une recherche future étant nécessaire afin de déceler le rôle de ces deux silences, ou bien leur pertinence philosophique.

Revenons à présent, à la lumière des paroles de Socrate au sujet de l'incommensurabilité des deux beautés, à la fameuse « scène de séduction » racontée par Alcibiade : elle semble incarner l'illustration parfaite d'une telle confusion ontologique. Pourtant, la condition pour qu'une pareille confusion voie le jour reste la saisie de la *différence en tant que telle* entre l'intérieur et l'extérieur, ou bien entre l'invisible et le visible. Ainsi, bien que Platon ne nous décrive pas un Alcibiade capable de comprendre la portée de sa « découverte » (celle du « pli » ontologique, pour utiliser un concept de la philosophie contemporaine), un certain ferment philosophique se manifeste déjà au cœur de l'image qu'il dresse devant les autres convives : plus précisément, Socrate y est décrit en tant que

⁶⁶⁴ « Ce serait une aubaine, Agathon, si le savoir (ἡ σοφία) était de nature à couler du plus plein vers le plus vide, pour peu que nous nous touchions les uns les autres (ἐὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων), comme c'est le cas de l'eau qui, par l'intermédiaire d'un brin de laine, coule de la coupe la plus pleine vers la plus vide. S'il en va ainsi du savoir aussi, j'apprécie beaucoup d'être installé sur ce lit à ton côté, car de toi, j'imagine, un savoir important et magnifique coulera pour venir me remplir. Le savoir qui est le mien doit être peu de chose, voire quelque chose d'aussi illusoire qu'un rêve, comparé au tien qui est brillant et qui a un grand avenir, ce savoir qui, chez toi, a brillé avec un tel éclat dans ta jeunesse et qui, hier, s'est manifesté en présence de plus de trente mille Grecs » (*Banquet*, 175d-e). Dans ce paragraphe, le contraste s'établit entre le plein et le vide, Socrate mettant en doute un mouvement ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν, 175d5.

⁶⁶⁵ À ce sujet, voir L. Robin, *Notice*, p. XCII-XCVIII ; Julius M.E. Moravcsik, *Reason and Eros in the Ascent Passage of the Symposium*, The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter, 1960, no. 41 ; Gauthier Liberman, « La dialectique ascendante du *Banquet* de Platon », dans *Archives de Philosophie*, Juillet -Septembre, 1996, Vol. 59, No. 3, p. 455-462 ; F.C.C. Sheffield, « Erôs and the Pursuit of Form », in *Plato's Symposium. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 125-141. Pour une interprétation de la « théorie » de l'éros du *Banquet* et sa relation avec les types d'éros dans la *République*, voir F. M. Cornford, « The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium* », in *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950 et Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, chap. « The Object of Love ».

« lieu » même du jaillissement de la *diaphora* ontologique entre l'intérieur et l'extérieur. Or, si cela est vrai, alors Platon nous offre dans le discours d'Alcibiade une des clés les plus précieuses à même de dévoiler l'atopie de Socrate : *plus précisément, à l'image du silène sculpté, celui-ci est comme l'instanciation de la différence entre l'apparence et l'essence*, entre ce qui apparaît et demeure dans la visibilité, d'une part, et ce qui est sans *morphé*⁶⁶⁶ et vrai, d'autre part. L'atopie de Socrate telle qu'elle est saisie et expliquée par Alcibiade au moyen de l'image du silène se joue donc précisément dans l'intervalle qui vient de se faire jour entre l'extérieur et l'intérieur. Le sens d'*atopos* qui semble ici imbriqué nous amène ainsi loin de la simple unicité historique retenue par la plupart des commentateurs dans les sillons de Kierkegaard.

Comme nous l'avons vu au début du présent chapitre, en effet, selon l'interprétation kierkegaardienne, reprise ensuite par certains auteurs modernes, l'accent était mis sur l'unicité de Socrate, sur son caractère résistant à l'incorporation dans l'histoire ou, de manière plus générale, dans toute forme de narration. À son tour, placé au centre de la réflexion sur le sens de l'atopie, le discours d'Alcibiade était généralement considéré d'un point de vue historique, l'image du silène étant par voie de conséquence plus ou moins mise à l'écart quant à sa portée *neutre* et *formelle*. Plus précisément, elle était surtout appréhendée en tant qu'illustration de l'ironie (entendons, dissimulation) de Socrate - le trait principal de ce dernier aux yeux de Kierkegaard : l'écart entre l'extérieur et l'intérieur serait, selon cette lecture kierkegaardienne, essentiel pour le déploiement des nombreuses ironies de Socrate.

Avant de porter notre jugement sur le caractère dédoublé d'un Socrate « historique » (qui serait ainsi éminemment ironique surtout dans son comportement pédérastique et son aveu d'ignorance), il faudrait, à mon sens, considérer ce dédoublement *en tant que tel*, mise à part toute autre appréciation ; toutefois, comme je viens de le signaler aussi plus haut, le discours d'Alcibiade n'est pas « innocent » sur ce point, car il présente dès le début le silène comme étant « coupable » de mépris. Mais une fois écarté ce volet « judiciaire » de son discours, il ne reste plus que la structure de l'image du silène *per se*. Ainsi, pour continuer, l'appréhension de la différence entre l'extérieur et l'intérieur au moyen d'un contraste, c'est-à-dire d'une forte dissemblance entre les deux plans impliqués, ne disqualifie guère cette image au regard de son statut universel, puisqu'elle annonce la différence platonicienne par excellence, celle entre le visible et l'invisible (intelligible)⁶⁶⁷, différence

⁶⁶⁶ Je suis ici la traduction d'Alexander Nehamas et de Paul Woodruff, qui proposent « beyond description » pour l'adjectif *amékhanon* en 218e2, décrivant la beauté intérieure de Socrate.

⁶⁶⁷ *Phédon*, 79a : « Or les unes, tu peux les percevoir à la fois par le toucher, la vue, et tous les autres sens ; mais les autres, celles qui restent mêmes qu'elles-mêmes, absolument impossible de les saisir autrement que par l'acte de raisonnement propre à la pensée ; car elles sont invisibles, les réalités de ce genre, elles ne se donnent pas à voir. (...) Posons donc, si tu veux bien, deux espèces parmi les choses qui sont, l'une visible, l'autre invisible (θῶμεν οὖν βούλει, ἕφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὀρατόν, τὸ δὲ ἀιδέζ) » ; *Rép.* VI, 507b ; VII, 524a sq.

qui, elle, persiste dans la ressemblance aussi bien que dans la dissemblance. Le silène sculpté n'illustre qu'un seul volet de cette différence et pourtant il évoque cette dernière de manière tout à fait complète, me semble-t-il.

D'un point de vue philosophique, le silène sculpté comporte ainsi un intérêt particulier, car il est l'expression la plus vive d'un éventuel écart entre l'intérieur et l'extérieur. Or, pour pousser ma réflexion encore plus loin, bien qu'Alcibiade ne les mentionne pas, ces deux dernières catégories me semblent constituer l'expression naturelle, « naïve », si on veut, des termes qui vont fonder la possibilité même du discours philosophique, à savoir l'invisible et le visible, l'intelligible et le sensible, « l'être » et le « paraître ». Cela dit, les *agalmata* qu'Alcibiade déclare avoir « vues » à l'intérieur de Socrate restent quand même un point aveugle de son discours. Peut-être à cause de leur éclat, les statuettes sont explicitement associées au divin et aux dieux. Le silène ne recèle donc pas une « Forme », ou bien l'intelligible, mais un objet du désir qui a une relation au divin - en effet, Alcibiade avait d'abord affirmé que les *agalamata* étaient « de dieux » (*theôn*, 215b3), pour les qualifier ensuite de divins eux-mêmes (*theiotatous*, 222a2)⁶⁶⁸. Par ailleurs, dans son effort de saisir le terme du parcours ainsi envisagé, Alcibiade effectue une mise en abîme ainsi qu'une multiplication des images.

Quelque soit la nature (intelligible ?) de ces énigmatiques statues si désirées par Alcibiade, le silène reste une figure de la fêlure du sensible ou de la réalité telle qu'elle apparaît. Comme Gaiser l'avait noté dans son étude⁶⁶⁹, Diotime et Alcibiade font à la fois voir l'esquisse d'une route qui porte les caractéristiques d'une « interiorisation » : il s'agit en effet des routes qui mènent vers l'intérieur, en dépassant progressivement ou bien de manière abrupte la *morphê* et ses configurations. L'atopie, se trouvant, selon Alcibiade, dans un rapport essentiel avec le thème du dédoublement, est à son tour imprégnée de la même tension qui fait surface entre le plan sensible, lieu par excellence de la beauté

⁶⁶⁸ Pour la conception des dieux (*theoi*) chez Platon, voir surtout *Rép.* II, 379c et *suiv.* De toute évidence, la complexité du sujet dépasse de beaucoup les enjeux de cette étude ; cela dit, pour la suite de ce travail, je conçois « le divin » telle qu'il apparaît dans le discours de Diotime, c'est-à-dire en tant que *notion limite*, ou horizon à jamais éloigné des êtres mortels et même des démons - cette distance y est rendue sensible par le fait que seuls les dieux sont « heureux et beaux », εὐδαιμονας εἶναι καὶ καλούς (202c5), et en possession de bonnes et belles « choses » (202c8). Notons au passage que Diotime qualifie aussi de « theion » le Beau en soi, αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν (211e4). En somme, tel qu'il apparaît dans le *Banquet*, le divin semble surtout une réalité qui attire le désir, l'éros poursuivant le beau et le bien possédés en l'occurrence uniquement par les dieux. De manière générale, malgré cette distance qui sépare, pour les grecs anciens, le plan divin et celui humain, il n'est pas question ici d'une séparation absolue entre, disons, le « sacré » et le « profane », pour reprendre des bien-connus termes modernes. Je cite à cet égard J.-P. Vernant, qui souligne l'existence, chez les anciens grecs, d'un espace « entre » le sacré et le profane, où le divin et les phénomènes les plus courants de la vie communiquent encore : « Le sacré et le profane n'y forment pas deux catégories radicalement contraires, exclusives l'une de l'autre. Entre le sacré entièrement interdit et le sacré pleinement utilisable, on trouve une multiplicité de formes et de degrés. En dehors même des réalités qui sont vouées à un dieu, réservées à son usage, il y a du sacré dans les objets, les êtres vivants, les phénomènes de la nature, comme il y en a dans les actes courants de la vie privée - un repas, un départ en voyage, l'accueil d'un hôte - et dans ceux, plus solennels, de la vie publique », J.-P. Vernant, « Mythe et religion en Grèce ancienne », dans *Œuvres* I, Paris, Seuil, 2007, p. 856.

⁶⁶⁹ Voir note 655 plus haut.

pour l'esprit grec, et le plan intérieur, invisible et, par ailleurs, idéalisé sous l'influence d'éros dans le cas d'Alcibiade lui-même. Au demeurant, l'atopie s'avère ainsi le « non-lieu » ou mieux le « lieu-approximatif » où cette tension éclot.

b. *Interprétation dramaturgique de l'image du silène, le discours d'Alcibiade et la fin du Banquet*

b.1. Quelques remarques sur l'interprétation littéraire des dialogues platoniciens

À première vue, le silène s'avère aussi le point de contact entre la *poiêsis*, en l'occurrence le théâtre, et la philosophie ; son importance est par conséquent d'autant plus cruciale pour la compréhension du geste platonicien d'inaugurer le « philosophe » en écrivant ce qu'on a pu appeler de véritables « *dramas* » philosophiques, c'est-à-dire des textes qui justement rendent difficile la séparation absolue entre le « philosophe » et l'acte poétique.

Du point de vue historique, l'approche dramatique des Dialogues a été développée notamment dans les sillons de Fr. Schleiermacher, qui, parmi les auteurs modernes, a été le premier à défendre l'autonomie du statut *littéraire* des dialogues platoniciens. Plus précisément, l'auteur allemand avait défendu l'importance et l'irréductibilité, pour une véritable compréhension de textes de Platon, de leurs éléments *non-argumentatifs*⁶⁷⁰. Or, deux traits me semblent fondamentaux pour une telle approche : ainsi, une interprétation soucieuse des aspects littéraires des dialogues sera (i) d'abord avide de trouver une réponse à même de rendre compte de l'usage de la *forme dialogique* par Platon - bien que, selon l'analyse que l'on propose, celle-ci peut s'avérer justement *non-littéraire* ; ensuite, de manière plus localisée, (ii) une telle interprétation prêtera une attention herméneutique accrue aux « détails » dramatiques des textes – les prologues, les personnages, le contexte historique, l'action décrits par le texte, le mouvement « scénique », la langue, etc. ; ceci, bien évidemment, avant de

⁶⁷⁰ Au sujet des approches littéraires et non-littéraires des dialogues, exemplifiées surtout par les interprétations de l'*Apologie de Socrate*, voir Chap. I, a et b. Pour une critique de la dichotomie « littéraire » - « argumentatif » qui l'expose en tant que fausse dichotomie, mais aussi pour une discussion qui essaye de dégager les principes d'une lecture de Platon qui fait justice à la *forme dialogique* de ses écrits, voir R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 1-14 ; voir aussi l'étude de référence de René Shaerer, *La question platonicienne. Etude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, Paris, Vrin, 1938. Pour une exposition de l'imbrication (essentielle pour tout discours philosophique) entre la « méthode », cette fois-ci *dialectique*, et la « doctrine » platonicienne, voir V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1947. Pour une approche transcendantale ainsi que pragmatique du dialogue et pour la défense de son lien essentiel avec « la théorie des Formes », voir Frédéric Cossutta, « Characteristics of Philosophical Discourse : The Case of Plato's Dialogues », in *Philosophy & Rhetoric*, Penn State University Press, Vol. 36, No. 1, 2003, p. 48-76. Pour le dialogue comme expression du *logos* lui-même chez Platon, voir M. Dixsaut, *Le naturel philosophe, op. cit.*, p. 29-39.

passer à l'étude des rapports bidirectionnelles qui se tissent entre ces détails textuels et le contenu proprement « théorique » des dialogues.

Mais qu'implique plus précisément l'idée que les écrits de Platon soient des véritables « drames » philosophiques ? Afin de mieux comprendre cette démarche de recherche, nous devons commencer par apporter quelques précisions. D'abord, il nous faut de toute évidence une définition du concept de « drame » à même d'accommoder les dialogues platoniciens, surtout car ceux-ci ne sont ni des tragédies, ni des comédies. Ainsi, pour la compréhension de la notion de « drame » dans ce contexte, je m'appuierai sur les remarques de Ruby Blondell, qui propose de définir le drame en tant que type de mimesis qui suppose d'abord (i) *la suppression totale de la voix auctoriale*, ensuite, et de manière secondaire, (ii) une personnification des individus « en action »⁶⁷¹, ainsi que (iii) la représentation par ces moyens d'un *conflit* des idées, se fondant éventuellement sur un conflit interpersonnel, i.e. l'*agôn*, si présent dans le théâtre grec ancien⁶⁷². Les dialogues de Platon seraient ainsi des drames puisque *leur auteur se met à distance* et que leur forme textuelle est proche des scripts théâtrales :

« (...) dramatic mimesis just *is* the suppression of the authorial voice. A philosophical lecture, or the performance of a treatise in the author's own voice, may certainly be *theatrical*, in so far as it is a conscious self-display, but it is not *drama*, since it does not represent an imagined act, but simply *is* the activity it presents. It may also, of course, be “dramatic” in the secondary sense that it quotes other voices, or in the derivative sense that it presents conflicting ideas. But it is not “dramatic” in the same fundamental way as Plato's dialogues, whose form is that of a theatrical script »⁶⁷³.

Bien entendu, un drame est destiné à être joué, il exige une interprétation sur scène ; or, à défaut de sources historiques, il est difficile de discerner pour quel type de mise en scène les dialogues étaient conçus, qu'ils fussent directs ou narrés. L'hypothèse la plus vraisemblable, toujours selon Blondell, est celle de la lecture publique ou privée par un esclave ou un individu qui personnifiera, lui, l'ensemble des personnages du texte platonicien⁶⁷⁴. L'hypothèse de l'autrice ressemble beaucoup au scénario décrit dans le prologue du *Théétète* où, en effet, un esclave lit à haute voix à Euclide et Terpsion le texte d'un dialogue direct noté par écrit par ce premier⁶⁷⁵.

Toutefois, au-delà des diverses analogies entre les dialogues et le genre épique, la tragédie ou la comédie, les textes de Platon demeurent uniques en leur genre notamment en raison de la

⁶⁷¹ On reprend ici la définition platonico-aristotélicienne des tragédies et des comédies, voir plus bas.

⁶⁷² On peut songer à ce propos au « combat » argumentatif dans l'*Antigone* de Sophocle entre Créon et Hémon, les personnages se disputant au sujet de la relation entre le souverain et la cité.

⁶⁷³ R. Blondell, *op. cit.*, p. 16-17.

⁶⁷⁴ *ibidem*, p. 15-25.

⁶⁷⁵ *Théétète* 143b.

prédominance manifeste des arguments philosophiques dans leur structure⁶⁷⁶ ; autrement dit, à la différence de tout autre texte ancien proprement dramatique, ce que « font » les personnages de l'imitation dramatique platonicienne demeure le « *philosopher* » ... Dans les sillons de cette approche des dialogues en tant que drames philosophiques, surtout les textes platoniciens plaçant « Socrate » en leur centre semblent donc inaugurer un *nouveau* genre littéraire.

Ceci était d'ailleurs aussi l'opinion dans l'Antiquité, comme le témoigne surtout Aristote : reconnaissant le caractère innovateur du curieux genre inventé par Platon, il lui confère le nom de « *logos sôkratikos* »⁶⁷⁷. Ensuite, il situe ce genre de composition dans un domaine de la *mimesis* où l'on retrouve aussi les mimes de Sophron : en somme, il s'agit des imitations accomplies uniquement au moyen du langage, sans recours ni au rythme et ni à l'harmonie⁶⁷⁸. Par contraste, pour d'autres auteurs anciens, Platon était surtout proche d'Homère, donc de la poésie épique⁶⁷⁹ ; notons toutefois que, pour Platon, Homère était essentiellement un tragédien⁶⁸⁰.

Mais si on change d'époque et on emprunte l'optique des auteurs modernes, dont notamment Mikhail Bakhtine, les *logoi sôkratikoï* (dont ceux de Platon) apparaîtront au fil de l'histoire sous une lumière bien particulière, à savoir en tant que véritables ancêtres du *roman*. Pour l'auteur russe, ce dernier genre est une création qui rompt dès ses origines avec les conventions régissant les genres traditionnels, étant lui-même un *non-genre*, une littérature qui conjure, parodie, pastiche, se sert de toutes les autres, mais qui se refuse à tout encadrement strict de son esthétique⁶⁸¹. Selon la théorie de Bakhtine, ce sont notamment le rire populaire (surtout la parodie et la satire) et le plurilinguisme (la richesse des dialectes et le dialogue constant entre divers modes du parler) qui représentent les racines lointaines de ce que deviendra dans l'époque moderne le roman⁶⁸². Ceci car, pour Bakhtine, ce dernier est un genre du *devenir*, une forme de littérature qui s'approche et se met le plus à l'écoute du présent « vil », du présent qui coule, inachevé, de l'actualité instable ; or, l'effet principal du *rire* est justement de rendre la réalité plus familière, de la rapprocher, en se plaçant toujours dans une zone de contact avec elle. S'adonnant à son tour à ce type de proximité, le roman rompt notamment avec la distance si caractéristique du genre épique, dont l'action se passe essentiellement dans un « passé absolu »,

⁶⁷⁶ *ibidem*, p. 37 et suiv.

⁶⁷⁷ Pour le traitement des dialogues comme des *logoi sôkratikoï*, voir Chap. I, a.

⁶⁷⁸ Aristote, *Poétique*, I, 1447b9-10.

⁶⁷⁹ À ce sujet, voir les références bibliographiques anciennes et les commentaires de Blondell, *op. cit.*, p. 29-30.

⁶⁸⁰ *Rép.* X, 595b-c.

⁶⁸¹ Pour la relation du « verbe romanesque » avec le genre épique et les tragédies, voir surtout l'étude « Récit épique et roman » de l'auteur, dans M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.

⁶⁸² « Dans la préhistoire du verbe romanesque on peut observer l'action de facteurs nombreux et souvent tout à fait hétérogènes. De notre point de vue, deux facteurs paraissent essentiels : l'un, c'est *le rire*, l'autre, le *plurilinguisme*. Le rire orchestra les formes les plus anciennes de la représentation du langage qui, à l'origine, ne furent rien d'autre qu'un *persiflage* du langage et de la parole directe d'une autre personne. La multiplicité des langages et (en liaison avec elle) *leur éclairage mutuel*, haussèrent ces formes à un niveau littéraire et idéologique nouveau, où le "genre-roman" devint possible » (M. Bakhtine, *op. cit.*, p. 410).

achevé, et où les héros sont eux-mêmes « finis » et séparés par une distance infranchissable du lecteur, du public et de l'auteur. Le « héros » romanesque, lui, ne garde rien de l'éclat qui entourait jadis Achille, Odyssée ou les héros tragiques ; il est au contraire quelqu'un qui ne s'identifie pas *in toto* à son destin, se situant justement dans l'interstice qui l'en sépare : « L'un des principaux thèmes romanesques intérieurs est justement l'inadéquation d'un personnage à son destin, à sa situation. *L'homme est supérieur à son destin ou inférieur à son humanité* »⁶⁸³. Par le biais surtout du comique, la distance épique est ainsi finalement franchie et une nouvelle conception de l'homme se fait jour : selon elle, l'être humain ne coïncide plus avec lui-même et, de surcroît, aucun récit n'arrivera plus à lui dresser le « portrait » exhaustif. Or, le lien entre le rire populaire et le roman est précisément le genre ancien *spoudaiogeloion*, le sérieux-comique, au sein duquel se retrouve aussi le dialogue socratique⁶⁸⁴.

Ainsi, c'est dans cet espace littéraire libéré par le rire populaire qu'on verra surgir une figure telle que celle de Socrate, « sot et sage sublime », aurore de la « sage ignorance ». Ensuite, cette figure fera naître de véritables légendes carnavalesques, le propre du héros romanesque étant justement la facilité par laquelle il peut se transformer en « bouffon »⁶⁸⁵ aux yeux du public.

Il est intéressant de noter dans ce contexte une remarque des époux Corrigan, lesquels, en reprenant les travaux de l'auteur russe afin d'analyser le *Banquet* lui-même, sont parvenus à la conclusion que ce texte platonicien est, surtout grâce à sa *polyphonie* (caractéristique que Bakhtine attribue notamment aux romans de Dostoïevski), le tout *premier* roman de la tradition européenne. Ainsi, à l'instar du roman, le *Banquet* joue à son tour avec les genres littéraires anciens, en en prenant ses distances avec eux ; de plus, il est transparent et autoréflexif quant à son propre statut d'image⁶⁸⁶, caractéristiques qui vaut aussi pour le roman tel que Bakhtine le décrit.

Selon une autre perspective, je tiens à signaler en passant une importante conséquence

⁶⁸³ *ibidem*, p. 470, je souligne.

⁶⁸⁴ « A partir de cet élément naturel du rire populaire, surgit spontanément du sol classique, une littérature antique au domaine assez vaste et divers, que les Anciens eux-mêmes nommaient, de façon expressive, *spoudogelion* : domaine du « sérieux comique ». Il faut y rapporter les mimes à petit sujet, de Sophron, toute la poésie bucolique, la fable, les tout premiers Mémoires (l'*Epidêmiai* de Ion de Chios, l'*Omiliai* de Critias) et les pamphlets. Les Anciens rattachaient également les *Dialogues socratiques* (en tant que genre) ; nous pouvons y ajouter la satire romaine (Lucilius, Horace, Persius, Juvénal), la vaste littérature des *symposions* (banquets) et enfin la Satire Ménipée (comme genre) et les dialogues à la manière de Lucien » (*ibidem*, p. 456-457). Pour le *spoudaiogeloion* en tant que genre nouveau propre à la philosophie, je renvoie les lecteurs aux remarques et aux références de A. Stavru, *op. cit.*, p. 211-213 et note 19.

⁶⁸⁵ À ces propos, *ibidem*, surtout p. 457-473.

⁶⁸⁶ « In other words, for the first time in the history of thought, a new genre emerges [i.e., avec le *Banquet* de Platon], which is conscious of its function as an image, as of its special representative powers, and of its difference from all other literary and rhetorical genres, which turns thought into living speech and character in an open-ended, inconclusive way, and which brings even the purported distance of heroic events into the intimate proximity of everyday conversation in which every reader is included. Friedrich Schlegel regarded the Socratic dialogues as “the novels of their time” and Mikhail Bakhtin thought that the dialogues together with other serio-comical literature, as we shall see later, were “the authentic predecessors of the novel”. In one way, Friedrich Nietzsche went further than Bakhtin and Schlegel, for he regarded the Platonic dialogues as the “lifeboat” in which all the older poetic genres were saved from “shipwreck” » (K. Corrigan et Elena Glazov-Corrigan, *op. cit.*, p. 196, je souligne).

herméneutique qui découle de la réception des dialogues comme mélanges *tragicomiques* ou sérieux-comiques (ceci au-delà de l'hypothèse de Bakhtine qui plaçait ce type d'écrits au milieu entre le rire populaire et le roman moderne) : ainsi, s'ils sont véritablement animés par des éléments hétérogènes, alors les textes platoniciens témoignent de la préoccupation pérenne de leur auteur pour la *matérialité* et le *corporel* ; or, un tel souci vient suggérer une interprétation des Dialogues qui, de toute évidence, s'oppose à l'idéalisme que l'on prête d'habitude au « platonisme »⁶⁸⁷, c'est-à-dire un idéalisme pour lequel la dimension sensible est écartée, voire discréditée.

Quoiqu'il en soit de ces rapprochements poétiques censés nous aider à mieux localiser d'un point de vue littéraire les écrits de Platon, une caractéristique partagée par presque tous les dialogues demeure leur mélange de voix et de styles, rendu sensible en l'occurrence par la personnification d'un nombre accru d'individus ayant un rapport au savoir dans le monde grec (sophistes, orateurs, poètes, philosophes) : effectivement, les textes de Platon qui nous sont parvenus se dévoilent au lecteur comme de véritables caléidoscopes discursifs, le *Banquet* en constituant une illustration exemplaire.

On retrouve cette conclusion aussi dans une étude séminale portant sur l'œuvre platonicienne et le mélange de genres qui la caractérise, de Andrea Nightingale. L'autrice montre plus précisément à quel point les dialogues sont *intertextuels*, incorporant divers types de discours populaires à Athènes, à l'époque de Platon : l'éloge, l'oraison funèbre, la poésie tragique⁶⁸⁸ et comique, etc. La reprise par Platon de ces genres (sous formes de citation ou d'imitation) visait premièrement, dans la plupart de cas, de les *parodier* ; vraisemblablement, le but final poursuivi par cette parodie était de rendre visible la *différence* propre au « philosophe » que les dialogues étaient sur le point d'inaugurer⁶⁸⁹. À cette fin, le corps du dialogue devient un véritable lieu de rencontre avec des

⁶⁸⁷ Une interprétation similaire a été défendue récemment par Martin Puchner: « *Indeed, the importance of mixture for Plato has tended to be underestimated, in part because it goes against the common misperception of Plato as an absolutist who liked to keep things pure and simple rather than mixed and muddled. But in fact it is the other way around. Plato mixes comedy and tragedy, weeping and laughter, but what is most important is that he mixes abstraction and embodiment. It is this mixture that sets his drama apart from its competitors* » (M. Puchner, *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theatre and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 20, je souligne). L'auteur oppose en effet au « platonisme idéaliste » le « platonisme dramatique », où le rôle joué par les personnages, l'action et la scène s'avèrent fondamentaux pour la compréhension de l'argument avancé dans le texte ; les drames dialogiques créés par Platon oscilleraient toujours, selon l'auteur, entre le corps et l'argument, entre la matière et la forme (*ibidem*, p. 32-35).

⁶⁸⁸ Dans la tradition ancienne, l'importance du genre tragique pour Platon est bien connue, surtout suite à l'anecdote biographique rapportée par Diogène Laërce : celle-ci raconte comment Platon, après avoir entendu le discours de Socrate, aurait brûlé ses textes tragiques sur les marches du théâtre où il était sur le point d'entrer (*Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* III, 5). Au-delà de sa véracité, cette histoire montre, pour reprendre les mots de Ruby Blondell, comment la philosophie « naquit des cendres de la tragédie », événement qui témoigne à la fois de la complicité et de la différence profonde qui existent entre les deux types d'écriture (R. Blondell, *op. cit.*, p. 15).

⁶⁸⁹ « *Plato had to distinguish what he was doing from all other discursive practices that laid claim to wisdom. It is for this reason that, in dialogue after dialogue, Plato deliberately set out to define and defend a new and quite peculiar mode of living and of thinking. This alone, he claimed, deserved the "title of philosophy"*. It should be emphasized that gestures of opposition and exclusion play a crucial role in Plato's many attempts to mark the boundaries of "philosophy". Indeed, it is precisely by designating certain modes of discourse and spheres of activity as "antiphilosophical" that Plato was able to create a separate identity for "philosophy". This was a bold and difficult enterprise whose success was by no means guaranteed: because history has conferred upon the discipline of philosophy the legitimacy and the high status that Plato

discours qui *ne sont* justement *pas* philosophiques et, par conséquent, il est aussi le lieu où la *philosophia* telle qu'elle était envisagée par Platon commence à obtenir un profil distinct par rapport aux autres manières de *parler* pratiquées soit dans la tradition ancienne grecque, soit dans les innovations des sophistes. Autrement dit, Platon convoque ses adversaires sur le plan dramatique de ses dialogues afin de mettre en scène leur défaite face à la parole philosophique ; la parodie n'est qu'un moyen de différenciation.

Nous retrouvons une ligne de pensée très similaire à celle de Nightingale dans quelques réflexions de Monique Dixsaut sur le dialogue platonicien. Suivant certaines remarques d'Henri Joly, l'autrice française voyait à son tour dans les écrits platoniciens l'inauguration d'un « espace » littéraire où divers types de *logoi* se rencontrent et où, en fin de compte, la *différence* propre à la *philosophia* émerge⁶⁹⁰.

Néanmoins, les deux autrices soutiennent leurs arguments en partant de deux notions différentes, à savoir « genre » (Nightingale) et « logos » (Dixsaut). Cette différence reste pour autant dynamique, Platon n'ayant pas écrit un dialogue à même d'établir une fois pour toutes le *genos* du philosophe. Ce dernier reste ainsi un personnage inhabituel, se trouvant au gré de son auteur ; de plus, le philosophe semble entretenir avec ce dernier une certaine complicité, dans la mesure où les deux sont caractérisés notamment par l'absence : autrement dit, à la pluralité de *figures* du philosophe dans les dialogues répond la pluralité des personnages auxquels on a l'habitude d'identifier Platon lui-même (Socrate, l'Étranger, l'Athénien). De plus, en l'absence d'une indication précise sur le *genos* du philosophe, la parole de ce dernier semble émerger uniquement en dialogue et par contraste avec d'autres genres convoqués par Platon dans ses dialogues.

Mais, au-delà cette apparente nécessité du dialogue et du mélange avec d'autres paroles, nous le savons déjà, Platon dévoile à la fin du *Phèdre* son rapport à *l'écriture* en tant que telle : celle-ci n'est ainsi qu'un jeu (*paidiê*) et une pratique censée préserver certaines mémoires de l'auteur pour les temps de la vieillesse⁶⁹¹. De plus, le philosophe se distingue du poète à cause de son attitude envers ses propres écrits : tandis que le poète y voit tout ce qu'il y a de précieux (*timios*), le philosophe, lui, serait à chaque moment prêt à montrer lui-même combien ceux-ci sont dérisoires (*phaula*)⁶⁹². Certes, le problème de l'écriture ne coïncide pas avec celui de la « forme » choisie par Platon pour ses textes ; pourtant, il montre mieux un autre volet de son rapport à la poésie et c'est notamment à ce propos que je viens d'effleurer brièvement ce vaste sujet de l'exégèse platonicienne.

claimed for it, we moderns tend to overlook the effort it took to bring this about » (A. Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 [1995], p. 11, je souligne).

⁶⁹⁰ M. Dixsaut, *Le naturel ...*, op. cit., p. 26.

⁶⁹¹ *Phèdre*, 276d.

⁶⁹² *Phèdre*, 278c-e.

Ainsi, pour résumer, déjà dans la tradition ancienne, Platon apparaît en tant qu'écrivain, dramaturge *et* philosophe, ces deux derniers aspects de son œuvre étant impossibles à séparer de manière stricte, notamment dans la mesure où nous concédons que la parole philosophique exige la présence dramatique d'autres types de discours dans le but précisément de s'en écarter et de mieux rendre visible son propre visage, ses exigences spécifiques mais aussi sa légitimité, voire sa supériorité à la fois épistémique et paideutique (ce dernier volet étant bien entendu très présent dans la *République*). Cela dit, bien qu'un dialogue soit par sa forme même un espace favorable à la pluralité et à la polyphonie, les textes platoniciens gardent parfois les traces manifestes d'une *hiérarchisation* épistémique et éthique entre le philosophe et « les autres » ; de plus, héritiers du genre dramatique et de la pratique théâtrale, les dialogues demeurent ainsi quelquefois *agonaux*, bien que leur esprit *ne soit pas* à ce titre éristique (la « lutte » entre Socrate et Calliclès dans le *Gorgias* serait un bon exemple afin d'illustrer l'*agôn* platonicien non-éristique, à mon sens).

Selon le tour d'horizon des interprétations littéraires ci-dessus, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, les dialogues platoniciens ont été traités de différentes manières. Retenons principalement leur appartenance au genre d'imitation de type *logos sôkratikos*, ainsi qu'au genre *spoudaiogeloion*, le fait qu'ils constituent des véritables lieux de mélange et d'émergence, leur description en tant qu'ancêtres du roman moderne due à leurs éléments comiques et au personnage « Socrate » - héros romanesque libéré du destin, bouffon et sage. Ces remarques préliminaires me semblent opportunes avant de revenir à un texte comme le *Banquet*, dont les volets rhétoriques et narratifs n'ont pas tardé à attirer l'attention des exégètes. Néanmoins, par la suite, je ne vais ni me pencher sur la question de la forme dialogique des textes platoniciens, ni développer une analyse littéraire d'un passage ou autre du *Banquet* ; ce qui m'intéresse davantage est la lecture dramatique des dialogues à la lumière précisément de l'image du silène, lecture qui a été avancée par certains auteurs contemporains, comme nous allons le voir dans les pages à suivre.

b.2. L'image du silène et le rapport entre la tragédie et la comédie : « Socrate », un personnage tragicomique et ambigu

Revenons à présent à l'image proposée par Alcibiade, en adoptant désormais un point de vue dramaturgique, sensible aux échos évidents qui existent entre cet *eikôn* et le théâtre ancien grec. D'abord, je rappelle que le silène comme le satyre étaient bel et bien des personnages présents dans les drames qui concluaient les tétralogies de chaque auteur participant aux festivals consacrés au dieu

Dionysos⁶⁹³. Cet aspect appartenant au contexte historique était de toute évidence pris en compte par Alcibiade, d'autant plus que les festivités étaient évoquées de manière directe dans le *Banquet*, le dialogue ayant lieu, du point de vue de sa date dramatique, le lendemain de la victoire rapportée par le poète tragique Agathon aux Lénéennes. De surcroît, la conclusion du *Banquet* montre un Socrate exprimant des opinions fortes sur deux des genres dramaturgiques ; plus précisément, il essaye de pousser Aristophane et Agathon à admettre qu'un même individu peut à la fois maîtriser l'art tragique et l'art comique :

« (...) Socrate les forçait de convenir que c'est au même homme qu'il convient de savoir composer des comédies et des tragédies (τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν), et que l'art qui fait le poète tragique est aussi celui qui fait le poète comique (καὶ τὸν τέχνη τραγῳδοποιὸν ὄντα καὶ κωμῳδοποιὸν εἶναι) »⁶⁹⁴.

En outre, je précise que ce passage gêne toujours les interprètes, car il défend une position opposée à celle que l'on retrouve notamment dans le livre III de la *République*⁶⁹⁵, où Platon, contrairement au passage cité ci-dessus, *interdisait* au même poète d'entreprendre *deux* types d'imitation simultanément (cette interdiction était cohérente avec son désir d'assigner un travail unique à chaque citoyen de la cité dite « idéale »). De plus, l'étrange poète polyvalent en matière de technique dramatique auquel Socrate fait allusion à la fin du *Banquet* est également loin de celui dépeint dans l'*Ion*, dialogue où toute forme d'art (*tekhnē*) était refusée aux poètes de même qu'aux rhapsodes ; ainsi, les poèmes étaient chantés, selon Socrate, grâce à l'enthousiasme amené par la Muse et non pas en raison d'un art ou d'un savoir ; enfin, les poètes y étaient désignés comme étant les interprètes des dieux (ἐρμηνῆς ... τῶν θεῶν)⁶⁹⁶. Dans les trois dialogues invoqués, au malheur des exégètes, Platon propose ainsi autant de manières de comprendre la spécificité de la poésie. Revenons-en, pourtant, à la fin du *Banquet*.

De manière générale, pour Platon la tragédie et la comédie sont des imitations des êtres humains en action⁶⁹⁷, leur différenciation provenant de la nature de l'« objet » qu'elles considèrent :

⁶⁹³ « Le drame satyrique, qui suivait chaque groupe de trois tragédies lors des Dionysies urbaines et qui présentait une allure humoristique, était pourvu d'un chœur dont les membres étaient déguisés en satyres », note 597 dans la traduction du *Banquet* de Luc Brisson, p. 223.

⁶⁹⁴ *Banquet*, 223d, trad. Brisson. Pour une interprétation de ce passage à la lumière des *Lois* et du *Philèbe*, voir R. Patterson, « The Platonic Art of Comedy and Tragedy », in *Philosophy and Literature*, Volume 6, Numbers 1 and 2, Johns Hopkins University Press, 1982, p. 76-93 ; voir aussi *infra*.

⁶⁹⁵ *Rép.* III, 396a sq.

⁶⁹⁶ *Ion* 533d-534e, 536a-d.

⁶⁹⁷ *Rép.* X, 603c.

ainsi, la comédie s'oriente vers le « bas » et le « ridicule », *to geloion*, tandis que la tragédie se consacre au « haut » et au « sérieux », *to spoudaion*⁶⁹⁸.

En poursuivant ces indications platoniciennes, Diskin Clay contredit en 1975 la lecture classique du philologue allemand Wilamowitz, pour qui le *Banquet* était une comédie et le *Phédon* une tragédie⁶⁹⁹. S'opposant à cette lecture, Clay propose de reconnaître dans le premier dialogue plutôt une *innovation littéraire* de son époque, le *Banquet* représentant pour l'auteur un drame philosophique qui porte les traits d'une véritable *tragicomédie* et qui, de surcroît, tourne autour d'un « objet » d'imitation également curieux, à savoir Socrate lui-même. Plus précisément, pour Clay, tous les discours précédant celui d'Alcibiade seraient tragiques, alors que ce dernier représente un drame satyrique :

« (...) the speeches in praise of love which preceded Alcibiades' praise of Socrates were "tragic". They were followed by the final satyr play. And so Wilamowitz was mistaken, but not wildly wrong, when he called the *Symposium* a comedy and the *Phaedo* a tragedy. The only proper description of the *Symposium* is that it is a tragi-comedy. Or a new form of philosophical drama which, in the object of its imitation, comprehends and *transcends* both tragedy and comedy »⁷⁰⁰.

Il est donc imprécis de séparer comédie et tragédie : le *Banquet*, notamment par le discours d'Alcibiade sur le silène-Socrate, inaugure un nouveau type de drame philosophique, ayant ce dernier au centre ; ce genre serait précisément celui du tragicomique.

Or, ce qui nous intéresse dans ce type d'interprétation des dialogues platoniciens qui accentue l'élément du mélange est de souligner que l'argument principal venant habituellement dans sa défense repose précisément sur la description de Socrate par Alcibiade. Ainsi, cette dernière suggère, selon l'auteur, l'identification poétique de ce premier à un personnage où précisément le comique et le tragique, le ridicule et le sérieux, se mélangent, s'entremêlent. Ainsi, les silènes et les satyres sont interprétées d'emblée par Clay à la lumière du même rapport entre les deux genres poétiques

⁶⁹⁸ J'emprunte cette perspective synthétique à Diskin Clay, voir D. Clay, « The Tragic and Comic Poet of the *Symposium* », in *A Journal of Humanities and the Classics*, New Series, Vol. 2, No. 2, 1975, p. 249-252. Pour le lien entre, d'une part, les comédiens et le ridicule (*to geloion*) et, d'autre part, les tragédiens et le « sérieux », voir *Lois* VII, 816c-817a.

⁶⁹⁹ Une hypothèse similaire a été soutenue par Léon Robin dans sa Notice au *Banquet*, p. vii-viii. Robin lit en effet la fin du *Banquet* (portant sur l'identité de l'art du poète tragique et du poète comique du point de vue de la *science* qu'ils supposent) à la lumière d'une relation plus générale qui existerait entre le *Banquet* et le *Phédon*. Pour l'auteur, ces deux dialogues se répondent l'un l'autre tel une comédie et une tragédie « mises en œuvre l'une et l'autre par la Philosophie ». En effet, c'est uniquement le philosophe qui connaît l'âme humaine et possède aussi *la science des contraires* (*Phédon*, 97d) : ainsi, le philosophe serait le seul en mesure de décrire l'être humain à la fois en ce qu'il comporte de ridicule *et* de plus noble. Les poètes resteront, eux, les possesseurs d'un art foncièrement incomplet, car unilatérale (voir note 1, p. 92 de la traduction de Robin).

⁷⁰⁰ D. Clay, *op. cit.*, p. 249.

invoqués ; autrement dit, l'image du silène est essentiellement lue par l'auteur en liaison avec la fin du dialogue.

Pour revenir à son interprétation, le paradoxe qui conclut le *Banquet* ne laisserait transparaître son véritable sens qu'à condition qu'on y reconnaisse un indice ou bien une *autoréférence* de Platon à ses propres écrits en général⁷⁰¹ : les dialogues eux-mêmes, surtout ceux centrés sur la figure de Socrate, seraient, dans la lecture proposée par Clay, des tragicomédies ; ceci est rendu sensible notamment par le fait que Socrate est un personnage remplissant les exigences de deux genres poétiques à la fois. Autrement dit, Platon lui-même est le poète auquel fait allusion Socrate devant un Agathon et un Aristophane presque endormis.

Bien que D. Clay ne développe pas davantage son analyse de l'image du silène, sa suggestion quant à la portée dramaturgique assignée à cette dernière me semble néanmoins précieuse.

Il reviendra en effet à Frisbee C. C. Sheffield de reprendre cette hypothèse interprétative en 2001, son article séminal⁷⁰² sur le *Banquet* se penchant surtout sur l'image du silène et sa signification d'un point de vue des genres poétiques. L'autrice s'appuie dans son analyse sur la caractérisation donnée par Socrate lui-même au discours d'Alcibiade, à savoir « drame satyrique et histoire de Silène » (222d).

Or, suite aux manques de sources historiques à son sujet⁷⁰³, une caractérisation précise du genre satyrique auquel fait allusion Socrate reste problématique. Un certain aspect demeure néanmoins fort vraisemblable à leur sujet, à savoir qu'ils supposaient une certaine reprise des éléments appartenant à la poésie tragique et ceci dans le but de susciter une réaction *comique* de la part du public. Le drame satyrique serait ainsi animé par un éthos en grande partie ludique : une fois prise la distance avec les thèmes « pesants » de la culture ancienne et de la tragédie (le rapport dieu-homme, le problème du destin, de la guerre, des lois, etc.), la relation avec ceux-ci devenait purement ludique. Ainsi, le drame qui concluait chaque groupe de tragédies cherchait en quelque sorte à remettre Dionysos au milieu du théâtre ; pour ce faire, il utilisait une reconstruction libre et ludique des motifs mythiques représentés précédemment sur scène, en les considérant sous une

⁷⁰¹ « The answer to the Socratic paradox propounded at the end of the *Symposium* is to be found in the *Symposium*; and also in Plato. One and the same man can be both a tragic and a comic poet. *The tragic and comic poet of the Symposium is Plato and the object of his imitation, Socrates*. This poet of both tragedy and comedy began his literary career as a poet of dithyrambs and a single tragic tetralogy, but when he encountered in Socrates the only object worthy of serious imitation, he became a tragic and comic poet » (*ibidem*, p. 252, je souligne) ; voir aussi p. 258, où l'auteur met en rapport la possibilité d'une écriture mélangeant le ridicule et le sérieux, le bas et le haut, avec la description d'Éros dans le *Banquet* en tant que *daimon* liant le tout à lui-même ; « Socrate » ne serait ainsi qu'un autre nom du démon dont Diotime nous fournit le portrait mythique.

⁷⁰² Frisbee C. C. Sheffield, « Alcibiades' Speech: A Satyric Drama » dans *Greece & Rome*, Vol. 48, No. 2, Cambridge University Press, Oct. 2001, pp. 193-209.

⁷⁰³ Nous avons reçu en héritage un seul drame conservé dans son intégrité, à savoir les *Cyclopes* d'Euripide.

lumière cette fois-ci beaucoup plus légère, *sans* pour autant les ridiculiser⁷⁰⁴. Il est cependant difficile de saisir la spécificité de ce « comique » typique des drames qui concluaient les tétralogies, étant donné qu'ils ne sont pas encore considérés comme des comédies à proprement parler. De plus, ces satyres communiquaient notamment grâce aux tragédies, en constituant comme leur miroir renversé. Pour reprendre les mots de Jacob Howland, les satyres évoquent plutôt une atmosphère tragique dans la mesure où elles laissent encore transparaître un certain aspect divin de la vie humaine et font voir également une « unité » entre ces deux plans ; or, ce dernier volet était complètement absent dans le cas du genre comique⁷⁰⁵. L'élément central de ces drames perdus reste donc le tragique, bien qu'il se laisse penser sous une lumière légère et ludique.

Pour revenir au *Banquet*, au sujet du silène « Socrate » dont parle Alcibiade, Sheffield estime que le contraste fondamental illustré par cette image serait non pas celui entre l'apparence physique déplaisante de Socrate et sa beauté intérieure, mais entre le *phaulon* et le *spoudaion*, contraste et collision qui étaient d'ailleurs typiques des drames satyriques⁷⁰⁶. Notons d'abord que l'incongruité fondamentale entre le bas et le haut, caractéristique du silène, est surtout à même de *duper* les autres, notamment Alcibiade : lorsque la beauté intérieure de Socrate est dévoilée, à l'instar d'un véritable « trickster » (un autre personnage habituel des drames satyriques), ce dernier se métamorphose et prend le rôle d'un *erômenon*, alors qu'au début il « jouait » l'*erastês*. En soi, cette transformation comporte un effet comique sur le spectateur, tandis qu'aux yeux d'Alcibiade elle devrait faire l'objet d'un véritable procès juridique, comme nous venons de le voir.

Au-delà cette incongruité qui pose problème, l'aspect *phaulon* de Socrate résiderait plus précisément dans son apparence physique désagréable, rudimentaire et qui rappelle les traits d'un satyre incarnant systématiquement un être amoureux de beaux garçons. De même, en ce qui concerne ses discours, l'impression de ridicule demeure, du moins dans le cas de celui qui les entend avec une oreille novice et ignorante (221e). En même temps, Socrate se révèle néanmoins un véritable

⁷⁰⁴ Pour une description du genre satyrique, voir F. C. C. Sheffield, *op. cit.*, p. 195-6. L'autrice s'appuie à ce propos surtout sur les travaux de D. F. Sutton, F. Lissarrague et de P. E. Easterling. Essentiellement, sa description identifie le drame satyrique à une forme de mélange, à savoir celui entre le sérieux et le comique : « The evidence does, however, suggest that those themes were revisited in a different spirit by means of a juxtaposition of the heroic and the comic, which generated a humorous incongruity. The satyr play mixed together the *spoudaion* proper to tragedy and the *phaulon* proper to comedy », *ibidem*, p. 196. Pour sa description de la tragédie et de la comédie, l'autrice s'appuie également sur la *Poétique* d'Aristote (voir Aristote, *Poétique*, II, 1148a2, 17-19 ; V, 1148a30 - b1-20).

⁷⁰⁵ « To be sure, satyr plays are not tragedies because they playfully deflate tragic pretentiousness, and such playfulness is the hallmark of the comic. Yet they resemble tragedies insofar as they allow us to glimpse the implicit divinity of human life. *That which is divided in the comic dramas of Aristophanes is furthermore shown whole in satyr plays.* (...) In brief, satyr plays are essentially deceptive and daimonic, *for they are at bottom concerned with an experience of the mysterious and the sacred that does not announce itself as such but into which one is drawn by a strange and beguiling power.* This is also a good description of Alcibiades' experience with Socrates. No wonder Socrates calls Alcibiades' speech a "satyric drama" (222d3-4) » (J. Howland, *op. cit.*, p. 35, je souligne).

⁷⁰⁶ « Just as with those Silenus statues which open up to reveal images of the gods inside, if you open up this apparently *phaulos anêr* there is a *spoudaios anêr* within », *ibidem*, p. 199.

spoudaios anêr, dans la mesure où il recèle des statues divines et merveilleuses de la tempérance, mais aussi parce que ses *logoi* sont les seuls à faire preuve d'intelligence (*noûs*, 222a2), recélant en l'occurrence des statues de la vertu ou de l'excellence. Grossier et sérieux, le personnage platonicien illustre à merveille le contraste si cher aux drames satyriques.

En tant que « lieu » de collision entre le bas et le haut, toujours selon F. Sheffield, Socrate serait investi d'un trait fondamental, à savoir celui de *l'ambiguïté* ; de plus, ce trait convient également aux silènes et satyres⁷⁰⁷ :

« *Since Socrates manifests a similarly ambiguous position in between the lowly and the divine, the satyrs are the only appropriate models for comparison* (cf. 221d5). This mixture of the lowly and the divine, the *phaulon* and the *spoudaion*, in Socrates' nature makes it fitting that Alcibiades employs the very genre whose essence it is to blend together those two categories »⁷⁰⁸ (je souligne).

Or, en fin de compte, cette ambiguïté, Socrate l'hérite d'Eros, fils de Pénia et de Poros, se trouvant précisément au milieu entre *l'aporia* et *l'euporia* ; soutenant ce rapprochement, l'autrice se rallie aux autres interprètes qui soutiennent la juxtaposition du portrait d'Eros par Diotime avec celui de Socrate par Alcibiade. En outre, cette même ambiguïté revient à tout amoureux emporté par éros, le philosophe compris, dans la mesure où il se trouve à son tour dans l'intervalle entre le sérieux et le « bas » :

« Philosophers are not just eccentric old men who expose their deficiencies, and seem to need instruction beyond their years, but also men who are resourceful, and to that extent also beautiful, good, and *spoudaios*. Philosophers are, in fact, those who are in between lack and possession, ignorance and wisdom, the *phaulon* and the *spoudaion* »⁷⁰⁹.

Une première conséquence qui découle de ce curieux emplacement du philosophe, d'ailleurs indiqué aussi par Diotime, touche à la nature du type d'écriture qui conviendrait au philosophe : le genre recherché ne se confondra plus avec les comédies d'Aristophane, car le ridicule sur lequel celles-ci jouaient ne lui convient plus, sachant qu'il doit se montrer capable précisément de sauvegarder *l'ambiguïté* du philosophe et de le dépeindre en conséquence. À l'instar de Diskin Clay avant elle, Frisbee Sheffield estime par conséquent que Platon se trouve à l'origine d'une innovation poétique incarnée ensuite par les dialogues ayant « Socrate » au centre.

L'image proposée par Alcibiade ne serait pas issue du caprice ou bien d'une inventivité censée gagner l'admiration du public, soutient l'autrice, mais elle est bel et bien inspirée et même déterminée

⁷⁰⁷ *ibidem*, p. 204-6.

⁷⁰⁸ *ibidem*, p. 205 ; « It is because Socrates himself is a mixture of the playful and the serious that the speech intertwines the comic and the serious in the way which was peculiar to the satyric genre », *ibidem*, p. 195.

⁷⁰⁹ *ibidem*, p. 206.

par la nature foncièrement *ambiguë* de Socrate lui-même, plus précisément par le mélange qu'il incarne entre le ridicule, le « bas », l'animalier, d'une part et, d'autre part le sérieux, le « haut » et le divin. Ce mélange étant caractéristique des drames satyriques qui concluaient les tétralogies des poètes anciens, leur personnage central, le silène-satyre, s'avère naturellement très pertinent pour caractériser « Socrate » ; Alcibiade ne fait que s'appuyer sur le théâtre de son époque.

Afin de résumer, j'ai donc détaillé jusqu'ici deux interprétations cherchant à rendre compte de l'image du silène en partant, d'une part, de la fin du dialogue et de la complicité essentielle suggérée par Socrate entre la tragédie et la comédie, et, d'autre part, du spécifique des drames satyriques, à savoir le mélange du « sérieux » et du « bas ». À la fois Clay et Sheffield ont cru reconnaître dans la caractérisation de Socrate par Alcibiade et dans la fin même du dialogue, un précieux indice portant sur le genre poétique auquel appartiennent les dialogues platoniciens *en général*, à savoir une espèce de variation sur le thème de drame satyrique ou, plus précisément, le tragicomique tout simplement (genre auquel Bakhtine avait à son tour subsumé les écrits platoniciens).

Or, ce que ces deux interprétations rendent visible me semble particulièrement le fait que l'image du silène, grâce à sa remarquable force suggestive, favorise et même invite à un *pars pro toto*. Autrement dit, suite à sa puissance poétique, pour les deux auteurs, le silène fonctionne apparemment comme un véritable *aleph* borgésien : il s'avère un « point » du texte à travers lequel on peut regarder l'ensemble de l'œuvre platonicienne. En l'occurrence, le silène sculpté nous offre une véritable clef de lecture des dialogues eux-mêmes et non pas uniquement de « Socrate » ; ainsi, ces écrits sont désormais conçus à l'image des drames où le « bas » et le « haut » se mélangent⁷¹⁰.

Ces interprétations de l'image du silène, que j'ai qualifiées auparavant de « dramaturgiques », me semblent néanmoins manifestement compatibles avec le volet ontologique que j'ai défendu ci-haut (II.a) à son égard. L'enjeu des pages suivantes consistera à démontrer à quel point la coprésence du « sérieux » et du « ridicule » chez Socrate, de même que chez les silènes et les satyres des drames satyriques, se fonde en effet sur la différence entre le visible et l'invisible et comment cette dernière différence permet aussi de penser à la fois la tragédie et la comédie en tant que deux facettes d'un même rapport, lequel, en dernier ressort, seul le philosophe est en mesure de contempler dans son intégralité, du moins selon Platon.

b.3. Interprétation ontologique du Ridicule et du personnage d'Œdipe ; manières de concevoir

⁷¹⁰ Au sujet de la lecture des Dialogues, je renvoie également le lecteur aux interprétations issues de la tradition ésotériste, cf. ci-dessus.

le dédoublement

Les interprétations de D. Clay et F. Sheffield soutiennent de manière implicite que le silène joue dès le départ le rôle d'un invraisemblable *point de contact* : d'une part, selon le premier auteur, il s'agit d'une image qui préserve l'union, c'est-à-dire le contact, du tragique et du comique, tandis que, pour le deuxième auteur, il rend sensible le trait de l'ambiguïté si spécifique à Socrate, ambiguïté qui repose structurellement sur la coprésence ou bien le contact de deux plans à première vue irrécconciliables, à savoir, le « haut » et le « bas », le noble et l'ignoble, le *spoudaion* et le *phaulon* (ou le *geloion*). Les deux auteurs interprètent l'image proposée par Alcibiade à la lumière des drames satyriques et de leur mélange caractéristique, en aboutissant chemin faisant à des considérations de nature poétique sur les écrits platoniciens eux-mêmes, ou du moins sur ceux qui seraient une « imitation », dans le sens ancien, de Socrate : plus précisément, selon ces deux auteurs à la fois, ces écrits seraient apparentés aux tragicomédies *via* les drames satyriques ; de plus, l'individu auquel fait allusion la fin du Banquet, capable, selon Socrate, de composer à la fois des tragédies et des comédies, grâce à son art, cet individu serait Platon lui-même, et les œuvres en question, ses dialogues. Mais est-ce cette approche légitime en soi, surtout dans le contexte de la fameuse critique platonicienne de la poésie tragique et comique, mais aussi en prenant en compte la difficulté à laquelle on se heurte au moment où on veut attribuer une dimension ridicule à Socrate, ne serait-ce qu'à moitié ? Comment peut-on penser le « sérieux » et le « ridicule » qui se trouveraient mélangés par Platon dans ses écrits ainsi que dans sa manière de dépeindre son personnage central ?

D'abord, je pense qu'il est important de rappeler que Platon n'affirme nulle part à la fin du *Banquet* que l'homme capable de composer à la fois des tragédies et des comédies soit un *philosophe* ; le passage met l'accent uniquement sur un certain savoir et sur l'art (*epistêmê* et *tekhnê*, 223d) que l'individu décrit devrait posséder. Aussi, dans le livre X de la *République*, Platon refuse à toute forme de poésie (y compris la tragédie), du moins telle qu'elle apparaît devant le public athénien, un partage du caractère *spoudaios*, celui-ci étant réservé à l'art qui cherchait à toucher la vérité. Selon ces passages, l'imitation poétique est uniquement *agréable* en soi et relève du domaine du plaisir, n'ayant, en outre, aucune utilité pour l'individu ou pour la cité⁷¹¹. Une position similaire était soutenue d'ailleurs dans le *Gorgias*, dialogue traversé d'un bout à l'autre par l'opposition entre le bien et

⁷¹¹ *Rép.* X, 602b, 607c-608b. Ces passages seront en quelque sorte amendés par Platon, lorsque l'Athénien des *Lois* dira *expressis verbis* qu'en concevant une nouvelle constitution, ils étaient en train de composer une *vraie* tragédie, définie en l'occurrence comme imitation de la plus noble et belle de vies : « (...) la constitution politique en son ensemble que nous proposons se veut une imitation de la vie la plus belle et la meilleure (μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου), et c'est vraiment là, à notre avis du moins, la tragédie la plus authentique (ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην) » (*Lois* VII, 817b, trad. Brisson et Pradeau). Pour un riche commentaire de ce passage, voir L. Mouze, « La dernière tragédie de Platon », dans *Revue de philosophie ancienne*, vol. 16, no. 2, Bruxelles, 1998, p. 79-101.

l'agréable⁷¹². Ainsi, en tant qu'imitation de son « objet », la tragédie n'aura factuellement rien de « sérieux », se faisant simplement l'écho des opinions populaires sur ce qui est bon ou mauvais.

De plus, dans le *Philèbe* (48a et suiv.), Platon traite surtout du ridicule (*to geloion*) exploité par la comédie, en stipulant qu'il se fonde sur deux aspects : (i) la négation du principe delphique de la connaissance de soi et l'ignorance qui en découle quant à l'évaluation de ses biens, des qualités de son corps ou bien de sa propre vertu, et plus particulièrement de son savoir (*sophia*) ; et (ii) la faiblesse et l'impossibilité de se venger lorsqu'on est insulté⁷¹³. Or, de toute évidence, on aura de la peine à attribuer à Socrate le type de ridicule décrit dans le *Philèbe*, surtout vu que ce dernier provient essentiellement d'une forme d'ignorance par rapport à soi-même ou à ce qui est à soi. D'ailleurs, la possibilité d'attribuer à proprement parler une dimension ridicule aux figures du philosophe platonicien a été mise en doute par Richard Patterson, l'auteur parlant à ce propos d'un ridicule uniquement *apparent*, emprunté en l'occurrence à Socrate par la foule ou par les comédies d'Aristophane⁷¹⁴, mais jamais par Platon lui-même.

Autrement dit, si Socrate est un personnage « tragicomique », tel que l'affirment les auteurs discutés ci-dessus, alors sa dimension « tragique » exige une future étude du sens du concept « spoudaios » dans les dialogues, d'une part et, d'autre part, afin d'intégrer également dans son portrait le ridicule, il faudrait expliquer comment Platon est paradoxalement parvenu à dépeindre son maître comme un individu *geloios*, en se ralliant par voie de conséquence aux opinions articulées dans ses textes par quelqu'un comme Calliclès⁷¹⁵, pour ne reprendre qu'un seul exemple. Or, si le personnage platonicien « Socrate » est véritablement « spoudaios », il reste pour autant distinct d'un typique héros tragique, de même que son ridicule ne se laisse pas confondre avec celui décrit dans le *Philèbe* (cf. plus haut). En fin de compte, une analyse séparée consacrée au sens de ces notions à l'intérieur de l'œuvre platonicienne et non pas seulement en référence au théâtre grec s'avère nécessaire pour qu'on arrive à une véritable compréhension de l'image du silène. Toutefois, une telle analyse fait défaut si on interroge les travaux évoqués à l'instant.

Le rapport de Platon à la tragédie étant notoirement complexe, de même que le sens du concept

⁷¹² *Gorgias*, 502b-d. Dans ce passage, la poésie tragique figure parmi les formes de la flatterie, de même que le poète est identifié au rhéteur dont le seul but est de plaire à son public, c'est-à-dire au démagogue.

⁷¹³ *Philèbe*, 48c-49c. La nature (*phusis*) du ridicule (*to geloion*) est éclairée, dans ce paragraphe, au moyen de la division, Socrate entrecroisant deux critères afin de la déterminer : (i) premièrement, l'ignorance de soi est divisée en trois espèces, en fonction de l'objet sur lequel elle porte (les biens qu'on possède, les traits de son propre corps et ce qui relève de l'âme) ; deuxièmement, (ii) les êtres humains sont classifiés en ceux qui disposent de force et de puissance et ceux qui n'en disposent pas. Ainsi, selon cette analyse, les individus qu'on devrait qualifier de ridicules seraient ceux qui s'ignorent eux-mêmes, se façonnant une opinion fautive soit au sujet de leur richesse, de leur corps ou bien de leur âme, soit des trois à la fois, mais qui, en même temps, ne disposent pas des moyens de se venger si on les insulte ou on se moque d'eux précisément à cause de leur ignorance.

⁷¹⁴ R. Patterson, *op. cit.*, p. 85.

⁷¹⁵ *Gorgias*, 484d-e. Pour d'autres remarques sur le ridicule du philosophe en partant du *Théétète*, voir Chap. II.

« spoudaios » dans son œuvre⁷¹⁶ - auquel nous pouvons par ailleurs facilement ajouter son pendant, le concept de « jeu » (*paidia*)⁷¹⁷, il paraît qu'une lecture de l'image du silène à l'aide de ces trois concepts tributaires à la tragédie et à la comédie (à savoir *spoudaios*, *phaulos* et *geloios*) alourdissent l'interprétation.

Pourtant, le rapport établi dans les travaux de Clay et Sheffield entre l'image du silène et les deux genres dramatiques semble parfaitement légitime, de même que la lecture des dialogues qu'un tel rapport suggère. Les textes platoniciens semblent plus précisément *dépasser* les deux modes du discours poétique évoqués (le tragique et le comique) et c'est précisément ce « dépassement » qu'il nous reste à penser davantage. Diskin Clay avait d'ailleurs indiqué une direction similaire dans son interprétation, sans pour autant la développer (cf. plus haut, où l'auteur parle d'une « transcendance » de la comédie et de la tragédie effectuée par le poète dont il est question à la fin du *Banquet*). En tant que point de contact entre deux plans différents, voire opposés, le silène n'est pas simplement une *juxtaposition* à même de faire des dialogues platoniciens un curieux drame satyrique et rien de plus. Frisbee Sheffield n'avait d'ailleurs pas attribué le trait de l'« ambiguïté » uniquement au silène, mais aussi au « philosophe » et au démon Eros, ces derniers appartenant dans le discours de Diotime à un seul domaine, celui de l'intervalle (*metaxu*). Or, si l'ambiguïté se laisse penser à partir des notions proprement métaphysiques, alors, visiblement, l'effort de Platon pour dépeindre le personnage de « Socrate » en tant que silène semble insérer les catégories du théâtre ancien dans un discours aux desseins beaucoup plus vastes que ce que l'on a supposé jusqu'ici.

Au demeurant, il est vrai que l'absence de la voix de Platon de ses textes engendre une certaine impatience chez les exégètes de déceler les positions théoriques qu'il aurait pu défendre⁷¹⁸ ; parmi ces véritables énigmes se trouve bien entendu la fin du *Banquet*, avec son allusion à un poète capable de composer à la fois des tragédies et des comédies. Confrontés à la pluralité des directions et des positions, tout lecteur des dialogues fait à un moment donné l'expérience de se trouver sans point de repère, presque égaré. Dans ce contexte, l'image du silène est porteuse de manière immédiate d'une puissance de suggestion si évidente, qu'on aura l'impression d'avoir finalement repris nos repères : un tel repère nous permettra d'éclairer d'autres régions encore obscures du texte, car, une fois que l'on identifie et installe une borne, il est plus facile d'entamer le travail de cartographie pour ce qui

⁷¹⁶ À ce propos, voir P. Viangalli, *Le sérieux et le jeu dans les dialogues de Platon*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2007.

⁷¹⁷ voir G. Normandeau, *Le philosophe et ses jeux : Etude sur la notion de jeu appliquée aux discours chez Platon*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2009.

⁷¹⁸ Pour un regard critique sur ce « préjugé » herméneutique portant sur l'œuvre de Platon, voir R. Blondell, *op. cit.*, p. 18-20. L'autrice rejette l'identification des opinions exprimées par certains personnages des dialogues avec celles de Platon lui-même ; de même que Shakespeare ne se trouve par derrière les affirmations de Hamlet ou de Polonius, en tant qu'écrivain dramatique, Platon échappe à son tour à une telle juxtaposition, bien qu'il soit plutôt proche de « Socrate » que de « Thrasymaque », par exemple.

reste. Or, un tel pouvoir revient justement à l'image proposée par Platon *via* Alcibiade. Véritable repère pour la lecture du *Banquet*, on ne s'étonnera plus de constater que l'image du silène a donné naissance à des interprétations qui portent sur des sujets aussi divers et difficiles que la complicité essentielle entre la tragédie et la comédie signalée de manière énigmatique à la fin du dialogue, ou encore, la lecture des dialogues platoniciens.

Explicitée par Alcibiade lui-même à l'aide de la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, cette image échappe néanmoins au régime strictement poétique et renverse les termes de la discussion : plus précisément, il n'est pas utile, à mon sens, de regarder le silène à la lumière des tragédies, des comédies et des drames satyriques, mais, *inversement*, de regarder celles-ci au moyen de l'image proposée par Alcibiade et notamment de la différence qui lui est centrale. Un tel inversement me semble justifié si on s'accorde que l'ontologique doit l'emporter sur le poétique, étant donné que l'alternative risquerait d'éliminer la portée philosophique des « drames » de Platon.

De même, selon mon interprétation, à une lecture attentive, le passage final du *Banquet* nous décourage de voir les écrits platoniciens comme l'expression d'un « mélange » des éléments tragiques et comiques. Le fait qu'une *même* science et un *même* art puissent fonder *à la fois* la tragédie et la comédie ne trouve son explication philosophique, sa « cause », ni dans la figure « ambigüe » de Socrate, ni dans ledit caractère tragicomique de certains dialogues platoniciens. À proprement parler, si un tel caractère leur convient, les dialogues seraient plutôt les illustrations d'un *autre* art que celui auquel fait allusion Socrate à la fin du *Banquet*, à savoir d'un art du *mélange*. Afin mieux expliquer ce point, relisons le passage qui clôt le *Banquet* :

« (...) Socrate les forçait de convenir que c'est au même homme qu'il sied de savoir composer des comédies et des tragédies, et que l'art qui fait le poète tragique est aussi celui qui fait le poète comique » (223d).

Selon une conception courante à l'époque classique, les deux genres, la comédie et la tragédie, étaient séparés de manière irréconciliable, les poètes grecs se partageant de manière stricte ces deux domaines. D'où l'évocation d'une *contrainte* exercée par Socrate auprès d'Agathon et d'Aristophane. Quant au rapport entre les deux genres, au pied de la lettre, le paragraphe ne suggère guère la possibilité de les *mélanger*. Socrate défend uniquement l'idée selon laquelle à la fois l'art tragique et l'art comique reposent sur un seul savoir. Autrement dit, même si le poète dont il est question est capable de composer à la fois des tragédies et des comédies en vertu d'un art unique, ceci n'advient pas de manière *simultanée*. L'unicité de son art n'implique pas une unicité symétrique de sa création finale. Le poète n'exerce pas son talent et son savoir en *juxtaposant* simplement les traits appartenant aux deux genres, il peut très bien composer une tragédie et uniquement *après* une comédie, sans jamais mélanger leurs éléments.

Le passage cité rappelle d'ailleurs d'autres paragraphes dans le corpus platonicien. On peut songer à ce propos au passage de l'*Ion* où Socrate oblige le rhapsode éponyme de reconnaître qu'un vrai *tekhnitês* en matière de poésie serait capable de juger qui parle bien et qui parle mal parmi plusieurs poètes traitant d'un même thème⁷¹⁹. Celui-ci aura, en vertu de son art, un aperçu global sur les discours, couvrant à la fois la vérité et la fausseté. De même, dans le *Hippias Mineur*, le même individu, à savoir celui qui sait, serait à la fois capable de mentir effrontément *et* de dire la vérité, étant donné qu'uniquement celui qui possède un savoir quelconque a la possibilité d'égarer à dessein son spectateur⁷²⁰. De surcroît, dans les *Lois*, en référence explicite au sérieux et au ridicule, l'Athénien estime qu'il est impossible de connaître le sérieux lorsqu'il est séparé du ridicule, comme c'est le cas par ailleurs pour toute autre paire de contraires⁷²¹. Ces trois passages évoquent un individu capable de maîtriser, en vertu de son savoir, des domaines opposés : son art lui ouvre le champ de la connaissance de manière à englober les extrémités, pour ainsi dire.

Penser que le poète dont parle la fin du *Banquet* est celui qui, à l'image de l'individu dont parle l'*Ion* ou le *Hippias Mineur*, possède à son tour une « science des contraires », hypothèse lancée par Léon Robin (voir note 699 plus haut), s'avère ainsi parfaitement légitime. Étant donné que le tragique et le comique représentent une paire de contraires, celui qui maîtrise l'un de ces deux domaines maîtrisera *a fortiori* l'autre de même. Or, visiblement, le mélange de ces deux contraires n'entre pas en question. Rien ne nous empêche de penser que, à l'instar du *tekhnitês* évoqué dans l'*Ion* et de l'individu savant capable de maîtriser à la fois la vérité et le mensonge dans l'*Hippias mineur*, le poète dont il est question à la fin du *Banquet* dispose également d'un savoir qui lui permet de gérer les deux productions poétiques, sans pour autant les mélanger. En effet, même si on est capable de parler avec franchise et de mentir sur un certain sujet, il serait impossible de « mélanger » ces deux attitudes à l'égard d'un même propos, sous peine de ne pas respecter le principe de non contradiction. Pour résumer, en vertu des arguments présentés à l'instant, le passage qui clôt le *Banquet* ne me semble pas faire signe vers une création poétique qui serait *simultanément* tragique et comique.

Pourtant, si cela est vrai, alors, étant donné qu'il ne relève plus d'un mélange ou d'une simple juxtaposition d'éléments hétérogènes, alors comment doit-on comprendre le point de contact illustré par le silène ? Afin de répondre, je propose d'étudier le personnage comique et celui tragique à la

⁷¹⁹ Dans le passage concerné, on observe une correspondance entre l'affirmation « la poésie est un tout » et « le savoir technique est un tout », la notion de *holon* étant déterminante pour l'argument proposé par Socrate ; cf. *Ion*, 532c et *suiv.*

⁷²⁰ *Hippias Mineur*, 367c-d.

⁷²¹ « Car il n'est pas possible de connaître ce qui est sérieux sans connaître le ridicule, ni d'ailleurs de connaître quoi que soit sans connaître son contraire (ἀνευ γὰρ γελοίων τὰ σπουδαῖα καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν μὲν οὐ δυνατόν), si l'on cherche à devenir un homme de réflexion ; il n'est pas possible non plus de pratiquer l'un et l'autre, si l'on cherche à avoir part si peu que ce soit à la vertu », *Lois*, VII, 816d-e.

lumière de la différence entre l'extérieur et l'intérieur ou entre le visible et l'invisible.

Plus précisément, puisque le silène est au demeurant une image censée dévoiler *l'énigmatique* personnage « Socrate », mon interprétation se penche non tant sur l'ensemble des relations, des personnages et des thèmes présents dans les textes tragiques ou comiques anciens⁷²², mais elle vise uniquement deux personnages, qui, à l'instar de Socrate-silène, semblent à leurs tours les porteurs d'un certain dédoublement ; ils se prêtent ainsi parfaitement à une analyse faisant recours au rapport entre l'intérieur et l'extérieur. De plus, ces personnages sont les sujets d'un véritable dévoilement, le poète-auteur élucidant leurs *énigmes* au cours du drame mis en scène. À l'instar d'Alcibiade à l'égard de Socrate dans le *Banquet*, ces auteurs se proposent de révéler au public réuni dans le *theatron* la vérité sur leurs personnages. D'ailleurs, on a l'impression qu'une énigme suppose souvent une certaine structure double qui réclame et attend un geste herméneutique censé l'éclaircir.

En ce qui concerne le personnage ridicule apte à illustrer la structure double du silène, je m'appuierai notamment sur l'analyse dialectique proposée par Platon lui-même dans les passages du *Philèbe* mentionnés plus haut. Cette analyse dévoile un certain dédoublement à l'œuvre chez l'individu *geloios* dépeint d'habitude par la comédie. Plus précisément, dans la mesure où celui-ci s'ignore lui-même, il devient d'un coup le lieu d'une manifeste tension entre la *sophia* et la *doxosophia*. Ensuite, le personnage tragique caractérisé au plus haut degré par une similaire structure double est incarné, à mon sens, par Œdipe, dans la tragédie sophocléenne bien connue, racontant comment, après avoir résolu l'énigme du Sphinx, le *turannos* installé à Thèbes se confronte progressivement avec sa propre identité double, étant mis en face du fait qu'il était l'assassin de son père et l'époux de sa mère⁷²³.

Commençons par le personnage ridicule. D'où provient l'effet comique du ridicule, on pourrait se demander. À mon sens, une possible réponse nous est suggérée par la différence qui nous intéresse à présent, à savoir celle entre le visible et l'invisible. Plus spécifiquement, me semble-t-il, le ridicule si cher aux poètes tel qu'Aristophane naît à partir de la tension grandissante entre deux niveaux - ce que *paraît* une situation ou un personnage, d'une part, et ce que l'écriture poétique mettra en évidence comme *étant véritablement*, d'autre part. Aux yeux de Platon, comme nous venons de le constater plus haut, un individu *geloios* s'ignore nécessairement soi-même (sur un seul ou sur tous les trois plans mentionnés par Socrate dans le passage cité du *Philèbe*) : il s'estime plus riche qu'il ne

⁷²² Au sujet du spécifique culturel du théâtre grec ancien, je renvoie le lecteur au bel essai de Roland Barthes, « Le théâtre grec », dans *Ecrits sur le théâtre*, Paris, Seuil, 2002. Parmi la vaste bibliographie qui porte sur la tragédie et la comédie ancienne, je signale A.W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Second Edition Revised by T.B.L. Webster, Oxford, Oxford University Press, 1962 ; J. de Romilly, *La Tragédie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970 ; J.-P. Vernant, P. Vidal Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972.

⁷²³ Une lecture similaire des tragédies et des comédies à l'aide des catégories de l'intérieur et de l'extérieur a été proposée aussi par Konrad Gaiser : l'auteur juxtaposait la catégorie de l'intérieur à la tragédie et celle de l'extérieur à la comédie, K. Gaiser, *op. cit.*, p. 65.

l'est véritablement, ou plus beau, ou, plus vertueux et notamment, plus savant. La tension entre le paraître (c'est-à-dire l'opinion qu'ils se forgeaient d'eux-mêmes) et l'être (ce que, par exemple, l'examen socratique met à chaque fois en évidence) est fondamentale et engendre le ridicule comme phénomène, disons, à la fois esthétique et éthique. Notons au passage que, selon cette définition qui lie le *geloios* avec le problème de la connaissance de soi, tous les *sophoi* avec lesquels Socrate raconte avoir dialogué dans l'*Apologie*⁷²⁴ tombent *a fortiori* dans la catégorie des personnages « ridicules » - ils ignorent tous la véritable extension de leur savoir, s'ignorant eux-mêmes sans pour autant s'en rendre compte.

En guise d'exemple, on pourrait aussi songer au rire des convives d'Alcibiade à la suite de son discours⁷²⁵ : était ce dernier perçu comme ridicule pour des raisons similaires à celles indiquées par le *Philèbe* ? La réponse me semble négative parce que, justement, Alcibiade ne se prend pas pour quelqu'un qu'il n'est pas, au contraire, tout au long de son discours sur Socrate, il dévoile ses propres défauts à ses convives⁷²⁶. D'ailleurs, Platon tient à signaler le motif de dérision qui avait suscité le rire à l'égard d'Alcibiade : plus précisément, ce dernier donnait aux autres l'impression d'être toujours amoureux de Socrate, malgré ses efforts pour maîtriser la situation⁷²⁷. Si disproportion il y en a, elle ne vise pas, semble-t-il, l'ignorance d'Alcibiade à l'égard de soi-même, mais uniquement le rapport entre ses efforts et la permanence de ses passions érotiques, disproportion rendue sensible notamment par la parrhésie avec laquelle il avait parlé devant ceux réunis dans la maison d'Agathon.

Puisque, selon le *Philèbe*, l'ignorance (*agnoia*) de soi est centrale pour le phénomène du ridicule, je voudrais insister un instant sur ce thème. Notons d'abord que l'ignorance de soi est aussi évoquée par Diotime dans le *Banquet*, sous le nom d'*amathia*⁷²⁸. Pourtant, ce qui me semble plus significatif est la manière dont l'*agnoia* est expliquée dans le *Sophiste*, dialogue où elle fait l'objet d'une complexe analyse dialectique⁷²⁹. Ici, l'Étranger l'identifie avec l'une de deux espèces du mal (*to kakon*) appartenant à l'âme ; or, selon une pensée similaire, dans le *Philèbe* (48c), le ridicule est à son tour identifié avec une forme de vice (*ponêria*). Ici, il n'est pas un phénomène esthétique, mais

⁷²⁴ *Apol.* 21b-23d, voir Chap. I.

⁷²⁵ *Banquet*, 222c.

⁷²⁶ La franchise d'Alcibiade à l'égard de soi-même me paraît surtout manifeste lorsqu'il raconte l'épisode de la « séduction ratée » de Socrate, ainsi que dans les passages où il avoue à cœur ouvert ses limitations devant les exigences de la vie philosophique (*Banquet* 217a-219e).

⁷²⁷ Je passe ici le problème de savoir pourquoi une telle situation serait « ridicule » aux yeux des convives réunis dans la maison d'Agathon et, par extension, des anciens grecs en général.

⁷²⁸ « Mais c'est justement ce qu'il y a de fâcheux dans l'ignorance : alors que l'on n'est ni beau ni bon ni savant, on croit l'être suffisamment (αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν ἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἰκανόν) », *Banquet* 204a ; voir aussi plus haut.

⁷²⁹ *Soph.* 228d-229c : selon la division, l'ignorance coïncide pour la plupart avec une de ses « espèces », à savoir l'*agnoia* qui fait qu'on s'estime savant alors qu'on ne l'est pas (τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι).

l'affection, l'état (*pathos*) de l'âme lourde d'ignorance⁷³⁰.

Dans le sillage du *Sophiste*, on pourrait affirmer que la spécificité de l'*agnoia* est qu'elle s'ignore elle-même en tant qu'ignorance, en comportant ainsi au moins deux volets : (i) le premier est un volet subjectif (j'ignore que *je* suis un ignorant) et le second, (ii) un volet objectif (j'ignore *la chose* à l'égard de laquelle je me prends pour un savant). Entre ces deux volets, selon le *Philèbe*, ce qui intéresse davantage le poète comique est surtout *le rapport avec soi* et non pas celui avec la réalité qui, à cause de notre ignorance, nous échappe.

De toute manière, pour le personnage ridicule, une tension demeure centrale, celle entre, d'une part, l'opinion qu'il se forge de lui-même, la manière dont il s'aperçoit lui-même (*dokein*), et, d'autre part, l'état objectif de son état (tel qu'il sera jugé par un *autre* dans la comédie), c'est-à-dire ce qui est (*einai*). Il s'agit notamment de la disproportion entre l'image de soi et la réalité dans laquelle on se retrouve qui est exploitée sans ménagements par le poète comique. Par ailleurs, le désaccord et le décalage entre l'intérieur et l'extérieur est si fort qu'il engendre *l'implosion* du tissage qui réunit les deux dimensions, l'image de soi se déchirant petit à petit sous la pression exercée par la vérité objective. Cette implosion sera rendue sensible, à mon sens, notamment par l'*éclat* de rire de ceux qui trouvent dans le ridicule des autres, c'est-à-dire dans leur malheureuse condition, une source d'amusement⁷³¹.

En résumant, dans le cas du personnage ignorant et ridicule, le terme fort du rapport qui nous intéresse s'avère l'extérieur : c'est au nom de ce dernier qu'on rappelle à l'intérieur sa juste valeur et sa juste position. Lors de l'examen socratique, par exemple, le manque de consistance et de cohérence de la *doxosophia*⁷³² est rendu manifeste (extérieure) au moyen du questionnement et se passe toujours sous le regard de Socrate, véritable juge en ce qui concerne la pensée et la vérité. Cela dit, pour lui, bien entendu, l'*agnoia* de ses interlocuteurs et les conséquences qu'elle entraîne ne sont en aucun cas risibles, mais dénotent leur état véritablement *deinos*, terrible⁷³³.

Si nous passons maintenant au discours tragique, le personnage d'Œdipe dans la tragédie sophocléenne *Œdipe-Roi* me semble se prêter à une interprétation à partir du concept de

⁷³⁰ « C'est, en somme, une sorte de vice (*πονηρία*), qui tient son nom d'une disposition particulière (*ἕξιώς τινος*) : dans l'ensemble du vice, il s'agit de celui dont l'affection (*πάθος*) est opposée à ce que prescrit l'inscription de Delphes », *Philèbe*, 48c.

⁷³¹ Ceux-ci sont identifiés par Platon, toujours dans le *Philèbe*, aux jaloux, aux malicieux, *phtonoi*, car il revient uniquement à des individus d'une telle disposition de prendre du plaisir face à la condition mauvaise dans laquelle pourraient se trouver leurs amis (*Philèbe*, 48c-50a).

⁷³² *Philèbe*, 49a1.

⁷³³ La fin de *Hippias Mineur* me semble illustrative à cet égard : « Par ailleurs, comme je le dis déjà depuis un bon moment, j'erre de-ci de-là à propos de ces questions et je ne reste jamais du même avis ; et il n'y a rien de surprenant que moi et tout autre particulier errions de cette manière ; mais si c'est vous-mêmes, les savants, qui errez, ceci sera terrible pour nous aussi (*τοῦτο ἤδη καὶ ἡμῖν δεινὸν*), s'il est vrai qu'il nous devient impossible, même en ayant recours à vous, de mettre fin à notre errance » (*Hippias Mineur*, 376c, trad. Pradeau, légèrement modifiée).

dédoulement et de la distinction illustrée par l'image du silène sculpté. Avant de commencer, notons qu'Œdipe est une énigme surtout *pour lui-même* et non pas, bien entendu, pour les spectateurs anciens de l'époque qui, eux, connaissaient parfaitement le déroulement du mythe à l'origine de la tragédie. Je n'insisterai pourtant pas sur les détails de l'histoire d'Œdipe et sur son déploiement, ceci dépasserait de beaucoup les enjeux plus modestes de mes considérations présentes⁷³⁴.

Le fil narratif du drame coïncide avec la découverte par notre personnage de sa propre identité et le renversement conséquent de presque toutes les positions qu'il occupait avant (sauveur de la cité, roi, époux légitime, homme de savoir) : « *Œdipe est double*. Il constitue par lui-même une énigme dont il ne devinera le sens qu'en se découvrant en tout point le contraire de ce qu'il croyait et paraissait être »⁷³⁵ (je souligne). Ce qui nous intéresse demeure le rapport intérieur-extérieur, visible-invisible tel qu'il est illustré par Œdipe et par son destin. Or, qu'est-ce que signifie de ce point de vue la construction du personnage d'Œdipe sinon une accentuation, proche du paroxysme, de l'équivocité, pour reprendre les mots de J. Patočka⁷³⁶ ? À chaque moment de l'histoire, avec le roi *pharmakos* Oïdipous, l'apparence donne l'impression de trembler, de trépider, en annonçant son propre écroulement final. Le moment de la vérité arrivé, le dehors, l'apparence, le visible, l'extérieur seront percés d'un bout à l'autre par la parole oraculaire, la vue humaine s'avérant coupée du réel et identifiée *de facto* à une forme de cécité.

Étant donné les multiples renversements illustrés par Œdipe-Roi, visiblement, la tragédie ne joue pas sur l'écart présent chez le ridicule et exploité par la comédie : plus précisément, contrairement à la comédie, elle approche l'énigme et le personnage qui l'incarne afin de montrer à quel point *l'intérieur*, l'invisible, l'essentiel a toujours une prééminence par rapport à l'extérieur et à ce qui se voit. En l'occurrence, la tragédie de Sophocle dont il est maintenant question fait voir à quel point l'oracle et le prophétique vaincront toujours la « volonté » humaine⁷³⁷ ou, autrement dit, comme il est futile de fuir à Thèbes dans l'espoir de quitter par ce geste, pour l'essentiel spatial, son propre destin, lui, invisible par nature et *atopique*, sans lieu. On a affaire avec, d'une part, le plan des actions

⁷³⁴ Je ne vais pas non plus évoquer ici les études qui ont mis en relation Socrate et Œdipe ; voir Chap. I pour un tel rapprochement effectué en partant de l'*Apologie*.

⁷³⁵ J. P. Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe-Roi* », dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Œuvres Complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 1157. Pour la centralité du rôle du masque (*prosôpon*) porté et ensuite détruit par Œdipe dans la tragédie de Sophocle, voir P. Brunet, *Introduction*, p. XVIII-XIX (Sophocle, *Œdipe-Roi*, Paris, Les Belles Lettres, 1998) ; J. Beer, « Oedipus Tyrannus », in *Brill's Companion to Sophocles*, Andreas Markantonatos (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2002, surtout p. 94-96.

⁷³⁶ J. Patočka, *Platon et l'Europe*, Traduit du tchèque par Érika Abrams, Paris, Verdier, 1983, p. 58.

⁷³⁷ Pour la question du rapport entre le destin, ou l'*anagkê*, et la capacité de l'agent tragique de s'autodéterminer ou de devenir la véritable cause de ses actions, voir J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Editions La Découverte, 1972, chap. « Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque ». L'étude défend une ambivalence foncière du personnage tragique : bien que le tragique émerge justement en vertu de l'émergence d'une nature humaine qui soit *distincte* du divin, les deux plans restent toutefois inséparables, les héros tragiques n'étant pas encore des individus « autonomes » dans le sens moderne du terme ; de plus, la langue grecque ancienne ne comprenait pas un synonyme de notre nom « volonté », selon les auteurs.

humaines, extérieures, ce qu'on pourrait appeler des véritables gestes dans la texture du monde, et, d'autre part, avec une « logique » divine, la *moira* ou la *tuchê*, souvent se concrétisant par un fil parallèle avec celui représentant les actions entreprises par l'être humain. J'utilise le terme « parallèle » puisque les tragédiens fondent souvent leur art en mettant en scène précisément la distance infranchissable, ainsi que la tension perpétuelle entre les deux régimes du sens, celui divin et celui humain. La *tuchê* vient toujours « corriger » les élans de la « géométrie » humaine, en lui rappelant sa vassalité à l'égard de la ligne parallèle et supérieure du divin, tel que le décrit et le crie de manière exemplaire Jocaste dans *Œdipe-Roi*, en fournissant aussi sa propre « solution » face à ce scénario⁷³⁸ : « Que pourrait craindre un homme ? / La destinée le mène, rien ne lui est prévisible. / Le mieux est de vivre au hasard, comme on peut »⁷³⁹.

L'*errance* d'*Œdipe-Roi* s'avère ainsi absolue, celui-ci y étant immergé à tout moment de la tragédie, y compris lorsqu'il se réjouit de la gloire qui lui convient après avoir vaincu le Sphinx⁷⁴⁰. D'ailleurs, selon Patočka, ce mythe, parmi d'autres dans la tradition indo-européenne, illustre de manière exemplaire la situation de l'être humain en général, à savoir son séjour dans un monde dirigé par des lois qu'il ne contrôle et ne connaît pas⁷⁴¹. Autrement dit, puisque l'être humain n'a jamais accès au plan supérieur de l'existence et ainsi au sens de son propre destin, ce dernier ne se dévoilant pas qu'uniquement de manière imprévisible et souvent violente, l'*errance* d'*Œdipe*, comme celle de tout autre être humain, demeure irréductible. Or, cette *errance* est elle-même une expression de l'écart entre l'intérieur et l'extérieur, mettant surtout en évidence la dépendance et la faiblesse du dernier par rapport au premier.

Pour revenir et conclure, si les deux interprétations esquissées à l'instant tiennent, alors la comédie et la tragédie mettent toutes deux en scène, à leur insu, le rapport entre l'intérieur et l'extérieur, entre ce qui est visible, ce qui paraît et ce qui demeure invisible et constitue parfois le lieu de la vérité. Plus précisément, avec les deux genres, ce rapport fait surface selon deux variations portées à l'extrême. Ainsi, (i) la comédie met en scène la tension entre l'extérieur et l'intérieur engendrée par le ridicule, en mettant l'accent sur la problématique de *l'apparence* en tant que telle et

⁷³⁸ Sophocle, *Œdipe-Roi*, vers 977, trad. Grosjean (*Tragiques grecs. Eschyle. Sophocle*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967).

⁷³⁹ τί δ' ἂν φοβοῖτ' ἄνθρωπος ᾗ τὰ τῆς τύχης / κρατεῖ, πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφής; / εἰκὴ κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναιτό τις (texte grec de l'édition française aux Belles Lettres).

⁷⁴⁰ « La clarté est le domaine des dieux. L'homme s'y est fourvoyé, l'homme y erre. Ceux qui, par humanité, ont eu pitié d'*Œdipe*, errent tout autant qu'*Œdipe* lui-même, et ce non seulement au moment de commettre les crimes terribles que sont le meurtre de son père et le mariage avec sa propre mère. Il erre aussi au moment où, en apparence, il triomphe totalement, c'est-à-dire lorsqu'il libère Thèbes de la domination du monstre. Il affranchit la ville à l'aide d'un savoir, à l'aide d'une clarté qu'il détient, que les dieux lui ont inspirée, mais qui *n'est pas la sienne* » (J. Patočka, *op. cit.*, p. 66).

⁷⁴¹ C'est le propre du philosophe de transformer cette *errance* en *questionnement*, en commençant par Socrate ; de plus, une fois que la philosophie apparaît, le domaine du passé, typique du mythe, sera lui aussi écarté en vue d'une rencontre avec le monde qui est *là*, devant nous, au moment *présent* (*ibidem*, p. 68).

sur son éventuelle vacuité, son illégitimité et sur sa capacité à éluder la réalité. La priorité est donnée à l'élément qui appartient au domaine de l'extérieur, de la communauté, du regard de l'autre, de l'objectif. Le rire naît à cause de cet écart entre ce qu'un individu pense de lui-même, la façon dont il se conçoit et la « réalité » de l'état dans lequel il se trouve, ce dernier étant souvent portée à la surface de manière violente. En outre et pour employer un vocabulaire platonicien, la comédie semble jouer essentiellement sur la capacité de l'âme à se prendre pour une *autre*. (ii) Tandis que la tragédie, elle, prête la voix et confère une prévalence à l'autre terme du rapport, à savoir celui de l'invisible, en concevant ce dernier en tant que véritable *substitut* de l'apparence, dans la mesure où, souvent chez les tragédiens, le sens « caché » et intérieur *renverse* celui du paraître, en lui dévoilant sa fugacité inhérente. En d'autres termes, alors que le ridicule suppose la mise en lumière de la vacuité d'une opinion (intérieure) sous le regard exigeant de ceux de l'extérieur, le dédoublement tragique illustré par le personnage d'Œdipe semble requérir surtout le regard impitoyable des dieux, figure suprême de l'intériorité et de l'invisible.

Au-delà des différences entre les deux types de personnage doublé (le personnage ridicule étant sans doute ignorant dans un sens différent d'Œdipe, pour lequel la relation au divin demeure la source ultime de l'énigme qu'il incarne⁷⁴²), d'un point de vue philosophique, l'essentiel reste néanmoins que les deux approches poétiques se fondent *sur* l'existence du rapport visible-invisible ou, si on veut, *dokein-einai*. Du moins dans le cas des personnages mentionnés, elles bâtissent leur discours en accentuant l'un ou l'autre des deux termes du rapport. Ainsi, selon le *Philèbe*, le ridicule émerge là où l'on observe une aberration de l'apparence, son décrochage par rapport à la réalité, allant jusqu'à la substitution de cette dernière par le *dokein* même, par ce que le « moi » se figure, malgré l'opposition flagrante avec la réalité telle que les autres la perçoivent. Le poète comique vient « corriger » cette disproportion, en reconnaissant le poids de l'extérieur et du regard des autres. En même temps, un personnage doublé soumis à la logique tragique semble illustrer le rapport inverse : l'intérieur vient se substituer à l'extérieur et faire imploser l'apparence, et dévoile ainsi un sens caché à même de rendre cette dernière non seulement trompeuse, mais constitutivement insuffisante, partielle. Penchée sur le ridicule, la comédie problématise et rend risible, au nom de l'extériorité, l'apparence située en l'occurrence sur le plan intérieur de l'image qu'on se fait de nous-mêmes, en la dévoilant en tant que « bâtarde » et « bavarde », alors que la tragédie affirme l'autre terme du rapport, l'invisible, l'intérieur caché, précisément aux dépens de l'extérieur et de la parole la plus sérieuse

⁷⁴² Cela dit, en partant toujours du *Philèbe*, Patterson a pu défendre une thèse contraire, selon laquelle l'ignorance de soi, plus précisément celle du bien convenant à son âme, serait déterminante à la fois pour la création de la comédie et de la tragédie: « But from either a popular or a philosophic viewpoint, the *Philebus* reveals an underlying and specific connection between the nature of the tragic and comic: both consist in one form or another of self-ignorance concerning one's own goods, particularly the goods of one's soul, where further aspects of a given character and situation determine that self-ignorance as comic or tragic » (R. Patterson, *op. cit.*, p. 83).

(celle proférée par le roi dans *Œdipe*).

Revenons-en maintenant au silène sculpté et à Socrate : ce premier était l'image d'une différence persistante et infranchissable entre l'extérieur et l'intérieur, conçue plus précisément par Alcibiade en tant qu'*opposition*. De plus, bien qu'à l'extérieur le silène porte des traits à même de l'apparenter au domaine *bestial*, à l'intérieur, il recèle des statuettes du *divin*, cette intériorité étant par conséquence non tant un point terminus dans la structure de l'image proposée par Alcibiade⁷⁴³, mais uniquement un endroit qui débouche à son tour sur un autre, lui, d'une nature encore différente. En quoi diffère donc ce type de dédoublement pensé par Platon de celui utilisé par les poètes afin de mettre en scène une certaine histoire impliquant le dévoilement d'un personnage ? Est-ce que le ridicule, tel qu'il était décrit dans le *Philèbe*, et le cas d'Œdipe nous aident à mieux saisir le spécifique du silène sculpté, ne serait-ce que par contraste ? Ma réponse à cette dernière question est sans doute affirmative.

Notons d'abord qu'en vertu de la nature de son dédoublement, le silène ne saurait être ridicule d'une manière analogue à l'âme ignorante de sa propre ignorance dont parle le *Philèbe*, étant donné qu'il recèle, lui, une véritable relation au divin et non pas une forme de *doxosophia*. Aussi, en ce qui concerne son rapport au tragique, les *agalmata* contenus par le silène socratique suggèrent à leur tour un rapport au divin bien différent de celui propre au héros d'inspiration œdipienne : plus précisément, ces statuettes divines n'entraînent aucunement l'écroulement du sens tel qu'il existe sur le plan extérieur. Elles n'influencent en rien la surface, restant toujours en cachette, du moins à défaut d'une épreuve « éthique » (tel que le moment de séduction raconté par Alcibiade) et d'un regard amoureux à même de percer au-delà de l'enveloppe et de les découvrir ; les *agalmata* sont ainsi bien plus discrètes, si j'ose dire, que ne l'était le destin prescrit à Œdipe par les dieux, bien que les deux fonctionnent comme marques du plan de l'intériorité.

Toutefois, la distinction principale qui me semble émerger de l'analyse antérieure est la suivante : à la différence du personnage ridicule et de l'héros tragique Œdipe, le dédoublement illustré par le silène « Socrate » *conserve la tension entre les deux plans qui le constituent*. Pour le dire en un mot, il n'est ni « vide », à l'instar d'un individu ridicule car ignorant de sa propre petitesse, ni susceptible à être écrasé éventuellement par une destinée divine qui le dépasse depuis toujours malgré ses actions, et qui, de surcroît, fera preuve de son origine divine par la violence du renversement de la réalité qu'elle produira.

Autrement dit, le silène n'est que le point de contact d'une dimension visible et d'un plan

⁷⁴³ J'ai proposé auparavant de mettre entre parenthèses la dimension axiologique de cette partie du discours d'Alcibiade dans le but de considérer l'image en question d'un point de vue neutre ou formel : ceci revient en outre à penser le rapport intérieur-extérieur en effaçant le caractère « ignoble » du visible ainsi que celui « resplendissant » de l'invisible ; cela dit, on doit toujours garder à l'esprit le préjugé d'Alcibiade, lequel pense ce rapport en tant qu'*opposition* axiologique.

invisible, l'enjeu philosophique principal de cette image étant en fin de compte de réussir à penser les deux *à la fois*, c'est-à-dire dans leur *coprésence*. Sacrifier l'une de ces deux dimensions revient à retomber dans la logique des personnages dédoublés présentés par la tradition comique et tragique. Or, selon mon interprétation, cette logique s'avère binaire dans son essence et unilatérale dans son résultat, étant donné que, dans la construction du récit, elle promeut un *seul* terme du rapport invisible-visible en dépit de l'autre.

Une fois arrivés à cette étape de l'interprétation de l'image du silène, je serais tentée d'ajouter quelques brèves remarques portant sur l'écriture platonicienne, d'autant plus que les commentateurs cités plus haut, D. Clay et F. Sheffield, avaient à leur tour mis en rapport cette image avec l'épineux problème de la lecture des dialogues. En mettant un silène, c'est-à-dire un personnage doublé, au milieu de leur déroulement, les écrits platoniciens centrés sur « Socrate » surgissent, à mon sens, justement *à partir* de la différence entre l'extérieur et l'intérieur et y *retournent* constamment, en problématisant sans doute l'apparence et l'ignorance à l'image de la comédie s'intéressant au ridicule, ou bien en montrant la prééminence du plan invisible sur le visible, à l'image de la tragédie. Cependant, le discours philosophique centré sur le silène « Socrate » conserve l'union entre l'intérieur et l'extérieur. Il ne ridiculise pas l'apparence et ne soutient pas non plus un sens invisible dont la marque serait la force et l'écrasement. Dans les sillons d'Alcibiade, Platon nous invite, je dirais, à regarder ce plan intérieur en coprésence pacifique avec le plan extérieur.

Pour le dire autrement, la réflexion philosophique suscitée autour d'un personnage doublé devrait être, j'aurais tendance à dire, elle-même doublée, c'est-à-dire attentive aux deux plans *en même temps*. Par conséquent, afin de saisir le spécifique de l'écriture platonicienne et de « Socrate », la notion de « coprésence » me paraît une option herméneutique plus adéquate que celle de « mélange » (du sérieux et du comique, en l'occurrence). Avec les dialogues qui laissent entendre la parole si ambiguë de Socrate, nous ne sommes pas en présence d'un texte qui comprend ici et là des passages comiques et d'autres « sérieux », mais, à mon avis, il s'agit plutôt d'une écriture qui recherche l'« intérieur » sans pour autant sacrifier l'« extérieur », ou en faire une sorte de vitrine de ce premier (rappelons-nous à ce sujet qu'entre « la peau » du silène-satyre et les statuettes qu'elle recèle il y a une différence manifeste, un rapport de transparence étant ainsi interdit). Les *logoi* siléniques de Socrate ne sont ni ridicules à cause de leur référence aux forgerons et aux ânes, ni purement sublimes comme semble le suggérer Alcibiade notamment dans le paragraphe portant sur la splendeur des *agalmata* recélés par ces discours. En quelque sorte, il n'y a pas des statuettes du divin en l'absence de la « peau de satyre » et vice versa, comme il ne saurait y avoir du visible sans l'invisible et inversement.

b.4. Limites de l'image du silène à l'égard de l'atopie ; le caractère ludique et l'« engagement détaché » de Socrate

J'ai indiqué plus haut⁷⁴⁴ la nécessité d'un retour final à l'image du silène afin de s'interroger sur ses éventuelles *limites* quant au saisissement du sens de l'atopie socratique. Pour rappeler le contexte, Alcibiade prétend dévoiler Socrate aux autres convives, lesquels, selon lui, ne le connaissent guère ; il affirme ne dire que la vérité, mais avoue la difficulté, pour quelqu'un comme lui, à traiter de façon claire et ordonnée de la question de l'atopie⁷⁴⁵ de Socrate. L'éloge(-blâme) prend ensuite la forme d'un discours imagé, censé montrer à la fois qui était Socrate et quelles étaient ses vertus. Autrement dit, le discours d'Alcibiade vise précisément de mettre en avant l'atopie socratique⁷⁴⁶, surtout à l'aide de l'image du silène et de l'assimilation de Socrate au satyre Marsyas.

Or, ces deux images, sont-elles capables *en principe* de capter un sujet tel que l'atopie ? Il est très difficile de répondre à cette question, surtout car nous n'avons pas le droit de juger de leur adéquation en manipulant par avance un autre concept de l'atopie. Partons ainsi du principe que le discours d'Alcibiade parvient à révéler l'atopie de Socrate, ou, du moins, un de ses volets. Si, éventuellement, il comporte néanmoins des limites, il faudra en trouver un indice dans le texte.

D'abord, l'autodénonciation de sa propre ivresse semble suggérer qu'Alcibiade hésite au tout début de son discours précisément sur *l'exhaustivité* de son propos ; mais cela ne suffit pas à enlever aux images proposées leur force dramaturgique et leur portée philosophique, dont j'ai évoqué déjà un certain nombre de traits.

Toutefois, dans la mesure où le silène sculpté recèle un *autre* type d'image, l'*agalma*, l'*eikôn* sur lequel Alcibiade insiste le plus suppose une structure qui le rend dès le départ ouvert et donc

⁷⁴⁴ Première partie, b.2., fin.

⁷⁴⁵ οὐ γάρ τι ῥάδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ὧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμηῆσαι, 215a3-4.

⁷⁴⁶ Une thèse similaire est soutenue par Kevin Corrigan et Elena Glazov-Corrigan, qui, de plus, voient dans la fibre textuelle du *Banquet* une expression de l'atopie, dans la mesure où il est difficile à localiser à la fois la maison où le *symposion* a eu lieu et l'endroit de la rencontre entre Socrate et Diotime ; de même, l'initié qui parcourt l'échelle de l'éros est à son tour à grand-peine localisable, surtout car il paraît se trouver dans un mouvement constant: « What is this “truth” in Alcibiades’ words? It is Socrates’ “extraordinary character”, his *atopia*, or “placelessness”, that seems to disarm Alcibiades the most? Socrates’ geography, so to speak, is not of this world. We recall the placelessness of the setting for the narrative of the *Symposium*: somewhere indeterminate between the Piraeus and the city, but somewhere always in motion. We recall too the placelessness of the conversations between Diotima and Socrates, and the constant motion of the apprentice on the ladder of love. So, Socrates’ placelessness is somehow connected with the very fabric of the dialogue itself, and we naturally wonder what inner landscape will be uncovered by Alcibiades in singling out this unique character of Socrates that does not quite fit any conventional setting » (Kevin Corrigan et Elena Glazov-Corrigan, *op. cit.*, p. 171). À l'instar de deux auteurs, j'ai moi-même cru reconnaître une certaine atopie exprimée à travers la structure narrative du *Banquet*, évoquée notamment par les moments d'interruption et de *exaiφnēs* (cf. Intermezzo ci-dessus). Selon mon interprétation, le caractère *atopos* ne ressortirait pas du triple « manque de lieu » signalé cité plus haut, mais du caractère exceptionnel de la *temporalité* qui caractérise à la fois ces moments d'inflexion présents dans le récit et le phénomène de l'éros en tant que tel.

incomplet. À la différence de l'image du tonneau percé dans le *Gorgias*, ou de celle des *Lois*, où les êtres humains sont assimilés à des marionnettes fabriquées par les dieux⁷⁴⁷, le silène imaginé par Alcibiade comporte, dans un premier temps, ceci de spécifique : il *s'ouvre*, il renvoie ailleurs ; il n'est pas autosuffisant, mais *référentiel*. Deuxièmement, le propre de cette image était de rendre manifeste non pas un seul terme, mais une *relation*, plus précisément celle entre la surface et l'intime. Du moins pour ces deux raisons, il s'agit donc d'une image pour l'essentiel *dynamique*. D'ailleurs, étant structurellement dédoublé, l'*eikôn* du silène ne saurait être une image statique ou plate : elle met en scène précisément le dépassement, la *traversée* de l'apparence, de ce qui « paraît », de ce qui est simplement visible, pour aller vers ce qui est invisible, caché ; pour cette raison aussi donc, elle est une image en mouvement.

De plus, du point de vue d'Alcibiade, le silène sculpté est la figure que fait Socrate (*to skhêma*, 216d3), à savoir celle d'être un amoureux et un ignorant. Au-delà de cet aspect « judiciaire », ce n'est ni la « peau », la surface désagréable et insolente, ni l'intérieur lumineux qui comptent le plus, mais plutôt le *jeu* entre ces deux plans ; à mon sens, si on se tient à la neutralité à son égard, celui-ci constitue la véritable signification de l'image proposée par Alcibiade. Autrement dit, la leçon philosophique la plus importante qu'on peut en tirer me paraît être le fait même *qu'il y ait un rapport*, un contact entre l'intérieur et l'extérieur.

Or, au sujet de Socrate, ce rapport dynamique et constant entre l'intérieur et l'extérieur comporte un trait bien spécifique, me semble-t-il. Celui-ci se laisse penser à l'aide d'une notion proposée par Kevin Corrigan et Elena Glazov-Corrigan, à savoir le caractère *ludique* de Socrate (*Socrates' playfulness*). Avant de détailler en quoi ce volet consiste, notons d'emblée que cette particularité socratique, si elle existe, représentera un des aspects qui *échappe* par nécessité à l'emprise de l'ingénieux discours d'Alcibiade, tout caractère ludique étant élusif, en fin de compte. Ensuite, une deuxième difficulté qui guette ce même discours serait, selon ces deux auteurs, la possibilité de saisir de manière « adéquate » l'intérieur du silène-Socrate, difficulté à laquelle j'ai moi-même fait allusion ci-haut. Je cite ainsi les remarques très pertinentes des auteurs mentionnés :

« Alcibiades wants to capture the “out of place”, semidivine, untamable character of Socrates, and so he employs these images, *but he is also aware of their deficiency (...)* This disparity between external appearance and internal reality is also a function of Socrates' playfulness, which ultimately remains a mystery to Alcibiades, and in order to capture it, Alcibiades returns to the reality of the external Socrates, a reality that he can verbally control and denigrate, but finds himself instantly divided between external characteristics, so easy to dismiss and parody,

⁷⁴⁷ *Lois* I, 644d.

and inner qualities, impossible to grasp in an adequate manner »⁷⁴⁸ (je souligne).

Pour résumer, l'image du silène comporte ainsi une limite double : d'une part, celle-ci provient de la spécificité dynamique, en l'occurrence ludique, *imprévisible* de la relation entre l'intérieur et l'extérieur qui caractérise Socrate, et, d'autre part, cette *eikôn* est limitée car elle comporte quelque chose d'ouvert et renvoie à un autre plan, plus précisément à celui des *agalmata* des dieux. Or, ce qu'enseigne cette image porte en dernier ressort aussi sur le rapport entre l'atopie de Socrate et une certaine dynamique entre le visible et l'invisible. Plus précisément, l'atopie semble avoir un lien (encore énigmatique) avec un plan divin, situé peut-être à la lisière du discours, imagé ou non, identifié dans l'image sous la figure de l'*agalma*.

Néanmoins, cette double limitation n'implique pas un caractère déficitaire de l'image en tant que telle, mais elle relève plutôt de la difficulté qui guette toute tentative de définition d'un objet tel que l'atopie socratique. Comme l'observent aussi les deux auteurs cités ci-dessus, au début de son intervention, Alcibiade témoigne en effet d'une conscience *aigüe* des éventuelles limites de l'*eikôn* qu'il forge dans le but d'évoquer et de louer Socrate⁷⁴⁹. Nous ne sommes pas devant un emploi « naïf » d'une « image », le choix d'Alcibiade à ce propos étant justifié (221d) comme le *seul* possible, étant donnée l'unicité de Socrate ; nous nous retrouvons donc dans la présence d'un emploi de l'image hautement réfléchi.

Mais, pour revenir, comment peut-on saisir davantage l'aspect ludique de Socrate qui en l'occurrence *échappe* à Alcibiade ? Cette question revient en effet à se demander comment le sérieux et le ridicule s'entrelacent sans pour autant s'annuler mutuellement, puisque le ludique en question repose précisément sur le jeu entre le « bas » et le « haut », jeu que Socrate incarne systématiquement. Comment le sérieux propre à Socrate pourrait-il rappeler des silènes et des satyres ? Le caractère pleinement ridicule ne lui est attribué que par les « naïfs », tandis qu'Alcibiade, lui, essaie de mettre en rapport ses paroles « rudimentaires » avec un plan intérieur, habité en dernier ressort par le divin. Pour le dire en un mot, selon la dynamique de cette image, le sérieux socratique suppose une faille intrinsèque, il ne s'enferme pas sur lui-même. Or, ceci explique pourquoi, à mon sens, Socrate ne saurait emprunter l'air ni d'un « maître de vérité », selon l'expression de Marcel Détienné, ni d'un philosophe inspiré par la déesse de la Vérité tel Parménide, ni employer un langage « obscur » et « supérieur » à l'instar d'Héraclite. Selon l'image du silène sculpté, Socrate s'avère à la fois proche, avoisinant *et* lointain, voire étranger. Son « sérieux » se joue ainsi dans un domaine lui-même particulier et, de toute vraisemblance, nouveau.

Par ailleurs, une autre réponse à nos interrogations antérieures sur le ludique de Socrate a été

⁷⁴⁸ Kevin Corrigan et Elena Glazov-Corrigan, *op. cit.*, p. 172.

⁷⁴⁹ *ibidem*, p. 212.

proposée, quoiqu'à son insu, par Jacob Howland. Ainsi, selon cet auteur, du point de vue de l'effet éprouvé, il y aurait une certaine ressemblance entre les discussions avec Socrate et celles avec le dieu Dionysos qu'on retrouve dans la tragédie (par exemple dans les *Bacchantes*) - figure par excellence de *l'étranger* dans le panthéon grec ancien⁷⁵⁰ -, à savoir *la confrontation avec une altérité inquiétante*⁷⁵¹.

Deuxièmement, toujours selon Howland, Socrate serait notamment apparenté aux personnages que l'on aurait pu voir dans les drames satyriques (en l'occurrence Odysée et le chœur de satyres dans les *Cyclopes*⁷⁵²) dans la mesure où ces derniers manifestent un trait parfaitement absent dans le cas du personnage éminemment tragique : il s'agit d'une espèce de conscience d'être à la fois des acteurs et des personnages. Les protagonistes des drames satyriques éprouvaient ainsi ce que Howland nomme « engaged detachment », *un engagement qui reste pour autant détaché à chaque instant*, en ne succombant ni à la poursuite zélée de l'action vertueuse typique du personnage tragique, ni au désintéret total pour l'univers humain.

L'attitude dont il est question dans ce type d'engagement détaché me semble s'apparenter à la *parodie* telle que la comprenait Bakhtine : selon ce dernier, le propre de la parodie était de citer un *genre* en tant que tel, ou bien de pasticher un certain *mode* de parler, en ne se moquant pourtant pas ouvertement de tel ou tel personnage individuel ou situation délimitée. Or, en devenant médium pour la citation d'un autre langage, la parodie prend d'un même coup une certaine *distance* avec celui-ci : elle l'engage, l'indique, mais toujours librement, c'est-à-dire sans tomber dans la polémique.

Mais où en est Socrate dans cette interprétation qui a l'air de se préoccuper de la manière dont un récit et ses personnages sont construits ? Selon J. Howland, son parler ironique serait précisément le propre d'une posture d'engagement détaché similaire à celui des personnages caractéristiques des genres satyrique, parodique, etc. ; aussi, et de manière encore plus importante pour notre argument, Howland pense l'atopie elle-même comme relevant d'un type d'engagement qui garde cependant toujours ses distances⁷⁵³.

En vertu des développements qu'elle occasionne, la notion proposée par l'auteur (*engaged*

⁷⁵⁰ cf. l'article de Jean-Pierre Vernant, « Dionysos à Thèbes », dans *L'univers, les dieux, les hommes*.

⁷⁵¹ « It has perhaps not been sufficiently observed, however, that Socrates' encounters with his interlocutors in the Platonic dialogues mimic the educative antagonisms of tragic drama. In general, Socrates does explicitly what the structure of the tragic plot does implicitly: just as the characters of tragic drama typically learn through a sequence of tragic events that their traditional or habitual assumptions about the world are woefully incapable of guiding them through the complexities and uncertainties of human experience, Socrates typically encounters self-confident antagonists and proceeds to show them that their seemingly sensible and consistent opinions turn out, upon close examination, to be deeply incoherent. In its pedagogical and psychological effect, the *otherness of Socrates in the Platonic dialogues closely resembles the otherness of Dionysus in tragedy*. By the same token, however, it is also analogous in function to *the otherness of satyrs in the satyr play* » (J. Howland, *op. cit.*, p. 36, je souligne).

⁷⁵² Pour la ressemblance entre ces personnages et Socrate, *ibidem*, p. 37-39.

⁷⁵³ *ibidem*, p. 40.

detachment) paraît ainsi très suggestive et elle mérite d'autant plus un traitement plus étendu, ainsi qu'une illustration dans les dialogues. Dans quels contextes peut-on donc retrouver des possibles moments où « Socrate » donne l'impression qu'il est à la fois « là », présent (engagé) *et* ailleurs (détaché) ?

D'abord, pour prendre un premier exemple, ce contraste me semble manifeste au début même du *Banquet*, où le texte décrit un Socrate s'arrêtant soudainement sur le chemin, replié sur lui-même. Presqu'oubliés du *symposion* où il était sur le point de se rendre, il reste là immobile pendant un certain temps, en suscitant l'étonnement d'Agathon. Où est Socrate en ce moment ? À la fois détaché de son contexte, il ne tarde pourtant pas de finalement rejoindre les autres et de redevenir par conséquent « présent ».

Toutefois, je voudrais évoquer un autre exemple au sujet de l'éventuel « engagement détaché » de Socrate, hautement pertinent à mon sens : il s'agit de sa présence détachée dans le *Phédon*, dialogue qui, du point de vue du « sérieux » caractérisant le « philosophe » socratique-platonicien s'avère salutaire, ne serait-ce qu'en raison du caractère inextricablement *spoudaios* des sujets qui y sont traités, à savoir la mort, ou la nature de la philosophie et celle de l'âme humaine. Or, dans une telle ambiance, peu de temps avant qu'il reçoive la cigüe, Platon décrit en effet Socrate en train de *rire* ou bien de *sourire*⁷⁵⁴ face aux contre-arguments de Cébès et de Simmias, ainsi que de *jouer* allusivement sur les mots de ce dernier⁷⁵⁵, ou encore de s'adonner à l'habitude qui était la sienne de *jouer avec la chevelure* de Phédon⁷⁵⁶. Bien que le sujet en question soit au paroxysme de la tension,

⁷⁵⁴ ἐγέλασέν ἡρέμα (se met à rire doucement), *Phédon*, 84d6 ; μειδιάσας (il sourit), 86d3.

⁷⁵⁵ Ainsi, après avoir écouté l'argument de Simmias sur l'âme-*harmonia* (85e et *suiv.*), Socrate utilise un verbe lui-même porteur d'allusions musicales (et mêmes pythagoriciennes), en rétorquant de la manière suivante : « Mon avis, pourtant, est qu'avant de lui répondre, il nous faut encore entendre aussi ce que Cébès, pour sa part, reproche à notre raisonnement. Comme cela, nous aurons du temps pour décider de nos réponses. Mais, une fois que nous les aurons entendus, ou bien nous nous mettrons d'accord avec eux s'ils nous paraissent *être dans la note juste* (ἐάν τι δοκῶσι προσάδειν) ; sinon, notre raisonnement aura droit à la révision de son procès » (*Phédon*, 86d-e, trad. Dixsaut, je souligne). Au sujet du jeu de mots *harmonia-prosadein*, je suis une note de la philologue roumaine Manuela Tecușan (Platon, *Phaidon*, București, Humanitas, 2006, note 178). Un jeu similaire ou reprise ludique des mots centraux pour l'argumentation en cours se trouve aussi dans le *Hippias Mineur* : dans leur discussion sur qui est le meilleur, celui qui agit injustement de manière *volontaire* ou celui qui commet des fautes *involontairement*, Socrate est accusé par Hippias de « mettre le trouble » dans ce qui est dit (*Hipp. Min.*, 373b) ; alors il rétorque : « Pas du tout, extraordinaire Hippias, je ne le fais pas du tout exprès (ἐκόν) - je serais en effet savant et habile, selon ton raisonnement -, mais je le fais involontairement (ἄκων). Pardonne-moi, car tu affirmes bien qu'il faut pardonner à celui qui agit mal involontairement » (373b). Cette réponse s'appuie et joue manifestement sur la distinction centrale du dialogue, à savoir celle entre *akôn* et *hekôn*, Socrate l'utilisant ici *hors sujet*, afin de s'excuser devant Hippias pour ses « méthodes », à savoir son questionnement très serré des arguments présentés (voir 369b-369e pour la discussion à ce propos entre les deux personnages). Le sophiste se trouve ainsi en quelque sorte contraint par son propre argument de concéder à Socrate une amnistie, ce dernier se montrant par conséquence très habile à jouer avec les thèmes de la discussion d'une manière à la fois légère et efficace. J'ai cité ces deux jeux de mots car ils me semblent refléter le détachement-engagé de Socrate dont il est question à présent.

⁷⁵⁶ « Il se mit à me caresser la tête, et ramassa dans sa main toutes les mèches de cheveux qui me tombaient dans le cou (quand il en avait l'occasion, il ne manquait pas de *jouer avec ma chevelure* (εἰώθει γάρ, ὅποτε τύχοι, παίζειν μου εἰς τὰς τρίχας) », se rappelait Phédon, en 89b (je souligne). Le moment raconté se trouve dans un véritable point d'inflexion du texte, car il marque le passage vers ce qu'on a appelé la « deuxième partie » du dialogue, c'est-à-dire la section où Socrate réfute les arguments de Simmias et de Cébès et leurs conceptions respectives sur la nature de l'âme humaine (les dites « théories » de l'âme -harmonie et de l'âme -tisserande), en enchaînant ensuite sur l'épisode autobiographique où il

Socrate éprouve précisément une forme de détachement attaché à l'égard de la discussion, ce type d'attitude le rendant capable en l'occurrence de ne pas perdre de vue les aspects extralinguistiques, comme nous allons le voir par la suite.

Tous ces gestes étaient performés par Socrate dans le but de gagner du temps pour faire une digression portant sur la mésologie avant de répondre aux objections de ses deux interlocuteurs. Par ailleurs, le fait même d'ouvrir une digression avant de s'attaquer aux arguments proprement dits révèle, selon moi, la légèreté parfois déconcertante de Socrate et notamment sa capacité à entrevoir toujours *l'arrière-plan* de la discussion, c'est-à-dire *l'état (paskhein)* d'âme de ses interlocuteurs. Ainsi, d'après une indication de Phédon dans le texte du dialogue, Socrate aurait été très sensible à l'effet des arguments de Simmias et Cébès sur le reste de l'auditoire, à savoir sa défaite et sa déroute, ainsi qu'éventuellement sa future mésologie (89d et *suiv.*)⁷⁵⁷.

En effet, l'épisode qui implique la chevelure de Phédon⁷⁵⁸ n'est qu'une manière de *donner la parole* à cette tension et au désarroi qui s'était emparé de ceux présents suite aux contre-arguments sur l'immortalité de l'âme humaine : en effet, Socrate dit à Phédon qu'il ne sera plus nécessaire d'attendre le lendemain pour se faire couper les cheveux (en signe de deuil), car si l'argument qui défend l'immortalité de l'âme ne l'emporte pas à présent, alors ils devraient les couper le jour même : la « mort » de l'argument est ainsi placée au même niveau que celle de Socrate⁷⁵⁹.

Or, par sa remarque, ce dernier *concrétise par un geste muet et exprime discursivement* l'imbrication terrible de l'argument avec la vie même de ceux impliqués. Le destin de l'argument coïncide effectivement avec celui de la vie humaine en tant que telle - voilà ce qui se trouvait sur les lèvres de tous ceux présents et qui, dorénavant, était exprimé de façon directe par Socrate. Un deuxième élément mis en relief est la circonstance malheureuse qu'à la suite de nombreuses confrontations entre arguments opposés, une regrettable mésologie pourrait s'emparer de l'âme.

Ces deux aspects difficiles planant dans l'arrière-plan sont ainsi pris en considération par un

raconte ses deux « navigations ». Voici donc Socrate prendre le temps de jouer avec la chevelure de Phédon avant de s'attaquer à des sujets dont l'importance philosophique est cruciale ; en outre, il me semble probable que Platon ait inséré ce moment ludique dans le but de souligner le moment d'inflexion dans la discussion.

⁷⁵⁷ « Je peux te dire, Échécrate, que Socrate m'a souvent étonné ; mais jamais je ne l'ai plus admiré qu'à ce moment-là, et j'y étais. Qu'un pareil homme ait eu de quoi répondre, sans doute n'y a-t-il rien là de surprenant. Mais ce qui m'a le plus étonné chez lui, c'est d'abord le plaisir, la bienveillance, l'admiration avec lesquels il accueillit le langage de ces jeunes gens ; ensuite, sa perspicacité ; *il comprit fort bien quels effets ces objections avaient produit sur nous* (ὀξέως ἤσθετο ὁ 'πεπόνθεμεν ὑπὸ τῶν λόγων) ; enfin, la manière dont il sut nous *guérir* (εἶ ἡμᾶς ἰάσατο). Nous étions dans une déroute complète, nous étions vaincus : il nous a rappelés, fait faire demi-tour, pris à sa suite pour qu'avec lui nous reprenions l'examen du raisonnement », *Phédon*, 88e-89a (je souligne).

⁷⁵⁸ Socrate propose à Phédon qu'ils se coupent ensemble les cheveux faute de réussir à « sauver » l'argument sur l'immortalité de l'âme et de réfuter les objections qu'on venait de formuler à ce propos. Se couper les cheveux était pour les grecs anciens à la fois un signe de deuil et de jeunesse, voir note 206 dans la traduction de M. Dixsaut pour une interprétation de ce curieux épisode en 89b-c.

⁷⁵⁹ « Parce que nous les ferons couper aujourd'hui, dit-il, moi les miens et toi les tiens, si notre raisonnement touche à sa perte et si nous sommes impuissants à le faire revivre », 89b-c.

Socrate conservant sans cesse une forme de distance par rapport à la discussion (certes, ces caractéristiques relèvent en dernier ressort de l'art d'écrire de Platon). Pour continuer, du moins si on se fie à Phédon, Socrate avait ce jour-là guéri (*iaomai*) son auditeur à l'aide de ses arguments en faveur de l'immortalité de l'âme ; or, l'« efficacité » de sa démarche repose aussi, il me semble, sur son détachement, lequel, pour autant, ne manque en rien de l'ardeur philosophique avec laquelle Socrate a sans doute habitué les lecteurs.

Les épisodes que je viens d'évoquer ne sont pas uniquement des moments « littéraires », témoignant du génie d'écrivain de Platon et rien de plus. Le détachement-attaché pratiqué par Socrate me semble en dernier ressort enraciné dans un aspect de l'épistémologie platonicienne auquel fait allusion aussi le *Phédon*, mais aussi d'autres textes. Plus précisément, d'un point de vue métaphysique, cette distance-avoisinante, si je peux l'appeler ainsi, convient à merveille au fait que le « philosophe » même, c'est-à-dire le pinacle du sérieux, n'est pour Socrate qu'une expérience aux résultats incertains, un *risque* qui est à chaque fois couru, nourri par un bel *espoir*⁷⁶⁰.

Or, une telle ouverture demeure au cœur de la démarche philosophique ayant Socrate en son centre à cause du caractère indécis, incertain de la mort elle-même : cette dernière résiste à tous les efforts faits par les hommes pour l'appréhender⁷⁶¹. À la « distance » épistémique qui entoure la mort (et l'âme) répond, pour ainsi dire, l'écart perpétuel, le jeu-sérieux du philosophe, la conscience de ce dernier de l'ignorance irréductible qui atteint *son attachement* à ce-qui-est. Par voie de conséquence, paradoxalement, la distance et les éléments ludiques ou de jeu qu'elle occasionne se fonde sur *l'ignorance* du philosophe à l'égard des sujets dont l'importance pour la vie humaine est primordiale ; autrement dit, le détachement est nourri, en dernier ressort, par la conscience des limites.

En ce point de l'interprétation, quelques remarques supplémentaires sur le sens du détachement dont il serait question chez « Socrate », en suivant Howland, me semblent encore nécessaires. Plus précisément, il faudrait que l'on s'interroge davantage sur *l'origine* de cette manière d'être « là et ailleurs » ? Quel est le sol sur lequel ce mode d'être du personnage platonicien s'appuie ?

D'abord, il me semble urgent de signaler que le *détachement* en question ne coïncide aucunement avec une forme d'indifférence. Dans le cas de Socrate, il est enraciné d'abord (i) dans sa conscience d'être un *ignorant*, c'est-à-dire dans sa « pauvreté » lucide. Tout moment où l'on dépasse la confiance spontanée et immédiate en notre propre savoir est un moment de mise en doute, c'est-à-dire de mise à l'écart, de distanciation, autrement dit, de détachement par rapport à nos opinions et à nos prétentions à l'égard de la vérité. De ce fait, se reconnaître comme un ignorant revient à une forme de détachement. (ii) Aussi, à chaque moment où Socrate s'explique à ses interlocuteurs, où il

⁷⁶⁰ *Phédon*, 114c-115a.

⁷⁶¹ *Apol.* 40c-41c.

fournit une *autobiographie* à même d'éclairer la démarche qui était la sienne (et la pratique discursive qu'elle supposait), une même forme de détachement me semble à l'œuvre. Or, les dialogues comprennent une pluralité de moments de ce genre : songeons ainsi aux passages où Socrate parle de son refuge dans les *logoi* à la suite du désarroi qu'il avait éprouvé en s'adonnant à la « science de la nature », ou bien de sa conviction qu'il faut honorer éros, ou encore de sa mission divine dans la cité, ou encore de son désir d'apprendre et de se renseigner auprès des savants⁷⁶². Les exemples pourraient se multiplier ; néanmoins, ce qui compte reste le *procédé* narratif en soi et non pas tant l'unité du personnage⁷⁶³. Ainsi, dans les passages où il donne en quelque sorte la « clef » de son activité, Socrate *prend visiblement du recul par rapport à lui-même* et, de plus, il informe les autres sur son état présent, en leur inspirant vraisemblablement un geste pareil de leur côté (ceci vaut aussi pour les lecteurs). Aussi, troisièmement, (iii) le détachement analysé me semble présent à chaque reprise où Socrate prend en compte un certain *arrière-plan*, en la rapportant à la parole dans le cadre de la discussion, opérant ainsi une espèce de *distanciation* par rapport aux sujets traités ou même au discours tenu en tant que tel. J'ai essayé plus haut de mettre en relief comment une telle prise en considération de l'arrière-plan est illustrée dans le *Phédon*.

Pour donner un autre exemple, je dirais qu'un geste similaire de détachement me semble à l'œuvre (iv) lorsque Socrate *qualifie* le discours appartenant à un de ses interlocuteurs ou bien à lui-même, c'est-à-dire lorsqu'il le considère *avec distance*, lui conférant telle ou telle détermination ou origine afin précisément de l'écarter, de le situer et même de le relativiser. Un exemple de ce type de qualification à même de mettre à l'écart le *logos* et de résister par cela à son pouvoir d'attrait (rhétorique) serait celui où Socrate caractérise le discours d'Alcibiade de « drame satyrique et histoire de silènes »⁷⁶⁴; par ce geste, il suggère en effet une clef d'interprétation de ce dernier et dé-situe par conséquent le lecteur de sa possible adhésion spontanée aux paroles qui viennent d'être proférées. Aussi, à chaque reprise où Socrate dénonce (de manière paradoxale) l'état d'inspiration qui était le sien, nous sommes également, en tant que lecteurs, dans la présence d'une stratégie qui a pour effet la même distanciation du *logos* en question, sa mise en cause, son éloignement⁷⁶⁵. Même les passages dans le *Gorgias* où Socrate attribue ses paroles à la *philosophia* dont il se déclare épris semblent aller dans le même sens, dans la mesure où ils constituent une indication de *l'origine* du *logos* et par cela même, encore une fois, une sortie de la spontanéité⁷⁶⁶. Les nombreux endroits où Socrate identifie

⁷⁶² *Hipp. Min.* 369d-e, 372a-373a ; *Apol.* surtout 20c-23c ; *Phédon*, 96a-100a ; *Banquet*, 212b-c.

⁷⁶³ Cette unité est d'ailleurs mise en difficulté par le contraste entre les excursus méthodologiques qu'on retrouve dans les livres centraux de la *République* ou dans le *Phédon*, d'une part, et l'*elenkhos* socratique tel qu'il se déploie dans des textes plus proches d'un Socrate « historique » ; voir Chap. I.a.

⁷⁶⁴ *Banquet*, 222d.

⁷⁶⁵ voir *Hipp. Min.* 372e ; *Phèdre*, 243e9-244a3, 262d.

⁷⁶⁶ *Gorgias*, 281d-282a.

une certaine nécessité qui découle des arguments proférés et insiste pour que son interlocuteur la reconnaisse, témoignent aussi d'une espèce de traitement détaché du *logos*, envisagé dans le sens d'un raisonnement, d'un argument soutenu⁷⁶⁷. Ajoutons un dernier exemple : le détachement de Socrate me paraît d'autant plus perceptible lorsque ce dernier avertit de manière directe de la possibilité qu'il soit en train de mener ses interlocuteurs à l'erreur⁷⁶⁸ ; par cet avertissement, le personnage de Platon met en garde ceux qui suivent la discussion sur les limites de l'argument poursuivi, geste qui serait d'ailleurs inconcevable dans le cas d'un orateur.

Tous ces stratégies (i-iv) illustrent, à mon sens, une forme de détachement qui ne va pas jusqu'à se confondre avec l'indifférence, mais signalent uniquement une prise de distance par rapport aux discours et aux arguments concernés.

En laissant à présent de côté le détachement de « Socrate », comment doit-on comprendre le volet inverse, à savoir son « attachement » ? D'emblée, celui-ci semble similaire en tout point à l'éros philosophique, c'est-à-dire au désir qui accompagne toujours Socrate lorsqu'il s'adonne aux discussions⁷⁶⁹, ou, autrement dit, à l'ardeur avec laquelle il écoute et discute des *logoi*⁷⁷⁰.

Si je me suis attardée sur la notion proposée par Jacob Howland, le « détachement engagé », au regard du personnage de Socrate, et si je l'ai éventuellement développée dans une direction différente de celle empruntée par l'auteur (mais toujours en accord avec lui), ceci n'était que dans le but de mieux expliciter l'atopie socratique à sa lumière. En effet, celle-ci ressemble au jeu entre ces deux dimensions, c'est-à-dire, d'une part, la capacité de Socrate à toujours gagner une position « plus » neutre, de se replier sur soi, de s'auto-narrer, de prendre de la distance de l'argument et de le traiter presque de manière indépendante, et, d'autre part, son éros, son désir philosophique.

Or, l'espace propice à un tel jeu me semble être un *presque*-lieu ou plutôt un lieu *avoisinant* ; celui-ci serait défini par sa proximité toujours flottante, approximative, distanciée, avec toute forme achevée du discours ou d'une situation et les protocoles qui la structurent. Dans chacun des cas repris plus haut, Socrate parle depuis un presque-lieu semblable : il n'est ni immanent à la discussion, pour ainsi dire, ni hors sujet ; il s'agit ainsi d'un personnage dont le raffinement du positionnement accuse les hésitations d'un Alcibiade tâchant pourtant de le décrire, de le capter à l'aide d'une image. Platon a créé par son écriture une voix, un mode d'être qui se définit par une contradiction ou un paradoxe : son Socrate « joue » autant qu'il est « sérieux ».

⁷⁶⁷ Voir entre autres, *Hipp. Min.*, 372e, où les *logoi* qui venaient d'être exprimés sont tenus pour les *responsables* (*aitiai*) de l'état de « délire » de Socrate, qui se déclare paradoxalement convaincu que le meilleur est celui qui commet le mal *volontairement* ; voir aussi *Gorgias*, 527b-e et *Charmide*, 172e pour des exemples où le *logos* ou la recherche (*zêtêsis*) sont mises à l'écart à l'aide du procédé de la personnification.

⁷⁶⁸ *Rép.* VI, 507a ; *Phédon*, 91c.

⁷⁶⁹ *Hipp. Min.* 369d2-3 ; *Hipp. Maj.* 297e2.

⁷⁷⁰ *Phèdre*, 227d, 228c.

Pour résumer, l'*eikôn* du silène sculpté présente en fin de compte quelques limites en ce qui concerne sa capacité à « capter » l'*atopos* Socrate : d'abord, il est structurellement référentiel et non pas renfermé sur lui-même ; ensuite, il est dynamique dans la mesure où les plans intérieur et extérieur se trouvent perpétuellement entraînés dans un mouvement animé par ce que les époux Corrigan ont appelé « le ludique » de Socrate (*Socrates' playfulness*) ; de surcroît, du moins selon ma suggestion de lecture, ce caractère ludique se laisse penser à l'aide de la notion de « détachement attaché », un trait que J. Howland attribue aux silènes présents dans les drames satyriques. Or, voici que, même si pour des raisons différentes, il convient aussi au « silène » Socrate, en fournissant à ce titre une précieuse piste d'interprétation afin de comprendre en quoi consiste le « ludique » (cf. plus haut) de ce curieux personnage platonicien et, de ce fait, pourquoi, en fin de compte, il échappe à Alcibiade ainsi qu'à tout autre tentative d'encadrement précis. Ceci dit au sujet des limites de l'image proposée par Alcibiade, notons que les remarques précédentes ont manifestement contribué à notre appréhension de l'*atopie*, le sujet ultime de cette *eikôn*. L'engagement détaché dont il a été question ci-dessus me semble très suggestif à ce propos, dans la mesure où il rend sensible le « bizarre » positionnement de Socrate pendant ses discussions, à savoir celui d'étranger avoisinant.

Je voudrais à présent revenir à une considération ontologique de l'image du silène, en écartant ses volets dramaturgiques. Ainsi, d'un point de vue métaphysique, nous avons constaté que l'image du silène rend manifeste la mystérieuse coprésence du méprisant et du sérieux, de l'*aretê* (excellence, noblesse, vertu, le maximum ainsi que le propre d'une réalité) avec le physique infortuné - communication qui était vraisemblablement un véritable scandale pour un grec de l'époque classique ; en dernier ressort, elle propose presque une autre conception de l'être humain, à même d'accueillir, en l'occurrence, un individu tel que Socrate, c'est-à-dire le philosophe tel qu'il est dépeint dans le *Banquet* (voir plus haut). Plus tôt dans le dialogue, on observe comme un silence qui pèse sur la question de la laideur, du désagréable, de l'insolent ; or, c'est précisément sur ces questions que le discours d'Alcibiade s'avère révélateur : il montre *de facto* comment Socrate en tant que silène est une voie d'accès au divin et au beau, à la vertu, de même que ses *logoi* « grossiers » le sont au regard de l'intelligence (*noûs*).

Or, les *agalmata* se retrouvant bel et bien à l'intérieur, en dessous de la « peau du satyre », le rapport intérieur-extérieur tel qu'il est imagé par l'*eikôn* du silène pourrait aller jusqu'à suggérer une certaine relation *d'immanence* entre l'invisible et le visible en général. Cela dit, il faut toujours garder à l'esprit que l'image parle d'un *individu*, d'un *être humain* et non pas du monde sensible en général. Il y a quelque chose qui rapproche l'homme socratique du silène, mais cet homme est avant tout une des figures du philosophe dans les dialogues. *Mutatis mutandis*, c'est cette même figure, telle que

Platon la comprend, qui devra être comprise à l'aide du rapport intérieur-extérieur suggéré par le silène sculpté, et non pas ladite « participation » en tant que telle. Or, comme je viens de le signaler également plus haut, ce qui est caractéristique du rapport en question est l'ouverture vers une deuxième extériorité, invisible cette fois-ci, à savoir celle du divin ; les *agalmata* aperçus par Alcibiade à l'intérieur de Socrate renvoient à la *sôphrosunê* et à l'*aretê* en général - en un mot, à l'être humain idéal, le sage. *L'intériorité du silène-Socrate n'est par conséquent qu'un lieu de passage qui demeure essentiellement ouvert*, comme je l'ai aussi signalé plus haut.

Par ailleurs, j'estime qu'en gardant cette conclusion à l'esprit, nous serions en mesure de mieux comprendre en quel sens Socrate affirme « n'être rien » (*ouden ôn*) lorsqu'il est confronté à la disponibilité d'Alcibiade de lui accorder ses faveurs en échange de la beauté invisible qu'il abritait⁷⁷¹ ; comme cette proposition a fait histoire, réfléchissons un instant à son sens à la lumière de la notion de « passage ». Ainsi, en effet, n'étant lui-même qu'un passage ou bien un accord entre deux plans, Socrate ne saurait « avoir » ou disposer à volonté d'une quelconque puissance (*dunamis*) à rendre Alcibiade meilleur *de l'extérieur* ; en ce sens, il n'est donc rien. En revanche, il invite son ami, lors de ladite « scène de séduction », à regarder mieux, à affiner son regard et son inspection (*skopein*) (celui de la *dianoia*, bien entendu) - à accepter cette tâche comme relevant de sa *propre* responsabilité.

À l'heure du banquet chez Agathon, on voit comment Alcibiade opère à l'intérieur d'une distinction entre l'intérieur et l'extérieur. Or, me semble-t-il, celle-ci lui était vraisemblablement déjà suggérée dans le passé par Socrate lui-même, précisément lors de la « scène de séduction », plus précisément sous la forme de la distinction faite par ce dernier entre une beauté *amechanê* et une *forme* heureusement douée (*eumorphia*). En restant fidèle à cette distinction, Alcibiade s'avère ainsi beau, à l'instar du jeune Théétète qui, dans le dialogue éponyme, réussissait au milieu de la discussion à faire une distinction entre un type de connaissance auquel l'âme s'applique elle-même par elle-même et un autre qui exige l'aide du corps et des sens⁷⁷². Par ailleurs, toujours dans son discours inopiné dans le *Banquet*, Alcibiade fait aussi la distinction entre Socrate et son image, le silène sculpté, et énonce très clairement la fonction de cette dernière, à savoir de mettre en lumière une *ressemblance* et rien de plus, fit-elle au superlatif⁷⁷³. De plus, alors que, pour Diotime, le point de départ d'éros était un *beau* corps, pour Alcibiade, cela peut aussi être un corps rappelant la figure

⁷⁷¹ « Mais, bienheureux, regarde mieux, de peur qu'à ton insu je ne sois rien (ἀλλ', ὦ μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μή σε λανθάνω οὐδὲν ὄν) », *Banquet*, 219a, je traduis. Selon la logique de la réponse, Socrate semble ici nier qu'il ait la capacité (*dunamis*) de rendre Alcibiade meilleur, contrairement à ce que ce dernier se figurait : « Mon cher Alcibiade, il y a des chances pour que, en réalité, tu ne sois pas si maladroit, à supposer toutefois que ce que tu dis sur mon compte soit vrai et que j'aie le pouvoir de te rendre meilleur (τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιτο ἀμείνων) », 218e-219a, trad. Brisson. Pour l'interprétation beaucoup plus sonore de la « négativité » ou du « rien » de Socrate proposée par Kierkegaard, voir I.a.

⁷⁷² *Théétète*, 185e.

⁷⁷³ *Banquet*, 215b.

extérieure d'un silène insolent, c'est-à-dire un mélange, un hybride – ceci à *condition* qu'on le regarde depuis l'intérieur, c'est-à-dire par la vue de la pensée, *tês dianoias opsis* (219a3).

Ainsi, l'Alcibiade qui arrive inopinément et en grande pompe dans la maison d'Agathon n'est plus l'Alcibiade qui avait proposé à Socrate un échange « or contre cuivre » (218e) ; son discours fait l'épreuve du fait qu'il comprend dans toute sa profondeur la *diaphora* dont Socrate lui avait parlé dans le passé, à savoir celle entre la beauté qui était « en lui » et l'*eumorphia*. Le silène qu'il évoque rend sensible cette *diaphora* entre deux plans ontologiques en tant que dissemblance qui va jusqu'à l'opposition ; or, ceci implique que l'interdiction de l'échange de deux beautés est finalement saisie par Alcibiade selon sa portée philosophique et non plus uniquement en tant que refus relevant de l'*hubris* socratique.

La vue dianoétique plus aiguë que Platon prête à Alcibiade est en mesure de rendre l'apologie de Socrate dont il pourrait être ici question encore plus efficace : selon une telle stratégie, ce n'est pas un « disciple » qui n'avait rien compris en philosophie qui prend la parole dans le *Banquet* afin de reconnaître sa défaite dans la poursuite du satyre Socrate. Il s'agit bien au contraire d'un individu (qu'on a cru par ailleurs reconnaître derrière les lignes qui parle du « naturel philosophe » dans la *République*) qui avait compris le pas inaugural de toute démarche du philosophe Socrate, c'est-à-dire la distinction intérieur-extérieur (que j'ai rendue ci-dessus par *invisible - visible*). Cela dit, l'échec d'Alcibiade est d'autant plus grave et même tragique, alors que ses paroles au sujet de Socrate s'avèrent en revanche très précieuses. Au lieu de saisir cette dynamique entre le dedans et le dehors, Platon fait voir un Alcibiade qui tombe presque dans la fascination, voire le fétichisme à l'égard de l'intériorité de Socrate - les *agalmata* s'emparent de lui, l'envoutent mais n'éveillent pas l'imitation, la reprise par lui-même de la dynamique socratique ; le miroitement dont parlait l'*Alcibiade I*⁷⁷⁴ échoue, Socrate n'étant pas un point de passage entre Alcibiade et Alcibiade, mais uniquement un *objet* de désir, toujours muet, en dépit ou bien justement à cause de son resplendissement.

Or, tous ces aspects doivent à leur tour être pris en considération lorsqu'on cherche à discerner les éventuelles limites de l'*eikôn* du silène sculpté ; ainsi, du point de vue de l'état d'âme de son auteur, cette image s'avère issue d'une disponibilité philosophique qui, pour autant, est limitée et ceci surtout du point de vue de la nature du désir qui l'anime.

b.5. L'écriture platonicienne à la lumière du concept d'atopie : la différence ontologique entre l'intérieur et l'extérieur

Compte tenu de la relation entre les écrits platoniciens et la distinction, ou mieux, la différence

⁷⁷⁴ *Alcibiade I*, 132d et suiv.

entre l'intérieur et l'extérieur, l'invisible et le visible, comment doit-on penser l'atopie de Socrate, le personnage pivot de ces écrits et au sujet duquel l'image du silène a été l'« antidote » trouvé par Alcibiade précisément afin de confronter sa déroutante « étrangeté » ? Partons du postulat suivant : un nouveau genre (poétique ?) d'écriture voit le jour avec les dialogues (ou, du moins, avec certains d'entre eux) : celui-ci présente en lui-même les traits de l'atopie, dans la mesure où il « dépasse » en contenant et la comédie, et la tragédie, en mettant en scène une nouvelle manière de penser le rapport entre l'être et l'apparaître. Ce type d'écriture, selon l'interprétation précédente, n'accentue plus ni l'un ni l'autre des termes de ce rapport, mais il surgit en quelque sorte du milieu du *rapport* en tant que tel, restant ainsi toujours proche de la *différence* qui le constitue. De surcroît, toute différence est par nature atopique, car elle ne saurait appartenir à aucun des régimes (*topoi*) qu'elle inaugure justement par son déploiement.

En partant de ces brèves indications sur la nature des écrits platoniciens, une autre façon de lire Platon semble naître : autrement dit, si les dialogues sont autant d'exercices qui émergent *à partir de* mais toujours *à l'intérieur de* la différence être-apparaître (intérieur-extérieur, invisible-visible), comment doit-on les appréhender afin de respecter leur origine telle qu'elle était identifiée par notre essai herméneutique ?

D'abord, garder en vue cette différence revient à toujours avoir à l'esprit son caractère *gestuel*⁷⁷⁵, c'est-à-dire le fait que, d'une part, elle contient, pour ainsi dire, sa propre signification, en n'étant pas réductible à un autre discours ; d'autre part, cette même différence semble être

⁷⁷⁵ J'emprunte le concept de « geste » aux analyses de Maurice Merleau-Ponty sur la nature du langage ; selon cet auteur, un geste comporte à chaque fois une dimension *immanente* et une autre *innovatrice* : « tout geste dessine *lui-même* son sens » (je souligne), ce dernier n'étant pas en conséquence extérieur et « purement » conceptuel. Par ailleurs, Merleau-Ponty distingue entre une « parole parlante » (celle du poète, du philosophe, des enfants ou des premiers êtres humains) et une « parole parlée » (discours hérité et déposé dans les « sédiments » de nos « cultures »). Or, dans le cadre de cette distinction, la dimension gestuelle, instauratrice et échappant à toute conception intellectualiste ou naturaliste du langage humain convient uniquement à la parole parlante ; autrement dit, une parole éminemment poétique ou philosophique est similaire à un geste - voici le défi lancé par la pensée de l'auteur français. En outre, celui-ci défend une conception selon laquelle le langage serait une *expression* apparentée plutôt à la musique, où, visiblement, il est hors de question de séparer les sons et leur sens : dans une composition pour le piano, par exemple, le sens *est* dans les sons, il se fait, surgit dans le monde *par* et *avec* eux (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 214-232). Dans les sillons de ces réflexions qui rapprochent le langage de la musique en tant que lieux où le sens et la « forme » coïncident, nous pouvons également songer à une nouvelle interprétation de la liaison faite par Socrate dans le *Phédon* entre la *philosophia* et la plus haute musique : ainsi, il ne s'agirait plus d'une simple allusion historique à l'héritage pythagorien, mais plutôt d'une certaine manière de concevoir le *logos* philosophique. Plus précisément, dans la mesure où on accepte qu'il soit de l'ordre d'un véritable geste, le *logos* philosophique aura par lui-même une relation entre toutes privilégiée au sens, en étant le « lieu » même où ce dernier advient. Autrement dit, le discours du philosophe n'est ni le lieu où on traduit un sens, lui, purement formel, ni l'héritier d'une convention essentiellement historique. *Le langage du philosophe cherche à se faire la chose même* dont il parle, en quelque sorte. Et ceci non pas au moyen d'une imitation point par point, comme le pensait Cratyle (*Cratyle*, 430a et *suiv.*), car la « chose » n'existe pas de manière absolument « séparée » une fois qu'elle est prise en considération par le regard du philosophe, c'est-à-dire interrogée du point de vue de son « ce qu'est » ou de son *ousia*. En essayant de dire « ce qu'est » telle ou telle chose, le philosophe ne l'imité pas, plutôt, il fait moduler sa parole à partir de ce qu'il saisit de manière claire-obscur comme étant l'*ousia* de la chose. Pour le philosophe, l'*ousia* est, si j'ose dire, ce qu'est la Muse pour le poète (cf. *Ion*, 533d-534e) : le point de départ et la source pérenne de son discours-gestuel, à l'aide duquel il espère chanter son hymne (voir *Théétète*, 175e-176a).

l'expression d'une force véritablement inaugurale, autrement dit, par son envergure même, elle *coïncide avec* un événement dans le sens le plus fort du terme. La différence *incarnée* par le silène Socrate est un geste et non pas uniquement un concept ou bien une distinction conceptuelle : elle est « créatrice », si on veut, elle *inaugure*, fait apparaître un nouveau domaine⁷⁷⁶. Dans une perspective différente, les dialogues sont de véritables « performances » dans le sens de l'art performatif contemporain⁷⁷⁷ : ils constituent la tentative de réitérer l'émergence de la différence entre l'intérieur et l'extérieur devant la pensée de chacun des interlocuteurs de Socrate. Ce volet performatif me semble notamment présent dans le *Banquet* en vertu de la prééminence attribuée ici par Platon à l'inattendu (voir Intermezzo, plus haut).

En animant toujours ses textes par le questionnement, Platon essaie de parler à chaque reprise *à partir de* l'émergence de la différence, du dépassement de l'immédiat. En mettant également en scène l'atopie de Socrate sur plusieurs niveaux (politique, érotique, épistémologique), il crée le climat proprement philosophique, où le questionnement ne cessera jamais, étant donné qu'il est animé par un écart qu'on ne saurait jamais épuiser, à savoir celui entre l'invisible et le visible, entre un plan stable et un flux incessant et historique. Une lecture atopique revient ainsi non tant à se convertir « à la philosophie » comme s'il s'agissait d'une religion (bien que cette lecture de Platon ait existé dans l'Antiquité), mais plutôt à se rendre soi-même atopique, c'est-à-dire à ouvrir le *non* espace où le questionnement propre à la philosophie peut émerger. Une lecture atopique serait celle qui « recréerait » la condition de possibilité du « philosophe » en tant que tel. Autrement dit, il s'agirait

⁷⁷⁶ Dans un de ses textes, Sebastian Grama qualifie la « différence » entre l'identité et la différence (*tauton, heteron* dans le langage du *Sophiste*) d'« indifférence idéologique », dans la mesure où, *a fortiori*, elle se « situe » en deçà de toute structure binaire ou oppositive, en constituant ce que le même auteur appelle « le secret » de tout système métaphysique, c'est-à-dire ce qu'il cache afin de subsister précisément en tant que système (S. Grama, *Dubul discurs*, București, Editura Meteora Press, 2002, p. 32-40). Pour ma part, je dirais néanmoins que la différence être-apparaître telle qu'elle est *incarnée* par « Socrate » ne coïncide pas avec le début de la métaphysique, entendons science qui opère avec les couples prototype - simulacre, forme - fond, signe - réalité, langage - pensée, etc. ; dans le cas de « Socrate », il s'agit bel et bien d'une différence rendue sensible *à travers un personnage*, ce qui exige qu'une certaine unité soit conservée en dépit de toute opposition conceptuelle. Pour une lecture similaire de la différence entre *tauton* et *heteron*, voir L. Vero Tarca, « Dualità o dicotomia ? Il dualismo platonico tra differenza e negazione », dans *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Laura Candiotti (ed.), Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2015, p. 158-159 ; selon Vero Tarca, entre les termes « intelligible » et « sensible » il y a, certes, une *différence*, mais non pas une *dichotomie*, c'est-à-dire une mutuelle négation entre ces deux termes. De plus, cette différence serait « pure » dans le sens où il s'agit d'une « co-institution » *mutuelle* de deux termes le moment même où ils se séparent et surgissent comme différents ; au terme d'« indifférence » proposé par S. Grama, je préfère donc le terme de « co-institution ». Par ailleurs, plus haut, j'ai accentué à mon tour à quel point l'image du silène sculpté exprime la coprésence entre l'intérieur et l'extérieur et non pas leur simple opposition.

⁷⁷⁷ Ce type d'art « utilise » le corps comme lieu éminent (et non pas moyen) d'expression, en essayant de trouver par son intermédiaire des mouvements rendus inapparents à cause de la routine quotidienne et des gestes prescrits qu'elle nous impose, en vertu en outre du milieu socio-politique et de ses conventions. À mon esprit, ce type d'art s'approche de la « présence » textuelle du personnage de « Socrate » et de son atopie dans la mesure où il se déplace toujours vers un domaine liminal et réinvente une autre manière « d'être » corps. Ce que certains *performers* accomplissent ou visent par leur pratique corporelle, « Socrate » le fait sur le plan de l'âme et des *logoi* ; dans les deux cas il s'agit d'un *déplacement* et de la recherche d'une gestuelle ou d'un discours à même de *présenter* (et non pas *représenter*) quelque chose de l'ordre de l'événementiel et qui fait advenir une « sortie » du régime du sens « normal ».

d'une lecture qui accepte d'abord le renversement de la réalité accusé par Calliclès⁷⁷⁸, en se prêtant ensuite à regarder toujours le langage, ses termes, les expériences qu'on éprouve par notre corps, les raisonnements, la *phusis*, l'être humain, à travers ce genre d'optique dédoublée.

La nouveauté et le caractère évènementiel étaient d'ailleurs pressentis par Alcibiade, dans la mesure où il avait saisi l'*unicité* de Socrate et de ses *logoi*. En assimilant ces derniers à des silènes sculptés, le personnage le plus éclatant du *Banquet* laisse entrevoir (à son insu ?) l'ampleur gestuelle de la différence intérieur-extérieur, sa capacité à inaugurer en quelque sorte la possibilité d'un nouveau *logos*, celui de la *philosophia*, pour lequel l'extérieur sera dorénavant « lu » du point de vue de l'intérieur (le discours philosophique étant sur ce point apparenté à celui du tragédiographe, selon notre analyse antérieure). De même, cette différence entre l'intérieur et l'extérieur inaugure également une certaine *vie*, à savoir celle qu'Alcibiade⁷⁷⁹ avoue n'être pas capable de poursuivre à cause de son *akrasia* ; il s'agit plus particulièrement d'une vie où l'on déjoue l'ignorance et son ridicule au moyen de la connaissance et du soin de soi-même⁷⁸⁰. Il est peut-être vrai, en ce sens, que la parole et la vie philosophiques sont véritablement « sérieuses » (*spoudaia*) chez Platon.

Malgré ces mérites, le défi du discours d'Alcibiade à l'égard de Socrate était de « figer » ce dernier, de l'immobiliser et de le capter depuis l'extérieur, lorsqu'il n'était pas « en action ». L'image du silène vient en quelque sorte contrecarrer l'effet de l'*elenkhos*, s'y soustraire, dans le sens où Alcibiade cherche à y trouver une position d'analyste, neutre, voire objective dans le sens moderne du terme. Or, ce qui est véritablement troublant dans cette tentative d'Alcibiade, c'est son échec : l'image qu'il dresse frémit encore de son propre éros pour Socrate, ce qui est particulièrement visible dans la manière dont il « loue » ses *agalmata* intérieurs⁷⁸¹. En tâchant de figer l'atopie comme dans un cliché photographique, Alcibiade se trouve contraint de lui reconnaître toujours un caractère dynamique, fondé plus précisément sur le contraste perpétuel entre l'intérieur et l'extérieur.

De surcroît, abstraire Socrate du propre de son « action » revient à l'abstraire du dialogue en tant que tel ; or, on voit à combien de reprises Alcibiade est forcé de réintroduire ou bien de mentionner tout simplement dans son discours justement le *logos* socratique, sa manière de parler et

⁷⁷⁸ « Dis-moi, Socrate, faut-il supposer qu'en ce moment tu parles sérieusement, ou bien est-ce que tu plaisantes (σπουδάζοντα ἢ παίζοντα) ? En effet, si tu dis tout cela sérieusement et si par hasard c'est vrai, toute la vie des hommes serait mise sens dessus dessous (ὁ βίος ἀνατετραμμένος), et nous, nous faisons, semble-t-il, tout le contraire de ce qu'il faut ! » (*Gorgias*, 481b-c, je souligne). Calliclès fait ici allusion à la conception de Socrate selon laquelle il serait mieux de subir l'injustice que de la commettre soi-même, discours que ce dernier attribue à la *philosophia* même (482b).

⁷⁷⁹ *Banquet*, 216a-c.

⁷⁸⁰ Au sujet de la différence propre au philosophe et à Socrate, voir M. Dixsaut, *Le naturel ...*, op. cit., p. 13-14, 26, 89-90.

⁷⁸¹ D'ailleurs, on peut se demander si jamais dans l'œuvre de Platon on peut trouver une *eikôn* qui ne soit pas en fin de cause inspirée et dirigée par une forme d'éros philosophique, l'orientant dès le début et lui traçant les limites. Ainsi, même la fameuse *eikôn* du Bien dans la *République*, à savoir le soleil (*Rép.* VI, 509a), est l'œuvre du même éros philosophique ... Vu l'importance indéniable du rapport entre l'éros et la « production » (*poiêsis*) des images dans les Dialogues, j'estime qu'un tel trajet de recherche peut s'avérer utile dans l'avenir.

son effet envoûtant sur les autres⁷⁸². Il est impossible de séparer le personnage de Socrate de sa façon de parler ; de même, son atopie le sera aussi : le dialogue qui avance selon le modèle « question et réponse » est ainsi l'environnement où surgit l'atopie de Socrate ; lors de l'*elenkhos*, tel que nous l'avons décrit dans le premier chapitre de cette étude, se fait donc jour l'atopie ; or, c'est ici que Socrate parle « d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs »⁷⁸³, en faisant une impression épouvantable sur certains, en s'avérant « bizarre » au plus haut degré.

L'effort d'Alcibiade vise justement à photographier cette dynamique du parler socratique, lequel avait d'ailleurs, comme nous venons de le constater, inauguré dans l'Antiquité un genre à lui seul, le *logos sôkratikos*. À l'unicité de Socrate en tant qu'homme vertueux et non-éclatant s'ajoute ainsi l'unicité historique du dialogue qu'il pratiquait à Athènes.

Le discours d'Alcibiade montre en effet la communication inextricable qui existe entre les termes « atopie », « silène » et « logos » (dialogue). L'image qu'il présente aux autres convives révèle le fil rouge qui unie le silène aux autres : il s'agit, à mon sens, du caractère *relationnel* inhérent à ces trois notions. Penser le silène revient à saisir le « sérieux » et le « ridicule » en même temps, le « vertueux » et le « trickster » : ceci exige qu'on porte un regard *double* sur Socrate (celui du corps et celui de la *dianoia*), c'est-à-dire qu'on se dédouble au fond et totalement soi-même. Le « secret » de son atopie se révèle d'ailleurs par ce dédoublement en tant que tel, car cette première n'est rien d'autre que la différence entre l'intérieur et l'extérieur elle-même.

En tant que figure dédoublée, le silène habite l'« espace » entre le sensible et l'intelligible⁷⁸⁴,

⁷⁸² *Banquet*, 215d-e, 218a, 221e-222a.

⁷⁸³ *Banquet*, 221e ; voir aussi *Gorgias*, 490c.

⁷⁸⁴ L'analyse de l'image du silène et du dédoublement qu'elle rend sensible nous a amené dans la proximité d'un des plus connus thèmes du platonisme, à savoir celui du dualisme, c'est-à-dire de la nature du *chorismos* établi par Platon entre le monde visible et celui invisible. Parmi la vaste bibliographie portant sur ce sujet, je renvoie le lecteur à l'ouvrage récent apparu à Milan, *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, dont les articles proposés par Anca Vasiliu, Luigi Vero Tarca, Laura Candiotta, Salvatore Lavecchia et Mario Vegetti me semblent particulièrement significatifs à ce propos (voir aussi note 776 plus haut). Pour ma part, je tiens à signaler un paragraphe de la *République* qui me semble particulièrement important à l'égard du problème du « dualisme ». Plus précisément, à mon esprit, il y a une forte communication entre le rapport visible - invisible qui nous intéresse et celui qui est établi à la fin du livre VI de la *République* entre le Bien et le soleil. Or, la manière dont Platon conceptualise cette dernière relation semble autoriser effectivement la possibilité d'une *traversée* de la distinction intérieur-extérieur, car le soleil, responsable pour la *genesis* et *basileus* du monde visible, est en l'occurrence le *rejeton* (*ekgonon*) du Bien, étant donc *engendré* par celui-ci en tant que son *analogon* dans le monde visible (*Rép.* VII, 508c-509b). Salvatore Lavecchia fait aussi remarquer que, dans le mythe de la caverne, la caverne elle-même était *ouverte*, ce qui revient à dire que le passage à l'extérieur ne devrait pas surmonter aucune séparation (S. Lavecchia, « Oltre ogni dualismo. Per una svolta agatologica », dans *Senza dualismo*, *op. cit.*, p. 147). Mais, pour revenir à la relation entre le Bien et le soleil, il me semble qu'on doit concevoir le fameux *chorismos* de manière à y intégrer la relation « paternelle » qui existe entre les deux mondes *via* le rapport similaire qui existe entre leur deux « souverains ». La différence entre le visible et l'invisible surgit ainsi au sein d'un rapport de famille où nulle « séparation » absolue n'est envisageable (c'est d'ailleurs précisément en vertu de cette familiarité entre les deux mondes que le *logos* philosophique peut exister). Voir aussi Salvatore Lavecchia, « La luce del Bene : l'essere e la coscienza, la materia e lo spirito. Su ciò che Platone traslacia nell'analogia fra il Bene e il Sole », dans *Chôra*, n. 15-16, numéro double coordonné par Anca Vasiliu, Iași, Polirom, 2017-2018 et Anca Vasiliu, « Platon et l'invention aristotélicienne du dualisme platonicien », dans *Chôra*, Hors-série, volume coordonné par Fabienne Jourdain et Anca Vasiliu, Iași, Polirom, 2015.

ou, selon les mots de Diotime, entre l'ignorance la plus noire et la clarté divine, i.e. il séjourne dans le clair-obscur où l'être humain lui-même trouve sa demeure. Certes, le problème qui surgit le moment où l'on fait une telle affirmation serait celui de comprendre ou de rendre compte du « et » qui unit les deux dimensions (sensible et intelligible). Pourtant, une aporie apparaît dès que l'on pose une telle question, à savoir, qu'il serait nécessaire, afin d'expliquer la conjonction entre ces deux termes, d'occuper un « lieu » en lui-même *hors* de cette différence. Nous aboutirons en quelque sorte à l'argument du *Parménide*⁷⁸⁵ sur la régression à l'infini. Autrement dit, un tel « lieu » n'existant pas, la différence entre le sensible et l'intelligible relève plutôt d'un postulat, d'un point de commencement. De même, bien qu'il suppose deux « mondes », l'image du silène et le personnage de « Socrate » rendent surtout sensible le point de *contact* entre eux et non pas tant la nature (ou bien la raison) de leur articulation ; au contraire, celle-ci semble comme déjà donnée.

Acceptons pour l'instant, faute de mieux, que cette différence (qui constitue par ailleurs la condition de possibilité du « philosopher ») comporte les traits que nous venons de lui prêter. Si nous reconnaissons que les dialogues sont des écrits nés d'un geste performatif, comment devrait-on les lire ? Quel est pour nous le sens d'avoir affaire à des textes eux-mêmes atopiques ? Certes, une première réponse pointe déjà à l'horizon : il faudra lire les dialogues de manière justement à accueillir leur atopie, à ne plus l'évacuer. Cela revient peut-être à nier la présence de toute démarche positive chez Platon et à affirmer à sa place, non tant un scepticisme, mais au moins une précaution épistémologique perpétuelle. Mais un tel enjeu ne dépassera pas le niveau épistémologique ; or, l'exégèse a depuis longtemps épuisé le tableau des positions possibles quant aux engagements épistémiques de Platon⁷⁸⁶. Une lecture atopique des dialogues comporte, d'un autre point de vue, de fortes résonances éthiques ou protreptiques, selon lesquelles l'enjeu des dialogues sera de convaincre le lecteur et de le « convertir » à la philosophie, les moyens de parvenir à une persuasion semblable étant si riches et si complexes, qu'ils mériteraient qu'on y consacre une étude séparée. Cependant, en accordant notre confiance à une lecture protreptique, arrive-t-on véritablement à conclure notre réflexion sur une lecture qui conviendrait à des écrits atopiques ? L'enjeu éthique épuise-t-il le propre d'une lecture véritablement atopique ?

Revenons-en au début afin de répondre et d'aller plus loin : une lecture atopique se place, selon les remarques antérieures, à l'intérieur même de la différence que nous pouvons désigner sans hésitation comme « ontologique » ; cependant, l'acte de lecture se trouve toujours dans une tension essentielle avec le geste qui coïncide avec cette différence à proprement parler. Ceci car l'acte de lire sacrifie parfois la performativité, en théorisant la différence indiquée ; de même, la tentative de

⁷⁸⁵ *Parménide*, 132d-133a.

⁷⁸⁶ cf. F. Trabattoni, *Essays ...*, *op. cit.*, p. 159-160.

récupérer cette dernière en ayant recours par exemple à des représentations théâtrales des dialogues semble commettre la même erreur, à savoir celle de donner la priorité à l'un des termes du problème, en l'occurrence celui extérieur. Dans la mesure où l'atopie prend vie dans la différence entre l'extérieur et l'intérieur et constitue l'une de ses images, respecter l'atopie des dialogues revient à lire les textes de Platon *à partir* et toujours *dans* l'esprit de cette différence même et de sa réverbération propre. Même si les traits d'une lecture semblable seraient à déterminer dans une étude distincte, je tiens à préciser deux aspects qui me semblent essentiels à son sujet : d'abord, une lecture atopique ne coïncidera plus avec l'immanence du lecteur ou bien de l'interprète au niveau du texte ; ensuite, elle se rendra sensible à ce que j'ai nommé plus haut, dans les sillons de Howland, le « détachement engagé » du personnage « Socrate ».

D'ailleurs, tout texte demande qu'on l'interprète, surtout puisqu'il est *muet*, comme nous dit le *Phèdre*⁷⁸⁷. Pourtant, un texte atopique n'est pas « muet » dans le même sens que ne l'était le discours de Lysias, ou encore le livre de Protagoras dans le *Théétète* - auquel Socrate *prête* justement sa voix, en réanimant un Protagoras dorénavant engagé dans la critique de son propre texte. Un texte atopique, lui, *parle* : il parle constamment de et sur son origine, la différence ontologique même ; de plus, le silène est aussi un Marsyas, un sorcier capable d'envoûter l'âme humaine et de l'encourager à *vivre* autrement. Pour le dire simplement, un texte atopique, à travers le personnage de « Socrate », appelle, par l'intermédiaire d'un bon usage du questionnement⁷⁸⁸, à la réminiscence ; il ne constitue pas uniquement un aide-mémoire, un support (*hupomnesis*). Or, se ressouvenir signifie dans un premier temps saisir ou invoquer la différence entre l'être et le paraître, c'est-à-dire voir quelque chose d'*autre* (*heteron*) que ce qui apparaît sensiblement⁷⁸⁹. Le questionnement socratique est d'ailleurs toujours orienté par et vers cet autre même, à savoir l'*ousia* (voir Chap. II). Aussi, le même questionnement vise *le rapport à soi*, c'est-à-dire la relation entre le « moi » muet, figé, qui apparaît dans la *doxa* qu'on a sur nous-mêmes et le « moi » qui, lui, *répond* lors de l'enquête socratique⁷⁹⁰. Dans la mesure où il inaugure un nouveau rapport à soi, la réminiscence initiale sera précisément réitérée, reprise, continuée.

⁷⁸⁷ *Phèdre*, 275d.

⁷⁸⁸ *Ménon*, 85c-d.

⁷⁸⁹ *Phédon*, 73c, 76a.

⁷⁹⁰ Sur le dédoublement socratique et son pendant, le dédoublement de l'interlocuteur qui intervient à la fin de la discussion, voir P. Hadot, *op. cit.*, p. 113-114. Pour l'auteur, l'aveu de non-science de Socrate au début de ses conversations est en quelque sorte feint, dissimulé et relève de son ironie. Socrate saurait d'emblée où la discussion ira. Pourtant, je ne concède pas ce dernier point à l'interprétation par ailleurs très belle de P. Hadot, car, à mon esprit, Socrate ne dispose pas d'une connaissance préalable concernant le déroulement de son dialogue avec tel ou tel interlocuteur ; ceci dans la mesure où l'échange sera à chaque instant influencé par les réponses de l'autre, or, Socrate ne saurait connaître par avance celles-ci. Elles sont peut-être anticipées par Platon, en tant qu'écrivain du dialogue en question ; cela dit, le personnage de Socrate reste, il me semble, dynamique, à l'écoute ; il se laisse emporté par la discussion tout autant que son interlocuteur.

L'examen socratique même ne signifie rien d'autre que la traversée de l'extérieur pour gagner l'intérieur ; il se dresse presque en tant qu'auscultation du premier plan prenant comme point d'appui le second. L'*elenkhos* socratique est d'ailleurs présent dans le *Banquet* lors du court échange entre Socrate et Agathon avant le discours de Diotime : celui-ci aboutit avec le poète avouant qu'il ne savait plus rien, en dépit de son discours précédent sur Eros. On a cru reconnaître dans le personnage d'Agathon l'envers du silène⁷⁹¹ et une telle estimation semble parfaitement légitime particulièrement en raison des résultats de l'examen socratique, à savoir la vacuité de la « sophia » du poète, fort contrastée avec l'éclat de sa beauté physique et celle de ses paroles, dont l'effet est accusé par Socrate lui-même, pétrifié à leur écoute⁷⁹². Presque tous les interlocuteurs de Socrate s'avèrent progressivement, au long de la discussion, des silènes renversés : beaux à l'extérieur, mais vides à l'intérieur. D'ailleurs le moment de choc, l'équivalent de l'ouverture du silène et de la fracture de la pure extériorité, est ressenti et nommé dans la plupart des cas comme un changement d'état qui aboutit à une sorte de paralysie (*Ménon*), ou bien d'aporie (*Théétète*), ou de honte (*Alcibiade I*) ; de même, Socrate assimilait sa pratique dans l'*Apologie* à l'œuvre d'un « taon » empêchant le doux sommeil d'un gros animal, en le stimulant et l'éveillant⁷⁹³.

La structure dédoublée du silène rappelle d'ailleurs celle du *signe* (*sêma*) : sa « peau » renvoie à quelque chose d'autre, relevant d'un plan (ontologiquement) différent, i.e. le divin ou, plus précisément, les *statues* divines. Le signe est aussi par lui-même celui qui renvoie à une altérité, en l'occurrence absente, cette absence de la référence le distinguant d'un simple signal ; le signe indique, mais ne présentifie pas. Dans la logique du discours d'Alcibiade, ancrée selon toute vraisemblance dans la thématique globale du *Banquet*, la condition pour avoir accès à cette altérité « contenue » par le signe-silène s'avère nécessairement l'éros lui-même : c'est le regard *amoureux* d'Alcibiade qui déchiffre l'« énigme » de Socrate et ceci me semble d'une importance capitale. De même, si on pense au discours de Diotime, on observe toute une série de réalités (corps, âmes, occupations, manières d'organiser la cité et finalement sciences) qui est lue comme autant d'« instanciations » du Beau, en comportant divers degrés de sa « présence », ou bien de son empreinte ou encore de son éclat, pour reprendre cette fois-ci le langage du *Phèdre*⁷⁹⁴. Malgré la condition malheureuse d'Alcibiade en tant qu'amoureux qui justement *trahit* son amour en se couvrant les oreilles à l'écoute du discours de Socrate afin d'y échapper, le rôle joué par éros dans la constitution de l'image du silène étant capital, on pourrait dire que, à la limite, celui qui inaugure la « métaphysique » dans le sens presque étymologique du terme, celui qui justement voit une réalité *autre* à l'intérieur (c'est-à-dire

⁷⁹¹ R. Hornsby, « Significant Action in the Symposium », in *The Classical Journal*, 1956, Oct., Vol. 52, No. 1, p. 22.

⁷⁹² *Banquet*, 198c.

⁷⁹³ *Apol.* 30e. Voir Chap. I, plus haut.

⁷⁹⁴ *Phèdre*, 250b.

meta, avec, d'un seul coup) de la réalité telle qu'elle apparaît de façon spontanée, celui qui franchit le pas consistant à attribuer la structure de « signe » ou de silène au monde même est éros, ou bien un érotique⁷⁹⁵. Alcibiade se borne à la personne très particulière de Socrate et pourtant tout est déjà là ...

⁷⁹⁵ Voir M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, *op. cit.*, Chap. III, « Eros philosophe ».

CHAPITRE IV. L'ATOPIE DANS LE PROLOGUE DU *PHÈDRE*. LA DÉLOCALISATION DE L'ÊTRE HUMAIN

Le motif de l'atopie de Socrate dans le Prologue du *Phèdre* se déploie, au premier abord, selon une logique apparentée à celle qu'on a constatée auparavant à l'égard des occurrences d'*atopos* dans l'*Apologie* et le *Théétète* : à savoir, dans le passage qui va nous occuper par la suite, Socrate, en parlant en son propre nom, assume et en même temps repousse sa réputation. Or, on se rappelle que, dans l'*Apologie*, il était « étrange » aux yeux de l'Athénien moyen de voir un Socrate se consacrant à interpeller ses concitoyens « en privé » et pourtant en même temps méfiant et absent quant au domaine « public » et ses affaires. Ensuite, selon le *Théétète*, l'atopie de Socrate était mise en rapport par ses concitoyens avec son habitude de mener les autres dans l'aporie. En prenant en considération tour à tour ces deux « interprétations » populaires de son « étrangeté », Socrate fait basculer leur sens négatif, en montrant à l'inverse comment, d'abord, son absence de la vie politique athénienne n'était que l'expression la plus naturelle de la certitude qui était la sienne qu'en s'y adonnant, il serait forcé de commettre maintes injustices ; deuxièmement, si ses discussions parviennent à des apories, ceci n'est que la conséquence de son art maïeutique qui, contrairement aux débats éristiques, ne cherchait pas à « bloquer » son interlocuteur, mais à accoucher ses *propres* opinions sur tel ou tel sujet. Ce bref résumé de la dynamique selon laquelle le sens de l'atopie socratique s'est articulé dans deux des chapitres antérieurs, à savoir, essentiellement, une dynamique du *renversement*, nous aidera à mieux cerner le passage du Prologue du *Phèdre* qui nous intéresse maintenant, car, comme je vais tenter de le montrer, nous avons ici affaire à un développement similaire quant au sémantisme d'*atopos* : en l'occurrence, Platon s'appuie sur la réputation problématique de Socrate afin de la renverser ou en tout cas la brouiller et faire surgir un sens d'*atopos* parfaitement inapparent au début.

Pourtant, le visage de l'atopie qui se fait jour avec ce Prologue ne ressemble en rien ni à la portée politique de la pratique discursive socratique dans la cité, ni à celle « épistémologique » : grâce au passage concerné, le lecteur sera plongé dans ce que j'estime constituer le traitement le plus significatif de l'atopie de Socrate qu'on puisse trouver dans le corpus platonicien ; il s'agira plus précisément de la portée *anthropologique* de cette dernière, comme nous allons le voir dans les pages à suivre. Si une telle interprétation tient, le rôle prédominant joué par le discours d'Alcibiade selon l'interprétation moderne et l'explication sous-jacente de l'atopie seront *a fortiori* encore une fois mis en question, voire destitués, subordonnés. Pour autant, il reste à déterminer en quelle mesure l'interprétation ontologique de l'image du silène et le sens de l'atopie qu'elle nous a révélé communiquent avec ce que le Prologue du *Phèdre* apporte au regard de ce dernier. Notons aussi que,

si dans l'*Apologie* et le *Théétète* l'atopie était un trait *assigné* à Socrate par la cité, par l'intermédiaire des voix *anonymes* laissant entendre une « accusation » diffuse et pourtant très présente dans l'air d'Athènes, si, encore, dans le *Banquet*, nous nous étions rapprochés davantage de Socrate, car cette fois-là, c'était Alcibiade, son « disciple » raté, qui avait parlé de son atopie, le prologue du *Phèdre*, lui, nous conduira à la source même, pour ainsi dire, à savoir la parole même *de Socrate* sur lui-même. Ces trois moments du traitement de l'atopie dans les dialogues se révèlent maintenant avec plus de limpidité, dans la mesure où ils s'éclairent mutuellement et font voir le parcours que nous avons suivi jusqu'ici. Il a fallu sortir hors des murs et des chemins qui entouraient Athènes afin d'entendre cet aveu de Socrate à l'égard de sa propre atopie ...

Se rencontrant par hasard⁷⁹⁶ hors des murs d'Athènes, Socrate et Phèdre finissent par passer une belle matinée d'été ensemble aux bords de l'Ilissos. Le fil qui les tient ensemble est une forme de « délire corybantique » à l'égard des discours (228b6-7), du moins à en croire la conjecture de Socrate à ce propos. En effet, Phèdre venait de quitter la maison de Morychos, où il avait entendu le discours sur l'amour récité par Lysias⁷⁹⁷ et dont il portait sur lui une copie, sous forme de *biblion*, de rouleau de papyrus. Munis de cette preuve écrite de l'ingéniosité indiscutable du rhéteur, les deux Athéniens se mettent à la recherche d'un endroit propice pour lire le discours en question et en discuter (228e3-229b3). C'est précisément sur la route vers cet endroit (au fil du ruisseau, à l'ombre d'un haut platane⁷⁹⁸) que leur échange donnera lieu à des considérations portant sur la question de l'atopie de Socrate.

Plus précisément, ému par les environs, Phèdre demanda à Socrate : « Dis-moi, Socrate, n'est-ce pas ici (ἐνθὲνδε) dans les parages que, de l'Ilissos, raconte-t-on, Borée enleva Orithye ? »⁷⁹⁹. À cette investigation qui ouvre d'un coup le champ de la mythologie devant eux, Socrate répondra que l'endroit dont parlait l'histoire ne se trouvait pas « ici », dans leur proximité, mais plus en aval, là où on avait levé un autel de Borée même (229c1-2). Rappelons-nous que, selon le récit, la jeune nymphe

⁷⁹⁶ Pour l'importance jouée par le hasard dans le déploiement de l'enquête socratique, voir Chap. I, Deuxième partie, Digression.

⁷⁹⁷ Pour les deux personnages de la vie athénienne (Phèdre était quelqu'un connu pour « mener la grande vie » et Lysias, un « homme de lettres », logographe, maître de rhétorique épидictique et démocrate fervent), cf. L. Robin, *Notice*, p. XIV sq. et note 3 de la traduction (Platon, *Œuvres complètes*, t. IV, 3ème partie, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1933).

⁷⁹⁸ Pour la topographie exacte du parcours de Socrate et Phèdre, voir L. Robin, *op. cit.*, p. X sq. ; pour une interprétation de la topologie si précise indiquée par Platon dans le Prologue, voir A. Vasiliu, *Montrer l'âme, Lectures du Phèdre de Platon*, Paris, Vrin, 2021, surtout chap. III-V; pour le lien entre la connaissance de soi et la sortie de la cité, voir C. Griswold Jr., *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven/London, Yale University Press, 1986, p. 33-35. Par ailleurs, pour une interprétation du dialogue à l'aide des éléments relevant des Mystères d'Eleusis, y compris ceux topographiques, je renvoie le lecteur à l'étude et les références d'André Motte, « Le pèlerinage initiatique de la parole. Une lecture du "Phèdre" de Platon », dans *Méthexis*, Vol. 8, 1995, p. 33-48.

⁷⁹⁹ *Phèdre*, 229b3, trad. Brisson, légèrement modifiée.

Orithye aurait été enlevée par Borée au moment où elle jouait avec Pharmacée aux bords de la rivière⁸⁰⁰.

Une fois établie la question des environs où la tradition plaçait le rapt, Phèdre pousse toutefois plus loin son interrogation et demande à Socrate s'il croyait que cette narration mythique était *vraie*. Du fait de sa complexité, la réponse qu'il reçoit pourrait sembler équivoque. En effet, Socrate met comme *en suspension* la question de la vérité du *muthologēma* de Borée et Orithye ; au lieu d'en parler, il quitte le ton léger de son échange avec Phèdre et parle tout d'un coup des « savants » de la cité, de l'injonction delphique et de l'ignorance qui était la sienne au sujet de l'être humain. Je cite sa réponse *in extenso*, car le passage constituera l'objet de l'analyse dans le chapitre présent :

« Eh bien, *si j'en doutais, comme les doctes, je ne serais pas un original*⁸⁰¹ (ἀλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην). Cela m'amènerait à déclarer doctement qu'un coup de vent boréal a fait tomber Orithye du haut des rochers voisins, alors qu'elle jouait avec Pharmacée, et que ce sont les circonstances mêmes de sa mort qui expliquent le récit de son enlèvement par Borée. Pour ma part, Phèdre, j'estime que des explications de ce genre ont du charme, mais il y faut trop de génie, trop de labeur, et l'on n'y trouve pas le bonheur, ne fût-ce que pour cette raison : quand on a commencé, on est obligé de rectifier l'image des Hippocentaures, puis celle des Chimères ; et nous voilà submergés par une masse de créatures de ce genre, Gorgones ou Pégases, par une multitude d'autres êtres prodigieux, autant que par l'étrangeté (πλήθη τε καὶ ἀτοπία) de créatures monstrueuses. Si on est incrédule (ἀπιστῶν) et si on veut ramener chacun de ces êtres à la vraisemblance (κατὰ τὸ εἰκός), et cela en faisant usage de je ne sais quelle science grossière (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ), la chose demandera beaucoup de loisir (πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει). Or, *je n'ai absolument aucun loisir* (σχολή) *à consacrer à cet exercice*, et en voici la raison (τὸ δὲ αἴτιον), mon ami. Je ne suis pas encore capable, comme le demande l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même ; dès lors, je trouve qu'il serait ridicule de me lancer, moi, à qui fait encore défaut cette connaissance, dans l'examen des choses étrangères (τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν). Voilà donc pourquoi je dis "au revoir" à cet exercice, m'en reportant sur le sujet à la tradition (πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν). Je le déclarais à l'instant : ce n'est pas ces créatures que je veux scruter, mais moi-même. *Se peut-il que je sois une bête plus complexe et plus fumante d'orgueil que Typhon* (εἶτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκότερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον) ? *Suis-je un animal plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine et qui*

⁸⁰⁰ Sur les versions de ce passage et aussi sur Pharmacée, voir note 39 dans la traduction de Luc Brisson.

⁸⁰¹ Parmi les autres traductions d'*atopos* proposées pour cet endroit du texte, je cite « extravagant » (Robin) - l'auteur français optera pour « le plus extraordinaire », en 230c7, afin de rendre le superlatif *atopótatos*, j'y reviendrai ; « original » (Moreschini - Vicaire), « extraordinary » (Rowe), « out of place » (Cooper).

n'est pas enfumé d'orgueil ? (εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον) Mais, à propos, mon ami, n'est-ce pas l'arbre vers lequel précisément tu nous menais ? »⁸⁰² (je souligne).

Comme il est souvent le cas avec Platon, le prologue⁸⁰³ du *Phèdre* « annonce » à son tour un certain nombre de thèmes qui seront abordés dans la suite du dialogue. Ainsi, parmi ceux-ci, le passage cité ci-dessus pose de manière ouverte la question concernant l'être humain - compte tenu de l'ambiguïté du « je » employé par Socrate, que j'entends comme renvoyant à la fois à l'individu et à l'âme universelle⁸⁰⁴ ; cette ambiguïté du pronom personnel me semble s'ancrer dans la position également dédoublée du philosophe platonicien en tant que tel : celui-ci parle à chaque fois en son nom propre, mais il a accès à ce qui en lui dépasse de beaucoup sa condition corporelle ; autrement dit, le « je » de Socrate fait signe vers l'ambiguïté propre à la condition incarnée de l'âme, qui se trouve en l'occurrence séparée de sa « terre » natale et pourtant pas encore parfaitement amnésique de ses origines précorporelles. Or, vu que Socrate, en tant que philosophe, pose la question de l'être

⁸⁰² *Phèdre*, 229c4-230a5, trad. Brisson, légèrement modifiée. Je cite aussi la traduction anglaise de C. Rowe, basée sur son édition du texte grec : « If I disbelieved it, like the experts, I would not be *extraordinary*; I might then cleverly say that a blast of Boreas pushed her down from the nearby rocks while she was playing with Pharmacia, and that when she met her death in this way she was said to have been seized by Boreas - or else from the Areopagus; for this account (*logos*) is given (*legein*) too, that it was from there and not from here that she was seized. But, Phaedrus, while I think such explanations attractive in other respects, they belong in my view to an over-clever and laborious person who is not altogether fortunate; just because after that he must set the shape of the Centaurs to rights, and again that of the Chimaera, and a mob of such things - Gorgons and Pegasuses - and strange hordes of other intractable and portentous kinds of creatures flock in on him; if someone is skeptical about these, and tries to reduce each to what is likely, with his boorish kind of expertise, he'll need a good deal of leisure. For myself, in no way do I have leisure for these things, and the reason for it, my friend, is this. I am not yet capable, in accordance with the Delphic inscription, of 'knowing myself'; it therefore seems absurd to me that while I am still ignorant of this subject, I should inquire into things which do not belong to me. So then saying goodbye to these things, and believing what is commonly thought about them, I inquire - as I said just now - not into these but into myself, to *see whether I am actually a beast more complex and more violent than Typhon, or both a tamer and a simpler creature, sharing some divine and un-Typhonic portion by nature*. But, my friend, to interrupt our conversation (*logoi*), wasn't this the tree you were taking us to? », *Phaedrus*, 229c6-230a9, je souligne.

⁸⁰³ Pour un aperçu général des prologues platoniciens en fonction de la distance narrative tracée entre Socrate, l'auditeur et l'auteur du récit lui-même, voir M.-L. Desclos, « La fonction des prologues dans les Dialogues de Platon. Faire l'histoire de Socrate », dans *Recherches sur la philosophie et le langage - Du Dialogue*, no. 14, 1992, p. 15-29.

⁸⁰⁴ L'ambiguïté dont il est ici question concerne le signifié du « je » (ἐγώ, 229d2) affirmé par Socrate : s'agit-il du « moi » individuel, de l'âme universelle (le « soi ») ou bien des deux à la fois ? Au sujet du « soi » impliqué par la connaissance de soi dans l'*Apologie*, le *Premier Alcibiade*, le *Charmide* et le livre VII de la *République*, je renvoie le lecteur aux considérations et références de V. Tsouna, « Socrate et la connaissance de soi : quelques interprétations », dans *Philosophique antique - Figures de Socrate*, no. 1, 2001, p. 37-64 ; l'auteur estime que le soi dont il est question dans la prescription delphique n'est pas le moi simplement connaissant (ce que la plupart de dialogues identifient comme la partie divine et immortelle de l'âme), le soi épistémologique autrement dit, mais plutôt *l'âme susceptible d'être vertueuse*, c'est-à-dire la *psuchê* telle que la Palinodie ainsi que la « tripartition » de la *République* la décrivent. Dans son commentaire au *Phèdre*, Charles Griswold Jr. distingue aussi soigneusement le « soi » (la *psuchê*) dont il est question dans le *Phèdre* de l'ego transcendantal de Kant, ainsi que du *cogito* cartésien ; de même, le « soi » platonicien ne s'identifie pas non plus à ce qu'une branche de la philosophie contemporaine appelle « mind », C. Griswold Jr., *op. cit.*, p. 2. En conséquence, l'auteur prend le « je » dont il serait question dans le passage traité comme renvoyant à la personne de Socrate et non pas à l'être humain en tant que tel (*ibidem*, p. 43). Au long de ce chapitre, je prends le « je » employé par Socrate comme renvoyant *en même temps* au « moi » individuel et à ce qui « en » Socrate dépasse Socrate, à savoir l'âme *humaine* telle qu'elle sera dépeinte par la Palinodie surtout à l'aide de l'image de l'attelage ailé. Autrement dit, sachant que c'est le personnage de *Socrate* qui parle en fin de compte, mon hypothèse de départ sera que dans ce passage il est question de *l'être humain* qui a pris acte de l'ignorance (*agnoia*) qui est la sienne et qui se voit désormais comme sujet d'une éventuelle recherche ; ou, en un mot, de *l'être humain dans sa posture philosophique individuelle*.

humain⁸⁰⁵, on voit bien comment pour Platon, encore une fois, ce dernier obtient sa mesure du premier ; de même, le philosophe seul peut s'avérer capable de poser une question pareille, car il « descend », pour ainsi dire, suffisamment en soi pour qu'il devienne une énigme à ses propres yeux. Pour revenir aux thèmes annoncés dans le paragraphe cité, notons ainsi que la question de l'être humain *qua* âme sera bien entendu centrale pour la Palinodie, où Socrate avancera à la fois une démonstration portant sur la nature (*phusis*, 245c2, 245e5), l'essence et la raison (*ousian te kai logon*, 245e3) de toute âme⁸⁰⁶ et un discours qui aura recours aux ressemblances afin de parler de la forme (*idea*, 246a2) des âmes divines et humaines⁸⁰⁷. Deuxièmement, le passage du Prologue mentionne également le discours mythique, auquel Platon fera appel à volonté en plusieurs endroits du *Phèdre* (notons en guise d'exemples le mythe des cigales et celui de Theuth et Thamus)⁸⁰⁸. Il n'est pas anodin, selon moi, qu'au beau milieu d'une densité sémantique pareille se trouve précisément la réflexion de Socrate sur son atopie. Tout se passe comme si cette dernière était en mesure de nous fournir *l'atmosphère* dans laquelle nous devrions entendre les affirmations à suivre dans le dialogue. À la différence des passages jusqu'ici considérés, à savoir ceux de l'*Apologie*, du *Théétète* et du *Banquet*, le prologue du *Phèdre* nous met par conséquent en présence d'un élément nouveau, à savoir l'aveu par Socrate lui-même de sa propre atopie et le lien direct qu'il indique entre celle-ci, le « Connais-toi toi-même » delphique et l'énigme de l'être humain.

a. Premier niveau de l'interprétation : l'atopie comme écart par rapport aux sophoi, la question des mythes

Chemin faisant vers le lieu où ils allaient s'asseoir, lire et discuter, Phèdre avait ainsi cru identifier l'endroit où « on dit » que Borée avait enlevé la jeune Orithye lorsqu'elle jouait. L'association mythologique lui était suggérée par le charme des eaux de la rivière, leur pureté et leur diaphanie (229b) - un endroit pareil étant manifestement idéal pour jouer (*paizein*). Socrate corrige

⁸⁰⁵ À ce propos, voir *Théétète*, 174b.

⁸⁰⁶ cf. *Phèdre*, 245d-e.

⁸⁰⁷ cf. *Phèdre*, 246a et *suiv.* Pour les liaisons thématiques entre ce passage du prologue et la Palinodie, cf. A. Phillip, « Récurrences thématiques et topologie dans le "Phèdre" de Platon », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Octobre-Décembre 1981, No. 4, PUF, p. 452-476 ; Plato, *Phaedrus*, with translation and commentary by C. J. Rowe, Warminster, Aris and Phillips, 1987, p. 140 ; G. R. F. Ferrari, *Listening to the cicadas: a study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 11.

⁸⁰⁸ Sur le vaste sujet de l'usage des mythes chez Platon, pour une interprétation du rapport entre *muthos* et *logos* dans le corpus platonicien, je renvoie le lecteur à L. Brisson, *Platon. Les mots et les mythes*, Paris, François Maspero, 1982 et à la critique avancée par M. Dixsaut, « Donner à voir : fonction et signification des mythes platoniciens », in *Plato, poet and philosopher : in memory of Ioannis N. Theodoropoulos : proceedings of the 3rd International Conference of Philosophy, Magoula-Sparta, 26-29 May 2011*, Athens, Academy of Athens, Research Centre of Greek Philosophy, 2013, p. 119-134 ; pour un aperçu plus général du même sujet, voir Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden - Boston, Brill, 2012.

Phèdre et lui indique un autre lieu, plus loin, pour la disparition d'Orithye ; de plus, il paraît qu'en ce deuxième endroit, on avait même consacré un autel à Borée - indice bien entendu beaucoup plus précieux afin de situer l'histoire mythique que les qualités sensibles inspirées à Phèdre par le ruisseau : ces qualités-là relèvent de toute évidence de l'ordre de la perception, alors que le sanctuaire, lui, repose sur une logique issue de la tradition. Notons en passant que la question du jeu reviendra au fil du dialogue, notamment au sujet des deux discours proférés par Socrate, qualifiés eux aussi de « jeux », et par rapport à l'écriture ; pour l'instant, dans ces pages du Prologue, Platon se contente de suggérer, non sans subtilité, qu'afin d'être potentiellement dangereux, un jeu doit engager plus que le charme du sensible.

Pour revenir à notre lecture, à l'insistance de Phèdre concernant la vérité des histoires mythiques, Socrate avouait son écart par rapport aux positions de son temps et défendait à nouveau une position traditionnelle, cette fois-ci à l'égard de l'acte d'*interpréter* les mythes ; selon lui, cet acte doit se passer de faire recours au domaine sensible et aux données de la perception. Son écart porte le nom d'atopie.

Ainsi, afin de comprendre le sens d'*atopos* dans ce passage, une première voie d'interprétation s'ouvre au lecteur : Socrate voudrait simplement confirmer sa différence, sa distance⁸⁰⁹ par rapport aux *sophoi*, aux savants ou « intellectuels » de la cité⁸¹⁰. Plus particulièrement, dans le paragraphe cité, ces derniers étaient les promoteurs d'une certaine pratique interprétative visant les histoires

⁸⁰⁹ Notion qui était centrale pour l'interprétation de l'atopie proposée par Monique Dixsaut, cf. Chap. III, a.2. Le refus d'une quelconque forme de *sophia* rappelle bien entendu l'*Apologie*, voir Chap. I.

⁸¹⁰ L'identification précise des « savants » auxquels fait référence Platon dans ce passage du Prologue reste problématique ; pour la suite de mon étude, je vais suivre les remarques de Harvey Yunis qui, dans son commentaire au *Phèdre*, note « (...) rationalizing and allegorical interpretations with the aim of removing supernatural or morally objectionable actions on the part of gods became a trend among natural scientists, sophists, historians, and literary men of the fifth and fourth centuries (...) » (Plato, *Phaedrus*, edited by Harvey Yunis, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 92, je souligne). Christopher Moore a récemment contesté la thèse de Yunis (soutenue d'ailleurs par Ferrari aussi) : l'auteur prétend que les *sophoi* en question ne seraient pas des auteurs pratiquant l'allégorie, mais des orateurs et des historiens (un exemple illustratif parmi ces derniers étant, selon Moore, Éphore, auteur ancien qui avait « rationalisé » l'origine de l'oracle de Delphes). Ceux-ci faisaient recours à des versions *rectifiées* des mythes surtout dans des discours *politiques* portant sur le passé athénien - les oraisons funèbres seraient un bon exemple à cet égard et Moore ne tarde pas de citer d'ailleurs à ce propos celles de Lysias lui-même ; un usage pareil aurait comme but la construction d'un certain « récit national » (Ch. Moore, « Socrates Among the Mythographers », in *Polis : The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, vol. 30(1), 2013, p. 108-114). Quoiqu'il en soit des enjeux politiques et nationalistes qui seraient à l'œuvre dans une pareille rectification des mythes, il reste que Platon ne cite pas dans le Prologue du *Phèdre* un mythe portant sur Héraclès, Cadmos, Thésée, etc. - les héros préférés des Athéniens ; de plus, il serait utile de se rappeler également qu'il tourne en dérision toute démarche généalogique visant à légitimer *a priori* l'excellence de telle ou telle famille, tel ou tel individu (et même cité ?), cf. *Théétète*, 174e et suiv. Or, ladite rectification aurait pu se servir précisément des généalogies aptes à construire un sentiment d'identité « nationale ». Par-delà ces objections de premier abord, bien que Moore ait sans doute raison de souligner l'importance du discours historique et politique dans l'usage rationalisant des mythes, j'estime que l'ambiguïté du mot « sophoi » utilisée par Platon dans ce passage devrait être préservée : ce qui est visé ici est moins tel ou tel auteur ou groupe de « savants », mais un certain *esprit* de recherche, une certaine *attitude* intellectuelle, si on veut. Celle-ci, même si loin d'être *identique* à la pratique allégorique ayant comme objet les poèmes d'Homère et d'Hésiode, comporte néanmoins une certaine *affinité* avec cette dernière, dans la mesure où les deux lectures vont au-delà de l'expression littérale de telle ou telle histoire. Le but rhétorique de pareilles rectifications diffère bien entendu, mais l'approche demeure essentiellement la même.

mythiques dont celle racontant le rapt d'Orithye par Borée⁸¹¹ ; de mêmes, dans leur recherche, les savants auraient dû se pencher également sur les mythes impliquant des créatures *atopa* - entendons étranges, bizarres, déroutantes -, comme les Gorgones, les Hippocentaures, les Pégases ou les Chimères. Au fond, cette pratique, *incrédule (apistos)* en ce qui concerne les dires de la tradition et animée par une certaine sagesse qualifiée par Socrate de « rustique » (*agroikos*⁸¹²), « réduira » ces dernières figures à ce qui est probable ou raisonnable (*προσβιβᾶ κατὰ τὸ εἰκόζ*). En guise d'exemple, les savants évoqués vont rendre compte d'une histoire telle celle de l'enlèvement d'Orithye en substituant les personnages mythiques impliqués par des notions plus familières comme le vent, une jeune fille, les rochers, etc⁸¹³. Avec les *sophoi* ici nommés par Socrate nous nous retrouvons par conséquent loin des interprétations des poèmes homériques par un auteur comme Proclus⁸¹⁴, de même que ces interprétations n'ont rien en commun avec la lecture de Hermias d'Alexandrie, le commentateur ancien identifiant, dans son commentaire au dialogue, Borée à Socrate et Orithye à l'âme de Phèdre⁸¹⁵. De même, vu que l'historiette mentionnée n'évoque pas nécessairement les poèmes homériques⁸¹⁶, il paraît qu'on est également loin de la critique platonicienne visant une

⁸¹¹ L'historiette d'Orithye aurait pu relever du folklore plutôt que de la mythologie proprement dite, cf. A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 296, note 33.

⁸¹² On peut entendre cette caractérisation comme désignant soit l'opposé *stylistique* de « civilisé », « urbain » (*ἀστεῖος* en grec), soit comme qualifiant plutôt le *contenu* de cette nouvelle sagesse qui était au goût du jour à Athènes au moment où Platon imagine la rencontre entre Socrate et Phèdre - il s'agit plus précisément des dix ou quinze dernières années du cinquième siècle selon Harvey Yunis (Plato, *op. cit.*, p. 7-8). Selon cette dernière hypothèse, l'adjectif *ἀγροικός* conviendrait à tout discours qui porte sur la géographie locale, la campagne plutôt que la cité, et qui traite des diverses histoires mythiques qui auraient un rapport avec ce paysage (cf. R. Brouwer, « Hellenistic Philosophers on *Phaedrus* 229B-30A », in *The Cambridge Classical Journal*, Vol. 54, 2008, p. 31). Cela dit, il est pour autant paradoxal que Socrate impute aux autres une sagesse « rustique », sachant que, si on songe par exemple au début de l'*Apologie*, il se présentait lui-même aux membres du tribunal en tant que « simple particulier », en rien « sophistiqué », autrement dit, on aura envie de dire, un « rustique » ... Je remercie Adrien Lecerf pour m'avoir signalé ce paradoxe portant sur *agroikos*.

⁸¹³ On retrouve l'illustration d'une démarche semblable dans les essais contemporains visant à vérifier ou contester le contenu du texte biblique en s'appuyant sur des principes méthodologiques relevant de l'historiographie, l'archéologie, etc.

⁸¹⁴ À ce sujet, je renvoie le lecteur au chapitre III du commentaire au *Phèdre* par Anca Vasiliu.

⁸¹⁵ Hermiae Alexandrini, *In Platonis Phaedrum Scholia*, édition par P. Couvreur, Paris, Émile Bouillon, 1901, p. 29.

⁸¹⁶ D'ailleurs, le poète ancien présent en filigrane de ce passage du Prologue serait plutôt Hésiode, vu la présence de Borée et de Typhon, deux figures divines rappelant la *Théogonie* ; pour l'importance du thème des Muses, liant le *Phèdre* et les poèmes hésiodiques, voir C. Leclerc, « Socrate aux pieds nus : notes sur le préambule du "Phèdre" de Platon », dans *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 200, No. 4, 1983, p. 355-384. Néanmoins, la configuration du lieu où s'entame la discussion entre Socrate et Phèdre rappelle en toute vraisemblance l'*Odyssée* : « Le lieu décrit comporte en effet une configuration naturelle – rocher, source, végétaux – qui rappelle au détail près que ce même type de configuration apparaît chez Homère (*Odyssée*, V, 60-74, par exemple, lieu où Ulysse rencontre Calypso) et qu'il est donc "investi" d'un pouvoir déictique : en montrant quelque chose il signifie, met en lien cette chose avec ce qui la détermine comme telle et la fait exister *hic & nunc*. Or dans le *Phèdre* la beauté évoquée sous l'évidence frappante des apparences d'un lieu rappelant un topos propre à la tradition épique (Homère), produit un effet *deinotaton*, une manifestation sous le signe de l'effroi (*thauma*), comme si on se trouvait en présence d'un dieu ou que l'on percevait à travers le souvenir des héros d'autrefois les rivages de l'au-delà », A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 162. Bien que le lieu où Socrate et Phèdre s'arrêteront afin de se consacrer au parler ait été assimilé, surtout dans la tradition latine, à un véritable *locus amœnus* et aux scènes relevant des poèmes bucoliques, la beauté (dont l'affirmation est accompagnée par une invocation d'Héra par Socrate en 230b) qu'il « émane » (pour ainsi dire) n'est peut-être pas si rassurante qu'on a pu le croire ; pour le riche héritage concernant le lieu sous le platane décrit dans le Prologue, voir note 28 (p.) dans l'ouvrage de Anca Vasiliu déjà cité.

éventuelle interprétation allégorique de ces derniers⁸¹⁷ (un représentant contemporain de Platon de ce type d'approche était sans doute Antisthène). Au premier abord, il est ainsi difficile de savoir qui visait Platon et dans quel but.

Aussi, il est intéressant de noter que Socrate paraît *atopos* justement par rapport à ces *sophoi* et à leur démarche incrédule aux dires de la tradition. Autrement dit, le domaine de référence de la différence de Socrate ici soulignée par Platon n'est plus la cité en tant que telle, mais une certaine catégorie bien spécifique et, de toute vraisemblance, restreinte, d'intellectuels de l'époque qui pratiquaient un genre d'interprétation elle-même atopique, du moins point de vue de la tradition⁸¹⁸ ...

D'ailleurs, l'enjeu du mythologème en question n'est pas tant d'ordre purement théologique, mais fait voir une certaine *relation* avec le divin (Borée), d'une part ; d'autre part, la petite histoire porte sur les environs mêmes où se trouvaient Socrate et Phèdre, en ayant donc une importance centrale pour la compréhension du lien entre le divin, l'humain et la *phusis*. Ces derniers aspects me paraissent particulièrement significatifs, sachant que, dans la suite du passage commentant ce mythe mineur, Socrate évoquera la maxime delphique, celle-ci portant à son tour sur les relations qu'on vient d'indiquer, du moins dans son interprétation (cf. plus bas).

À vrai dire, une fois expulsés à la fois des alentours et d'une certaine dimension lointaine du temps passé, il est difficile de savoir ce qui adviendra aux dieux ainsi expatriés des bords de l'Ilissos par les interprétations « savantes ». Autrement dit, on pourrait se demander si la démarche « rustique » signalée par Platon dans ce passage est ou non athée dans son essence, ou si elle est simplement vouée à un type de persuasion qui exclura désormais le divin en faveur du probable ?

Par ailleurs, selon une lecture récente, la distance prise par Socrate avec les *sophoi* serait symptomatique de la démarche apologétique de Platon à son égard dans le paragraphe cité : plus précisément, en faisant cet excursus sur les mythes, Platon aurait voulu éloigner Socrate de la pratique « réductionniste » qui lui était attribuée notamment dans les *Nuées* d'Aristophane⁸¹⁹. L'enjeu

⁸¹⁷ Pour la fameuse critique platonicienne de la poésie homérique, voir *Rép.* X, 595a-608b. Une interprétation allégorique de ces poèmes n'a plus aucune raison d'être une fois établi qu'ils sont l'œuvre des ignorants ; il n'y a aucun savoir « caché » à en extraire, les poètes étant des imitateurs éloignés par trois degrés de la vérité ; voir aussi J. Pépin, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, p. 115 et suiv.

⁸¹⁸ Je remercie Adrien Lecerf de m'avoir signalé ce dernier point.

⁸¹⁹ Cette interprétation a été avancée par Christopher Moore ; l'auteur estime que le portrait de Socrate dans le *Nuées* d'Aristophane n'est pas entièrement rejeté par Platon dans le *Phèdre*, mais uniquement « redressé » ; ainsi, surtout dans le passage du Prologue, il serait question d'attribuer à Socrate non pas tant une préoccupation moderne pour la « rectification » des histoires mythiques, mais de faire valoir surtout le problème de la connaissance de soi. Si dans les *Nuées*, on voit un Socrate en train de s'adonner à plusieurs activités « savantes », dont celle d'expliquer l'origine de la foudre ou de la pluie sans faire appel aux dieux olympiens, le *Phèdre* nous montre, surtout dans le passage du Prologue qu'on est en train de considérer, une approche similaire. Plus précisément, Platon nous fait voir un Socrate qui, en esquissant une interprétation « rationaliste » du mythe de Borée et Orithye, *prouve* sa capacité de traiter les mythes à l'image des *sophoi* ; cependant, selon le même passage, cette préoccupation resterait *secondaire* dans son cas, étant toujours soumise à l'impératif delphique de la connaissance de soi. Autrement dit, alors qu'Aristophane regroupait toutes les activités de Socrate dans les *Nuées* sous le seul but du « bien parler », Platon, lui, après avoir rectifié et non pas contredit ce portrait comique, voudrait placer à son centre plutôt la connaissance de soi. Ainsi, les deux textes se disputent,

principal de notre passage serait ainsi d'établir la place centrale occupée par la connaissance de soi dans la démarche de Socrate et la subordination subséquente, à la différence du texte comique, de l'éventuelle préoccupation à la « rectification » des mythes ; c'est-à-dire, le Socrate de Platon ne rejette pas ce type d'interprétation, contrairement à ce qu'on a pu croire dans l'exégèse. Pour ma part, malgré la dimension apologétique constante des dialogues platoniciens, je tiens ces textes pour des « lieux » où quelque chose d'autre surgit, en dépassant même le contexte historique. Dans les pages suivantes, je vais essayer de proposer une interprétation de ce passage sur les mythes à même d'illustrer ces principes, disons, méthodologiques.

Revenons au problème de savoir qui Platon vise dans cet excursus sur l'interprétation des mythes. La démarche « savante » vraisemblablement à la mode à Athènes⁸²⁰ lors de la date dramatique⁸²¹ du *Phèdre* a été caractérisée par les interprètes se penchant sur ce passage comme « réductionniste » (Griswold), « allégorie physique » (Dixsaut), « physique » (Robin), « historique » (Ferrari), « rectificatrice » (Moore)⁸²². À l'exception de cette dernière qualification, l'interprétation « savante » ciblée par Platon dans ce passage implique de manière essentielle, selon les commentateurs, l'acte de déchiffrement⁸²³. Elle reconnaît ainsi *a fortiori* au *muthos* interprété une

selon cette interprétation, la place accordée à la maxime delphique. Notons en passant que la référence à Typhon se trouve dans les vers 329-338 des *Nuées*, lorsque Strepsiade nomme le monstre hésiodique en tant que sujet de certaines compositions poétiques. En identifiant aussi d'autres parallèles textuelles entre la comédie aristophanesque et le *Phèdre*, Moore conclut que Platon a dû avoir à l'esprit cette première lors de la rédaction de son dialogue ; cf. Ch. Moore, « Socrates and Self-Knowledge in Aristophanes' "Clouds" », in *The Classical Quarterly*, Vol. 65, No. 2, 2015, p. 534-551.

⁸²⁰ Pour l'ambiance intellectuelle au cinquième siècle et l'athéisme ou l'agnosticisme qui s'emparait petit à petit des esprits cultivés et de la jeunesse athénienne, je renvoie le lecteur à l'excellente étude de Joseph Souilhé, « La philosophie religieuse de Platon », dans *Archives de Philosophie*, Vol. 26, No. 2, 1963, surtout p. 227-242. L'auteur identifie au moins cinq catégories de « savants » à même de produire l'apparition à Athènes d'une pensée athée, agnostique, ou bien simplement allégorique (à l'égard des poèmes mythiques), à savoir les physiologues, les poètes dithyrambiques et même Euripide, les sophistes itinérants (dont Protagoras), les médecins qui cherchaient à fonder leur pratique sur une étude expérimentale plutôt que sur des incantations et sortilèges, et, en dernier ressort, même des politiques tel Critias.

⁸²¹ cf. note 812. Dans sa Notice au dialogue, Léon Robin estimait que la date dramatique était dénuée d'importance, le seul aspect qui aurait occupé l'esprit de Platon étant, selon le traducteur, de situer la scène du dialogue dans une époque très éloignée du procès de Socrate (Platon, *op. cit.*, p. IX-X). Dans son introduction au dialogue, Luc Brisson situe la scène dépeinte entre 418 et 416 av. J.-Ch. (Platon, *Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, suivi de *La pharmacie de Platon* de Jacques Derrida, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 26).

⁸²² Ce dernier auteur propose une interprétation du passage sur le mythe de Borée qui se distingue de celle avancée par la plupart des commentateurs anglophones du dialogue. Ainsi, étant donné le rôle bénéfique reconnu à Borée pendant la guerre contre les Perses (Hérodote, *Hist.*, VI, 44 et VII, 189), Moore insiste sur la dimension politique et nationale de l'historiette évoquée par Platon ; par ailleurs, les oraisons funèbres du IV^{ème} siècle constituent une littérature consistante au sujet de la rectification des mythes locaux ; celle-ci comporte un rôle essentiellement pédagogique, les héros et leurs exploits mythiques étant évoqués en guise des paradigmes pour l'action future des Athéniens. Les *sophoi* s'adonnant à une telle pratique n'auraient pas ainsi en vue le « désenchantement » de la nature ; plutôt qu'allégorique, leur travail viserait une certaine réinterprétation du passé mythique dans le but de rendre celui-ci vraisemblable au moment où on faisait appel à lui soit en tant qu'historien, soit comme acteur dans un débat politique ; pour cette interprétation du mythe de Borée et Orithye ainsi que pour l'identification conséquente des *sophoi*, voir Ch. Moore, « How to "Know Thyself" in Plato's *Phaedrus* », in *Apeiron*, vol. 47(3), 2014, p. 5 et 13-16.

⁸²³ cf. J. Pépin, *op. cit.*, p. 44 et *suiv.* Notons aussi la distinction faite par l'auteur entre « expression allégorique » (renvoyant à l'effort de l'auteur de codifier sa pensée et ainsi, à mon sens, à une certaine forme d'élitisme) et « interprétation allégorique » (renvoyant, elle, à l'effort de déchiffrement accompli cette fois-ci par le lecteur).

structure double : le discours proprement mythologique (dehors) et celui vraisemblable (dedans). Or, si les mythes sont un genre de discours qui, à la différence des *logoi* argumentatifs, exigent à chaque reprise une interprétation, vu qu'ils ne présentent pas de manière spontanée leur sens, et que, en outre, nous prenons en considération les mythes inventés par Platon lui-même dans ses dialogues, alors ce qui vient d'être affirmé dans notre passage du Prologue serait une certaine restriction de l'acte d'interprétation, qui risque autrement de s'évanouir dans une espèce d'entropie suite à la richesse de son matériau. Plus précisément, ce dernier acte ne vaudrait pas pour tout *muthos*, étant plutôt réservé, nous pouvons le deviner, aux histoires façonnées, elles, par un philosophe⁸²⁴, ou bien à celles pertinentes au sujet de la connaissance de soi⁸²⁵. Ce « qu'on dit » à propos de l'anamnèse⁸²⁶ ou bien du *daimon* Éros⁸²⁷ pourrait, semble-t-il, s'intégrer à cette deuxième catégorie des *muthoi*, car il contribue à la compréhension de l'être humain, de ses capacités et ses limites. On notera aussi l'exemple de « traduction » allégorique formulé par Socrate lui-même dans le *Théétète*, au sujet de l'origine de la philosophie dans l'étonnement :

« (...) c'est tout à fait de quelqu'un qui aime à savoir, ce sentiment, s'étonner : il n'y a pas d'autre point de départ de la quête du savoir que celui-là, *et celui qui a dit qu'Iris est née de Thaumas n'a pas mal dressé sa généalogie* »⁸²⁸ (je souligne).

L'allusion finale est sans doute à la *Théogonie* d'Hésiode⁸²⁹, le poète se trouvant ainsi en quelque sorte confirmé par la réflexion philosophique de Socrate. Cela dit, on voit bien comment Platon a recours également aux mythes et aux interprétations allégoriques, sa critique des interprétations savantes devant ainsi porter sur autre chose que la simple utilisation de récits pareils.

D'ailleurs, à la démarche purement allégorique, l'interprétation de l'enlèvement d'Orithye comme chute de la jeune fille provoquée par un coup de vent violent ajoute des éléments physiques ou même « mécanistes », pour employer un vocabulaire plus proche de nos jours. Autrement dit, si l'intention de l'acte d'interprétation discuté par Socrate est allégorique dans son essence, sa *direction*

⁸²⁴ cf. M. Dixsaut, « Myth and Interpretation », in *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Edited by Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzalez, Leiden - Boston, Brill, 2012, p. 34.

⁸²⁵ « For them [i.e. les savants], myth is the object of analysis ; hence they are concerned only with the corpus already in existence. For Socrates, myth is a tool to be used in the analysis of himself as person and philosopher ; hence he readily becomes a producer and re-creator of new myths — albeit within the existing tradition — rather than simply a commentator on the old », G. R. F. Ferrari, *op. cit.*, p. 12. Pour ce même auteur, les interprétations « savantes » étaient synonymes d'une poursuite des « faits historiques » déformés par le mythe, et les *sophoi*, des antiquaires préoccupés uniquement par la complétude de leur collection (*ibidem*, p. 10-11).

⁸²⁶ *Ménon*, 81a-b.

⁸²⁷ *Banquet*, 203b.

⁸²⁸ *Théétète*, 175d, trad. Narcy.

⁸²⁹ Hésiode, *Théogonie*, vers 265 sq. Pour l'assimilation de la philosophie à Iris, voir note 121 dans la traduction par Michel Narcy du *Théétète* (éd. 1994).

s'avère physique ; pour ces raisons, la formule proposée par Monique Dixsaut afin de caractériser l'approche des « savants », à savoir « allégorie physique », me semble la plus heureuse⁸³⁰.

Si l'écart pris par Socrate visait les « allégories physiques », d'une part, et les *modes* du « penser », d'autre part (ajoutons cet aspect aussi en vertu du cosmopolitisme⁸³¹ qui entourait à la fois la personne de Phèdre et cette nouvelle *sophia* à la mode à Athènes), alors son atonie n'est, dans un premier temps, que la marque d'une préférence de Socrate pour d'autres sujets auxquels consacrer son temps ; elle désignerait aussi une certaine méfiance à l'égard des innovations touchant à l'objet traditionnel de la *pistis*, de la croyance⁸³². À la limite, on pourrait reconnaître dans ce Socrate qui prend de la distance avec certaines pratiques qui ont rapport avec la *phusis* - notamment afin de se concentrer davantage sur la connaissance de soi -, le « Socrate » d'Aristote et même celui de Cicéron, les deux figures évoquées étant préoccupées par des questions « éthiques » au détriment de celles à caractère « physique »⁸³³.

Ceci dit, j'estime opportun de nous arrêter un instant pour mieux saisir le mouvement du texte jusqu'ici.

a.1. Suspension des visages de l'altérité et ambivalence de la nature (Phèdre, 229c-230e)

Outre la question des histoires mythiques à propos desquelles il vaut mieux « se rapporter à la tradition », aux coutumes, le même passage du Prologue met en question le rapport au paysage environnant *via* les contes qu'on aurait pu entendre à son égard en tant que citoyen d'Athènes à l'époque. Rappelons-nous à ce propos que c'était surtout le charme des *lieux* qui avait inspiré à Phèdre le souvenir de l'histoire d'Orithye. De plus, Socrate avait en principe accepté cette « lecture » du site ; l'unique déplacement qu'il opère par rapport à la proposition de Phèdre concernait le critère de l'identification de l'endroit mythique : ainsi, au charme du ruisseau il avait substitué l'autel de Borée.

⁸³⁰ Pour l'histoire de la pratique allégorique des premières interprétations des poèmes homériques jusqu'à Saint Augustin, voir J. Pépin, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958. Selon l'auteur, cette pratique trouve ses racines dans la pensée symbolique de Pythagore et le polysémantisme déjà à l'œuvre chez Héraclite, les deux aspects exigeant un effort de déchiffrement de la part du lecteur et permettant ainsi paradoxalement la naissance par la suite d'une pratique interprétative à même de « sauver » les poèmes d'Homère et d'Hésiode, auxquels ces mêmes philosophes avaient auparavant contesté toute sagesse « cachée ».

⁸³¹ cf. Ch. L. Griswold, *op. cit.*, p. 24-25.

⁸³² À la différence de Christopher Moore (voir note 819 plus haut), je prends les *sophoi* auxquels fait allusion Platon pour les représentants d'une pensée sinon ouvertement athée, du moins sceptique en ce qui concerne le rapport entre mythe et nature, d'une part, et nature et dieux, d'autre part. Bien que ceux-ci n'aient pas comme but, à l'instar des matérialistes, le « désenchantement » de la nature, un discours « savant » qui « rectifie » les mythes en prenant comme mesure le vraisemblable ou le probable amène *a fortiori* du moins à une mise en doute de tout discours traditionnel portant sur les dieux et sur leur présence dans les alentours de la cité. De plus, faute d'un *autre logos* sur les dieux à même de remplir la place laissée vide par le congé donné à la mythologie, on arrive au point où continuer de parler sur le divin pourrait s'avérer impossible car improbable, les dieux étant ainsi comme expulsés du champ discursif (et ceci non pas pour des raisons qu'on pourrait qualifier, par anachronisme, d'apophatiques).

⁸³³ *Mét.* A, VI, 987b et suiv. ; Cicéron, *Acad. Post.*, I, 4.

Autrement dit, les deux acceptent qu'ils évoluent dans un décor qui leur parle et qui, de surcroît, a désormais une histoire, un *passé lointain* (fût-il « vrai » ou non). Or, si nous revenons maintenant au début, alors le mouvement du texte deviendra plus clair, il me semble, une fois configurée cette dimension temporelle du paysage traversé par les deux personnages.

Plus précisément, la structure topographique du Prologue correspond, à mes yeux, à un véritable et non moins vertigineux *zoom-out* : (i) Phèdre *quitte* la maison de Morychos, ensuite (ii) il *quitte* la ville pour se promener au long des murs d'Athènes, après, à l'invitation de Socrate, (iii) les deux *quittent* le chemin et partent à la recherche d'un lieu propice à la lecture aux bords de l'Ilissos. Nous devons nous imaginer ainsi un tableau s'élargissant au fur et à mesure, en comprenant finalement l'intégralité du trajet rythmé par les trois moments d'écart signalés auparavant. Avec chaque pas de deux personnages, le prologue gagne une distance de plus par rapport à la fois au lieu où le *logos* de Lysias était récité et, plus généralement, à la cité même. Progressivement, nous entrons donc dans un domaine *autre*.

Cependant, ce tableau va aussitôt se complexifier à son tour, dans la mesure où, sur la route vers le platane où ils vont faire halte afin de lire et discuter, Phèdre et Socrate ouvrent le sujet des mythes concernant les alentours, en l'occurrence celui de Borée et de la jeune Orithye, en projetant par conséquent dans l'ambiance le visage inconnu et invisible *d'un passé mythique* (duquel se revendique d'ailleurs la cité athénienne dorénavant laissée en arrière⁸³⁴). La route devient ainsi *double*, l'« ici et maintenant » s'augmente d'un « ici mais *jadis* ». Pourtant, cette dimension lointaine demeure de l'ordre d'un pressentiment, d'un frémissement, si on veut ; elle ne vient pas directement à la rencontre de deux personnages.

Bien que la géographie du lieu, elle, permette en quelque sorte d'établir une certaine communication entre les deux temporalités (l'autel de Borée, véritable point de contact, étant indiqué par Socrate encore *à proximité* et non pas perdu quelque part dans le lointain), les couches du « temps » (il ne s'agit bien entendu pas d'un temps linéaire dans ce cas, car le mythe ne suppose pas un passé commensurable avec notre présent, mais il se retire dans le clair-obscur caractéristique des origines⁸³⁵), elles, restent hétérogènes. Autrement dit, le « *jadis* » reste encore à l'écart, peut-être «

⁸³⁴ Dans la version de l'histoire rapportée par Hermias, Orithye était la fille d'Érechthée, dieu de la terre attique, selon certaines de ses hypostases. Aussi, de manière générale, bien que désormais en arrière, Athènes reste présente dans la mesure où sont évoqués les *sophoi* qu'elle abritait, ainsi qu'une certaine tradition mythique à laquelle elle restait encore, pour le bien ou pour le mal, fidèle. C'est justement en vertu de la présence de cette tradition et des dieux qu'elle défendait, qu'on a pu voir dans ces lignes du Prologue encore une facette apologétique du discours platonicien : ainsi, en avouant sa méfiance par rapport aux incrédules de même que son rapport de soumission à la tradition, Socrate répondrait *a posteriori* aux accusations d'impiété qu'on avait dressé contre lui en 399 av. J.-Ch. (cf. Fr. Trabattoni, « Myth and Truth in Plato's Phaedrus », in *Plato and Myth...*, *op. cit.*, p. 310).

⁸³⁵ Par exemple celles de l'art de l'écriture, dont le mythe de Thamos et Theuth donne le récit, cf. *Phèdre*, 274c et suiv.

camouflé » et inapparent (pour Phèdre du moins) dans le présent, peut-être expulsé par la rationalité « rustique » des savants, ou même simplement oublié par la fuite du temps.

Certes, le « jadis » ultime dont il sera question dans le dialogue correspond à la vie céleste des âmes dont parle la Palinodie, discours qui par ailleurs quitte le plan sensible afin de chercher à « voir » dans l'invisible, ou de lire dans le livre du temps à la manière des poètes (les aèdes en l'occurrence) qui voient et chantent « tout ce qui a été, tout ce qui est et tout ce qui sera »⁸³⁶. De même, le dialogue thématise la mémoire en tant que telle, en distinguant entre *anamnêsis* et *hupomnêsis*, c'est-à-dire se souvenir de l'intérieur par soi-même et se souvenir à l'aide de l'extérieur en suivant des traces dites « étrangères »⁸³⁷. Or, déjà sur la route aux bords de l'Ilissos, ces deux thèmes, ceux d'un passé originaire et de la mémoire, se trouvent à l'œuvre en quelque sorte, le court échange entre Phèdre et Socrate au sujet du lieu et de ses mythes permettant à leurs silhouettes respectives de se profiler. Voici ainsi encore un aspect qui fait voir la communication entre le Prologue et le reste du dialogue. Mais revenons au problème du « jadis » qui s'entrevoit dans les alentours où Socrate et Phèdre s'avancent vers leur platane.

Le refus socratique d'interpréter de manière raisonnable (ou bien de naturaliser) les mythes portant sur des figures *atopa*, étranges, ce refus semble (i) défendre une manière de se rapporter à la *phusis* afin de sauvegarder la capacité du paysage naturel de dire *plus*⁸³⁸ qu'il donne à voir au premier abord ; (ii) le même refus conserve par conséquence l'atopie même des figures (et histoires ?) mythiques. Pourquoi donc mettre à la fois Gorgone, l'Hippocentaure, le mythe de Borée et Orithye comme *en état de suspension* en ce qui concerne la vérité ou la fausseté ? Pourquoi ne pas « réduire », comme on a pu le dire, leur atopie à un discours convoquant les forces naturelles et leur interaction, par exemple ? Le « jadis » dont parle le mythe ne se prête pas, dans son essence, à une démarche semblable, à ce que me paraît insinuer le texte du Prologue. Garder en vue ces figures et ces histoires revient à préserver un certain *tremblement* des environs et de la *phusis* elle-même, du moins dans son apparaître, capable désormais d'accueillir le divin et de nous enlever éventuellement, c'est-à-dire de nous rendre étrangers à nous-mêmes et non pas uniquement à la cité⁸³⁹. Cela dit, je propose de voir le mythe de Borée et Orithye (dont Socrate insiste de sauvegarder le récit contre toute réduction)

⁸³⁶ Hésiode, *Théogonie*, vers 38 (voir aussi vers 33). Pour le lien entre la « voyance » de l'aède et la Mémoire, voir J.-P. Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire et du temps », dans *Œuvres*, t. I, Paris, Seuil, 2007, p. 339 et *suiv.*

⁸³⁷ *Phèdre*, 275a.

⁸³⁸ Voir Ch. Griswold Jr., *op. cit.*, p. 38, où l'auteur parle d'une certaine vision de la nature comme *perméable* aux dieux, défendue par Socrate en opposition avec les interprétations réductionnistes ; Ch. Rowe qualifie à son tour la critique de Socrate de « constructive » et non pas simplement passive : il s'agirait ainsi d'une indication sur la manière de ne pas lire les mythes platoniciens eux-mêmes, à savoir en cherchant à les réduire à certaines raisons, Ch. Rowe, *op. cit.*, p. 139. Anca Vasiliu parle aussi d'un « excès » de la phénoménalité décrite dans le Prologue, excès qui engendre un véritable dilemme du « paysage », capable à la fois d'éveiller celui qui pâtit de ses effets et de l'étourdir par sa beauté (cf. A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 333-335).

⁸³⁹ cf. A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 334-335.

comme une première figure d'un *surplus* qui fait surface au fur et à mesure que les deux personnages s'immergent dans la route vers le platane.

Par-delà la présence clignotante du passé mythique, il y a cependant un deuxième « surplus » dans cette ambiance à même d'exalter Socrate, un surplus que les propos des *sophoi* ne pouvaient non plus saisir : il s'agit de la *beauté* du lieu se révélant une fois les deux personnages arrivés au platane⁸⁴⁰. La splendeur qui s'attache à ce lieu est d'autant plus facile à appréhender si l'on songe au moment du calendrier de la promenade hors d'Athènes des deux personnages : en plein été, saison où la *phusis* manifeste toutes ses puissances de vie ; de surcroît, Socrate et Phèdre marchent ensemble à l'heure même de la journée où le soleil se trouve en plein crescendo, en allumant dans son ascension des couleurs et scintillements autrement absents⁸⁴¹. Il s'agit d'un moment où il nous est presque impossible de nous soustraire à l'éclat de la *phusis*, qui désormais nous porte et nous enchante. Tout voyageur ayant mis le pied sur le sol grec peut aisément reconnaître l'envoûtement dont il est question dans ce passage du *Phèdre*, ne serait-ce qu'en se souvenant du chant infatigable des cigales.

Sensible à ce tremblement, à ce frémissement du lieu qu'il est en train de parcourir en compagnie de Phèdre, Socrate lui « chante » en quelque sorte sa beauté et le décrit en détail⁸⁴². Ce faisant, il emprunte d'ailleurs l'air d'un étranger n'ayant jamais vu les alentours d'Athènes et semble par conséquent *atopos* entre tous à son compagnon de route :

« Toi, en tout cas, homme admirable (ὦ θαυμάσιε), tu es bien l'être le plus déroutant qui se puisse voir (ἀτοπώτατός τις φαίνη). Tu as vraiment l'air, comme tu le dis, d'un étranger qu'on guide, et non de quelqu'un du pays : il est de fait que tu ne quittes la ville ni pour aller au-delà des frontières ni même, si je m'en crois, pour aller hors les Murs »⁸⁴³.

Phèdre introduit ainsi un autre thème, celui de la ressemblance de Socrate à un étranger qu'on guide, mais ce qu'il faudrait noter d'abord, à mon sens, est la raison derrière son étonnement : l'exclamation de Socrate à l'égard de la beauté des environs - l'air, les couleurs, la lumière, l'herbe, l'harmonie du tout. Autrement dit, c'est sa disponibilité à accueillir la beauté (sensible) qui rend Socrate étranger et étrange entre tous (*atopôtatos*). L'émerveillement du monde naturel trouve en Socrate sa « victime », mais, en même temps et de manière réciproque, ce dernier est lui-même

⁸⁴⁰ « Par Héra, le bel endroit pour y faire halte (καλή γε ἡ καταγωγὴ) ! (...) », *Phèdre*, 230b2.

⁸⁴¹ Pour la complicité entre le mouvement du soleil et celui du *logos*, voir A. Vasiliu, p. 357.

⁸⁴² « (...) Oui, ce platane étend largement ses branches, et il est élevé. Ce gattilier, lui aussi, est élevé et son ombre est merveilleuse ; et, comme il est en pleine floraison, il ne peut embaumer ce lieu davantage. Bien plus, une source on ne peut plus charmante coule sous le platane, et son eau est bien fraîche, comme l'atteste mon pied en tout cas. Elle est consacrée à des Nymphes et à Achéloos, si l'on en juge par ces figurines et par ces statues. Vois, s'il te plaît, comme le bon air qu'on a ici est agréable et vraiment plaisant. C'est le chant mélodieux de l'été, qui répond au chœur des cigales. Mais la chose la plus exquise de toutes, c'est l'herbe : la douceur naturelle de la pente permet, en s'y étendant, d'avoir la tête parfaitement à l'aise. Un étranger ne peut avoir meilleur guide que toi, Phèdre, mon ami », *Phèdre*, 230b2-c3. Pour une interprétation de ce passage, voir A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 159-162.

⁸⁴³ *Phèdre*, 230c4-d2.

dévoilé en tant qu'être émerveillant (*thaumasios*). Toutefois, Phèdre ne semble pas saisir les raisons derrière la nature admirable de son compagnon : en effet, il met à la fois le caractère atopique et le merveilleux qui existe en Socrate en rapport avec son habitude de ne jamais quitter la cité. Une fois arrivé hors des murs, Socrate se comporte comme s'il voyait pour la première fois les environs d'Athènes, semble insinuer Phèdre. Bien entendu, une telle conjecture est fautive, car Socrate vient de prouver à son ami à quel point il connaît les environs, en l'aidant notamment à localiser l'histoire de Borée. Il est ainsi difficile de comprendre au premier abord d'où vient l'étonnement de Phèdre. Peut-être veut-il juste provoquer son compagnon de route sur le sujet précisément de ses habitudes afin d'obtenir une réponse de sa part. D'ailleurs, Socrate ne tarde pas à lui donner une explication de son comportement :

« Excuse-moi, mon cher. C'est que j'aime à apprendre (*φιλομαθῆς γάρ εἰμι*) ; or la campagne et les arbres ne souhaitent rien m'apprendre (*διδάσκειν*), tandis que les hommes de la ville le font, eux. Toi pourtant, tu sembles avoir trouvé la drogue (*τὸ φάρμακον*) pour me faire sortir (...) »⁸⁴⁴.

En invoquant son habituel désir d'apprendre (*philomathia*), Socrate diminue par conséquent l'éclat des environs : malgré son charme incontestable, un tel lieu ne vaut pas grande chose en matière d'instruction ; l'unique « remède »⁸⁴⁵ capable d'attirer Socrate hors de la cité est ainsi le *logos* (il s'agit en l'occurrence de celui écrit par Lysias et apporté par Phèdre), c'est-à-dire l'élément qui manque à jamais à la *phusis*. Bien entendu, vu l'intérêt de Phèdre pour la médecine et les docteurs⁸⁴⁶, la mention d'un *pharmakon* pourrait aussi relever d'une certaine courtoisie ironique de la part de

⁸⁴⁴ *Phèdre*, 230d3-4. On pourrait mettre en rapport ce passage avec le paragraphe du *Phédon* où Socrate parle de sa deuxième « navigation » et de sa retraite « dans les *logoi* », ceci après une période où il s'était intéressé à l'étude de la *phusis*, en étant donc proche de ceux qu'Aristote nommera les « phusiologoi » : j'y reviendrai.

⁸⁴⁵ Pour une interprétation du dialogue en partant de la notion de *pharmakon*, je renvoie le lecteur au fameux commentaire de Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon ». Derrida critique la traduction de *pharmakon* par « remède », en l'estimant trop « rationaliste », et propose qu'on voie dans cet énigmatique mot de la langue grecque une véritable instanciation de « l'indécidable ». Le *pharmakon* serait ainsi ce qui échappe à toute tentative de récupération systémique : autrement dit, il se soustrait au jeu des oppositions métaphysiques (intérieur – extérieur, âme – corps, vrai – faux, étranger – autochtone, etc.) présent dans la philosophie platonicienne, selon Derrida. Le *pharmakon*-indécidable reste ainsi foncièrement ambivalent, artificiel et dévoyant ; il n'est jamais simplement bénéfique, mais toujours mélangé, « suspect » (cf. J. Derrida, « La pharmacie de Platon », Paris, GF Flammarion, 1992, surtout p. 296-298 et 381-385). Malgré cette analyse très riche, je serais tentée de dire que Derrida ne saisit pas véritablement la vraie « nature » de l'âme chez Platon et plus particulièrement dans le *Phèdre* : ainsi, au long de son commentaire, l'auteur français élude la question de l'éros et de son lien avec la *psuchê*. Ceci faisant, il prend l'anamnèse comme instanciation d'une « répétition » (distincte de celle relevant de l'hypomnésie) de l'*ontôs on*, de ce qui est véritablement (*ibidem*, p. 314-315). Or, il me semble qu'une telle cacophonie ne se produit guère dans la dialectique platonicienne ; au contraire, la relation de l'âme humaine avec ce-qui-est se trouve à chaque reprise animée par éros, étant donc vive et inventive ; mais aussi, selon l'image centrale de la Palinode, d'un point de vue théorique (lié à la *theôria*), cette relation est toujours incomplète ou fragile. Dans la réminiscence, il n'est pas tant question de répétition, mais de rencontre et stimulation perpétuelle d'un rapprochement avec ce-qui-est ; ce qui était jadis vu, appréhendé, reste pour autant à jamais invisible le temps que l'âme se trouve dans un corps, et même au-delà.

⁸⁴⁶ cf. Ch. L. Griswold, *op. cit.*, p. 23 ; L. Brisson, *Introduction*, p. 21.

Socrate⁸⁴⁷, c'est-à-dire de sa manière de se situer à nouveau sur le même plan que son compagnon, après avoir déjà prétendu qu'il éprouve le même « délire corybantique » que lui à propos des *logoi*.

Au-delà de ces possibilités multiples d'interprétation, le passage apporte davantage de lumières au sujet de l'atopie socratique : malgré sa méfiance à l'égard des pratiques « cosmopolites » concernant les histoires mythiques, Socrate reste un urbain, quelqu'un qui ne quitte presque jamais la ville de sa propre volonté (ses obligations en temps de guerre n'entrant pas en question). De plus, si dans le passage cité au début, il avait accusé une ignorance portant sur soi-même, dans ce deuxième passage, le voilà affirmant qu'il désire *apprendre* et s'instruire auprès des « hommes (οἱ ... ἄνθρωποι) de la ville ». Par conséquent, le sujet à propos duquel il devrait s'avérer le plus désireux d'apprendre serait à toute vraisemblance celui indiqué au départ, à savoir la connaissance de soi. À ce propos, le discours (*logos*) sera particulièrement pertinent et non tant la *phusis* avec le charme de ses saisons, de ses éclats, de ses brises et ruisseaux.

En vue de la question fondamentale entre toutes, à savoir celle qui porte sur soi-même (entendons, l'être humain), Socrate *met en suspension*, me semble-t-il, à la fois la dimension liée au jadis mythique *et* la beauté sensible du lieu, c'est-à-dire qu'il les affirme, les garde en vue, mais, en même temps, ne se laisse pas détourner afin de mener sur elles une recherche détaillée. Les deux explications de l'atopie avancées dans les deux passages cités (229c-230a et 230d) remontent ainsi à une seule origine : l'ignorance de soi⁸⁴⁸. La suspension de caractère presque hégélien de la mythologie et du charme sensible ne parvient pourtant pas à nier leur importance pour ce qu'on a pu nommer la « mise en condition » à la fois de Phèdre et des lecteurs du Prologue : la tradition mythique garde, dans mon esprit, le pouvoir d'éveiller, de stimuler *en général* la recherche d'un sens « caché »⁸⁴⁹, de même que la beauté du sensible comporte toujours des vertus anamnétiques indéniables⁸⁵⁰. Cela dit,

⁸⁴⁷ Selon l'originale interprétation de la stratégie ironique de Socrate dans le *Phèdre* proposée par Michelle Gellrich, ce premier ne serait pas en train de « dissimuler » devant son interlocuteur : même si Socrate porte plusieurs *masques* au long du dialogue (malade et délirant à propos des discours, discoureur inspiré, dialecticien, etc.), ceux-ci ne cachent rien « derrière » eux, mais poursuivent uniquement les buts de la psychagogie : « (...) a traditional understanding of irony, which assumes an accessible essence behind the dissimulated front, is inadequate for interpreting the figure we encounter in Plato's works. *The play with deferred identity is in fact tactical: it serves the purpose of psychagogia, of moving the soul forward in a continual search driven by the mysteries of courtship, that is, by the elusive, ironic personae of Socrates* », M. Gellrich, *op. cit.*, p. 294, je souligne. Comprise ainsi, l'ironie est une forme de *sumpathein*, illustrant la disponibilité d'esprit de Socrate de s'identifier aux états accusés tour à tour par Phèdre (cf. *ibidem*, p. 287-294).

⁸⁴⁸ Ch. Griswold Jr. comprend d'une manière différente l'atopie dont il est question dans le passage sur la tendance de Socrate à demeurer à l'intérieur des murs de la cité. Ainsi, l'auteur parle du fait que Socrate serait dans la cité, mais non pas « à elle » (« he is in, but not of, the polis », Ch. Griswold Jr., *op. cit.*, p. 35) ; par conséquent, l'atopie serait fondée sur l'ambivalence de la position socratique en ce qui concerne ses concitoyens : il a besoin d'eux, mais nécessite également de les transcender. D'ailleurs, une ambivalence similaire caractérise la relation de Socrate avec la nature : cette dernière peut occasionner également le souvenir et l'oubli de soi (*ibidem*, p. 36). Dire que Socrate n'appartient ni à la cité, ni au domaine de la *phusis*, me semble très juste, mais j'estime que le sens de l'atopie dépasse cette impossibilité presque spatiale de localiser ce premier. Plus précisément, le noyau philosophique de l'atopie se laisse apercevoir, à mon sens, en considérant davantage la question de l'être humain et l'urgence qu'elle comporte pour Socrate.

⁸⁴⁹ cf. C. Leclerc, *op. cit.*, p. 360 et 379-380.

⁸⁵⁰ cf. A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 162 et 309-311.

je n'entends pas par « suspension » une attitude à même de retirer à ces dernières leurs mérites propédeutiques ; il est simplement important, à mon avis, de saisir le caractère double du mouvement de la pensée de Socrate : celui-ci se prononce sur les mythes et la beauté sensible, mais en même temps *déplace* la discussion vers la parole apollinienne, en gagnant ainsi un nouveau « territoire » où sa pensée s'installera à plein régime par la suite.

Avant de poursuivre notre interprétation, je voudrais esquisser brièvement une autre voie pour appréhender le sens et la portée de deux pages Stephanus discutées provenant du Prologue : il s'agit d'une voie qui fait intervenir le concept d'« altérité ». Ainsi, dans cette partie du texte, nous avons affaire, à mon sens, à trois figures de l'autre : (i) l'autre de la tradition mythologique et de ses créatures⁸⁵¹, (ii) l'autre de « la campagne et des arbres » (celui auquel je me suis référée jusqu'ici sous le nom de *phusis*) et finalement, (iii) l'autre reconnu par Socrate à l'égard paradoxalement de soi-même. Les deux premières instanciations de l'altérité sont mises en suspension (et non pas réduites ou simplement ignorées) en faveur de cette dernière. En outre, l'a-topie de Socrate, sa délocalisation, ne semble s'entrevoir ni à travers son écart par rapport aux *sophoi*, ni à cause de l'air d'étranger qu'il emprunte paradoxalement dans les alentours de sa propre ville ; compte tenu que ces deux volets sont mis en rapport avec son ignorance sur la nature de son propre être, *l'atopie me paraît imbriquée de manière fondamentale avec l'altérité plus profonde ressentie par Socrate au fond de son être*.

Certes, étant saturé par la présence de diverses divinités⁸⁵², le lieu inspirera toutefois les *discours* tenus par Socrate⁸⁵³, il interagira autrement dit avec le plan du *logos*. Cependant, même dans cette dimension d'*enthousiasme* qu'elle occasionne, l'extériorité, l'altérité de la *phusis* reste en place, car, justement ce ne sont pas les arbres et la campagne qui inspirent Socrate, mais le *divin* qui y est présent, ou, pour employer une expression qui se répète sans cesse à la fin du dialogue, « les dieux de ce lieu » (τῆδε θεοί). Ainsi, la *phusis* semble jouer dans ces lignes du Prologue un rôle *ambivalent*, dans la mesure où elle ne saurait constituer un interlocuteur pour Socrate, mais s'avère néanmoins le site de la manifestation ou de la présence du divin et de même un lieu propice pour des discours

⁸⁵¹ D'ailleurs, Socrate appelle les figures polymorphes présentes dans les mythes, *ta allotria* (230a1) - celles qui sont *autres*, différentes, étrangères par rapport à soi. Samuel Oliveira conçoit *ta allotria* comme ce qui n'a aucun pouvoir sur mon être, sur ma manière de *vivre*, l'accent étant mis dans ce passage, selon l'auteur, sur la vie ; la séparation entre *l'allotria* et *l'oikeion* ne serait pas ainsi uniquement une question de division conceptuelle, mais elle vise ce qui *me concerne* et *m'appartient* par opposition à ce qui ne le fait pas (cf. S. Oliveira, « Τυφῶν and ἄτυφος μοῖρα : Socrates' Anthropological Either/Or in the *Phaedrus* (229e-230a) », in *In the mirror of the Phaedrus*, Mário Jorge de Carvalho, António de Castro Caeiro and Hélder Telo (eds.), Academia Verlag, 2013, p. 28-89.

⁸⁵² À ce sujet, voir M. A. Fierro, « "A-topología" en el *Fedro* de Platón : el *hyperouránios topos* y el filósofo *átomos* », dans *Nova tellus* [online], vol. 33, no. 1, 2015, p. 73 et note 26. L'autrice voit d'ailleurs dans le trajet imaginé par le Prologue une anticipation dramatique des péripéties subies par les âmes humaines dans la Palinodie, c'est-à-dire depuis leur demeure terrestre jusqu'à l'*hyperouránios topos*.

⁸⁵³ cf. *Phèdre*, 238c-d, 241e, 262d, 263d, 265b, 278b, 279b.

inspirés qui *parfois* atteignent le vrai⁸⁵⁴. Aussi, notons au passant qu'à la différence des interprétations savantes, Socrate ne voit pas dans la *phusis* l'expression physique de certaines lois « mécanistes », mais il semble la traiter plutôt comme un domaine perméable au divin⁸⁵⁵, capable ainsi d'insuffler des discours bien rythmés⁸⁵⁶ et apparentés en ceci précisément aux hymnes mythiques⁸⁵⁷ (c'est notamment le cas de la Palinodie). Il y a donc une complicité entre la phénoménalité, le divin et le discours qui reste en place pour Socrate à la différence des savants.

a.2. L'atopie de Socrate et le problème du loisir (*skholê*) (*Phèdre*, 229d-213a)

Compte tenu de cette détermination plus profonde de l'atopie ayant rapport avec l'énigme du « je », revenons sur nos pas jusqu'au moment où Socrate clarifiait la raison pour laquelle il avait donné congé aux histoires mythiques : en dernier ressort, derrière l'écart qu'il avait avec les interprétations « savantes » se trouvait ainsi son manque de loisir (*skholê*) : vu que la démarche des savants, pour être cohérente et complète, demande une reconsidération de toute une multitude de créatures polymorphes⁸⁵⁸, elle nécessite en conséquence beaucoup de temps afin de couvrir le riche matériel qui est le sien ; or, c'est précisément ce temps-là qui fait défaut à Socrate.

Qu'est-ce que cela veut dire au bout du compte ? D'où vient l'urgence énoncée de manière implicite par Socrate et qui l'empêche de se consacrer aux histoires mythiques ? L'hypothèse que je voudrais proposer serait de voir dans l'insistance de Socrate sur le loisir une indication sur l'importance intrinsèque du thème de la connaissance de soi pour l'existence humaine⁸⁵⁹.

⁸⁵⁴ ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, *Phèdre*, 265b5.

⁸⁵⁵ L'histoire du rapt pourrait envoyer à la possibilité qu'un acte *advienne* et qu'il soit considéré comme « divin », la signification de l'enlèvement étant, sous cette perspective, celle d'un véritable *événement*. À ce propos, voir A. Vasiliu, *op. cit.*, surtout p. 202-204. Un tel élément de surprise et d'inattendu était, de toute évidence, exclu selon la logique « savante », celle-ci voulant réduire les mythes aux lois physiques, ainsi que la *phusis* à une espèce d'horloge sophistiquée, pour paraphraser Descartes.

⁸⁵⁶ Socrate attribue à son premier discours à la fois le ton épique et celui dithyrambique (238d, 241e).

⁸⁵⁷ μυθικόν τινα ὕμνον, 265c1.

⁸⁵⁸ Les créatures mythologiques évoquées par Socrate étant toutes des figures résultant d'un mélange soit d'éléments animaux différents, soit d'éléments animaux *et* humains.

⁸⁵⁹ Je m'éloigne ainsi de la position sur la *skholê* prise par Charles Griswold Jr. dans son commentaire au *Phèdre* ; plus précisément, l'auteur estimait que l'invocation du manque de loisir pour expédier les interprétations des mythes serait un argument très « faible » et se demandait en conséquence pourquoi Socrate hésitait-il à dénoncer simplement ces exercices comme étant à proprement parler faux. Selon lui, ceci adviendra en fait avec la Palinodie, où manifestement Socrate défend une vision du monde apparentée à celle encore implicite dans les mythes, à savoir un monde habité par des puissances invisibles, les dieux, et qui ne coïncide pas simplement avec un mécanisme (Ch. Griswold Jr., *op. cit.*, p. 37-38). Dans son argument, Griswold accentue le lien entre le manque de loisir et les interprétations réductionnistes, en occultant l'insistance de Socrate sur l'*allogrios* : effectivement, dans le passage du Prologue concerné, Socrate affirme plutôt qu'il n'a pas le loisir de s'occuper de ceux qui lui demeurent étrangers, compte tenu qu'il ne se connaît pas lui-même. Il me semble donc que ce ne sont pas tant les interprétations qui sont en jeu, mais le thème de ce qui est autre et lointain. Or, même si, de toute évidence, Socrate fait appel au discours mythique au long du dialogue, le but qu'il se fixe reste, comme le note d'ailleurs Griswold aussi, l'âme, c'est-à-dire ce qui est justement proche et non pas *allogrios*. Le loisir est invoqué à propos de ce dernier et non pas tant par rapport aux démarches des *sophoi*. Même s'il défend une vision du monde encore proche de celle mythique, Socrate semble surtout vouloir attribuer une importance accrue au

La réponse de Socrate à la question de Phèdre sur la vérité des mythes demande toutefois une analyse point par point. Notons pour commencer, ne serait-ce qu'en guise d'amusement, que le long passage cité au début de ce chapitre est lui-même en quelque sorte atopique, entendons « pas à sa place », dans le déroulement même du Prologue. Ceci car, à la différence de la question posée par Phèdre qui, elle, était inspirée par les alentours mêmes, la réponse de Socrate ne comporte aucun rapport avec ceux-ci : d'ailleurs, le paragraphe se clôt avec une remarque de Socrate censée précisément assurer le *retour* aux bords de l'Ilissos : « Mais, à propos (μεταξὺ τῶν λόγων), mon ami, n'est-ce pas l'arbre vers lequel précisément tu nous menais ? » (230a4-5). Le platane visé par les deux compagnons apparaît ainsi au milieu, *metaxu*, de la discussion sur les histoires mythiques : en formulant les choses de cette manière, le texte suggère aux lecteurs, me semble-t-il, qu'une « parenthèse », un intervalle dans le Prologue était sur le point de se clore. Or, la soi-disant « parenthèse » s'identifie avec la longue réponse de Socrate et comportait ainsi, dans un premier temps, (i) un commentaire critique d'un certain mode de pensée qui supposait la réduction de certaines histoires mythiques au vraisemblable, et, deuxièmement, (ii) le problème beaucoup plus fondamental de la connaissance de soi et de sa primauté en ce qui concerne le *skopein*, l'acte d'inspecter ou de considérer.

En dépit de leur forme confuse et alambiquée, rationaliser les mythes revient *a fortiori*, comme nous venons de le voir plus haut, à identifier ces derniers à des allégories physiques : autrement dit, les mythes parlant de la *phusis* et de son fonctionnement, on devrait les lire en y cherchant les lois régissant celle-ci, quoiqu'elles soient exprimées à l'aide des créatures monstrueuses et des anthropomorphismes. Or, si Socrate insiste pour ne pas s'adonner à une telle « recherche de la raison perdue », si j'ose l'appeler ainsi, cela est dû non pas à un supposé « mépris » qu'il aurait porté à l'égard des mythes, mais plutôt à une raison beaucoup plus fondamentale qu'il sera maintenant question de traiter en profondeur.

D'abord, bien que la démarche des savants ne soit pas dépourvue d'un certain agrément ou de grâce (*kharis*), elle conviendra à un homme on ne peut plus « malin » (*deinos*) et laborieux, mais qui paradoxalement ne jouit pas forcément d'une bonne fortune⁸⁶⁰. À cause de l'ampleur d'un tel projet interprétatif et étant donnée la richesse du matériel mythique invoquant des figures polymorphes qu'on devrait *a fortiori* « expliquer » tour à tour, une démarche pareille exigera en fin de compte

temps vécu par l'être humain, surtout dans le contexte où ce dernier semble ignorant sur son propre être. Autrement dit, même si on avait tout le temps du monde à disposition, il serait toujours ridicule de le consacrer en premier à l'étude de ce qui est lointain, en laissant ce qui est proche traîner dans l'ignorance.

⁸⁶⁰ (...) λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός (...), *Phèdre*, 229d3.

beaucoup de temps libre (*skholē*). Or, Socrate conclut : mon loisir à moi n'est en aucune mesure orienté vers ces choses, ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή⁸⁶¹ (229e3-4). Et il poursuit :

« (...) et en voici la raison, mon ami. Je ne suis pas encore capable, comme le demande l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même (οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτόν). Dès lors, je trouve qu'il serait ridicule (γελοῖον) de me lancer, moi, à qui fait encore défaut cette connaissance (ἀγνοοῦντα), dans l'examen de ce qui m'est étranger (τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν). Voilà donc pourquoi je dis "au revoir" à cet exercice, m'en reportant sur le sujet à la tradition. Je le déclarais à l'instant : ce n'est pas ces créatures que je veux scruter, mais moi-même (ὁ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἑμαυτόν) (...) », (229e4-230a2).

Même si Socrate ne donne pas à Phèdre l'explication plus spécifique de son aporie à l'égard de son propre être, en invoquant le mythique Typhon, le passage cité ci-haut exige d'ores et déjà qu'on fasse halte pour déplier le sens du texte.

Notons d'abord que le lien entre le loisir et l'examen socratique concernant les *logoi* est à plusieurs endroits affirmé dans le *Théétète*⁸⁶², ce premier constituant l'un des critères à l'aide desquels Platon distingue entre ceux appelés par la dite « digression » du dialogue⁸⁶³ « les philosophes », et ceux qui « traînent dans les tribunaux », qui soumettent précisément leurs discours à la contrainte du temps spécifique aux procès⁸⁶⁴ : ainsi, il revient uniquement au philosophe de mener librement ses discussions et ses recherches dans un temps qui est, à son tour, libre, à savoir le « loisir »⁸⁶⁵. D'ailleurs, dans ce même dialogue, Platon n'hésite pas à associer ouvertement le loisir et la liberté, d'une part, et, d'autre part, son absence avec l'esclavage⁸⁶⁶ ; la présence ou bien le défaut de loisir aura un impact direct notamment sur le *logos*. Avant de revenir au *Phèdre*, notons également le célèbre passage de l'*Apologie* où Socrate affirme de n'avoir point de loisir, à cause de sa mission⁸⁶⁷ auprès

⁸⁶¹ Je cite aussi la belle traduction de Léon Robin : « Or *ma flânerie* à moi, ce n'est point du tout vers des explications de ce genre qu'elle est tournée » (je souligne).

⁸⁶² cf. *Théétète*, 154e, 172d, 175e.

⁸⁶³ Voir Chap. II.

⁸⁶⁴ « De celui-ci. Aux uns, ce que tu as dit toi-même est toujours présent, le loisir (σχολή), et c'est à loisir qu'ils discutent, dans la paix (καὶ τοὺς λόγους ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς ποιοῦνται) ; tout comme nous-mêmes, en cet instant, nous en sommes à prendre pour la troisième fois un discours après l'autre, ainsi font-ils eux aussi, si jamais le discours qui s'annonce est davantage à leur convenance que l'objet présent de leur discussion, comme c'est le cas pour nous ; et parler en de longs développements ou de brèves répliques n'est pour eux d'aucune importance, pourvu seulement qu'ils se rencontrent avec ce qui est (ἄν μόνον τύχῳσι τοῦ ὄντος). Les autres, c'est dans une perpétuelle urgence (ἐν ἀσχολίᾳ) qu'ils parlent, car l'eau qui coule fait pression sur eux ; le temps ne leur est pas laissé de discourir sur ce qu'ils voudront, mais leur adversaire au tribunal les interrompt (...) », *Théétète*, 172d4-172e2, trad. Narcy.

⁸⁶⁵ Comparer avec *Rép.* VI, 500b-c.

⁸⁶⁶ « Entre ceux qui depuis leur jeunesse traînent dans les tribunaux et les endroits de ce genre, et ceux qui ont été nourris dans la quête du savoir (ἐν φιλοσοφίᾳ) et dans ce genre d'occupation, la différence d'éducation risque d'être celle qu'il y a entre des esclaves et des hommes libres (ὡς οἰκείται πρὸς ἐλευθέρους τεθράφθαι) », *Théétète*, 172e7-172d1. Voir aussi 175e.

⁸⁶⁷ Voir Chap. I.

de la cité, pour se consacrer aux affaires de la cité ou aux siennes⁸⁶⁸. Certes, étant mis en rapport avec la *taxis* divine de Socrate, le manque de *skholê* dont parle l'*Apologie* ne doit pas être confondu avec celui dont il était question dans le *Théétète* en ce qui concerne les gens élevés dans l'esprit des tribunaux ; Socrate n'est pas un « busy man » dans le sens courant du terme, son poste lui étant attribué par le dieu même et ne correspondant pas forcément à une position, disons, dans un tribunal. D'ailleurs, dans un passage de l'*Apologie* situé après le verdict, Socrate lui-même constate qu'il a *besoin* de loisir afin de se consacrer à sa mission auprès des Athéniens et propose par conséquent au jury qu'il soit dorénavant nourri au Prytanée⁸⁶⁹. Autrement dit, l'exhortation au soin de l'âme et l'examen de la *sophia* de ceux autour de lui nécessitent du loisir ; or, de manière analogue, les *logoi* qui visent à atteindre ce-qui-est, dont il est également question dans le *Théétète*, exigent parfois qu'on tourne à plusieurs reprises autour, qu'on revienne sur nos pas, c'est-à-dire qu'on prenne son *temps* pour les développer.

Dans le *Phèdre* aussi, la question du loisir avait fait surface déjà sur la première page du dialogue. À la fameuse question de Socrate ouvrant le texte, « Phèdre, mon ami, où vas-tu donc et d'où viens-tu ? »⁸⁷⁰, la réponse de ce dernier était qu'il venait de voir Lysias et que maintenant il comptait se promener sur les grands chemins, en suivant ainsi les conseils médicaux d'Acoumène. Mais Socrate poursuit et interroge Phèdre sur ce à quoi ils avaient passé leur *temps* dans la maison de Morychos ; sans doute, suppose-t-il, il y a eu un festin de discours assuré par Lysias lui-même. Socrate ne reçoit pas cependant une réponse à ce propos mais, à la place, Phèdre lui fait une invitation : « Tu le sauras, *si tu prends le temps* de venir plus loin et de me prêter l'oreille (εἴ σοι σχολή προϊόντι ἀκούειν) »⁸⁷¹. En citant Pindare⁸⁷², Socrate rétorque qu'il ne pourrait jamais mettre une occupation quelconque au-dessus de l'affaire qui lui importe le plus, à savoir celle d'entendre ce sur quoi Phèdre et Lysias se sont adonnés le petit matin. Son loisir (*skholê*) va donc encore une fois

⁸⁶⁸ « Or, en allant de-ci de-là, je poursuis ma recherche et, pour comprendre ce qu'a voulu dire le dieu, je cherche à découvrir si, parmi les gens d'Athènes et parmi les étrangers, il ne s'en trouve pas un qui soit savant. Et, chaque fois qu'il me paraît que ce n'est pas le cas, je prête main-forte au dieu en montrant que cet homme n'est pas savant. Et l'absence de loisir (ὕπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας) qui en résulte explique qu'il ne me reste pas de temps pour m'occuper sérieusement des affaires de la cité et des miennes ; aussi est-ce dans une extrême pauvreté que je vis, parce que je suis au service du dieu », *Apol.*, 23b2-6, trad. Brisson.

⁸⁶⁹ cf. *Apol.*, 36d.

⁸⁷⁰ Au sujet de la phrase inaugurale de *Phèdre* et de son rapport à l'art comique, ainsi que pour une analyse plus globale de la composition des textes platoniciens en partant notamment des indications fournies par ce même dialogue, voir S. Halliwell, « "Where are you going and where have you come from ?" The Problem of Beginnings and Endings in Plato », à paraître in *Framing the Dialogues: Reading Openings and Closures in Plato*, A. Tsakmakis, E. Kaklamanou, M. Pavlou (eds.), Leiden, 2020.

⁸⁷¹ *Phèdre*, 227b5 (je souligne).

⁸⁷² Pour une interprétation politique du dialogue en partant de cette citation provenant de la *Première ode isthmique* de Pindare, voir C. Moore, « Pindar's Charioteer in Plato's "Phaedrus" (227b9-10) », in *The Classical Quarterly*, vol. 64, no. 2, 2014, p. 525-532 ; voir aussi A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 17-18, note 1 et L. Palumbo, « Καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον (Pl. *Phdr.* 227b10). Sulla citazione di Pindaro nel prologo del *Fedro* di Platone », dans *Estetica. Studi e Ricerche*, vol. IX, nr. 1, 2019, p. 199-21.

dans la direction du *logos*⁸⁷³. Ensuite, en 228a, nous apprenons également que Lysias avait investi beaucoup de temps et de loisir pour la composition de son discours, Phèdre se montrant par conséquent réticent à le réciter de mémoire, lui, qui se prenait pour un simple profane (ιδιώτην, 228a2). Dans ce passage, le loisir s'avère ainsi un signe de « professionnalisme » et d'art. Finalement, après la Palinodie, Socrate encourage Phèdre pour qu'ils poursuivent leur discussion sur l'écriture, en lui disant qu'ils disposent certainement du temps nécessaire (σχολή, 258e4). De surcroît, pour être plus convaincant à ce propos, Socrate lui raconte une histoire stipulant que les cigales étaient en train de les surveiller discrètement pour voir si, résistant à leur charme, ils continueraient à converser (διαλεγόμενους, 259a2) ou bien s'endormiraient à l'instar des esclaves (ou prisonniers de guerre) venant se reposer à l'ombre du platane, ou bien « comme le font des moutons sur l'heure du midi à à l'entour de la source » (259a). Leur échec ou leur réussite, les cigales vont ensuite le (la) transmettre aux Muses mêmes (259b-d). Une fois arrivés à ce point du texte, il est intéressant de noter l'opposition qui existe dans ce dernier passage entre le loisir et le « discuter », d'une part, et un comportement digne d'être ridiculisé (καταγελάω, 259a3), rappelant plutôt un homme de peu de valeur (ἀνδράποδον, 259a3) et des moutons cherchant le repos ; en faisant appel au *muthos* des cigales, Socrate semble vouloir dénoncer le régime corporel et l'étourdissement qu'il peut imposer dans les conditions d'un midi chaleureux d'été⁸⁷⁴ ; de plus, le langage employé par Platon dans ce passage s'approche visiblement de celui présent dans le paragraphe du *Théétète* cité plus haut et s'avère également sévère.

Ce bref panorama de certaines occurrences du motif du loisir dans les dialogues nous suggère manifestement un lien explicite entre un *logos* libre, philosophique, la pratique de Socrate dans la cité, d'une part, et, d'autre part, la présence de la *skholê*. En opposant le discours qui pourrait à tout moment s'augmenter ou faire halte, en fonction des exigences de la recherche du vrai, au discours qui, lui, est d'emblée conditionné par des lois extérieures (le temps limité d'un procès, la manière de discuter dans un tribunal, etc.), Platon établit une sorte de *paradigme de la temporalité* propre au discours et aux dialogues philosophiques : plus précisément, ces derniers ne sont pas disposés à la manière des *logoi* issus de la rhétorique judiciaire ; de plus, même s'il peut s'avérer qu'ils touchent finalement à ce qui est, ceci n'est pas obligatoire, aucune nécessité ne présidant à leur sort⁸⁷⁵. Certes, la mission de Socrate dans la cité suppose une certaine orientation, mais celle-ci ne ressemble en rien à celle oratoire, dans la mesure où Socrate part toujours dans son *elenchos* de ce que *l'autre* affirme

⁸⁷³ Au début du *Phédon*, Échécrate demande au personnage éponyme du dialogue de lui raconter le dernier jour de Socrate dans la prison ; il ajoute la même condition de la *skholê* (58d) et Phédon lui confirme ses disponibilités et, de plus, il avoue le plaisir qu'il éprouvait de parler de Socrate ou d'entendre quelqu'un d'autre le faire. Autrement dit, la temporalité des lecteurs des Dialogues, en tant que « témoins » de Socrate (Marie-Laurence Desclos, *op. cit.*, p. 27) est située elle-même dans la *skholê* qui semble irradier avec et autour de ce personnage platonicien.

⁸⁷⁴ Comparer avec *Phédon*, 66d où il est aussi question de comment les affections corporelles perturbent le « philosopher », en limitant par conséquence le loisir de celui qui voudrait pourtant s'adonner à ce dernier.

⁸⁷⁵ Voir surtout *Théétète*, 175d sq.

sur tel ou tel sujet ; de plus, les deux interlocuteurs arrivent souvent à l'aporie (ce qui ne pourrait guère constituer une fin respectable ni selon la rhétorique judiciaire, ni selon l'éristique⁸⁷⁶) ; en outre, les rencontres de Socrate avec ses interlocuteurs sont pour la plupart fortunées, libres, tributaires envers la chance et non pas un calendrier quelconque⁸⁷⁷.

La temporalité spécifique du discours philosophique (à la fois dans le sens d'examen, selon l'*Apologie*, et de maïeutique, selon le *Théétète*) s'avère donc flexible⁸⁷⁸, non-linéaire et même parfois circulaire : *discourir librement et en tout loisir signifie plus précisément qu'on pourra se perdre, s'adonner à des digressions, revenir sur l'argument le nombre de fois qu'il est nécessaire, trouver sur la route des sujets plus pertinents que ceux du départ et se pencher sur eux, ou bien se donner la liberté de demeurer dans l'aporie*⁸⁷⁹.

Cela dit, dans le *Phèdre*, du moins au début, la *skholê* semble surtout viser la disponibilité à entendre des discours, à s'y adonner (en l'occurrence celle de Socrate, cf. plus haut). Toutefois, elle en arrive par la suite à être évoquée par Socrate au sujet de son refus d'interpréter les histoires mythiques, comme nous venons également de le voir. Au premier abord, cette dernière occurrence semble différente, ne serait-ce qu'en raison de son rapport oblique à l'égard du *logos*. Plus précisément, le loisir est ici évoqué par Socrate en relation notamment avec la connaissance de soi et le précepte delphique ; qu'est-ce que cela pourrait ainsi signifier ? Quel rapport existe-t-il entre le loisir et l'inspection de soi et comment y intégrer, si nécessaire, la question du *logos* philosophique et de sa temporalité spécifique, dont je viens de tracer quelques traits ? Existe-t-il, au demeurant, un tel rapport ?

⁸⁷⁶ Voir Chap. II, c.

⁸⁷⁷ Voir Chap. I, Digression.

⁸⁷⁸ Dans son commentaire au passage du *Phèdre* que nous sommes en train d'analyser, G. R. F. Ferrari avait à son tour parlé d'une certaine « flexibilité » propre à Socrate, à la différence des *sophoi* de la cité qui, eux, agiraient plutôt en tant que professionnels du discours, ayant toujours un programme et employant leur temps libre à l'élaboration des discours à même d'impressionner le public dans l'avenir ; quant à lui, « Socrates is always free for a good talk; his "leisure" is a constant improvisatory readiness to seize the moment and create free time even where there was none before. He has the flexible timetable of the layman » (G. R. F. Ferrari, *op. cit.*, p. 15, je souligne). Même si j'accorde que l'improvisation et une perpétuelle disponibilité sont propres à l'attitude socratique, la capacité de Socrate de « saisir le moment », dont parle l'auteur, me semble plutôt enracinée dans ce que j'ai appelé ci-dessus une *urgence* au caractère existentiel.

⁸⁷⁹ Au sujet des conditions temporelles, la composition et l'ampleur des *logoi* chez Platon, cf. M. Dixsaut, « Macrology and Digression », in *The Platonic Art of Philosophy*, George Boys-Stones, Dimitri El Murr, Christopher Gill (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 10-26. En partant de plusieurs dialogues platoniciens, l'autrice française estime qu'il y a toujours, chez Platon, une véritable imbrication du philosophique et du *digressif* et que la relation qui existe entre les différents *logoi* dans un seul et unique dialogue ressemble à celle entre les vagues de la mer : ils se reprennent les uns les autres plutôt que de s'enchaîner de manière rectiligne : « The problem, then, is not a matter of continuity but of unity : a dialogue is not one great circle; it is a series of logoi, each being a smaller circle » (*ibidem*, p. 21, je souligne). Or, il me semble qu'une des conditions de ce type de relation entre les *logoi* (ou bien entre leurs éléments) est précisément une certaine compréhension du loisir. Par ailleurs, je signale aussi au lecteur que, pour la rédaction de cette thèse, j'ai tenté d'assumer une liberté du discours semblable à celle dont il est question dans ces dernières pages, les chapitres de cette étude comportant ainsi sans exception des moments digressifs ou des intermezzos.

D'abord, la question soulevée en *Phèdre* 229e sur la connaissance de soi avait l'air de comporter une *urgence* particulière et pressante entre toutes. Ainsi, même si, selon les passages cités plus haut, Socrate se donne la liberté de tourner les *logoi* dans tous les sens lors de l'examen des opinions exprimées par ses interlocuteurs, ou encore d'accompagner Phèdre hors des murs d'Athènes, il affirme également ne pas avoir le loisir de s'adonner à des réflexions sur le sens des mythes et à une éventuelle accommodation de ces derniers à une pensée plus « scientifique ». Ceci car la question sur son propre être doit être adressée sans délai.

De plus, cette question semble représenter le *lieu* par excellence de la *vérité*⁸⁸⁰, comme si Socrate était en train de dire : « si tu veux poser la question de la vérité, Phèdre, alors ce n'est pas vers les mythes qu'on devrait porter notre regard, mais vers nous-mêmes : nous sommes dans l'incapacité de saisir ce qu'est l'être humain et tandis que l'urgence de cette question est absolue, les histoires semblables à celle d'Orithye, elles, ne sont pas en mesure de venir à notre secours ; ce n'est qu'entre nous qu'on peut tenter de résoudre l'énigme de notre propre être : les Gorgones, les Hippocentaures, les Pégases, toutes ces figures atopiques me sont étrangères autant que moi je le suis à leur égard. Il serait d'ailleurs ridicule de chercher le lointain, alors que le plus proche nous échappe ; par conséquent, le loisir dont je dispose ne sera pas consacré à ceux qui me sont lointains, mais à dépasser ma propre ignorance à l'égard de moi-même ».

Si, dans le *Théétète*, la *skholé* assurait le temps des reprises et des détours propres à la pratique philosophique du « discuter », dans le *Phèdre*, elle caractérise une certaine temporalité exigée cette fois-ci par le *retour sur soi* et par la considération du soi-même, c'est-à-dire par le regard porté attentivement et longuement (*skopein*) sur nous-mêmes. En l'occurrence, le loisir pourrait être nécessaire vue la *difficulté* d'une inspection pareille. D'ailleurs, Socrate poursuit sa réponse en spécifiant davantage ce sur quoi il estime être un ignorant : il s'agit notamment de savoir s'il est « une bête plus complexe et plus fumante d'orgueil que Typhon » ou bien « un animal plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine et qui n'est pas enfumé d'orgueil ». Manifestement, cette véritable interprétation du précepte delphique⁸⁸¹ formulée à la fin du paragraphe 230a par Socrate constitue une autre partie de sa réponse sous forme de digression à la question posée par Phèdre au sujet des mythes ; de plus, elle en est le noyau le plus dense d'un point de vue

⁸⁸⁰ Rappelons que la question initiale de Phèdre dans cette section du Prologue portait sur le caractère *vrai* des histoires mythiques, dont celle de Borée et Orithye (229c5).

⁸⁸¹ Pour le sens archaïque de la maxime delphique, voir par exemple la troisième *Pythique* de Pindare où le poète raconte l'histoire d'Esculape. Suite aux actes de démesure punis par Apollon, Pindare conseille la connaissance de ce qui est à notre portée et de notre destinée. Selon la tradition religieuse archaïque, se connaître soi-même revient, *grosso modo*, à savoir garder sa place dans le monde et peut-être même dans la société ; il s'agit d'un sens plutôt prohibitif de la maxime, signalant les dangers de l'*hubris* et d'une attitude où on se prend pour un dieu (à ce sujet, je renvoie le lecteur aux remarques de J.-F. Pradeau dans son Introduction au *Premier Alcibiade* - Platon, *Alcibiade I*, traduction inédite par C. Marbœuf et J.-F. Pradeau, Introduction, notes, bibliographie et index par J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 48 et *suiv.*).

philosophique (cf. plus bas). Par ailleurs, le dilemme affirmé par Socrate rend sensible la difficulté de la question, autant que sa profondeur : il s'agit d'arriver à positionner l'être humain dans un tableau comprenant le domaine bestial, celui animal et le divin - où est-il, l'homme ?, semble se demander au fond Socrate. Mais alors, quelle sorte de temps ou de loisir est-il nécessaire afin de s'attaquer à une question de ce genre ? *Ne s'agit-t-il pas d'une interrogation à poursuivre tout au long de sa vie ?* Socrate espère-t-il véritablement trouver une réponse s'il aura suffisamment de loisir ?

Certes, beaucoup de commentateurs se penchant sur le puzzle socratique cité plus haut ont cru reconnaître une solution dans la Palinodie et surtout dans les passages portant sur l'âme (cf. plus haut ; j'y reviendrai aussi dans la section suivante). Toutefois, je trouve que le traitement de l'interrogation et de l'ignorance de Socrate dans cette partie du Prologue en tant que remarques purement « préliminaires » ne rend pas justice à la teneur philosophique de ce moment du texte où, en fin de cause, on est confronté au manque de loisir, aux problèmes des *allogria* et du soi, c'est-à-dire à un nombre de difficultés philosophiques de première importance ; de surcroît, celles-ci assurent « la mise en condition » du lecteur (et du *Phèdre*) faute de laquelle la Palinodie elle-même perd, à mon sens, beaucoup de sa portée. Même si on a toujours tendance à prioriser la réponse au détriment de la question, essayons néanmoins d'entendre l'interrogation de Socrate sans rapport avec la suite du dialogue.

Plus précisément, je voudrais tenter d'esquisser une défense de ma position en proposant qu'on lise le manque de *skholê* dont il est question dans ce passage comme une indication de ce qu'on pourrait appeler, en employant un vocabulaire contemporain, la *finitude* humaine, où j'entends par « humain », *l'union* âme-corps et non pas uniquement la dimension psychique. Ainsi, posons en guise d'hypothèse qu'on ne comprendra pas d'où vient *l'urgence* du questionnement socratique faute de prendre en compte le problème de la mort et donc de la finitude de toute *vie* humaine (question qui ainsi ne coïncide pas avec celle de l'immortalité de l'âme). Pour des raisons apparentées aux miennes, Kierkegaard affirmait que Socrate est un « penseur (subjectif) *existant* »⁸⁸² ; dans un certain sens, il me semble qu'on peut se rapprocher de *l'urgence* et du manque de *skholê* dont il est question dans le Prologue du *Phèdre* si on se rappelle précisément à chaque pas que Socrate parle effectivement du milieu de l'existence humaine en tant que telle, c'est-à-dire du milieu du devenir.

Autrement dit, la connaissance de soi et le regard porté sur notre être ne sont pas pertinents uniquement en soi, mais aussi et surtout en vue du choix de vivre de telle ou telle manière : c'est la question de *comment vivre* qui pose problème en premier⁸⁸³ (la recherche sur ce que devrait être un

⁸⁸² S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, trad. par Paul Petit, 1949, II^e partie, 2^e section, chap. II, § 2.

⁸⁸³ On songe à ce sujet aux travaux séminaux de Pierre Hadot, Michel Foucault ou J.-F. Balaudé. Le second auteur a d'ailleurs longuement accentué la subordination du « connais-toi toi-même » au « souci de soi », *epimeleia heautou* (ou

être humain et à quoi il devrait consacrer sa vie est d'ailleurs nommée dans le *Gorgias* « la plus belle »⁸⁸⁴ ; or, cette interrogation remonte à celle portant sur l'*areté* de l'être humain⁸⁸⁵. De plus, à la fois l'*Apologie* et les mythes concluant le *Phédon*, le *Gorgias* et même celui dans la Palinodie montrent à quel point le caractère de la vie d'après sera déterminé par nos choix d'ici-bas : la question de comment vivre s'étend donc, pour Platon, à celle concernant notre destin dans l'au-delà et vice versa⁸⁸⁶. Soit suivant la maxime « aucun mal ne peut toucher un homme de bien ni pendant sa vie ni après la mort »⁸⁸⁷, soit en vertu d'une logique plus complexe du monde qui serait imprégnée par un certain esprit de la rétribution (cf. les mythes indiqués) dont cette maxime n'est qu'une conséquence, l'être humain devrait concentrer tous ses efforts dans la poursuite de la justice (dans son sens ontologique⁸⁸⁸) - cette dernière étant d'ailleurs le synonyme de son *areté*, de son excellence. La dimension exhortative de la pratique socratique visant le soin de l'âme et de la vertu, telle qu'elle apparaît dans l'*Apologie*, rejoint ainsi, il me semble, les multiples essais de Platon, parfois exprimés dans les mythes évoqués, pour persuader son public de s'éloigner d'une vie de plaisir et d'injustice en faveur d'une vie, elle, adonnée au « philosopher »⁸⁸⁹ ; le climax de ce débat entre les deux modes de vivre est bien entendu l'échange entre Socrate et Calliclès dans le *Gorgias*⁸⁹⁰.

Cela dit, ce qu'il me paraît le plus important de saisir est notamment la prééminence de la question de la vie sur celle purement épistémologique : autrement dit, la recherche sur l'âme se passe,

bien au « *soin de soi-même* », selon une suggestion de traduction appartenant à J.-F. Pradeau, Platon, *Alcibiade*, *op. cit.*, p. 51-52) - cf. les cours de Michel Foucault au Collège de France le 6 et 13 janvier 1982 portant entre autres sur l'*Alcibiade* I et l'*Apologie*.

⁸⁸⁴ « *La plus belle de toutes les recherches* (πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις), Calliclès, est celle que tu m'as reproché de poser : quel genre d'homme faut-il être (ποῖόν τινα γρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα) ? dans quelle activité doit-on s'engager (τί ἐπιτηδεύειν) ? et jusqu'à quel point, selon qu'on est plus âgé ou plus jeune ? En effet, s'il arrive que, dans ma vie, je n'agisse pas correctement, sache bien que je ne fais pas exprès de commettre une faute, mais que c'est à cause de mon ignorance que j'agis mal » (*Gorgias*, 487e-488a, trad. Canto légèrement modifiée, je souligne) ; voir aussi *Gorgias*, 487b4, où Socrate décrit les discussions entamées jusque-là dans le dialogue comme portant sur *ta megista*, les choses les plus fondamentales ; et, ensuite, 492d-492e1, où Socrate demande à Calliclès de poursuivre jusqu'au bout son argument sur le lien entre le plaisir et la vertu humaine, toujours dans l'horizon plus large de l'interrogation concernant *la manière dont on devrait vivre* : « Je te demande donc de ne céder à rien, en aucun cas ! Comme cela, *la manière dont quelqu'un devrait vivre paraîtra tout à fait évidente* (ἵνα τῷ ὄντι κατάδηλον γένηται πῶς βιωτέον). Alors, explique-moi : tu dis que, si l'on veut vivre tel qu'on est, il ne faut pas réprimer ses passions, aussi grandes soient-elles, mais se tenir prêt à les assouvir par tous les moyens. Est-ce bien en cela que la vertu (τὴν ἀρετήν) consiste ? » (trad. Canto légèrement modifiée, je souligne).

⁸⁸⁵ Le lien entre la connaissance de soi et l'excellence est montré par Platon surtout à l'aide de l'analogie catoptrique entre la connaissance de soi et le regard porté sur son propre regard (*Premier Alcibiade*, 133a sq.). À ce sujet, voir Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, vol I, trad. de A. Ph. Seconds, Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986, p. 1. Pour l'analyse de la dignité supérieure de la vue par rapport aux autres sens, grâce à son lien constitutif avec la lumière, et l'analogie entre la vue et le *noûs*, voir *Rép.* VI, 507c sq.

⁸⁸⁶ Sur ce dernier aspect, voir particulièrement le passage concernant ledit « décret d'Adrastée » dans la Palinodie (*Phèdre*, 248c-249b) et le mythe d'Er en *Rép.* X (614b sq.), la géographie du monde d'après étant configurée justement, dans ce dernier texte, en fonction de la séparation des justes et des injustes.

⁸⁸⁷ cf. *Apol.*, 41c-d.

⁸⁸⁸ cf. Chap. I, Deuxième partie, c. 4.

⁸⁸⁹ Voir *Gorgias*, 527a-b, pour la légitimation du discours mythique en évoquant l'ignorance sur le genre de vie qu'on devrait mener.

⁸⁹⁰ Voir Chap. I, Deuxième partie.

chez Platon, dans le cadre plus général de *l'énigme* portant sur la manière dont un être humain devrait vivre en conformité avec son « humanité ». Or, d'un point de vue philosophique, si nous faisons un pas de plus en arrière, reconnaître au problème de la vie cette prévalence revient à faire de l'ignorance humaine et de son pendant pratique, *l'errance*, le point de départ absolu de la recherche platonicienne ainsi que son perpétuel objet de réflexion, du moins dans les dialogues où la figure de Socrate reste déterminante.

Le pari platonicien⁸⁹¹ face à cette errance humaine sera bien entendu la connaissance et l'identification de l'humain à la *psuchê*, l'âme ayant un rapport au divin et une certaine structure propre⁸⁹². Mais, si nous mettons pour l'instant entre parenthèses précisément les fameux développements à ces sujets, alors nous nous rendons plus proches, il me semble, du cœur battant de la réflexion platonicienne, déjà présent dans *l'Apologie*, à savoir, *le caractère indéterminé de l'être humain, son manque d'orientation, son errance originare*⁸⁹³. À cette dernière s'ajoute, et ceci nous ramène à nouveau au Prologue du *Phèdre*, la finitude de la vie humaine, le spectre de la mort qui la hante à chaque instant.

Autrement dit, le problème de savoir ce qu'est un être humain s'avère d'abord *urgent* d'un double point de vue : (i) suite à l'errance pratique qu'une telle ignorance engendre et (ii) étant donnée la quantité limitée de temps dont on dispose afin de se prononcer sur les *megista* (voir note 177). À ces deux aspects qui caractérisent l'existence humaine, Platon rajoute un troisième, à même de fortifier en outre son argument en faveur de la vie philosophique : (iii) ainsi, selon lui, notre choix de vie aurait éventuellement des conséquences dans l'au-delà. À ce titre, nous ne devons pas demeurer dans l'errance, ni faire de cette dernière le critère de notre vie, à l'image de Calliclès louant « le principe de plaisir », si j'ose dire, et faisant de la quête infatigable de l'agréable la force en mesure d'orienter enfin nos vies. Il serait également erroné de nous conduire à l'instar des modèles proposés par l'ancienne *paideia*, penchée qu'elle était sur l'honneur, et poussant ses racines dans les profondeurs d'une tradition poétique qui perpétuait une compréhension trompeuse des dieux et une vue fallacieuse de la nature de la justice⁸⁹⁴.

⁸⁹¹ Le projet philosophique platonicien ayant Socrate au centre, notamment tel qu'il est exposé dans le *Phédon*, est à chaque instant inscrit dans l'horizon d'une « noble espérance » (*Phédon*, 67c), à savoir celle qui veut que, après avoir vécu sa vie en philosopant, tout individu rencontrera dans l'au-delà l'objet même de ses recherches et de son désir. Ainsi, à la fin du même dialogue, après avoir raconté son mythe sur le sort des âmes dans l'au-delà, Socrate dit *expressis verbis* : « Concluons, Simmias : c'est exactement pour ces raisons (celles que je viens d'exposer) qu'il faut tout mettre en œuvre pour, en cette vie, participer à l'excellence et à la pensée (πάν ποιεῖν ὅστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν) : *le prix à remporter est beau et l'espérance noble* (καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη) (...) » (*Phédon*, 114c4-5, je souligne) ; voir aussi 63c.

⁸⁹² Je passe pour l'instant les détails de l'unité, voire ladite « tripartition » de l'âme, j'y reviendrai par la suite.

⁸⁹³ La seule sagesse (*sophia*) acceptée par Socrate dans *l'Apologie* était ainsi celle de sa propre ignorance, qu'il appelle ensuite *anthrôpinê*, propre à l'homme (cf. 23a-b). Autrement dit, selon ce passage, ce qui édifie l'humanité de l'homme serait précisément son *écart* par rapport aux dieux et à leur parfaite sagesse.

⁸⁹⁴ cf. *Rép.* II et III.

Posons ainsi que l'urgence dont semble parler Socrate dans le Prologue du *Phèdre*, le manque de loisir qui l'empêche de se consacrer aux questions de la « traduction » rationnelle des histoires mythiques et de leurs figures atopiques, provient d'une errance originaire, d'une part, et d'autre part, de l'importance capitale revêtue par le temps de notre vie ici-bas au regard de nos chances d'accéder au bonheur⁸⁹⁵ dans l'au-delà. L'importance de la *skholé* s'enracine dans ce que la fin du *Phédon* appelle le « beau *risque* » encouru en l'occurrence par le philosophe (καλός ... ὁ κίνδυνος, 114d4), à savoir celui de *croire* dans l'immortalité de l'âme et de même dans sa séparation du corps, malgré l'absence d'un argument à même d'établir en toute certitude ces aspects :

« Certes, prétendre à toute force qu'il en va exactement comme je viens de le dire, cela ne convient pas à un homme qui a quelque intelligence. Mais qu'il en aille ainsi, ou à peu près ainsi, de nos âmes et de leurs séjours - si du moins l'âme est vraiment une chose immortelle - voilà au contraire, me semble-t-il, ce qu'il convient de soutenir, voilà le risque que doit courir celui qui croit qu'il en est ainsi. Car c'est un risque qui vaut la peine d'être couru »⁸⁹⁶.

Or, le *Phèdre* se meut dans un même horizon que le *Phédon*, dans la mesure où Platon essaie de continuer les arguments à même d'assurer l'*immortalité* de l'âme, en fournissant à ce propos une de ses pages les plus convaincantes, selon certains interprètes, à savoir celle qui parle de l'automotricité de la *psuché*⁸⁹⁷, posant l'âme en tant qu'origine (*arkhê*) par définition inengendrée (*agenêton*) du mouvement⁸⁹⁸. Certes, l'âme-pensée et mono-eidétique sur laquelle se penchait le *Phédon* n'est pas identique à l'âme imagée à l'instar d'un char ailé dans la *Palinodie*. Cependant, les liens entre le *Phédon* et le *Phèdre* me semblent dépasser cette problématique de la « structure » de l'âme, si on veut ; plus précisément, si nous lisons les deux dialogues en restant plutôt proches du personnage de Socrate, d'autres échos entre eux remontent à la surface.

Il est notamment pertinent pour notre propos de souligner au moins deux de ces rapprochements entre nos textes : (i) d'abord, toujours à la fin du *Phédon*, après le mythe, Socrate prononce une dernière défense de l'âme et de la vie consacrée à philosopher en faisant appel à la même distinction qu'on a retrouvée dans le Prologue du *Phèdre*, à savoir celle entre ce qui est propre et ce qui est *allogrios*. Cette fois-ci, cette dernière catégorie n'est plus illustrée par des figures mythiques telles que Typhon, mais par le corps lui-même et le genre de vie qu'il demande :

⁸⁹⁵ cf. *Phèdre*, 249c.

⁸⁹⁶ *Phédon*, 114d1-4.

⁸⁹⁷ *Phèdre*, 245c5 sq.

⁸⁹⁸ Dans la vaste bibliographie concernant ce point tournant du *Phèdre*, je renvoie le lecteur à la discussion de l'argument dans Ch. Griswold Jr., *op. cit.*, p. 78 sq. ; pour un aperçu des diverses facettes de la psychologie platonicienne dans les dialogues et leur rapport à celle présente dans la *Palinodie*, voir L. Robin, *Notice*, p. LXXVII et *suiv.*, G. R. F. Ferrari, *op. cit.*, p. 123-124 et 125-126.

« Pour toutes ces raisons, donc, il doit avoir confiance en ce qui regarde son âme, l'homme qui, sa vie durant (ἐν τῷ βίῳ), a *congédié* les plaisirs que le corps procure comme tout ce qui sert à le parer et l'arranger (τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα καὶ τοὺς κόσμους εἶασε χαίρειν), envoyant promener tout cela comme autant de *préoccupations qui lui sont étrangères* (ὡς ἀλλοτριῶν τε ὄντας) et dont il pense qu'elles font finalement plus de mal que de bien. Au contraire, les plaisirs et les soins liés au fait d'apprendre, c'est à eux qu'il a consacré tous ses efforts ; *l'arrangement qu'il a donné à son âme, ce n'est pas une parure étrangère, c'est son arrangement à elle* (οὐκ ἀλλοτριῶ ἀλλὰ τῷ αὐτῆς κόσμῳ) - j'entends par là modération, justice, courage, liberté, vérité. C'est ainsi qu'un tel homme attend calmement son voyage vers l'Hadès, prêt à le faire quand le destin l'appellera » (je souligne)⁸⁹⁹.

Le passage repose manifestement sur l'idée qu'il faut « congédier ou envoyer promener » (*khairain*) certaines réalités estimées relevant de l'ordre de l'*allogrios*, de ce qui est autre, étranger ; il s'agit en l'occurrence de donner congé aux plaisirs et aux parures relevant du corps. D'un point de vue formel, nous nous retrouvons par conséquent dans un contexte presque identique au Prologue du *Phèdre*, où il était également question de *donner congé* aux contes et figures atopiques qu'on retrouve dans les mythes, vu qu'elles portent sur ce qui est *allogrios*. Ensuite, cet écart amène avec soi une réorientation « la vie durant » vers ce qui (nous) est propre : ainsi, une fois abandonné ce domaine de l'*allogrios* identifié au corporel dans le passage cité, il s'agit de donner à l'âme un arrangement (*kosmos*) qui lui soit propre, qui soit à elle, qui lui appartienne de droit (*autês*).

Deuxièmement, (ii) on peut vraisemblablement rapprocher la pratique des savants dont il est question dans notre Prologue, ne serait-ce que, encore une fois, d'un point de vue strictement formel, de la science (*historia*) portant sur la nature (96a) dont parle Socrate dans le *Phédon*, dans le cadre du fameux récit de sa « deuxième navigation ». Ainsi, rappelons-nous, Socrate imputait à Anaxagore d'avoir postulé l'Intelligence (*noûs*) comme cause du tout pour ensuite l'écarter de ses explications concernant le monde ; ceci revient, selon Socrate, à évacuer la possibilité d'un choix orienté par une certaine estimation de ce qui serait *mieux* à faire ; la « science du meilleur et du pire » (τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον, 98b4-5) faisait ainsi en réalité défaut à cette catégorie d'auteurs se penchant sur la nature, le problème du bien étant absent de leur réflexion, malgré la présence fulgurante d'une Intelligence dans le monde, surtout dans le livre d'Anaxagore⁹⁰⁰. Autrement dit, pour reprendre l'exemple très parlant du texte même, vu cette absence du bien, Socrate fait voir l'incapacité de ces savants de rendre compte d'un phénomène aussi simple que sa présence assis dans la prison, au

⁸⁹⁹ *Phédon*, 114d6-115a2, trad. Dixsaut.

⁹⁰⁰ Je me borne ici à indiquer la reprise par Socrate de la pensée d'Anaxagore, sans aucune estimation de sa fidélité à cette dernière.

moment dramatique du dialogue. Au lieu de parler d'un jugement portant justement sur ce qui était le meilleur et le plus juste de faire dans le cas de Socrate, les auteurs dont Anaxagore serait un exemple auraient énuméré comme causes de sa position physique la disposition des muscles et des os, une certaine composition de chacun d'entre eux⁹⁰¹, etc. Or, on peut dorénavant mettre en relief une certaine communication formelle entre ce dernier passage et celui sur les historiettes mythiques dans le *Phèdre* : dans les deux cas, Socrate dénonce une forme de recherche pour des raisons qui remontent essentiellement à un traitement insuffisant de l'être humain dont elle serait « coupable ». Les savants qui traitent certaines histoires mythiques comme des allégories physiques et ceux qui n'accordent aucune place à l'Intelligence et au bien dans le monde manquent également des moyens d'affronter le problème de l'énigme de l'être humain.

Pour revenir au thème de la *skholê*, à l'aide de cette problématique de la vie, la distinction entre le soi et les *allogria*, ou, entre *ce qui est à moi* et *ce qui est autre que moi*, apparaît ainsi dans une lumière nouvelle : elle sera fondée désormais sur le critère de l'accès au vécu, ou bien tout simplement de la vie - ce qui est éminemment « à moi » est ce que *je vis* et non pas l'autre et, inversement, le « moi » est le « lieu », pour ainsi dire, où la vie et la mort « se passent » et où elles posent également problème. Autrement dit, je ne peux pas me consacrer à l'étude et à la vérité de ce qui m'est étranger, car, dès que je me pose le problème de comment mener mon existence (dès que j'avoue l'ignorance qui est la mienne, en empruntant autrement dit la position socratique), je me découvre d'emblée *responsable (aition)* de *la* vie et de *ma* vie. Or, cette nouvelle responsabilité est accompagnée nécessairement d'une forme d'urgence. Ce qui m'est étranger, semble dire Socrate, l'est surtout du point de vue du vécu : outre l'étrangeté relevant de la polymorphie, ce qui est *allogrios* est aussi lointain du point de vue de l'expérience de la vie et de son caractère problématique inhérent.

De même, si nous pratiquons l'interprétation allégorique des mythes, nous allons nous occuper uniquement de forces physiques qui, en l'occurrence, n'ont rien à voir avec l'être humain. Étudier ce domaine pour le ramener à des conjectures vraisemblables, se consacrer à lui, semble « rustique » (229e3) et peu raffiné peut-être, justement parce qu'une attitude pareille élude le problème pressant de savoir ce que signifie être humain et comment on doit vivre notre vie. En même temps, les *sophoi* qui s'adonnent à une telle démarche, suite à leur incrédulité comme l'indique le texte, seraient « ridicules ». Or, j'entends cet aspect de la manière suivante : ces savants se laissent attirer et interpeller par l'atopie des figures mythiques quelconques mais non pas par celle propre à l'être humain lui-même et c'est cette asymétrie-ci qui les rend *geloioi*. De surcroît, ils investissent leur peu de temps à des spéculations qui n'apportent strictement rien à la connaissance du « soi » dont il est question dans le précepte delphique. De la même manière, du point de vue de l'argument qui avait

⁹⁰¹ *Phédon*, 98a sq.

établi dès le départ la distinction et la séparation éventuelle de l'âme et du corps⁹⁰², s'adonner à une vie comblée avec des plaisirs et des embellissements du corps revient à « aliéner » l'âme, si j'ose dire, par rapport à elle-même, c'est-à-dire à lui emprunter un ordre qui lui est étranger ; ceci faisant, on s'éloigne forcément de tout ce qui pourrait avoir un rapport avec une véritable connaissance de soi.

Une fois empruntée cette optique du « propre » et de la vie dans sa finitude temporelle, une autre voie s'ouvre afin de comprendre pourquoi, dans l'espace du même Prologue du *Phèdre*, Socrate donne congé d'un seul coup aux figures atopiques des Hippocentaures et des Gorgones *et* aux arbres et à la campagne, préférant s'instruire auprès des autres êtres qui subissent le même sort que lui, à savoir les autres *anthrôpoi* de la cité. On comprend aussi pourquoi tout doit se jouer dans les confins du *logos*, le seul *pharmakon* à même de porter Socrate hors des murs de la cité : à l'instar du passage sur la deuxième navigation du *Phédon*, il n'est que dans et par les *logoi* que ce dernier estime pouvoir mener ses recherches sur l'être humain et la bonne vie.

Pour revenir au manque de *skholê* dont j'estime qu'il est question dans le passage discuté, nous avons vu qu'il ne semble pas relever (uniquement) de la difficulté de la question posée par Socrate sur son propre être et par extension sur l'être humain en tant que tel, mais que le caractère limité du loisir de Socrate repose vraisemblablement, à mes yeux, sur le caractère également limité de la vie, c'est-à-dire sur la finitude constitutive de cette dernière. C'est par la mention de la *skholê* dans ce court et dense passage du Prologue que Platon insère par conséquent dans le dialogue le thème de la mort, lequel sera repris ensuite par la Palinodie dans le but d'établir précisément l'*immortalité* de l'âme (divine et humaine).

Quelque chose de très obscur, voire sombre fait ainsi surface au beau milieu (*metaxu*) de la discussion préliminaire entre Socrate et Phèdre et notamment au cœur d'une scène censée illustrer, d'une part, la beauté typique d'un matin d'été aux bords de l'Ilissos et, d'autre part, la liaison des environs avec le divin *via* le passé mythique. L'effet d'un tel contrepoint est prégnant sans doute, d'autant plus qu'après la mention du manque de temps « libre », Socrate enchaînera sur une interprétation du précepte delphique qui plonge le lecteur, ni plus ni moins, dans les profondeurs du Tartare hésiodique, où résidait selon la *Théogonie*, Typhon, le dernier opposant monstrueux de Zeus et la créature avec laquelle Socrate choisit de se comparer en premier ...

On a longuement parlé dans l'exégèse du caractère « solaire » du *Phèdre* par rapport à celui « nocturne » du *Banquet*, mais il faudrait néanmoins garder en vue que le besoin d'établir l'immortalité de l'âme si présent dans ce premier texte est toujours fondé sur la prise de conscience, pour ainsi dire, du caractère éphémère, selon toute apparence, de la vie humaine. Autrement dit,

⁹⁰² *Phédon*, 64c sq.

essayer de démontrer pourquoi l'âme n'est guère susceptible de subir la mort est une démarche qui reste structurellement imbriquée au problème de la mort en tant que tel et surtout à sa réalité indiscutable (qu'elle soit surmontable ou non). En-deçà de l'espoir du philosophe et du risque qu'il court, le spectre de la mort reste à jamais « efficient », si on veut, il est ineffaçable. Bien que la Palinodie nous transpose en partie dans un monde céleste et même supra-céleste, il n'empêche que notre position, comme celle d'ailleurs de Socrate et de Phèdre, demeure l'ombre apaisante d'un platane, le calme et le charme d'un lieu où nous pouvons nous adonner aux discours *le temps d'une matinée*. L'être humain fait monter sa parole vers le ciel, certes, mais il le fait toujours à partir d'un « emplacement » qui, par lui-même, reste ambivalent, selon qu'il est parcouru par des divinités, ou, suivant l'interprétation allégorique, qu'il n'est qu'un lieu qui ne « cache » rien d'autre que des interactions purement mécaniques et impersonnelles. L'ombre du platane abrite, protège du soleil et de la chaleur, favorise le *logos*, mais uniquement de manière transitoire ; bien qu'elle fournisse un bel endroit où se confronter à l'ombre de la mort ou bien de la finitude humaine à travers le *logos-pharmakon*, la *skholé* qu'elle occasionne est à son tour à jamais limitée. Lorsque Socrate parle donc de *loisir*, il y a tout cet arrière-plan qui pèse sur ses paroles : le temps coule à l'aune du soleil qui se lève et qui, éventuellement, se couchera, comme dans le *Phédon*, et l'heure de la rupture (irréversible ou non) entre l'âme et le corps sera venue...

Se situer dans cette temporalité particulière s'avère ainsi la vraie portée de l'atopie de Socrate dans le passage discuté, le sens profond de sa différence avec les *sophoi* et avec les allégories physiques et les figures étrangères qui traversent les histoires mythiques. Il s'agit plus précisément d'un positionnement où la *skholé* ne renvoie pas à un paisible loisir, mais au spectre de la finitude humaine et à l'importance revêtue dans ce contexte par le discours et l'art de converser. Certes, une telle attitude existentielle ne pourrait pas convenir à l'exercice d'une profession, à l'instar de celle des sophistes : Socrate n'est qu'un simple particulier, il ne dédie pas son temps à la création de discours *deinoi* à l'image de Lysias, mais il se consacre plutôt à l'inspection de soi-même, du « lieu » donc où la vie et la mort posent problème, en apparaissant en tant que telles.

b. Deuxième niveau de l'interprétation : l'atopie et l'être humain

Revenons maintenant aux dernières lignes du passage qui constitue la réponse de Socrate à la question de la vérité des mythes semblables à celui de Borée et Orithye. Jusqu'ici, je ne les ai pas traitées, car elles me semblent constituer le véritable noyau philosophique du paragraphe et aussi de la compréhension avancée par Socrate au sujet de son atopie ; multiples préparations m'ont paru

nécessaires afin de s'attaquer véritablement à ce fragment de notre texte. Citons à nouveau les quelques lignes qui feront désormais l'objet de l'interprétation :

« (...) ce n'est pas ces créatures que je veux scruter, mais moi-même. Se peut-il que je sois une bête plus complexe et plus fumante d'orgueil que Typhon (εἴτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκότερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον) ? Suis-je un animal plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine et qui n'est pas enfumé d'orgueil ? (εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον) »⁹⁰³.

La structure fondamentale du passage est dictée, à mes yeux, par le « soit, soit » (*eite, eite*) formulé par Socrate ; ainsi, au premier abord, on pourrait avoir l'impression qu'il s'agit d'une *disjonction exclusive* entre les deux pôles extrêmes en fonction desquels l'être humain (arrivé à la prise de conscience de son *agnoia* sur lui-même à l'instar de Socrate) pourrait se positionner : le domaine bestial (*thêrion*) et le domaine divin (*theia moira*). Exclusive ou non, cette disjonction représente une véritable et innovatrice « traduction »⁹⁰⁴ du précepte delphique par Socrate et il sera maintenant question d'en démêler les significations⁹⁰⁵. Pour commencer, je vais suivre les analyses très serrées du passage par Samuel Oliveira, pour en arriver enfin à préciser en quoi consiste ma propre interprétation.

⁹⁰³ *Phèdre*, 230a2-5, trad. Brisson. Je cite aussi la traduction de Léon Robin, qui diffère surtout sur la manière de rendre le datif φύσει : « (...) je le disais à l'instant, ce n'est point elles que j'examine, c'est moi-même : peut-être suis-je une bête plus étrangement diverse et plus fumante d'orgueil que n'est Typhon ? peut-être suis-je un animal plus paisible et moins compliqué, dont *la nature participe* à je ne sais quelle destinée divine et qui n'est point enfumée d'orgueil ? (...) » (je souligne). L'édition Moreschini - Vicaire reste proche de la traduction de Luc Brisson, en proposant « (...) suis-je un animal plus complexe et plus fumant d'orgueil que Typhon ? suis-je une créature plus paisible et plus simple, qui *participe naturellement* à une destinée divine, et reste étrangère à ces fumées ? (...) » (je souligne). De même, Ch. Rowe propose « (...) I inquire - as I said just now - not into these but into myself, to see whether I am actually a beast more complex and more violent than Typhon, or both a tamer and a simpler creature, sharing some divine and un-Typhonic portion *by nature* (...) » (je souligne). On note aussi les différences de traduction concernant l'adjectif au génitif *atuphou* : certains traducteurs le mettent en rapport avec *moira* (Robin, Rowe) et d'autres avec *zōon* (Brisson, Moreschini - Vicaire). Pour ma part, j'aurais tendance à suivre la première option.

⁹⁰⁴ « Socrate ne se contente pas de se justifier en rapportant la maxime delphique, il la traduit, et d'impérative elle devient interrogative et hypothétique. L'alternative, bête sauvage ou animal doux et apprivoisé ayant part au divin, n'est nullement impliquée par le "connais-toi toi-même", c'est une interprétation », M. Dixsaut, « Donner à voir ... », *op. cit.*, p. 124.

⁹⁰⁵ Le « Connais-toi toi-même » est notamment thématique par Platon dans l'*Alcibiade I*, dialogue où le « connais-toi toi-même » devient « regarde-toi toi-même » (*Alc. I*, 132d et *suiv.*) (voir aussi note 883). Je passe ici les détails concernant l'authenticité de ce texte. La conséquence principale de l'analogie mentionnée et du choix de Platon de prendre comme guide le « paradigme » de la *vue* est, d'une part, la compréhension du « soi » en tant que sujet du réfléchir, et, d'autre part, l'insistance sur l'excellence de l'âme, à savoir le penser en tant que tel ; autrement dit, la pupille, c'est-à-dire l'intellect, est naturellement privilégiée dès qu'on choisit la vue comme paradigme et ceci entraîne une compréhension bien ciblée de l'âme, dont il ne sera justement pas question dans le prologue du *Phèdre*, ne serait-ce qu'en vertu de l'absence de toute référence à l'âme dans cette partie du dialogue. De plus, il semble que la réponse de Socrate dans ce même Prologue se situe en quelque sorte en deçà d'une approche « positive » de la maxime delphique, telle qu'on la trouve dans l'*Alcibiade I*, dans la mesure où cette première porte plutôt, à mon sens, sur ses conditions de possibilité : ainsi, si nous sommes destinés à être des créatures pires que Typhon, à la fois du point de vue de la structure et de l'action, alors la maxime s'avèrerait *a fortiori* dépourvue de sens. Avant donc d'aller plus loin dans l'analyse de la maxime et dans le déchiffrement de son sens, il faut se décider pour *une conception du soi qui la rende d'abord intelligible et pertinente*.

D'abord, l'auteur portugais identifie un schéma de type mise-en-abîme dans le passage 229e-230a du Prologue du *Phèdre* : il s'agirait plus précisément d'une première alternative (*eite - eite*) formulée par Socrate entre l'*allogrios* et l'*oikeios*, à l'intérieur de laquelle se trouve une deuxième, traversant uniquement le domaine déjà constitué de ce qui me concerne ou me regarde, l'*oikeios*, à savoir l'alternative entre Typhon et son contraire ; ce deuxième *eite - eite* serait, aux yeux du même auteur, plus significatif du point de vue philosophique⁹⁰⁶. Toutefois, en poussant son analyse encore plus loin, Oliveira identifie davantage de niveaux à l'intérieur même de cette seconde alternative ; ainsi, à la fin, nous avons affaire à quatre oppositions⁹⁰⁷ :

(i) entre *thêrion* (bête sauvage) et *zôon* (animal, être vivant),

(ii) *poluplokos* (complexe, diverse, entortillé, comprenant une multiplicité de couches⁹⁰⁸) et *haplous* (simple),

(iii) *epitethummenon* (« enfumé d'orgueil », enflammé par la fierté, violent⁹⁰⁹) et *hèmeros* (paisible, se tenant à sa place, calme⁹¹⁰),

(iv) Typhon et *atuphon* - afin de comprendre cette dernière opposition, nous devons naturellement préciser davantage le portrait mythique de Typhon lui-même.

D'abord, notons toutefois quelques aspects portant sur la branche « lumineuse » de l'alternative formulée par Socrate, selon laquelle il serait un vivant « θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχων », ayant part à ou rapport avec une certaine destinée divine et dépourvue de toute fumée d'orgueil, ou, en un mot, capable de résister (alpha privatif, *a-tuphos*⁹¹¹) au vice. Certes, tout lecteur de Platon reconnaîtra dans cette ligne le célèbre thème de la *theia moira*⁹¹². Celui-ci a été invoqué dans le corpus des dialogues afin de définir le poète inspiré⁹¹³ ou bien de sauver le naturel philosophe

⁹⁰⁶ S. Oliveira, *op. cit.*, p. 31.

⁹⁰⁷ *ibidem*, p. 48.

⁹⁰⁸ Selon Oliveira, *poluplokos* renvoie à un réseau où on perd de vue les articulations, où il n'y a pas d'élément autonome, séparé (cf. S. Oliveira, *op. cit.*, p. 48).

⁹⁰⁹ *ibidem*, p. 50.

⁹¹⁰ *ibidem*.

⁹¹¹ Pour l'importance d'ἀτύφος dans la conception cynique et stoïcienne du sage ou bien de la bonne vie, ainsi que pour l'importance globale jouée par ce passage du Prologue dans la tradition hellénistique, voir R. Brouwer, *op. cit.*, surtout p. 35-37.

⁹¹² Pour un traitement exhaustif de ce sujet dans l'œuvre de Platon, je signale la thèse de doctorat de Joan Mallet, intitulée « La question de la *theia moira* chez Platon », soutenue en 2018 à Montpellier. Malheureusement, je n'ai pas eu les moyens de consulter l'ouvrage lors de la rédaction du présent chapitre. Pour le sens de l'adjectif *theios* dans le corpus platonicien, voir J. Van Camp, Paul Canart, *Le sens du mot "Theios" chez Platon*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1956. Les auteurs distinguent trois sens majeurs de ce terme dans les dialogues : (i) un sens religieux commun à la tradition grecque ; (ii) un sens hyperbolique destiné à signaler l'excellence d'un objet ; (iii) un sens particulier qualifiant l'inspiration divine des poètes. *Theios* s'applique aussi aux Formes, à l'immortalité, à tout ce qui relève de l'idéal poursuivi par le philosophe, au spirituel, à l'âme qui se rend similaire à l'intelligible, etc. J'emprunte cette synthèse au compte rendu par Robert Loriaux dans la *Revue Philosophique de Louvain* en 1957. Notons aussi que, dans la *Palinodie*, Éros est nommé « θεὸς ἢ τι θεῖον » (242e2).

⁹¹³ *Ion*, 534c, 535a.

de son inévitable corruption suite aux flatteries et aux menaces proférées par la cité⁹¹⁴ (voir plus bas). Dans le *Phèdre*, *theia moira* rend belle la *mania* qui l'a en partage⁹¹⁵. Finalement, notons que dans le *Ménon* (98b jusqu'à la fin du dialogue), Socrate conclut que la vertu ou l'excellence elle-même provient, selon sa discussion avec Ménon, d'une certaine *theia moira*, vu qu'elle ne relève ni de la science, ni de l'opinion droite : par voie de conséquence, les politiques qui, au cours de l'histoire, avaient été bénéfiques pour leurs cités, en étant excellents, devraient être paradoxalement regardés comme les égaux des poètes et des prophètes, dans la mesure où, à l'image de ces derniers, ils étaient également inspirés, *enthousiôntes*, dans leurs actes, et non pas les agents d'un quelconque savoir.

Cela dit, la *theia moira* garde une certaine *indétermination* dans le passage du Prologue qui nous intéresse, étant qualifiée par Socrate lui-même de « tinos », quelconque ; je propose ainsi de voir plutôt dans le verbe *metekhein* le noyau philosophique du passage. Or, dans le contexte du *Phèdre*, toujours dans la Palinodie, prendre part au divin est l'œuvre même de la *mania* érotique, plus précisément *via* le souvenir du dieu qu'on avait poursuivi jadis, dans la vie céleste⁹¹⁶, souvenir que l'éros fait monter à la surface depuis les profondeurs de l'âme, pour ainsi dire.

De manière constitutive, dans la vie d'ici-bas, ce souvenir est rendu possible par l'énigmatique dimension de « l'aile »⁹¹⁷, qui, d'ailleurs, dans la « structure » du vivant (*zôon*) qu'on appelle mortel⁹¹⁸, est dès le départ celle à avoir la communion la plus étroite avec le divin⁹¹⁹ (κεκοινώνηκε [...] τοῦ θείου, 246d5). L'aile a la puissance de lever vers le haut « ce qui pèse » (τὸ ἐμβριθές,

⁹¹⁴ *Rép.* VI, 493a.

⁹¹⁵ « (...) ceux qui, dans l'Antiquité, instituèrent les noms estimaient, eux aussi, que la folie n'est pas quelque chose de honteux ou d'infamant, sinon en effet ils n'auraient pas entrelacé ce nom-là au plus beau des arts, à celui qui permet de discerner l'avenir, en l'appelant *maniké* ([l'art] de la folie). Mais, comme ils tenaient la folie pour une belle chose, dès lors qu'elle résulte d'une dispensation divine (ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θεία μοίρα γίγνηται), ils ont institué cette appellation comme règle » (*Phèdre*, 244b-c, trad. Brisson, je souligne). De manière plus générale, les neuf types d'incarnations et vies décrites dans la Palinodie sont simplement nommées « moirai » et à leur propos le texte indique qu'il reviendra au plus juste d'obtenir la meilleure et à l'injuste, la plus mauvaise (*Phèdre*, 248e). Notons aussi que la Beauté est dite être la seule à avoir une *moira* qui fait qu'elle soit la plus éclatante et la plus aimée dans le monde d'ici-bas parmi « les réalités véritables » (*ta onta*) (*Phèdre*, 250d7-8). Selon ces deux occurrences, la *moira* n'est pas qualifiée de « divine » et semble impliquer l'idée d'un destin, ou bien d'une détermination ontologique, d'un certain encadrement.

⁹¹⁶ *Phèdre*, 253a : « Puis, quand, par le souvenir, ils l'atteignent [i.e. la nature du dieu qui est le leur], ils sont possédés par le dieu et ils lui empruntent son comportement et son activité, pour autant qu'il est possible à un homme d'*avoir part à la divinité* (καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν) » (je souligne).

⁹¹⁷ Il paraît que Platon, à la différence d'Homère, qui, lui aussi, avait mentionné des chars escaladant le ciel dans l'*Illiade* (le moment du chant V où, blessée par Diomède, Aphrodite s'envole vers l'Olympe dans un char étant particulièrement significatif à ce propos), thématise davantage l'élément de « l'aile », alors que le poète se contentait simplement de le suggérer à l'aide de l'image de l'envol du char en question, voir J. Dumortier, « L'attelage ailé du "Phèdre" (246a sqq.) », dans *Revue des Études Grecques*, vol. 82, no. 391, 1969, p. 346-348. Pour les origines de cette image et une comparaison avec le poème de Parménide, voir Léon Robin, *Notice*, p. LXXIX, note 2.

⁹¹⁸ *Phèdre*, 246c. Le vivant qu'on appelle mortel suppose une âme et « un corps fixé à elle », ψυχή καὶ σῶμα παγέν, 246c3-4.

⁹¹⁹ « Il est de la nature de l'aile d'être apte (πέφυκεν ἢ πεπεοῦ δύναμις) à mener vers le haut ce qui est pesant, en l'élevant du côté où habite la race des Dieux, et ainsi c'est elle qui, entre les choses qui ont rapport au corps, a eu, le plus largement qui se puisse, part au divin (κεκοινώνηκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου) », *Phèdre*, 246d, trad. Robin.

246d4) - j'identifie ce dernier au cheval noir⁹²⁰, d'une part, et, d'autre part, au corps tout simplement⁹²¹, ces deux dimensions étant les seules à être subsumées sous la catégorie de la pesanteur dans la Palinodie. De même, l'aile est associée au langage de la réminiscence orientée vers la Beauté⁹²², dans le sens où se souvenir revient justement à « prendre des ailes » - j'entends « faire le passage entre l'ici-bas et le là-haut », en partant de la beauté du bien-aimé. On a pu par ailleurs identifier l'aile au principe d'unité de l'âme, en la concevant en ce sens comme identique à éros⁹²³. Quoi qu'il en soit de ce difficile aspect auquel la Palinodie fait assidûment référence, l'aile semble servir à merveille à Platon afin de naviguer à l'intérieur du cadre vertical comprenant un « haut » et un « bas » créé d'emblée par son mythe ; de même, parler des ailes de l'âme revient à associer au désir philosophique (le seul qui s'en revendique essentiellement) un imaginaire qui parle d'une « chute » de l'âme ainsi que de l'éventuelle récupération d'une certaine « partie » manquante, à savoir les ailes elles-mêmes⁹²⁴ ; étant donnée surtout cette dernière dimension, avec l'éros nous nous retrouvons en plein travail thérapeutique portant sur nous-mêmes, du moins une fois qu'il est dirigé vers le souvenir du dieu intérieur. L'aile rappelle, à mon sens, un monde encore mythique, avec tous ses avatars persuasifs, parmi lesquels j'ai notamment signalé la nostalgie de notre unité perdue, et elle illustre dès le départ un domaine ambigu, celui d'un lien avec le divin conservé même dans les conditions de l'incarnation.

Revenons au verbe *metekhein* dans le passage du Prologue. Malgré les échos en direction de la problématique de l'aile de l'âme, je voudrais proposer qu'on le pense avant tout « structurellement » : ainsi, un vivant capable de « prendre part » à quelque chose aura

⁹²⁰ cf. *Phèdre*, 247b, où Platon attribue précisément au cheval noir le rôle d'alourdir l'attelage et de faire pencher l'ensemble « vers la terre » : « Or, chaque fois qu'ils se rendent à un festin, c'est-à-dire à un banquet, ils se mettent à monter vers la voûte qui constitue la limite intérieure du ciel ; dans cette montée, dès lors, les attelages des dieux, qui sont équilibrés et faciles à conduire, progressent facilement, alors que les autres ont de la peine à avancer, car le cheval en qui il y a de la malignité rend l'équipage *pesant* (βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων), le tirant vers la terre, et *alourdissant* (βαρύνων) la main de celui des cochers qui n'a pas su bien le dresser » (trad. Brisson, je souligne). Aussi, en 248c, Platon décrit tous les éléments qui entraînent la chute de l'âme comme comportant entre autres une certaine pesanteur « intérieure » : « Mais, quand, *incapable de suivre comme il faut*, elle n'a pas accédé à cette contemplation, quand, ayant joué de *malchance*, gorgée d'*oubli* et de *perversion*, elle s'est *alourdie*, et quand, *entraînée par ce poids* (βαρυνθεῖσα), elle a perdu ses ailes et qu'elle est tombée sur terre (...) » (je souligne).

⁹²¹ Ainsi, suite à sa « chute » et à la perte des ailes, l'âme sera « agrippée à quelque chose de solide » et finira dans « un corps de terre » (246c).

⁹²² *Phèdre*, 249d : « (...) quand, en voyant la beauté d'ici-bas et en se remémorant la vraie (beauté), on prend des ailes et que, pourvu de ces ailes, on éprouve un vif désir de s'envoler sans y arriver (...) ».

⁹²³ Certes, il s'agit d'une unité potentielle, qui reste à gagner, cf. Ch. Griswold, *op. cit.*, p. 93-95. Dans la *République* aussi (*Rép.* IX, 580c-581c), Platon avait soigneusement montré comment à chaque « partie » ou « forme » de l'âme correspondait un désir spécifique ; voir aussi chap. II sur la question du désir. En distinguant entre la *dianoia* (ailée) et le *noûs*, Griswold identifie dans son commentaire ce dernier au non-amoureux (*ibidem*, p. 96), en contredisant ainsi les pages de la *République* qui viennent d'être indiquées.

⁹²⁴ Le passage en 253a *sq.* me paraît capital à ce sujet (voir note 916), mais je renvoie le lecteur également à 251a et 252d. Par ailleurs, je trouve particulièrement utile la distinction proposée par Griswold entre deux types de souvenir dont il serait question dans la Palinodie : ainsi, (i) d'une part on a affaire à l'*anamnèsis* typiquement platonicienne (voir 249b8-c7, 250a6-b1), et, d'autre part, (ii) au souvenir portant sur le dieu intérieur (252c-d), à même de restituer à l'âme de l'amoureux et, par son intermédiaire, à celui du bien-aimé, leur « caractère » propre (Ch. Griswold, *op. cit.*, p. 87 et *suiv.*

nécessairement une structure *ouverte*, ou bien *orientée* vers l'objet même de l'éventuel *metekhein* : ce vivant sera celui qui participe, qui s'oriente, *se tourne vers*, en l'occurrence, une certaine destinée divine et sans *tuphos*. La *theia moira* désigne ainsi ce qu'on pourrait appeler une *asymptote*, c'est-à-dire une possibilité extrême de l'être humain, reprise par la suite du dialogue, il me semble, sous la figure du dieu « intérieur » auquel l'amoureux empruntera l'éthos et la manière d'agir (τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, 254a2-3). Or, cette poursuite, pour garder la distinction âme humaine - âme divine, n'est qu'une *approximation* toujours perfectible. Autrement dit, même lorsque l'amoureux devient en-thouasiaste ayant atteint par sa mémoire la nature du dieu intérieur (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ μνήμη ἐνθουσιῶντες, 254a2), son effort demeure de l'ordre d'une asymptote par rapport à ce dieu. En un mot, il me semble également possible de penser le partage dont il est question dans le passage du Prologue comme faisant signe vers ce dieu intérieur sur lequel s'attarde la Palinodie en essayant de clarifier en quoi consistent les bienfaits de l'éros. Par ailleurs, toujours selon la Palinodie, le dieu poursuivi par les âmes philosophiques était Zeus⁹²⁵, ce qui rend la référence à Typhon dans le Prologue d'autant plus lourde de conséquences ...

Notons à ce dernier propos que le volet « lumineux » de la possibilité envisagée par Socrate suppose une « participation » au divin et à une *theia moira* sans pour autant aucun élément *d'usurpation* à leur égard. La première voie s'avère, selon mon interprétation, dépourvue du moindre lien avec le divin - en ce sens, l'emploi du comparatif hyperbolique (μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον) par Socrate indique, il me semble, l'abandon complet du divin, car Platon savait bien que, selon le récit hésiodique, même le monstre à cent têtes faisait encore partie d'une famille, elle, toujours divine. Les options ouvertes par *eite - eite* sont ainsi, d'une part, celle d'un devenir aveugle où la mort est un infranchissable point terminus et, d'autre part, la possibilité (nouvelle pour son temps⁹²⁶) de comprendre le *dictum* delphique comme indiquant la possibilité qu'il y ait une quelconque communication avec le divin (celle qui, selon les dialogues, repose sur la partie divine de l'âme elle-même et, selon la Palinodie notamment, dans l'âme tout court, dans la mesure où, lors de sa vie céleste, celle-ci se trouve toujours dans le chœur d'un dieu, qu'elle essaie ardemment de poursuivre et dont elle « pâtit », pour ainsi dire, aussi dans sa vie terrestre).

⁹²⁵ *Phèdre*, 252e.

⁹²⁶ cf. Platon, *Alcibiade*, *op. cit.*, p. 48-49.

b.1. *Le portrait de Typhon dans la tradition mythologique et ses échos dans le corpus platonicien*

L'évocation par Socrate de la figure mythique de Typhon a souvent été lue à la lumière de sa critique des interprétations « réductionnistes » d'une certaine partie de la mythologie. Ainsi, parler de soi-même en invoquant Typhon semble suggérer une *récupération* des figures atopiques de la mythologie avec pour but dans ce cas précis la connaissance de soi⁹²⁷. Bien que pareille récupération soit possible, pour ma part, je n'insisterai plus sur la question de l'interprétation des mythes, car la réponse de Socrate me semble entrer, avec Typhon, dans un autre domaine, où la question portant sur les *sophoi* et sur leur traitement de certaines histoires mythiques devient secondaire, cédant la place à celle de la connaissance de soi, interrogation qu'on devrait avant tout considérer séparément ou en soi. Par ailleurs, l'hypothèse d'une récupération des figures mythiques n'explique en rien la raison pour laquelle Platon a choisi précisément le monstre Typhon pour ce passage du Prologue. Le portrait de ce dernier est indispensable pour l'interprétation du passage, car il ne s'agit pas uniquement d'une figure mythique parmi d'autres, mais d'un être porteur de caractéristiques bien précises qu'il sera maintenant question de déceler.

Si on lit le paragraphe sur Typhon dans la *Théogonie* d'Hésiode, on constate rapidement que son profil est hétéroclite de manière intrinsèque, le dernier opposant de Zeus étant une véritable apogée de la *multiplicité*, aussi bien dans sa constitution que dans sa manifestation⁹²⁸ : ainsi, il est le lieu où, émanées des cent têtes de serpent du monstre, des centaines de « voix »⁹²⁹ animalières diverses se croisent, s'entremêlent, s'embrouillent. Il y a par conséquent une certaine *indistinction* qui caractérise ce rejeton de Tartare, à même de renvoyer à l'origine encore plus éloignée de ce

⁹²⁷ À ce sujet, voir Ch. Griswold, *op. cit.*, p. 39 ; G. R. F. Ferrari, *op. cit.*, p. 11-12 ; M. Dixsaut, « Myth and ... », *op. cit.*, p. 36. Cette dernière autrice française estime d'ailleurs qu'il y aurait une complicité générale, chez Platon, entre ses mythes et les diverses *anthropologies* qu'il propose notamment dans le *Phédon* et le *Phèdre* (M. Dixsaut, « Donner à voir... », *op. cit.*, p. 124-125). Par ailleurs, Platon lui-même fournit une image de l'âme semblable aux figures mythiques telles Chimère, Cerbère (*Rép.* IX, 588c).

⁹²⁸ « Mais lorsque Zeus du ciel eut chassé les Titans, l'énorme Terre enfanta un dernier fils, Typhée, de l'amour du Tartare, par la grâce d'Aphrodite d'or. Ses bras sont faits pour des œuvres de force, et jamais ne se lassent ses pieds de dieu puissant. De ses épaules sortaient cent têtes de serpent, d'effroyable dragon, dardant des langues noirâtres ; et des yeux éclairant ces prodigieuses têtes jaillissait, par-dessous les sourcils, une lueur de feu ; et des voix s'élevaient de toutes ces têtes terribles, faisant entendre mille accents d'une indicible horreur. Tantôt, c'étaient des sons que les dieux seuls comprennent ; tantôt la voix d'un taureau mugissant, bête altière, à la fougue indomptable, tantôt celle d'un lion au cœur sans merci ; tantôt des cris pareils à ceux des jeunes chiens, étonnant à ouïr ; tantôt un sifflement, que prolongeait l'écho des hautes montagnes », Hésiode, *Théogonie*, vers 820-835, trad. Mazon.

⁹²⁹ Ch. Griswold voit dans cette infernale polyphonie de Typhon une anticipation du thème de la rhétorique (dans le sens très large du terme) dans le *Phèdre*, puisque tant Socrate que chacun de nous empruntons plusieurs voix en fonction du contexte, Ch. Griswold, *op. cit.*, p. 40 ; voir aussi A. W. Nightingale, *Genres in...*, *op. cit.*, p. 123-124 : l'autrice pense que la plurivocité de Typhon invoquée en filigrane dans le Prologue annonce celle de l'âme dans la Palinodie et correspond aussi à la structure également polyphonique du dialogue en tant que tel. La diversité intrinsèque de Typhon évoque aussi le passage dans le *Sophiste* où l'Étranger compare le personnage éponyme à un animal divers et ondoyant (*Sophiste*, 226a) ; je remercie Anca Vasiliu pour cette référence.

dernier, à savoir la partie noire, obscure, souterraine de Gaïa. Cette partie ténébreuse rappelle par ailleurs le Chasme ou la Béance, le gouffre originaire selon la *Théogonie* hésiodique et une figure éminente précisément d'un manque de forme, d'une impossibilité principielle de l'émergence d'une quelconque détermination⁹³⁰. Dans d'autres sources anciennes, Typhon était assimilé à un vent extrêmement violent⁹³¹ (d'où le « typhon » de nos jours).

Ce qui s'avère fondamental chez ce monstre mythique serait ainsi « le mélange, la conjonction et la confusion » qui caractérisent sa constitution ; Typhon serait ainsi structurellement et irréductiblement *ambigu* et *complexe*. Le monstrueux rejeton de Gaïa et de Tartare est comme un labyrinthe infernal, un lieu à plusieurs voies qui pourtant ne mènent nulle part. Son identité est véritablement scindée, les forces qui la constituent s'opposant l'une à l'autre et se disputant le devant de la scène, pour ainsi dire - on n'a donc pas affaire à une simple juxtaposition des éléments qui lui seraient constitutifs, mais à un conflit intérieur irréductible⁹³².

D'un point de vue éthique, toujours selon Oliveira⁹³³, Typhon représenterait la fierté dépourvue de sens et la force brute, violente, excessive, par opposition à l'intelligence olympienne évoquée dans la *Théogonie* par Zeus. Anticipant les discours de Socrate sur la première forme de *mania*, Ch. Rowe suggère qu'on puisse également lire *tuphos* à partir du verbe *tuphoô* (être dans l'illusion, délirer⁹³⁴) et identifier par conséquent un lien entre le monstre et la folie ou la déraison⁹³⁵.

⁹³⁰ Pour la signification de Chasme, voir J. Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 22. Pour la pensée ancienne, à commencer par Aristote, *Chaos* était assimilé au *topos*, au lieu originaire, très proche du point de vue conceptuel de la *khôra* du *Timée* (voir *Physique*, IV.1, 208b27-33). Pour le Tartare comme écho du gouffre originaire, voir J.-P. Vernant, « L'univers, les dieux, les hommes », dans *Œuvres*, t. I, Paris, Seuil, 2007, p. 36 et *suiv.*

⁹³¹ *apud* S. Oliveira, *op. cit.*, p. 35 ; voir aussi note 2 dans la traduction du dialogue par Léon Robin aux Belles Lettres. Pour la description de Typhon qu'on retrouve chez Apollodore, à savoir en tant que synthèse non-naturelle des différentes espèces de vivants, voir Ch. Griswold Jr., *op. cit.*, p. 39. Pour un traitement plus général de la figure mythique de Typhon présente dans diverses sources anciennes, voir J.-P. Vernant, « Les ruses de l'intelligence. La *mêtis* des Grecs », dans *Œuvres*, t. I, Paris, Seuil, 2007, p. 1034 *sq.* Ce dernier auteur mentionne l'opposition présente chez Hésiode entre, d'une part, le vent violent, souterrain à l'origine et engendré par le monstre sur la surface de la terre et, d'autre part, les vents plus réguliers, dont notamment Borée (cf. *Théogonie*, vers 869 *sq.*). À cet endroit du texte hésiodique, Typhon est plus précisément associé aux vents violents qui ravagent la mer en hurlant dans toutes les directions et qui amènent ainsi le désastre pour les navigateurs qui ont la malchance de les rencontrer sur leur chemin.

⁹³² En ce sens, Ch. Griswold estime qu'on ne pourrait même pas parler, à la rigueur, d'une « âme » ou bien d'une « nature » dans le cas de Typhon, celui-ci étant voué à un manque absolu de stabilité, de structure et de prévisibilité (*ibidem*, p. 40). Le monstre mythique se confondrait ainsi avec l'idée même d'un « désordre » absolu.

⁹³³ Ces dernières lignes s'inspirent souvent de la description de Typhon par le même auteur portugais, cf. S. Oliveira, *op. cit.*, p. 34 *sq.*

⁹³⁴ Voir par exemple, *Hipp. Maj.*, 290a.

⁹³⁵ Ch. Rowe, *op. cit.*, p. 140-141 ; l'auteur met en parallèle ce passage du Prologue avec la Palinodie et aussi avec la structure de l'âme dans la *République* (588b *sq.* et livre X) ; voir aussi Ch. Rowe, *Plato and the Art ...*, *op. cit.*, p. 139 *sq.* Pour une interprétation de l'« image » de Typhon à la lumière du thème de l'éros, voir Ch. Griswold, *op. cit.*, p. 39-42 ; j'y reviendrai. Ce dernier auteur prend l'extrême hyper-typhonique dont il est question dans le dilemme de Socrate sur lui-même (230a3) comme renvoyant à la première forme d'éros dont il parlera ensuite (manie érotique synonyme d'une forme d'*hubris*) ; de même, pour Griswold, la *theia moira* aurait un rapport avec un type de modération (*sophrôsune*) par trop raisonnable et qui, en conséquence, ne tolère aucune forme de *mania* divine. Ainsi, l'alternative formulée par Socrate implique, d'une part, le désir pris dans son sens de désordre absolu (le pôle hyper-typhonique) et la raison paisible, indésirante, purement discursive (le pôle de la *theia moira*). Evidemment, le philosophe platonicien et l'éros qui l'anime n'ont aucune place dans un tel tableau ; selon l'hypothèse de Griswold, en partant de l'alternative indiquée, il faudrait

De plus, d'un point de vue mythique, il est éminemment difficile de s'imaginer une harmonie ou bien une univocité à même de coordonner la multiplicité de voix ou de têtes qui caractérisent cette créature monstrueuse : à cause de sa multiplicité intrinsèque, de sa proximité généalogique avec le Tartare, gouffre sans haut ni bas⁹³⁶, elle donne *a fortiori* l'impression de se situer à la lisière de la compréhension. Une fois ce portrait mythique de Typhon dressé, comment pourrait-on rendre compte de Typhon à partir du corpus platonicien lui-même ?

(i) La solution la plus courante à cette interrogation a été d'assimiler Typhon à la partie dite « appétitive » de l'âme⁹³⁷, notamment dans les sillons d'un passage du livre IX de la *République*, où Platon évoque une image de l'âme qui apparente celle-ci à un curieux composé formé par une bête polymorphique, un lion et un homme, tous enveloppés sous l'apparence uniformisée d'un être humain. Ces trois dimensions correspondent visiblement à la tripartition déjà théorisée dans le livre IV et dont je passe ici les détails étant donné sa notoriété. Lisons donc le passage portant sur la première partie :

« Façonnons par la pensée une image de l'âme, pour que celui qui tient ces propos [i.e. défend l'utilité de l'injustice] réalise ce qu'il dit.

— Quelle image ? demanda-t-il.

— Une image, répondis-je, comme celle de ces natures antiques dont les mythes rapportent la genèse : la Chimère, Scylla, Cerbère, et un certain nombre d'autres constituées d'un ensemble de formes naturelles multiples réunies en un seul être. (...) Façonne donc la forme unique d'un animal composite et polycéphale (θηρίου ποικίλου και πολυκεφάλου), possédant à la fois les têtes d'animaux paisibles et d'animaux féroces, disposées en cercle, et accorde-lui le pouvoir de se transformer et de développer toutes ces formes par lui-même (...) »⁹³⁸.

À cette « bête aux milles formes » (τὸ παντοδαπὸν θηρίον, 588e4) ou « bête polymorphe » (πολυειδὲς θρέμμα, 590a5) correspond ainsi l'*epithumêtikon* du livre IV⁹³⁹. Ce que Typhon partage visiblement avec la partie désirante ou appétitive de l'âme relève de la *multiplicité* intrinsèque qui caractérise les deux : alors que ce premier était de l'ordre d'une bête sauvage *poluplokos*, complexe,

imaginer Socrate comme étant à la fois simple et complexe, hyper-typhonique et modéré. Je partage la conclusion de l'auteur cité, mais non ses prémisses ; j'y reviendrai. Notons pour l'instant que le caractère paisible (*hemeros*) est associé ouvertement par Platon au philosophe (dans le livre III de la *République*, 410e sq.) et non pas tant à une forme non inspirée et trop calculée de modération.

⁹³⁶ cf. J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 1036.

⁹³⁷ cf. C. Rowe, *Plato and...*, *op. cit.*, p. 139-140. De plus, l'auteur identifie la partie « appétitive » et celle « de l'ardeur morale » à une partie dite « irrationnelle » de l'âme.

⁹³⁸ *Rép.* IX, 588b-c, trad. Leroux.

⁹³⁹ « (...) l'autre [principe], celui par lequel elle [l'âme] aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs, celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant (ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de *plaisirs* (πληρώσεων τιῶν καὶ ἡδονῶν ἐταίρον) », *Rép.* IV, 439d (je souligne).

entortillée, la partie appétitive de l'âme était, aux yeux de Platon, d'une part, elle-même sauvage et, d'autre part, *poikilos*⁹⁴⁰, c'est-à-dire diverse, composite, aux multiples formes (*polueides*). Compte tenu de ce contexte plus large de la psychologie platonicienne, la figure de Typhon évoquerait ainsi le domaine du *polu*, du multiple, du nombreux venant se manifester « dans » l'âme, surtout sous la forme des désirs orientés vers les *plaisirs* et la satisfaction.

D'ailleurs, le premier discours de Socrate sur la forme démesurée d'éros mentionne aussi qu'il y a deux espèces de tendances qui agissent à l'intérieur de « nous » : le *désir des plaisirs* (ἐπιθυμία ἡδονῶν ; *Phèdre*, 237d5) et l'aspiration au meilleur ; agir selon cette première tendance, lui conférer le pouvoir « en nous », s'appelle *hubris*, démesure (238a2) et le désir orienté plus spécifiquement vers le plaisir apporté par la beauté, une fois qu'il se trouve *renforcé* par tous les autres emportements visant la beauté des corps, celui-ci s'appellera éros (238c), fils de la démesure dont l'objet est la beauté corporelle. Ensuite, dans la Palinodie, selon l'image de l'attelage ailé, le cheval noir est *kakos* et vicieux, « il a le goût de la démesure et de la vantardise » (ὄβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος) ; à la vue du bien-aimé, il se lance violemment (βίᾳ φέρεται) et tire l'attelage pour contraindre le cocher et l'autre cheval « à se porter vers le garçon et à lui rappeler combien sont délicieux *les plaisirs* d'Aphrodite (τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος) » (253e-254a, je souligne). Les deux « forces » qui agissent « en nous » ou bien dans l'âme, le désir des plaisirs et le cheval noir, partagent ainsi avec Typhon la dimension de la *démesure* (illustrée dans le cas du monstre mythique surtout par l'épisode de sa lutte avec Zeus) et celle de la *violence* ou bien d'une certaine *force* brute (*rhômê*). La partie « appétitive » dont parlait le livre IV de la *République* semble ainsi hanter ces passages du *Phèdre*, car la tendance innée vers l'*hedoné* dont parle le premier discours de Socrate comme le « cheval noir » de la Palinodie s'avèrent également orientés vers le plaisir, en l'occurrence, celui lié à la beauté des corps, et que ces deux « forces » supposent une certaine violence dans leur manifestation. Il reste pourtant vrai qu'à la différence du passage cité auparavant de la *République*, Platon ne développe pas dans le *Phèdre* l'idée d'une multiplicité inhérente à ces tendances psychiques vers les plaisirs.

Cela dit, à mon sens, l'hypothèse d'une correspondance entre Typhon et la « partie appétitive » de l'âme semble peu convaincante. Compte tenu que Socrate convoque la figure de Typhon en tant que possibilité de son être, il me paraît absurde qu'elle renvoie au bout du compte à une partie de l'âme ou au « cheval noir » dont parle la Palinodie : dès lors qu'elles sont constitutives de l'âme elle-

⁹⁴⁰ L'opposition *poikilos-haplous* surgit à nouveau dans la discussion portant sur la rhétorique digne d'être appelée « art », cf. *Phèdre*, 277b-c : « (...) tant que, après avoir selon la même méthode analysé la nature de l'âme et découvert l'espèce de discours qui correspond à chaque nature, on ne disposera et on n'organisera pas son discours en conséquence - *en offrant à une âme complexe des discours complexes et qui correspondent exactement à ce qu'elle demande, et des discours simples à une âme simple* (ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ καὶ παναρμονίους διδοῦς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ) -, on restera incapable de manier le genre oratoire avec autant d'art que sa nature le permet, que ce soit pour enseigner ou pour persuader, voilà ce que nous a révélé toute la discussion précédente », je souligne.

même, il n'y a guère la possibilité d'éluder ces « parties » ; elles sont à jamais présentes en tant que puissances ou forces de l'âme (je passe ici les détails du lexique platonicien à ce propos). Or, Socrate formule, du moins au premier abord, une alternative portant sur la connaissance de soi qui comporte deux branches : ainsi, soit il est hyper-typhonique, soit il prend part à une destinée divine et atyphonique. Or, si Typhon n'était qu'un substitut d'une « partie » de l'âme ou d'une de ses puissances, alors on aurait du mal à comprendre en quoi consiste l'alternative même, dans la mesure où il est structurellement impossible de « choisir » entre des parties irréductibles. Dans ce passage du Prologue, à mes yeux, Platon n'est pas en train de jouer avec la structure de l'âme, il ne discute pas de l'éventuelle possibilité d'éradiquer une de ces « parties » pour se consacrer entièrement à l'autre. Il évoque plutôt deux conceptions véritablement incompatibles portant sur la *psuchê*, à savoir, l'une qui voue l'âme au multiple et l'autre qui, inversement, lui préserve une unité potentielle ainsi qu'une relation avec le divin. Or, ces deux conceptions, il me semble, feront respectivement l'objet de deux discours tenus par Socrate plus tard dans le dialogue (le premier étant, bien entendu, la reprise et la modification dialectique du discours écrit par Lysias).

Rappelons brièvement les deux conceptions du « soi » avancées par ces discours. Socrate parlera d'abord d'une « âme » (bien qu'il n'emploie pas le mot) qui aurait deux aspects : le premier est *naturel* à l'origine et vise la recherche des plaisirs, alors que le deuxième, qui correspond à l'aspiration au meilleur, est acquis⁹⁴¹. Ensuite, dans la Palinodie, l'aspect de l'âme, son *idea*, sera approximé par l'intermédiaire de l'image de l'attelage ailé, la structure de l'âme comprenant ainsi des puissances unies *par nature*, c'est-à-dire les deux chevaux et un cocher, ce dernier étant identifié à la *dianoia* et au *nous*⁹⁴².

Notons déjà une conséquence très importante issue de ces manières de concevoir le soi : ainsi, par-delà la question de la nature de l'éros dans chacun de ces deux scénarios, on y trouve une forme de réponse à la question de l'éventuelle *immortalité* de l'âme. De toute évidence, selon la première conception évoquée par Socrate, une possibilité semblable sera *a fortiori* hors de question, car, dans ce cas, le seul principe naturel intérieur à l'âme livre celle-ci à la recherche de l'agréable, l'exposant par conséquence à l'excès, au fugitif et au mortel. Autrement dit, si le « soi » (rappelons que Socrate n'utilise pas le mot « psuchê » dans son premier discours) n'est qu'un « lieu » où deux principes (*arkhai*) agissent, dont l'un est naturel et l'autre *acquis* par l'éducation qu'on a reçu dans la cité, alors on aura grand-peine à concevoir qu'un tel « lieu » puisse survivre à la mort du corps auquel il semble

⁹⁴¹ *Phèdre*, 237d : « Il faut encore prendre en considération le fait que, en chacun de nous, il y a deux espèces de tendances qui nous gouvernent et nous dirigent, et que nous allons là où elles nous dirigent : l'une, qui est *innée*, c'est le désir des plaisirs ; l'autre, qui est une façon de voir *acquise*, c'est l'aspiration au meilleur (ἡ μὲν ἐμφυτοῦς οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπικτητοῦς δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου) » (je souligne).

⁹⁴² *Phèdre*, 246a et 247c-d pour l'association indiquée.

entièrement lié. Si « le meilleur » relève des conventions et des opinions, alors la question de l'immortalité de l'être humain ne se pose même pas, il me semble ; c'est pour cette raison peut-être que Socrate réserve le mot « âme » pour un discours où le lien avec le divin sera récupéré et deviendra aussi inhérent à l'âme qu'un « cheval noir » adonné aux désirs et aux plaisirs corporels.

Certes, contre l'approche que je viens d'esquisser, on pourrait objecter que, dans le passage concerné du Prologue, Platon n'est pas en train de discuter de la structure de l'âme, mais uniquement des deux grandes possibilités dont dispose un être humain afin de *vivre* sa vie : l'alternative exprimée par Socrate serait ainsi « éthique » : soit on se laisse emporter par l'élément typhonique et on mène une vie vouée à l'excès, soit on s'adonne à ce qui est meilleur en nous, en prenant le divin pour modèle. Selon cette lecture donc, quoi qu'il en soit de notre choix factuel, les deux possibilités demeurent intérieures à la « tripartition » de l'âme illustrée dans la Palinodie (je laisse de côté la question de l'isomorphisme entre l'image du char ailé et la tripartition de l'âme dont parlent les livres centraux de la *République*).

Pour l'instant, j'aurais tendance à accepter cette lecture, mais je tiens néanmoins à signaler qu'elle exclut la possibilité d'assimiler Typhon au « cheval noir », étant donné que, ce premier est dorénavant le symbole d'un « mode de vie » et non pas d'une « partie de l'âme ». De même, si, dans le passage cité, il est véritablement question de deux catégories de vie, on aura aussitôt du mal à comprendre pourquoi Socrate accuse une *ignorance* de soi : si la réponse qu'il cherche porte sur le genre de vie qu'il devrait choisir, alors, dès le départ, on s'attendra à ce que la réponse soit évidente : il est connu que Socrate encourage tous ses interlocuteurs à se consacrer à une vie qui n'a rien à voir avec la multiplicité, la violence et l'*hubris* de Typhon. Aussi, d'un point de vue pratique, savoir si on a réussi à rester fidèle à nos principes ne peut advenir qu'à la fin de notre vie, après avoir démontré au fil du temps notre allégeance à telle ou telle manière de nous comporter ; si on en est ignorant, c'est uniquement car nous sommes encore en vie et que, par conséquent, nous avons encore, devant nous, des épreuves à surmonter. Autrement dit, si le passage exprime une sorte de doute de Socrate sur lui-même, il n'y a pourtant aucune raison pour lui, qui est encore loin du moment de son procès et de sa mort, de vouloir dépasser son *agnoia*, car cette ignorance serait dans ce cas parfaitement naturelle, voire infranchissable. Socrate dit néanmoins qu'il ne sait pas s'il est un être plus enfumé d'orgueil que Typhon ou un vivant plus paisible et plus simple, comme si la réponse à cette demande devrait faire surface avant qu'il meure.

À la vue de ces contre-arguments rapides, il me paraît difficile d'accepter l'objection formulée au début du passage précédent. Néanmoins, je trouve que le problème de la vie de chacun d'entre nous demeure l'enjeu fondamental du paragraphe discuté. Cela dit, rappelons que l'argument en faveur d'un genre de vie ou l'autre, renvoie, pour Platon, à une certaine conception de l'être humain :

autrement dit, pour savoir comment vivre, il nous faut une conception portant sur la « nature » de l'âme et ce sera justement au fur et à mesure que le dialogue avance qu'une double réponse est fournie à ce propos, sous la forme de deux discours récités par Socrate.

L'élément du texte qui indique le passage d'une question purement pratique à une question plutôt métaphysique *et* en même temps pratique me semble être le problème de l'éros, car ce phénomène, ayant un rapport si étroit avec l'âme, se situe précisément à la frontière entre la question de la nature de l'âme et celle portant sur notre mode de vie. Ainsi, d'une part, savoir si on est de l'ordre de Typhon ou bien un vivant plus simple et en communion avec un certain sort divin et *atuphos* revient à savoir qui on est en tant qu'amoureux. D'autre part, et pour faire un pas de plus en arrière, ceci remonte au fait de savoir à quel type de *mania* nous sommes susceptibles de succomber : celle humaine, démesurée, ou bien celle divine. De plus, ces deux conceptions du délire supposent à leur tour une conception *générale* portant sur les dieux, le monde et l'être humain. Ainsi, selon la première, aucun accès au divin n'est conféré à l'éros humain, ce dernier n'étant qu'une figure de l'excès. Autrement dit et pour beaucoup d'autres raisons⁹⁴³ (dont notamment le fait que le meilleur est identifié à une question doxique, acquise, conventionnelle – ἐπίκτητος δόξα, 237d5), le premier discours de Socrate est, dans ses présuppositions fondamentales, *impie*, voire athée – comme le signale d'ailleurs le *daimonion* de Socrate⁹⁴⁴. Par ailleurs, ce *logos* ne se met guère à l'écoute des sources « étrangères » évoquées au passant par Socrate (en 235c) : la belle Sappho et Anacréon en l'occurrence, c'est-à-dire des poètes anciens qui, contrairement à Lysias, louaient l'amour, Aphrodite et, *a fortiori*, l'amoureux à la place du non-amoureux⁹⁴⁵. À rebours du propos avancé par Lysias, la

⁹⁴³ Les deux premiers discours du dialogue (celui de Lysias et celui de Socrate à tête couverte) témoignent, derrière la « séduction » plus ou moins avouée par l'orateur défendant le non-amoureux, d'une logique fondamentalement transactionnelle et *horizontale* : le non-amoureux demande les faveurs corporelles du beau garçon uniquement en lui faisant voir combien d'avantages portant sur son éducation, sa fortune, ses amis, sa vie dans la cité il gagnera en conséquence. Il s'agit essentiellement d'un *échange* opéré à l'intérieur d'un monde où toute dimension verticale semble absente (voir *Phédon*, 69a-b et *Banquet*, 218d-e pour la dénonciation par Platon d'un tel échange). On a pu d'ailleurs accuser la parole de Lysias et la « rhétorique mondaine » qu'il représente d'être « murée sur elle-même », c'est-à-dire enfermée, plate, ou bien horizontale, comme je viens de le proposer (voir A. Motte, *op. cit.*, p. 42). De même, dans son beau chapitre sur la rhétorique et le *Phèdre*, Richard Weaver tenait le premier discours du dialogue pour celui d'une âme de « business man » ou « tradesman », c'est-à-dire un homme « d'affaires », quelqu'un pour qui la réalité *doit* être réduite à un plan *singulier* ; de même, un tel individu craint ou méprise la métonymie à cause de son attachement au prosaïque et au littéral (voir R. Weaver, *The Ethics of Rhetoric*, Chicago, H. Regnery Co., 1953, p. 8 et 14). Nous nous retrouvons ainsi en présence d'un discours dont l'esprit est transactionnel, la notion d'échange me paraissant particulièrement pertinente afin de le caractériser ; d'ailleurs, à la fin de la Palinodie, Socrate lui-même parle d'une certaine économie mortelle et indigente (θνητά τε καὶ φειδωλὰ οἰκονομοῦσα) qui serait à l'œuvre dans le cas du non-amoureux et de la vie qu'il pourrait offrir à son partenaire (cf. *Phèdre*, 256e5-6).

⁹⁴⁴ *Phèdre*, 242b.

⁹⁴⁵ Je suis par conséquent d'accord avec l'interprétation donnée par Léon Robin, *pace* Rowe (ce dernier auteur lit le passage sur les « sources étrangères » à la lumière de la critique de la poésie dans la *République*, en y reconnaissant une continuation de cette dernière) : Socrate était déjà « enceint » de son deuxième discours, à l'insu de Phèdre ; il évoque ces sources poétiques archaïques en anticipant son futur éloge d'Eros (L. Robin, *Notice*, p. XXX-XXXI ; voir aussi note 24 dans la traduction Moreschini-Vicaire aux Belles Lettres, l'édition de 1998). Pour les réminiscences lexicales de Sappho et Anacréon dans les deux discours de Socrate, voir W. W. Fortenbaugh, « Plato, *Phaedrus* 235C3 », in *Classical Philology*, 61, 1966, p. 108-109.

tradition poétique, à l'instar de la tradition mythologique auparavant dans le dialogue, est défendue par Socrate, du moins en tant que source ou point de départ d'un discours nouveau et meilleur sur éros.

Au lieu de renvoyer simplement à la partie appétitive de l'âme ou à un mode de vie démesuré, Typhon semble receler une possibilité métaphysique bien plus profonde, à savoir celle qu'*il n'y a pas d'âme dans le sens platonicien du terme* et que le multiple règne, la *phusis* vouant l'être humain à la recherche des plaisirs et rien de plus. En dernier ressort, selon cette hypothèse, le « bien » d'un individu et d'une cité remonte à des préférences purement culturelles, conventionnelles et se trouve par conséquent également soumis à un changement de nature historique⁹⁴⁶.

Selon cette perspective, on pourrait aller jusqu'à affirmer que la convocation de la monstrueuse figure hésiodique par Platon entraîne l'évocation d'un monde dans lequel Zeus n'aurait pas gagné la dernière bataille dont parle la *Théogonie* et l'« Olympe neige » se serait écroulé dans le même gouffre sans haut ni bas d'où provient Typhon.

(ii) Revenons aux Dialogues dans le but d'affiner notre recherche et de tester d'autres modalités à même de nous aider à saisir ce qui se cache derrière une figure si difficile à appréhender que celle du monstre hésiodique. Ainsi, si on songe à l'éclectique *polyphonie* de Typhon dépeinte dans la *Théogonie*, celle-ci évoque aussitôt aux lecteurs des Dialogues le comportement des assemblées tel qu'il est à plusieurs reprises caractérisé et critiqué par Platon. Plus précisément, le vacarme (*thorubos*) qui entoure Typhon et le singularise semble très proche du vacarme caractéristique accompagnant une foule réunie dans les tribunaux, les assemblées populaires ou les théâtres, du moins selon certains passages du livre VI de la *République* et de l'*Apologie*. Ainsi, selon ce premier dialogue, les assemblées populaires seraient l'occasion où émerge un épouvantable tumulte dont le principal effet, dénoncé par Platon, est sa capacité à s'emparer de tout jeune athénien, en compromettant sa *paideia*, selon la sombre prévision de Socrate : au bout du compte, même le naturel philosophe sera « corrompu » par l'éducation inculquée par ce type de réunions populaires où règnent le tapage et la rumeur; le futur philosophe ne deviendra rien qu'un écho humain de ces assemblés⁹⁴⁷.

⁹⁴⁶ Les conséquences d'une « ontologie » fondée uniquement sur le mouvement sont explorées *in extenso* par Platon dans le *Cratyle* (439c-440c) et le *Théétète* (156a-157c); aussi, on retrouve une thématique apparentée dans le *Parménide*, lorsqu'il est question de l'hypothèse selon laquelle l'Un n'est pas ainsi que dans la première partie du dialogue, plus précisément lors de la critique de l'hypothèse des Formes séparées et des apories de la « participation » qu'elle fait voir (*Parménide*, 130b-135e et 160b et *suiv.*).

⁹⁴⁷ « Lorsqu'ils se pressent nombreux, répondis-je, pour siéger dans les assemblées politiques, dans les tribunaux, dans les théâtres, dans les camps militaires, et à tout autre rassemblement ou regroupement de la population, et qu'ils blâment ou qu'ils louent ce qui se dit ou ce qui se fait, *tout cela dans un grand vacarme* (πολλῷ θορύβῳ) où ils dépassent les bornes, *dans un sens comme dans l'autre, en hurlant et en applaudissant, tandis que les rochers avoisinant le lieu où ils se trouvent leur renvoient l'écho redoublé du tumulte* (θόρυβον) de leurs huées et de leurs éloges. En pareille circonstance,

Au sujet du passage du *Phèdre* qui nous intéresse maintenant, il est également important de noter que toujours à cet endroit du livre VI de la *République*, en parlant de l'influence regrettable de la cité sur le naturel philosophe, Socrate précise une condition en mesure de sauver « un caractère divin » et de l'extraire de l'éducation qui finira par le corrompre : la *theia moira*, la faveur divine (493a1)⁹⁴⁸. Dans l'*Apologie* aussi, le seul pouvoir capable d'affronter la cité, ses éloges et ses blâmes, ses flatteries ou menaces, était le divin. À l'instar du Prologue du *Phèdre*, Socrate trace ainsi deux possibilités pour le naturel philosophe : l'éducation médiocre dans le fracas et le tapage propres aux assemblées populaires (Typhon et tout ce qui lui appartient en matière de polyphonie et de vacarme⁹⁴⁹), ou bien sa sauvegarde par une certaine *theia moira* qui l'en soustrait et ouvre ainsi la voie à son accomplissement.

Pour revenir à l'*Apologie*, le tribunal qui y est figuré aussi en tant qu'expression en miniature du vacarme : il accueille une scène où Platon montre Socrate devant une foule murmurante, tumultueuse, en colère⁹⁵⁰. D'une certaine façon, on pourrait aller jusqu'à dire que l'*Apologie* dans son ensemble illustre Socrate (protégé en l'occurrence pas son signe démonique⁹⁵¹) devant l'une des figures de Typhon. Platon évoque une forme de vacarme aussi dans la Palinodie : ainsi, lors de la contemplation du *huperouranios topos*, l'âme non-divine est troublée par le tumulte de ses chevaux (θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων, 248a3) et le cocher aperçoit à grand peine les réalités (*ta onta*) qui demeurent au-dessus de la voute céleste. De plus, un même tumulte (θόρυβος, 248b2) aura lieu, selon Platon, au moment des funestes tentatives des âmes non-divines de suivre leurs dieux et de voir ce-qui-est véritablement⁹⁵².

quel jeune homme crois-tu capable, comme on dit, de contenir son cœur ? Quelle éducation particulière résisterait sans être emportée dans ce cataclysme de blâmes et de louanges, dérivant au gré du courant qui l'entraîne ? N'en viendra-t-il pas à juger à leur manière de ce qui est beau et de ce qui est vil ? N'épousera-t-il pas les mêmes préoccupations que ces gens-là ? Ne deviendra-t-il pas comme eux ? » (*Rép.* VI, 492b-d, je souligne).

⁹⁴⁸ « Car pour ce qui est d'atteindre la vertu, un caractère ne se modifie pas - aucun ne s'est modifié ni ne se modifiera jamais - s'il est éduqué selon l'éducation transmise par ces gens-là ; entendons bien, camarade, un caractère humain. Pour le caractère divin, il faut, selon la maxime, faire cas de l'exception qu'il représente pour notre argument, car tu dois savoir que tout ce qui, dans l'organisation actuelle des régimes politiques, est sauvé et devient ce qu'il doit devenir, tu peux l'affirmer sans te tromper, tout cela doit son salut à la faveur divine » (*Rép.* VI, 492c-493a).

⁹⁴⁹ D'ailleurs, dans le même paragraphe du livre VI de la *République*, la population (même) réunie en assemblée sera assimilée à un gros animal dont il reviendra au sophiste d'étudier les dispositions, les réactions, ce qui lui fait plaisir et ce qui l'irrite, quelle voix utiliser pour obtenir tel ou tel effet de sa part, etc. ; en un mot, si le sophiste était un chef d'orchestre, son orchestre serait la foule citadine (voir *Rép.* VI, 493a sq.).

⁹⁵⁰ *Apol.* 20e, 30c.

⁹⁵¹ *Rép.* VI, 496c.

⁹⁵² « Quant au reste des âmes, comme elles aspirent toutes à s'élever, elles cherchent à suivre, mais impuissantes elles s'enfoncent au cours de leur révolution ; elles se piétinent, se bousculent, chacune essayant de devancer l'autre. Alors le tumulte (θόρυβος), la rivalité et l'effort violent sont à leur comble ; et là, à cause de l'impéritie des cochers, beaucoup d'âmes sont estropiées, beaucoup voient leur plumage gravement endommagé. Mais toutes, recrues de fatigues, s'éloignent sans avoir été initiées à la contemplation de la réalité, et, lorsqu'elles se sont éloignées, elles ont l'opinion pour nourriture » (*Phèdre*, 248a-b).

Certes, ce ne sont que des rapprochements à même de nous donner un aperçu plus global sur les significations possibles que la figure de Typhon pourrait revêtir à l'intérieur du corpus platonicien : multiplicité associée à une forme de démesure et de violence, polyphonie assourdissante à même de corrompre le naturel philosophe et de le soumettre à l'influence et à l'éducation des assemblées populaires, véritables lieux « typhoniques ». Dans le Prologue du *Phèdre* néanmoins, cette figure se trouve évoquée dans l'horizon spécifique de la maxime delphique ; elle comporte ainsi, du moins selon le sens traditionnel de ce précepte, une forte dimension éthique portant notamment sur la nécessité que l'homme connaisse ses limites et les respecte. Il s'agit dans ce contexte, au demeurant, d'une figure intériorisée de Typhon, c'est-à-dire d'un horizon sombre qui hante Socrate du dedans en tant que possibilité extrême qui touche en fin de compte à la destinée de son âme et de l'âme humaine en général.

Mais, précisément, qu'est-il en train de contempler ici, dans ce passage où tout d'un coup il commence à parler à Phèdre du loisir et de l'ignorance de soi ? Que voit-il à proprement parler se dévoiler en face de lui lorsqu'il évoque Typhon et la multiplicité si déroutante de cette créature à cent têtes et tout autant de voix ? Comment comprendre cet horizon situé, de toute évidence, justement à la lisière de la compréhension, à la limite du non-sens et du désordre absolu ? Que donnerait une âme vouée à une existence plus complexe et plus enfumée d'orgueil que Typhon lui-même ?

En guise d'explication à l'apparition de ce monstre mythique au milieu de la réponse de Socrate, on a pu dire qu'il s'agissait d'une hyperbole⁹⁵³, Socrate choisissant de pousser à l'extrême sa description de la branche « polymorphique » de l'*eite-eite*. De même, certains commentateurs ont souligné l'impossibilité que l'être humain soit proche d'une telle figure, en montrant comment la Palinodie réfuterait la possibilité même que l'âme soit quelque chose de l'ordre de Typhon⁹⁵⁴. Pourtant, dans ce passage, le « je » ne renvoie pas uniquement à l'âme *en général*, mais avant tout à

⁹⁵³ Ch. Griswold, *op. cit.*, p. 40-41 ; S. Oliveira, *op. cit.*, p. 33-34. Les deux auteurs soulignent la présence dans le passage 230a de *trois* niveaux de l'*eite-eite* : Socrate parle ainsi d'une bête sauvage dépassant Typhon lui-même, de la figure mythique en tant que telle et d'une troisième possibilité excluant cette dernière et supposant une *theia moira*. Dans les mots de Griswold, paradoxalement, Typhon représente le *moyen terme* entre deux alternatives extrêmes (« Typhon is actually the mean between the two extreme alternatives ») et, j'aurais envie d'ajouter, le terme à l'aune duquel on mesure les deux autres.

⁹⁵⁴ Pour Rowe, la caractéristique jouant le rôle central dans ce passage du Prologue serait celle de la « simplicité » ; ainsi, en partant aussi de passages des deux derniers livres de la *République*, l'auteur estime qu'en général, selon Platon, l'âme ne ressemble pas à Typhon, étant donné qu'elle est toujours *plus* simple, bien que jamais *uniquement* simple (cf. Ch. Rowe, *Plato and...*, *op. cit.*, p. 139 *sq.*). Pourtant, dans le paragraphe traité, il n'est pas question de l'âme en général, mais de Socrate qui parle en tant qu'être humain particulier et philosophe. Selon un autre point de vue, la convocation de la figure de Typhon serait au fond *ironique*, car Socrate refuse à la fois le rapport au divin caractérisé par la révolte, ayant comme résultat le renversement violent et chaotique de l'ordre du *kosmos*, et une parole à même d'« enlever » l'auditeur à l'instar de Borée, l'autre figure d'un vent violent présente dans le Prologue (cf. A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 302 *sq.* et 408-409). Malgré la justesse de ces remarques, il me semble pourtant que la possibilité dessinée sous le profil inquiétant de Typhon ne saurait être une simple ironie de la part de Platon : certes, Socrate avait déjà fait ses choix concernant le divin et le discours juste, mais ceci n'empêche pas que le cadre préexistant à ces choix soit « sérieux » et que, par conséquent, la figure de Typhon, bien que neutralisée ou ironisée par quelqu'un comme Socrate, reste éventuellement efficace pour d'autres êtres humains.

l'être humain tel qu'il existe ici-bas ; de même, le manque de « loisir » dont il était question ci-haut correspondait à la finitude de la vie corporelle. Bien que la possibilité typhonique ne soit pas « réelle » pour Socrate, nous avons néanmoins des raisons de penser qu'elle joue un rôle euristique éminent, en contribuant à la caractérisation d'une possibilité de *vie* (et non tant « d'essence »), d'un choix et du destin qui lui correspond. L'*eite-eite* renforce, à mon sens, la présence et l'importance de ce choix dont il est ici question et, comme je viens de l'indiquer brièvement plus haut, à mes yeux, nous sommes devant une alternative essentiellement ontologique dont seule la deuxième branche rime avec la bien connue psychologie platonicienne. Cela dit, il n'en reste pas moins que, devant Phèdre et les lecteurs en général, la première branche comporte aussi un pouvoir de persuasion propre et mérite d'être appréhendée avec diligence. Autrement dit, Platon n'est pas encore « platonicien » en formulant le soit-soit discuté dans le Prologue du *Phèdre* et j'estime qu'il sera avantageux d'un point de vue herméneutique et surtout au sujet de l'atopie, comme nous allons le voir ensuite, de le suivre sur ce point.

En supposant qu'un rapprochement avec Typhon soit ainsi possible, à quoi ressemblerait plus précisément une vie typhonique ? Pourrait-on espérer retrouver la réponse à cette question dans le corpus platonicien lui-même ? Si Typhon évoque le visage d'une multiplicité (*polu*) associée à une forme d'*hubris*, de démesure et de violence, Platon a-t-il, par l'intermédiaire du personnage de Socrate, contemplé un paysage semblable au sujet de la problématique de la vie ou, plus généralement, de l'âme humaine en tant que telle ? En guise de réponse préliminaire, je voudrais proposer que l'on explore deux voies au cours de ce sous-chapitre, à savoir : (i) la possibilité d'assimiler la voie typhonique à la vie défendue par Calliclès dans le *Gorgias* et, deuxièmement, (ii) l'interprétation de la dissipation violente rendue sensible par le monstre hésiodique à la lumière de l'hypothèse éminente lancée par Simmias dans le *Phédon* à propos de la destinée de l'âme après la mort, à savoir celle de sa « dispersion » *aux quatre vents* (77b).

b.2. La voie « Typhon » à la lumière du Gorgias et du Phédon : « la vie démesurée » et « le vent qui dissipera l'âme après la mort ». Typhon en tant que figure de la mort et du devenir incessant

Essayons d'abord de voir si, derrière le mode de vie défendu par Calliclès dans le *Gorgias*⁹⁵⁵, nous pourrions deviner des traits évoquant Typhon, cet être de la multiplicité, de la polyphonie et de

⁹⁵⁵ Pour la portée politique de l'*agôn* entre Socrate et Calliclès mis en scène dans le *Gorgias* et pour l'importance paradigmatique à ce sujet de la figure divisée d'Alcibiade telle qu'elle apparaît dans le *Banquet*, je renvoie le lecteur au chapitre de Mark Ralkowski, « A Contest Between Two Lives : Plato's Existential Drama », in *Athletics, Gymnastics, and Agon in Plato*, Heather L. Reid, Mark Ralkowski, Coleen P. Zoller (eds.), Parnassos Press - Fonte Aretusa, 2020. Avec Calliclès, amoureux du *demos*, Alcibiade partage la promptitude à s'occuper des affaires des Athéniens et sa faiblesse pour les honneurs (*Banquet*, 216a-b) ; avec Socrate, il partage bien sûr son désir d'étudier la philosophie et ses discours.

la démesure. La vie « de dérèglement »⁹⁵⁶ défendue par Calliclès était assimilée par Socrate à celle d'un individu forcé de remplir un « tonneau percé »⁹⁵⁷; de plus, le « lieu » dans l'âme où résidaient les appétits serait lui-même comme une passoire percée. Ce lieu serait responsable d'une terrible vacillation de l'âme, de son retournement en haut et en bas (μεταπίπτειν ἄνω κάτω, 493a3), de même que de la facilité par laquelle elle se laissera souvent persuader, séduire (493a). Cette même vacillation était attribuée par Socrate à Calliclès lui-même, à cette différence près que, dans son cas, elle relève non pas du fait qu'il recherchait les plaisirs, mais de son amour pour le démos athénien, qui le rend incapable de contredire celui-ci : ainsi, à force de désirer être toujours en consonance avec les opinions populaires et les répéter, selon Socrate, Calliclès sera également entraîné en haut et en bas (ἄνω καὶ κάτω μεταβαλλομένου, 481d6-e1) dans ses opinions propres, car les positions prises par les assemblées sont elles-mêmes essentiellement changeantes⁹⁵⁸. Il s'agirait ici d'une vacillation à caractère politique, dont le responsable ultime serait le *demos* auquel Calliclès doit absolument se rendre le plus ressemblant possible afin d'avancer dans sa carrière (513a-c).

Est-ce le renouvellement constant typique de la vie des plaisirs à même de rappeler la figure de Typhon telle que nous l'avons décrite auparavant ? Pour l'essentiel, cette vie se montre d'abord *cyclique* et non « dissipée » au sens fort du terme : autrement dit, malgré son dérèglement (ἀκόλαστος, 493d5), ou son caractère indiscipliné, une vie adonnée aux plaisirs divers garde une forme d'unité, bien qu'étrange et presque écartée par Platon lui-même dans son argument. Malgré le fait d'être mal accordé à soi⁹⁵⁹, le mode de vie défendu par Calliclès demeure toutefois *réuni autour* de l'idéal de l'agréable, du fugitif, de l'intensité, de la curiosité, du pouvoir. Ce qui entraîne le plus de mépris de sa part est la vie tempérée défendue par Socrate ; Calliclès associe cette dernière à la vie d'une pierre et n'en veut rien entendre (494a-b). Autrement dit, nous avons affaire d'emblée à un *choix* de

⁹⁵⁶ Selon Robert Joly, dans le *Gorgias*, Platon pose pour la première fois le problème des genres de vie de manière philosophique; il y trace une opposition entre le genre de vie défendu par Calliclès, « le produit le plus typique, le plus audacieux sans doute, de la Sophistique décadente du V^e siècle, élaboration de disciples extrémistes que leur maître Gorgias aurait désavoués », une vie ainsi éminemment consacrée à l'ambition et au plaisir, d'une part, et la vie qui recherche la justice et la tempérance, propre au philosophe (R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956, p. 70-72). L'auteur poursuit le thème dans l'ensemble de l'œuvre platonicienne, en passant notamment par le *Phédon*, la *République*, le *Phèdre* et le *Philèbe* ; si, dans le cas du premier dialogue mentionné, Platon dessine une opposition entre le *philosômatos* et le *philosophos*, dans les livres VIII et IX de la *République* il sera question des *cinq* genres de vie correspondant aux cinq types de constitution ; cependant, cette partition en cinq remonte à la tripartition de l'âme et aux trois genres de vie qu'elle implique : le *philosophos*, le *philotimos* et le *philokerdês*, avec la mention que ce dernier peut se diviser à nouveau selon le type de plaisir que l'on recherche, celui nécessaire ou celui non nécessaire. Dans le *Philèbe*, toujours selon R. Joly, Platon change radicalement de position, en n'accordant à « la vie du plaisir » et à celle « de la connaissance » qu'un statut purement abstrait ; en revanche, il enchaîne sur la désirabilité d'une vie où les deux se mélangent, option qui, malheureusement, ne passera pas à la postérité.

⁹⁵⁷ *Gorgias*, 493e-494a. Pour une discussion plus ample, en partant de la problématique de la répétition, de ces passages du *Gorgias* et des images qu'ils proposent, voir chap. II.

⁹⁵⁸ Le motif de la voix qui devient l'écho des foules qui se réunissaient dans les endroits consacrés à Athènes était aussi présent dans le livre VI de la *République*, cf. plus haut.

⁹⁵⁹ *Gorgias*, 482a-b.

Calliclès, la possibilité d'une dissipation dans le sens rigoureux du terme étant *a fortiori* éliminée, car on ne peut pas être à la fois à la recherche d'un certain idéal de vie (bien que réprouvé par Platon) et dissipé, multiplié, éparpillé : si danger il y a dans la vie des plaisirs, il provient du fait qu'une telle vie aura des conséquences néfastes pour la destinée de l'âme après la mort, c'est-à-dire pour sa possibilité d'échapper au châtement divin réservé aux injustes, selon le mythe final raconté par Socrate toujours dans le *Gorgias*⁹⁶⁰. Bien que l'on puisse à la rigueur associer le vacillement des opinions de Calliclès avec la polyphonie typhonique, ou mettre en rapport le dérèglement inhérent, d'un point de vue platonicien, à une vie vouée aux appétits et aux plaisirs avec une forme d'*hubris*, la figure mythique semble imprégnée et porteuse d'une forme de désordre encore supérieure, nullement cyclique, et presque inintelligible. Or, Calliclès, lui, essaie de se défendre dans le *Gorgias* et son discours, bien qu'instable, est parfaitement intelligible. À la vue de ces remarques, il paraît ainsi que Typhon nous échappe à nouveau. Explorons donc la deuxième voie signalée plus haut afin de tenter d'appréhender de quoi une vie typhonique aurait l'air.

Notons dès le début que, dans le *Phédon*, Platon fait appel à tout un champ lexical qui tourne autour du motif du *vent* : il s'agit plus précisément d'un hypothétique souffle fatal qui, faute d'une argumentation à même d'exclure un si épouvantable scénario, pourrait dissiper l'âme après la mort. Ainsi, une fois que Socrate a indiqué la conséquence la plus importante de la « doctrine » de la réminiscence, à savoir l'existence prénatale de l'âme, Simmias prête sa voix à « la crainte que l'âme de l'homme ne se dissipe (διασκεδάννυται ἡ ψυχή) à l'instant même où il meurt et que ce soit pour elle la fin de son existence »⁹⁶¹. Quelques lignes plus loin, Socrate reprend les mots de Simmias de la manière suivante :

« Cependant, il me semble que Simmias et toi, Cébès, vous aimeriez travailler plus à fond ce raisonnement ; vous paraissez craindre, d'une crainte enfantine, que *le vent n'aille tout de bon éparpiller l'âme et la disperser* au moment où elle sort du corps (ὁ ἄνεμος αὐτὴν ἐκβαίνουσιν ἐκ τοῦ σώματος διαφυσᾷ καὶ διασκεδάννυσιν) - surtout si on a la malchance de mourir non par temps calme, mais lors d'une grande tempête ! »⁹⁶² (je souligne).

La réponse de Socrate se penchera sur le verbe *diaskedannusthai* - être dispersé, éparpillé, et elle consistera à déterminer à quel type de réalité un tel *pathos* pourrait advenir, le choix se faisant

⁹⁶⁰ Or, ce discours mythique constitue selon toute vraisemblance une dernière tentative de convaincre Calliclès et tous ceux qui l'accompagnent dans son choix de vie ; autrement dit, il s'agit d'un discours infusé et diffusé dès le début par la *philosophia* (voir M. Dixsaut, Donner à voir..., *op. cit.*, p. 126). Il se situe dès le début *après* la séparation âme-corps, rhétorique - philosophie, vie adonnée à la recherche de l'agréable - vie passée dans le « philosopher » et la tempérance. Pour ce qui est de l'*avant* de cette séparation, aucun discours ne semble y parvenir, du moins dans le *Gorgias* : nous sommes à chaque instant du dialogue dans le sillon de Socrate, qui, lui, a déjà fait son choix de vie, pour ainsi dire.

⁹⁶¹ *Phédon*, 79b, trad. Dixsaut légèrement modifiée.

⁹⁶² *Phédon*, 77d-e.

d'abord entre les réalités composées et simples⁹⁶³. Je n'entrerai pas ici dans les détails de l'argumentation qui suivra⁹⁶⁴ ; je voudrais en revanche souligner la présence dans ce contexte du *Phédon* d'un imaginaire commun, populaire (77b), selon lequel il y aurait un *vent* à même de disperser l'âme elle-même lors de sa séparation du corps, de « l'émettre », si j'ose dire. La force de cette image aux effets dévastateurs pour l'âme est indiquée dans le texte par l'accentuation de la crainte enfantine qui l'entoure et contre laquelle Socrate reconnaît le besoin d'une véritable « incantation » quotidienne pour qu'elle soit enfin exorcisée⁹⁶⁵ ; cette « incantation » sera le *logos* défendant l'immortalité de l'âme, en suivant différentes voies d'argumentation.

Bien entendu, une vision populaire postulant une éventuelle dissipation se fonde sur une compréhension presque *physique* de l'âme ; elle se distingue ainsi de sa contrepartie homérique, car cette dernière associait plutôt la *psuchê* au *thumos* et lui attribuait une vie d'après, bien qu'inconsistante ou fantomatique. S'imaginer que, au moment de la mort, l'âme sera dispersée à l'instar d'une traînée de poussière balayée par un coup de vent gagnant une ruelle revient à associer la *psuchê* avec quelque chose de peu consistant et très fragile. Le vent violent invoqué par la pensée populaire ne suppose pourtant aucune dimension liée à la démesure, comme c'était le cas de Typhon.

⁹⁶³ « Mais n'est-ce pas à ce qui a été composé, comme à ce qui est composé (τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέντι), qu'il convient par nature de subir cet accident : se décomposer exactement selon le même processus que celui qui a présidé à sa composition ? En revanche, si une chose se trouve ne pas être composée (ἄσύνθετον), c'est par excellence à elle, et à elle seule, qu'il convient de ne pas subir ce processus ? — À mon avis, cela doit se passer ainsi, dit Cébès » (*Phédon*, 78c).

⁹⁶⁴ Il est cependant intéressant de noter en passant que l'argument proposé par Socrate afin de refuser l'hypothèse d'un vent dispersant l'âme s'appuiera sur les notions de *ressemblance* et d'*affinité* (*homoios, suggenês*, 79b). Celles-ci caractérisent la relation de l'âme avec les réalités intelligibles (identiques avec elles-mêmes, ne ressemblant qu'à elles-mêmes, ne supportant jamais aucun changement ou altération, invisibles, 78d *sq.*), d'une part, et avec le divin, d'autre part (80a). Or, cette ressemblance salvatrice doit être cultivée, voire gagnée. Autrement dit, l'âme ne sera pas dispersée par un vent infernal au moment de sa séparation du corps *dans la mesure où elle s'adonnera au « philosophe »* et s'éloignera par nécessité du somatique et de ses caprices. La « destination » de l'âme après la mort est déterminée en fonction de ce avec quoi elle « se met en contact » tout au long de la vie incarnée, à savoir ce qui change perpétuellement ou bien ce qui reste identique à soi (79c-d). De plus, il n'est permis qu'aux vrais philosophes de se rapprocher des dieux immortels, dans la mesure où ces premiers sont les seuls à se purifier, c'est-à-dire à être exempts d'un mélange avec le corporel (81b-82c). Pour revenir à la crainte enfantine du début de l'argument, Socrate ne mentionne d'ailleurs que les philosophes comme candidats qui vont certainement échapper à une éventuelle dissipation après la mort (84a-b) ; pour les autres, nous apprenons que leurs âmes étant « lourdes », entendons contaminées par le corporel, ils erreront sur la terre en tant que fantômes jusqu'au moment où ils s'uniront à nouveau à une autre forme corporelle, correspondant au style de vie qu'ils avaient mené auparavant (81c *sq.*). Cela dit, vu que la ressemblance et même l'affinité désignent non tant des acquis mais l'objectif d'un certain soin ou souci, ou, tout court, du fameux « meletê thanatou » (81a1), c'est-à-dire de l'effort du philosophe sa vie durant de se détacher du corporel afin de se consacrer à la *phrônesis* et à la concentration sur soi-même, l'hypothèse d'un vent violent dispersant l'âme demeure en quelque sorte toujours à l'horizon. Cette hypothèse menace doublement et *avant tout* le philosophe : d'abord car celui-ci pourrait toujours échouer dans ses efforts de « purification » ; deuxièmement, et d'une manière beaucoup plus grave, le spectre de la dissipation ne saurait pas être complètement écarté puisque le mode de vie du philosophe dépend entièrement d'une simple hypothèse, à savoir celle de l'existence réelle des Formes (74a8-10, 76d5-e3 ; 100b *sq.*). Au vu de ces limites, en un certain sens, Socrate tente de transmuier la crainte enfantine face à la mort en force psychique à même de « convertir » au « philosophe » et à ses postulats, ou, en un mot, il change la crainte en *espoir* (jamais en certitude).

⁹⁶⁵ *Phédon*, 77e-78a.

Ce qui nous intéresse toutefois est de prendre en compte et de garder à l'esprit ce lien entre un coup de vent puissant et l'hypothèse de la destruction de l'âme.

De plus, ce motif de la dissipation, notamment une fois qu'il est mis en rapport avec le caractère complexe ou synthétique des réalités corporelles, semble surtout *caractéristique ou évocatoire* de ce qu'on appelle traditionnellement « le devenir » : autrement dit, ce qui invite le plus à imaginer la déstructuration de l'âme après la mort est la loi du monde sensible, son éternel changement : après lui avoir assigné une consistance physique, Cébès et Simmias s'imaginent la dissipation conséquente de l'âme, précisément à *l'image de ce que subit le corps* après la mort. La recherche d'une voie pour « sauver » l'âme implique ainsi l'effort métaphysique de contester le règne du devenir, selon lequel le changement et la mort sont précisément irréductibles.

Étant donné qu'une analogie avec le devenir est présente, fût-ce de manière implicite, dans le propos des deux personnages, je voudrais formuler l'hypothèse qui consiste à penser le « vent » dont il est question dans ce passage du *Phédon* comme substitut populaire du devenir et de son changement incessant. Vu que, d'après le témoignage de nos propres yeux, rien ne semble échapper à la dissipation et aux conséquences ultimes du changement, comment l'âme pourrait-elle parvenir à éluder le cycle de la destruction qui caractérise le monde des corps ? - voici une possible traduction de la troublante et effrayée question levée par les deux interlocuteurs de Socrate. Une fois que la métonymie entre le « vent » fatal et le devenir est acceptée, une conséquence surgit en ce qui concerne l'affect éprouvé face à la survenance de la dissipation de l'âme. Certes, dans le sillon de Socrate, nous pouvons qualifier la peur devant la mort d'« enfantine », puisqu'elle est « irréfléchie » et même « inconsolable ». Mais, à vrai dire, tout être « adulte » ressent à son tour un tel sentiment et ceci devient plus évident, je crois, si l'on ne parle plus de « peur » devant la mort entendue comme expression de l'empire définitif du devenir sur l'ensemble du monde, mais d'un affect plus « mûr » : cet affect serait, à mon sens, le *désarroi* (j'y reviendrai).

L'élément typhonique propre à ce « vent » qui insuffle la peur et le désarroi serait sa complicité avec tout ce qui est de l'ordre du *polu*, du multiple, ainsi que sa violence, liée à son orientation vers la dissipation et la perte. Pour le dire en un mot, Typhon (ainsi que Borée) évoque, dans le contexte du *Phèdre*, précisément le spectre de la mort entendue comme expression finale de l'empire du multiple, c'est-à-dire de la confusion totale et de la polyphonie saugrenue, déraisonnable. Au-delà de sa puissance physique et de la démesure qui accompagne tous ses actes selon le récit hésiodique, il y a autre chose dans la figure de Typhon qui annonce la *perdition*. Vu que Platon accentue surtout la dimension plurivoque, multiple, entortillée, ou simplement complexe (« synthétique » dans le vocabulaire du *Phédon*) de cette figure dans le passage du Prologue que nous avons étudié, il semble d'emblée que tout ce qui s'apparente à Typhon est en fin de compte mortel, et sera par ailleurs affolé

durant sa vie⁹⁶⁶. En se scrutant soi-même, depuis une position d'ignorance (*agnoia*), Socrate croit ainsi deviner la silhouette d'un être entre tous démesuré, affolé, hubristique, sauvage, et qui, en même temps, évoque la présence d'une force susceptible d'amener l'âme à sa perte à l'instar du vent dont parlaient Cébès et Simmias dans le *Phédon*. Suivant une image que l'on trouve dans le prologue de ce dernier dialogue, ce vent néfaste serait le contraire de celui qui avait retenu le navire rentrant à Athènes depuis Délos et reculant ainsi le jour où Socrate était censé boire la ciguë⁹⁶⁷; ce vent-là était de l'ordre de la *tukhê* et avait fourni en dernier ressort la possibilité d'une dernière occasion de discuter et d'affronter la mort et ses conséquences pour l'âme du philosophe.

Le paysage décrit par l'*eite-eite* n'est en rien consolant ou apaisant : nous voyons, d'une part, un certain désarroi de Socrate devant la voie « Typhon » (j'y reviendrai), synonyme de la dissipation conséquente du *logos* et de l'âme (cf. plus haut) et de l'enlèvement dans son hypostase violente et désagréable ; d'autre part, son regard se dirige vers le divin et vers la possibilité d'acquiescer une forme d'unité, de participer à quelque chose comme un « destin », d'avoir un « lot » à soi et d'être ainsi à l'écart de toute « fumée » orgueilleuse. Étant donné le paysage contemplé, le « point d'observation » emprunté par le regard de Socrate et suggéré à la fois à Phèdre et aux lecteurs du dialogue ressemble en beaucoup d'aspects à celui propre à une âme arrivée face à la mort : comme dans le scénario du *Phédon*, les hypothèses de la dissipation de l'âme et, inversement, de sa sauvegarde se disputent la prééminence : une éventuelle vérité de l'une infirmera l'autre et vice versa. En effet, si la mort est finale, alors toute forme de *moira* divine perd *a fortiori* son sens : pour les hommes, le divin suppose toujours la promesse de l'immortalité, d'une certaine résistance face à la perte du corps. Se retrouvant confronté à la voie « Typhon » et à la voie *theia kai atuphos moira*, Socrate semble vouloir percer le voile et voir dans le noir, c'est-à-dire « avant » et « après » la mort. L'alternative formulée ainsi par Socrate produit une brève éclipse aux bords de l'Ilisos, un beau matin à proximité du solstice⁹⁶⁸ ; autrement dit, par ces deux branches, l'*eite-eite* donne naissance, à mon sens, à un moment de basculement lors de la rencontre de deux personnages (Socrate et Phèdre), en insinuant, en laissant transparaître, même au-delà du mythe de Borée et d'Orithye, la silhouette menaçante de la mort.

⁹⁶⁶ Une distinction entre « synthétique » (σύνθετος, *Phédon*, 78c1) et « σύμφυτος » me semble particulièrement importante surtout en vue de la défense de l'immortalité de l'âme supposant une certaine « complexité », question qui a parfois suscité des débats dans l'exégèse, mais sur laquelle je ne m'étendrai pas pour le moment. Ainsi, selon l'image de l'attelage ailé, les chevaux et le cocher de l'âme ne sont pas « agglutinés » ensemble, mais unis par nature (συμφύτω, 246a4) ; l'âme n'est donc pas « complexe » à la manière d'une réalité synthétique, corporelle. Plus précisément, dans le *Phédon*, être composé revenait *grosso modo* au fait d'être toujours autre et sans aucun accès à une vraie identité avec soi (78c) ; or, ceci était surtout valable pour le domaine visible, auquel le corps, lui, ressemblait le plus, en s'avérant ainsi à son tour *dissoluble* (cf. 79a-80b).

⁹⁶⁷ *Phédon*, 58a-c.

⁹⁶⁸ A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 310, note 53.

Notre question initiale cherchait à mieux saisir ce que Socrate était en train de contempler lorsqu'il invoquait soudainement devant Phèdre le monstre Typhon, créature mythique qu'on a situé du point de vue de sa constitution et de sa manifestation à la lisière de l'intelligibilité. À l'instar de chaque figure mythique, l'enfant de Gaïa et de Tartare est aussi le porteur d'un sens qui va au-delà des détails du récit dressant son portrait, et (il) résiste par conséquent à tout essai réductionniste censé capter de manière exhaustive son sens. J'ai associé le profil du violent Typhon⁹⁶⁹ à un « excès » similaire, un souvenir ou un possible écho du « vent » évoqué par Cébès et Simmias dans le *Phédon*. L'excès du monstre hésiodique provient ainsi, selon ma lecture, de sa relation avec le problème philosophique du devenir et de la mort, problème qui, souvent chez Platon, exige une démarche s'interrogeant sur l'âme et sa « nature », comme le montre d'ailleurs de manière exemplaire la Palinodie du *Phèdre*. Cela dit, revenons à notre question initiale afin de la reformuler : que « voit » Socrate lorsqu'il évoque devant nos yeux et ceux de Phèdre le spectacle d'un être multiforme, complexe, affolé, violent, acmé absolue du désordre et figure de la mort et de la dissipation inhérentes à un éventuel règne du simple devenir ?

Ou bien peut-être « l'objet » auquel fait référence Socrate est déjà suffisamment déterminé : nous sommes ainsi en train de regarder, à l'aide d'une espèce de fantasmagorie mythique, une tempête hurlante, menaçant tout établissement d'une quelconque limite ; autrement dit, Socrate dresse devant les lecteurs et Phèdre une sorte d'expérience du vertige, tout en gardant la distance nécessaire afin d'éviter d'y succomber.

Si, dans le *Phédon*, le « vent » violent surgissant après la mort et menaçant de « balayer » l'âme humaine avait insufflé à tous ceux présents des émotions telles la crainte (*phobos*) ou même la panique, alors, compte tenu que dans le Prologue du *Phèdre*, c'est Socrate lui-même qui parle et qui évoque le vertige de Typhon, quel serait son « état d'esprit » devant un paysage de la sorte ? Autrement dit : comment est-ce qu'un philosophe (qui sait qu'il ne sait pas) subit l'impact d'un paysage qui évoque un être synonyme du devenir absolu ? De plus, dans le *Phédon*, au risque de vexer ses amis, Socrate se montrait confiant face à la mort, la présence de l'espoir étant déterminante dans ce dialogue (voir plus haut) ; mais retrouve-t-on une parade similaire de la noble *elpis* philosophique dans le Prologue du *Phèdre* ? Socrate semble abandonner une telle position, dans la mesure où il souligne dans le passage discuté deux aspects de caractère fondamentalement inquiétant : d'une part le fait que la *skholé* est limitée, de l'autre l'ignorance qui est la sienne sur ce qu'il est. Autrement dit, dans le passage du Prologue du *Phèdre* auquel j'ai consacré ce chapitre, Socrate semble surtout habité par un doute et même par une certaine forme d'inquiétude, si j'osais employer un vocabulaire moderne, en forçant le texte ancien. Malheureusement, si on lit ce qu'on a pu appeler

⁹⁶⁹ Voir note 931 plus haut.

le « puzzle » de Socrate (l'*eite-eite*) à la lumière des « solutions » apportées par la Palinodie, en évacuant par conséquent la figure si problématique de Typhon, alors le passage perd une partie importante de son ampleur et de sa portée philosophique : ceci car, selon ce type de lecture, l'interrogation de Socrate ne fait qu'*annoncer* son deuxième discours, la Palinodie ; dans cette optique, il s'agirait d'une sorte de dispositif rhétorique censé rendre Phèdre et les lecteurs plus perméables à cette dernière. De même, dans un tel scénario rhétorique, l'alternative *eite-eite* ne serait qu'une ironie de la part de Socrate, vu que la Palinodie écarte pour toujours la figure de Typhon et établit par-delà toute contestation que l'âme humaine prend part à un sort divin, dans la mesure où elle fait partie du cortège d'un dieu et qu'elle a jadis contemplé ceux-qui-sont (*ta onta*)⁹⁷⁰.

Pourtant, le deuxième discours de Socrate assume dans son noyau mythique une position *hors* de la vie incarnée, alors que sa réponse à Phèdre dans le Prologue est récitée à la première personne du singulier, en nom propre, présupposant par là même l'ambiguïté connue entre le « moi » et le « soi », l'âme individuelle et celle « générale » ou humaine. De plus, dans la Palinodie, Socrate affirme à plusieurs reprises qu'il est inspiré, « enthousiaste » dans le sens étymologique du terme, ou emporté par les dieux du lieu (cf. plus haut). C'est dans cet état qu'il prononce devant Phèdre un beau discours (257c2) en mélangeant plusieurs genres du parler (la démonstration, le discours imagé, la description phénoménologique de l'expérience amoureuse, la prière, l'hymne). À l'inverse, dans le passage concerné du Prologue, il se prononce *en gardant sa distance* sur deux façons de passer son temps et d'employer le *logos*, à savoir l'interprétation dite « réductionniste » de certains mythes et l'inspection de ce qu'il est ; en outre, toujours dans ce passage, il *s'expose*⁹⁷¹ : il avoue son atonie, parle en son propre nom, alloue sa confiance à la tradition et, en même temps, confesse à Phèdre la question qui lui grève le plus le cœur et dont l'urgence lui paraît absolue. Tous ces éléments discursifs suggèrent une différence nette entre les deux contextes et les positions empruntées par le personnage de « Socrate » ; par conséquent, malgré leur évidente communication du point de vue du contenu, le puzzle du Prologue et la Palinodie remplissent des fonctions différentes dans le dialogue, surtout en ce qui concerne le rapport à Phèdre et aux lecteurs.

Il est d'autant plus important d'identifier *d'où parle* Socrate d'un point de vue affectif ou « pathétique » dans sa longue réponse à Phèdre, en 229c-230a, apparentée d'ailleurs à une digression. En évoquant cette « dimension » affective je ne vise pourtant pas l'ordre des « émotions », mais uniquement ce qui relève du grec *pathos*, c'est-à-dire le domaine du pàtir propre à toute âme selon le *Phèdre*. Puisqu'il s'agit d'une réponse énoncée à la première personne, je dirais qu'une telle dimension est inévitablement présente; l'effet littéraire de ce passage irait, à mon sens, dans la

⁹⁷⁰ cf. *Phèdre*, 248c-249e.

⁹⁷¹ cf. A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 206-207.

direction d'une plus grande intimité affective ou simplement de la *sumpatheia*, Platon essayant, il me semble, de transporter à la fois Phèdre et le lecteur dans un état d'âme très particulier, celui où « brille », pour commencer, l'urgence (existentielle) du précepte delphique tel qu'il est « traduit » par Socrate. De même, j'espère que la lecture du passage a quelque chose à gagner de l'exploration d'une telle hypothèse, et qu'en conséquence le double « péché » herméneutique de l'anachronisme et de la surinterprétation du texte grec sera en fin de compte expié. Par ailleurs, l'enjeu ultime de la présente interrogation demeure la saisie du sens de l'atopie socratique telle qu'elle apparaît dans ce même passage.

b.3. Esquisse phénoménologique concernant le pathos de Socrate devant l'irréductibilité de la voie « Typhon » : entre désarroi et « estrangement », Hamlet et Socrate

J'ai essayé ci-dessus de défendre une lecture existentielle du manque de *skholê* accusé par Socrate, en m'appuyant notamment sur la notion de finitude de la vie humaine. Aussi, j'ai stipulé comme hypothèse de départ que l'*eite-eite* du Prologue porte sur deux visions métaphysiques incompatibles l'une avec l'autre, ainsi que sur les deux types de vie qu'elles impliquent. Toujours dans ce cadre herméneutique rappelant, selon moi, surtout le problème de la vie, revenons à présent sur nos pas, en tenant désormais compte à la fois de l'élément menaçant, présent sous la figure de Typhon, et du problème de la mort qui semble déjà faire surface, bien que d'une manière encore allusive.

Essayons ainsi de saisir la dernière partie de la réponse du personnage de Socrate comme si, dépourvus à notre tour du « don de souvenir » évoqué plus loin dans le *Phèdre*, nous avons oublié nous-mêmes pour un instant la Palinodie, voire tout autre texte platonicien portant sur la question de l'âme, la philosophie et la mort ; en un mot, essayons d'appréhender la réponse de Socrate à la manière de Phèdre ou de tout autre lecteur « inexpérimenté » des Dialogues. Un geste herméneutique pareil me semble légitime pour deux raisons : d'abord, étant donné que, dans cette curieuse digression du Prologue, Socrate s'adresse en quelque sorte à *soi-même*, comme s'il avait lui-même oublié Phèdre, Borée et Orithye, le discours de Lysias encore enroulé sous le manteau de son compagnon, ainsi que le charme des environs et leur brise estivale ; deuxièmement, une suspension pareille me semble suggérée que pour une fois Socrate énonce sa réponse à *partir* du « je suis un ignorant » (*ἀγνοούντα*, 230a1). Autrement dit, afin d'être véritablement à l'écoute de ce que Socrate dit dans ce paragraphe, l'interprète doit emprunter à son tour une position similaire à la sienne et faire « comme si » il a oublié le reste du dialogue, de même que la question qui venait d'être soulevée sur la vérité des mythes ; ce qui reste est le trouble provoqué par l'ignorance sur son propre être.

À mon sens, ce n'est qu'au fin fond de cette *agnoia* qu'on pourra déceler quelque chose comme une dimension pathétique du discours de Socrate et ceci réclame, encore une fois, qu'on abandonne pour le moment toute réponse à l'*eite-eite* qui pourrait nous venir à l'esprit en vertu de l'appartenance de ce passage sur l'être humain à l'œuvre générale de Platon et au *Phèdre* en particulier. En dernier ressort, j'estime qu'une pareille « mise en suspension »⁹⁷² est indispensable pour la saisie du sens profond de l'atopie assumée ici par Socrate, en l'occurrence, *pour la première et dernière fois dans le corpus platonicien en tant que tel*. Car, il faut le rappeler, la réponse de Socrate s'entamait par « je ne serais pas atopique si ... ».

Rapprochons-nous de ce qu'on a pu nommer, bien que pour des raisons différentes des miennes, « le cœur battant » du *Phèdre*⁹⁷³. Après avoir exposé sa position au sujet de la démarche des savants en ce qui concerne les histoires mythiques, en se revendiquant du précepte delphique, Socrate dit à Phèdre qu'il voudrait s'inspecter soi-même pour voir s'il était « une bête plus complexe et plus fumante d'orgueil que Typhon », ou bien « un animal plus paisible et plus simple, qui prend part naturellement à une certaine destinée divine et qui n'est pas enfumé d'orgueil ». À la lumière de nos considérations antérieures, on pourrait traduire l'alternative présentée par Socrate de la manière suivante : « soit je suis une bête qu'on aura, au vrai dire, de la peine à concevoir, puisque ce que j'envisage est un être plus voué à la multiplicité et plus affolé par ses propres fumées que ne l'était le mythique Typhon ; de surcroît, s'il existe, le « je » d'une bête pareille, à la fin de sa vie, il s'en ira en fumée lui-même, dissipé comme une poignée de poussière emportée par le vent ... Soit je suis un être vivant plus paisible et plus simple, qui est naturellement en communion avec un certain lot divin et sans fumées, vivant qui forcément survivra après la mort ; lequel des deux je suis, Phèdre, je n'en sais rien, et on comprend combien il est urgent de prendre en considération cette question ; j'ignore où me placer et tu vois bien à quel point une de ces deux « possibilités de mon être »⁹⁷⁴ est vraiment lamentable ».

⁹⁷² La proposition herméneutique de mettre en parenthèse la suite du texte et le reste du corpus lorsqu'on lit un dialogue platonicien n'interdit pas pour autant toute référence à d'autres textes qui seraient pertinents pour tel ou tel thème qui fait surface chemin faisant. Mon propos porte plutôt sur l'*écoulement* même du texte qu'on se propose d'interpréter et sur un certain exercice d'*attention* en ce qui concerne ses mouvements *affectifs* et son impact *persuasif*, si on veut. Ceci n'exclut pas, bien évidemment, que lorsqu'on tombe, dans notre lecture, sur un thème tel celui du *gnôthi seauton*, par exemple, ou sur l'argument de l'immortalité de l'âme en passant par son auto-motricité, on fasse halte pour consulter d'autres textes de Platon pertinents à ce propos. La récurrence de tel ou tel terme ou thème autorise une ouverture pareille vers d'autres sources de son sémantisme. Néanmoins, en ce qui concerne l'effort d'*entendre* à chaque pas ce que *dit* et *fait* le personnage de Socrate ou son interlocuteur n'engage pas, me semble-t-il, une ouverture de la sorte, voire ne la sollicite guère. Autrement dit, en parcourant les « drames philosophiques » platoniciens, il est notamment important de rester des *lecteurs*, c'est-à-dire des potentielles « cibles » de ces textes, et non pas uniquement des analystes interrogeant la fibre du texte d'un point de vue historique ou conceptuel. J'ai essayé de défendre cette lecture « littéraire » des Dialogues notamment dans le chapitre III ci-dessus.

⁹⁷³ A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 189.

⁹⁷⁴ J'emprunte cette lecture de deux branches de l'*eite-eite* en tant que « possibilités de notre manière d'être » à l'analyse très fine de Samuel Oliveira (S. Oliveira, *op. cit.*, p. 33-34).

Arrêtons-nous d'abord sur la première branche de l'*eite-eite*. Ce qui s'étale devant nos yeux est le spectacle de la sauvagerie, de l'hostilité ainsi que de la multiplicité (évoquées par la figure mythique de Typhon, cf. plus haut) ; il s'agit, autrement dit, d'un pôle du désordre absolu et du vertige, où aucune stabilité et aucun repère ne sont plus envisageables, voire concevables ; en supportant jusqu'au bout la vue de ce paysage, on se rend proche d'une forme extrême d'errance et de dissipation, ou de ravage. Le seul autre paysage à même de ressembler en quelque sorte à cette scène si difficile à regarder et à concevoir serait, selon mon argument précédent, l'écoulement du devenir⁹⁷⁵, la contemplation d'un changement perpétuel, entraînant avec soi et déstabilisant tout et, par conséquence, compromettant le savoir et même le discours⁹⁷⁶. Face à cet écoulement sans bornes, il m'est paru vraisemblable qu'on éprouve un état de « désarroi » en le regardant. C'est d'ailleurs dans un état pareil que je plaçais auparavant la contemplation quasi-mélancolique de Socrate du positionnement ambigu de l'être humain entre les deux extrêmes du ravage et du lot divin ; ne pas savoir s'il est ou non possible de s'échapper à l'éventuelle emprise de Typhon, c'est-à-dire de l'être par excellence de la pluralité désorganisée et de l'ambition disproportionnée⁹⁷⁷, un tel doute remplit forcément l'âme d'un philosophe non pas tant de peur, mais peut-être surtout, du moins dans un premier temps, de dés-espoir.

Afin d'éclairer ce que j'entends par ce désarroi et ce désespoir, ou bien cette disposition qu'on aura envie de nommer « mélancolique », je voudrais proposer une analogie littéraire et rapprocher la confession de Socrate, en la forçant sans doute, d'un passage qui relève d'une œuvre théâtrale de William Shakespeare. Essayons ainsi d'imaginer Socrate en train de traverser, en ce moment du *Phèdre*, un moment qui évoque, bien qu'*a posteriori*, le désarroi du prince Hamlet dans la tragédie shakespearienne éponyme. Ce dernier, en apprenant les circonstances abominables de la mort de son père, le roi, me semble contempler un geste qui pourrait être qualifié sans hésitation de typhonique, à cause de sa violence et de son *hubris* au regard du roi⁹⁷⁸. Ainsi, après la scène où il rencontre le Fantôme de son père et apprend la terrible vérité sur les circonstances de sa mort, Hamlet énonce une vision sur l'être humain et sur la constitution du monde. Autrement dit, le spectacle épouvantable du régicide entraîne pour lui une reconsidération portant sur « qui on est » :

« (...) What a piece
of work is a man! How noble in reason! how infinite
in faculty! in form, in moving, how express and admirable!

⁹⁷⁵ Pour la description platonicienne des choses sensibles comme étant perpétuellement différentes par rapport à elles-mêmes, ainsi que les unes par rapport aux autres, voir *Phédon* 78e, 79c.

⁹⁷⁶ Voir note 946 plus haut.

⁹⁷⁷ S. Oliveira, *op. cit.*, p. 41 sq.

⁹⁷⁸ Il s'agissait d'un fratricide par empoisonnement, suivi par le mariage de Claudius, l'assassin, avec la reine-veuve et mère d'Hamlet, Gertrude.

in action how like an angel! in apprehension how
like a god! the beauty of the world! the paragon of
animals! And yet, to me, what is this quintessence of
dust? man delights not me; (...) »⁹⁷⁹.

Ainsi, à l'image du passage qu'on retrouve dans le Prologue d'un dialogue platonicien rédigé presque deux mille ans avant la tragédie shakespearienne, Hamlet « tire » l'être humain vers le haut, il contemple sa perfection, les dons et les capacités qui l'apparentent au divin, pour ensuite le plonger vers le « bas » absolu et le réduire à une quintessence de poussière (« quintessence of dust »), conformément à la disposition du présent du prince désenchanté, c'est-à-dire ce que j'ai appelé antérieurement un véritable état de désarroi face aux actes « typhoniques » de son oncle, Claudius.

Alors que Socrate commence par Typhon et « élève » ensuite l'homme jusqu'à la possibilité qu'il prenne part à un sort divin, Hamlet, lui, parcourt le chemin inverse : il fait voler en éclats la potentielle splendeur humaine, rappelant à l'homme son tribut irréductible à la poussière et aux niveaux inférieurs de l'existence, notamment une fois qu'il s'aurait adonné à des actes aussi affreux que le fratricide, le régicide ou la trahison (imputée par Hamlet à Gertrude). Malgré cette différence, les deux passages font signe, par leur style et leurs accents, vers une idée similaire : l'ambiguïté de l'être humain, sa demeure tragique, car déchirée et en suspension, entre un « bas » et un « haut » qui semblent à chaque moment se disputer son destin final (j'y reviendrai). Aux yeux d'Hamlet, la possibilité typhonique semble compromettre l'intégralité de l'humain : le prince suit dans son fameux discours le trajet même de Claudius : après avoir écarté la beauté du monde jadis contemplée, ses paroles font voir un être humain s'écroulant dans la misère. Socrate, lui, semble capable de garder

⁹⁷⁹ Je cite le passage *in extenso*, dans l'édition de Sydney Lamb du texte shakespearien ; on est à l'Acte II, scène 2, vers 310-328 :

« I will tell you why; so shall my anticipation
prevent your discovery, and your secrecy to the king
and queen moult no feather. I have of late, — but
wherefore I know not, — lost all my mirth, forgone
all custom of exercises; and indeed it goes so heavily
with my disposition that this goodly frame, the earth,
seems to me a sterile promontory; this most excellent
canopy, the air, look you, this brave o'erhanging
firmament, this majestical roof fretted with golden
fire, why, it appears no other thing to me but a foul
and pestilent congregation of vapors. *What a piece
of work is a man! How noble in reason! how infinite
in faculty! in form, in moving, how express and admirable!
in action how like an angel! in apprehension how
like a god! the beauty of the world! the paragon of
animals! And yet, to me, what is this quintessence of*

dust? man delights not me; (...) » (W. Shakespeare, *Hamlet*, text edited by Sydney Lamb, commentary by Terri Mategrano, New York, Cliffs Complete, Hungry Minds, 2000, p. 85, je souligne).

toujours en vue la voie « lumineuse » et de ne pas « céder » du fait de la corruption factuelle de ceux autour de lui.

Mais est-ce le désarroi d'Hamlet l'unique pathos profond qu'on peut éprouver à la vue d'un paysage typhonique et même hyper-typhonique menaçant d'engloutir l'âme humaine même ? Qu'est-ce que le fait de contempler un tel paysage déchirant pourrait en principe occasionner en outre chez le spectateur ? Plusieurs réponses me semblent possibles, en fonction du trait de Typhon qu'on désire accentuer : (i) comme je l'ai indiqué plus haut, un tel spectateur pourrait succomber au désarroi, c'est-à-dire au sentiment profond du manque de sens qu'on éprouve au moment où l'extrême du désordre et de l'ambition folle devient notre réalité quotidienne ; (ii) un autre sentiment possible face au spectacle d'un changement incessant et sans loi serait la *paralysie*, le regard perdu dans la métamorphose constante de l'objet devant nous ainsi que de nous-mêmes ; (iii) un autre encore serait le sentiment *d'aliénation*, d'être loin et *autre* par rapport au flux perpétuel d'opinions, désirs, impulsions violentes, plaisirs, ambitions ; dans ce scénario on garde vraisemblablement quelque part en soi-même un refuge, un abri auquel on a d'ailleurs tendance à s'identifier davantage ; (iv) bien entendu, à quelqu'un comme Calliclès, ce même paysage serait resplendissant, une véritable définition de la « vraie » vie, l'expression d'une vitalité sans bornes qui se donne elle-même la loi, suivant son propre plaisir ou bien-être (toute stagnation étant pour ce personnage, comme nous venons de le voir, une décadence, quelque chose de rétrograde, ou, en un mot, « la vie d'une pierre »).

Ce bref tableau de réponses fait voir quatre possibles *pathé* s'emparant de l'âme du spectateur du paysage typhonique (la démesure éthique et le règne du devenir) : le désarroi, la dissolution par identification, la résistance et le plaisir. Certes, ces positions ne sont pas absolues, car il est évident que le désarroi pourrait se changer en résistance, par exemple ; ou que la dissolution dans le spectacle du changement pourrait éventuellement sortir de son indifférence axiologique et soit accepter ce même spectacle (en s'inscrivant par conséquence dans le scénario du plaisir), soit le repousser (s'alignant ainsi sur les deux autres réactions indiquées). Ceci dit, où doit-on localiser Socrate dans ce paysage « affectif » ? D'abord, le fait qu'il décèle et nomme la voie de la *theia moira* exclut d'emblée les positions de la dissolution et du plaisir. Nous devons ainsi choisir entre le désarroi et le sentiment d'être un étranger (*estrangement* en anglais) par rapport à la possibilité typhonique.

Le point d'appui de Socrate demeurant la conscience de sa propre ignorance, la question de son positionnement devra respecter à tout moment ce repère. Ancré de la sorte, Socrate a la capacité de voir les deux « mondes » ou possibilités de l'âme humaine s'étaler ensemble devant ses yeux. Il emprunte ainsi la position d'un regard qui n'a pas encore choisi (mettons en suspension, comme convenu, que nous savons tous que le personnage socratique des dialogues ne s'adonnera jamais à la vie typhonique de la démesure). De plus, Socrate semble évoquer ce panorama ambivalent également

devant Phèdre, probablement afin que ce dernier pâtisse avec lui de sa puissance à émouvoir l'âme, pour le bien ou pour le mal.

Or, l'ambivalence caractérise un seul *pathos* parmi ceux décrits plus haut, à savoir celui de la résistance, du sentiment d'être *autre* qu'un être voué au spectacle du changement, malgré l'évidence de ce dernier. Il revient uniquement à ce positionnement de voir les deux possibilités humaines *simultanément*, car les autres concèdent trop au scénario typhonique, en se laissant envahi, bien que de manières différentes, par son manque de stabilité. Même le désarroi se montre, à mon sens, incapable d'accueillir l'ambivalence, vu qu'il succombe au manque de sens et qu'au meilleur des cas, le sens devient un horizon lointain et une éventuelle raison de nostalgie.

Cela dit, situer Socrate dans une atmosphère affective (*pathos*) où on se laisse impressionner par la force de l'hypothèse d'un règne du devenir revient à reconnaître bien plus d'importance à cette dernière qu'on ne le fait d'habitude : autrement dit, il faut toujours garder à l'esprit la vue panoramique décrite par Socrate dans ce passage, le fait qu'il est *constamment* hanté par le trouble d'un devenir qui *risque* d'être l'unique « visage » de l'humain et, *a fortiori*, du réel. Autrement dit, la suite du dialogue et la défense par Platon de la voie divine et « plus paisible » n'abolit en rien le spectre de Typhon. Notons à ce propos, ne serait-ce qu'en guise d'amusement, que le philosophe ne s'identifie jamais au vainqueur du monstre, à savoir Zeus, mais il fait uniquement partie du cortège de ce dernier⁹⁸⁰ ; le sort des autres âmes, non philosophiques est, bien entendu, encore plus problématique.

Il serait d'ailleurs trop facile de prendre la vie philosophique pour une « solution » au trouble du devenir et au spectre de la mort ou de la dissolution finale dont parlait le *Phédon* : afin de reconnaître à l'ignorance socratique toute son importance, on doit lui accorder un rôle *fondateur* (défendu d'ailleurs admirablement dans l'*Apologie*) et par conséquent *indépassable*. C'est à partir de ce paradoxal seuil de l'ambivalence, où une chute est à tout moment possible, que la vie philosophique emporte ses réussites et ses échecs (dans le *Phèdre*, cette vie convient aux amoureux qui parviennent à cultiver la réminiscence). Si mon interprétation est juste et la branche « Typhon » demeure toujours à l'horizon, alors on est forcé d'accorder une irréductibilité pareille à cette ambivalence elle-même, malgré le choix factuel de « Socrate » et l'espoir des philosophes en général. Or, une telle « position » me semble éclairer à merveille en quoi consiste, dans le sens le plus profond du passage, l'atopie de Socrate dans le Prologue discuté.

En dépit de la brièveté incontestable de mon analyse ci-dessus, gardons désormais en vue le *pathos* d'*estrangement* que nous venons d'attribuer à Socrate. Autrement dit, à la fois le sentiment d'être étranger au devenir et l'ambivalence dont il est question dans l'*eite-eite* formulé par Socrate se

⁹⁸⁰ *Phèdre*, 252c sq.

trouvent dans une relation d'essence avec l'atopie ; arrivés à ce point de l'analyse, il faut mieux préciser notamment le sens de cette ambivalence.

b.4. La vacillation de Phèdre et le sens préliminaire de l'atopie comme demeure dans la tension entre le « bas » et « le haut ». Le caractère à jamais incomplet du projet philosophique platonicien

L'échelle *thêrion* - *zôon* - *theion* présentée par Socrate à la fin de sa réponse-confession à Phèdre reprend un modèle hiérarchique fort connu dans l'Antiquité : *thêrion* - *anthrôpos* - *theion*⁹⁸¹. Vu la tripartition de ce modèle, l'*eite-eite* serait non tant une disjonction exclusive entre ce qui appartient à Typhon et la *theia moira*, mais, au bout du compte, il impliquerait *trois* termes au lieu de deux. Or, suivant une suggestion de Samuel Oliveira, on peut entendre l'*eite-eite* en tant que *continuum* et même conjonction. Ceci car l'être humain semble suspendu entre deux possibilités de son « être », étant à chaque fois l'expression d'une *relation* ou d'une *tendance* vers un élément autre que lui. Cet être se situe ainsi entre, l'hypertyphonique et ce qui en relève d'une part et, d'autre part, le *to theion*, le divin. En un mot, une conception pareille place l'humain *au milieu* entre *le bas* et *le haut*, cette position intermédiaire étant en outre irréductible. Autrement dit, le *zôon* plus paisible et plus simple dont il était question selon la deuxième « branche » ne sera jamais présent à soi de manière exhaustive : au contraire, il se trouve à chaque instant de sa vie orienté vers d'autres manières d'être que la sienne - en l'occurrence, celui d'un être sauvage, excessif et plurivoque, c'est-à-dire le *thêrion* dépassant en orgueil le mythique Typhon, d'une part et, d'autre part, celui du divin, dépourvu de toute fumée, plus simple et paisible. Selon la logique du passage telle qu'elle est présentée par Oliveira, l'être humain s'avère en fin de cause la « place » ou le « lieu » même où cette tension entre le bas et le haut advient ; il est presque un *metaxu*, un être purement intermédiaire⁹⁸².

Si, au long du chapitre présent, j'ai présenté de manière si détaillée la lecture du passage du Prologue par l'auteur portugais, ce n'était qu'en vertu de la manière admirable de son analyse très serrée de la réponse de Socrate de mettre précisément en lumière la « relativité » propre à l'être

⁹⁸¹ cf. S. Oliveira, *op. cit.*, p. 53 et note 70.

⁹⁸² « And what thus ends up taking shape is something μετὰξύ, i.e., an *intermediate* way of being, which is internally split between two extremes the exact “place” of which (viz. what they are or what they correspond to) is not clearly known. In short, the anthropological conception that this passage from the *Phaedrus* appears to suggest is such that right from the start what we call “man” signifies this “place” of tension, conflict and blend between the possibility of us becoming something equivalent to Τυφῶν and that of us configuring ourselves as something ἄ-τυφός, with all the weight of determinations that these words bring with them », S. Oliveira, *op. cit.*, p. 57. Il me semble que la « place » dont parle Samuel Oliveira dans le passage cité n'est pas un *topos* à proprement parler, mais justement une atopie, un écart et un déplacement se constituant eux-mêmes justement à la suite du conflit qui traverse l'être humain en tant que tel ; j'y reviendrai.

humain. Plus précisément, selon Oliveira, l'humain ne se définit qu'en fonction du terme vers lequel il se dirige ; il se confond en quelque sorte avec cette orientation même. Or, en tant que relation avec cet être, il se découvre à jamais *autre* par rapport à la fois au domaine parfaitement bestial, vicieux et à celui divin. Il habite, dans le lexique même du passage, l'espace du comparatif (étant *plus* enfumé d'orgueil et *plus* simple) et, comme j'ai tenté de le suggérer, ce drôle d'emplacement, n'est autre chose que l'atopie elle-même, dont la dimension pathétique se laisse saisie à l'aide d'un heureux mot anglais, *estrangement*, ou le français « aliénation » ou, mieux, « éloignement » - c'est-à-dire non pas une simple étrangeté suscitée par une différence quelconque, mais le fait même de différer à jamais, de se découvrir soi-même, du moins dans les sillons de Socrate dans ce passage, comme étant ontologiquement éloigné par rapport à tout repère. Bien entendu, la distance infranchissable dont il est question ne relève pas du domaine de la quantité, mais de celui de la qualité. De manière essentielle, l'être humain, tel que Socrate l'envisage suspendu entre le bestial et le divin, se trouve perpétuellement défini par la relation (ultérieurement nommée « éros » dans le dialogue) : être humain revient ainsi à être *distance et relation*.

À la lumière de ces éclaircissements, revenons à présent au passage d'*Hamlet* cité plus haut, afin de reconsidérer le désarroi ressenti devant l'extrême hypertyphonique de l'homme. Les deux passages, celui de Platon et celui de Shakespeare, se trouvent, à mon sens, dans une relation très étroite : il s'agit d'une *rencontre* qui se produit *autour* d'un même point, ou bien d'une contemplation, si on veut, d'un même paysage. Précisons d'emblée qu'il s'agit d'un paysage bel et bien confondu dans le noir, dans l'obscurité, et, ainsi, d'un *point aveugle*, à proprement parler. Les regards de Hamlet et de Socrate ne portent pas sur tel ou tel « contenu », mais sur une région qui ne se laisse pas penser qu'en tant que *limite* ; les deux personnages parviennent à s'exprimer tel qu'ils le font uniquement parce qu'ils se rendent proches du noyau à jamais en tension de l'« être » humain. À la fois Hamlet et Socrate lancent les rayons de leur *logos* vers ce point aveugle qui est *l'indécidabilité* même de l'être humain, c'est-à-dire sa suspension entre un « bas » et un « haut » et font ainsi allusion, il me semble, à l'immense importance jouée dans ce scénario par le *choix* de telle vie par rapport à une autre. Ce choix est à vrai dire inévitable, même si au premier abord il reste inapparent ; une fois qu'on admet que l'être humain est dépourvu de toute appartenance simple et déterminante à tel ou tel genre, ce choix pèse de manière infranchissable sur ce premier. Dans le langage de la Palinodie, au-delà des neuf figures selon lesquelles l'âme humaine peut se « décliner »⁹⁸³, tout demeure « ouvert » ou possible, car ces figures mêmes dépendent en partie de notre disponibilité à suivre ou non l'hypothèse ontologique des philosophes sur l'existence des Formes et de l'âme.

⁹⁸³ *Phèdre*, 248c sq.

Dans l'histoire de la philosophie, d'autres auteurs se sont rendus proches de ce même point liminal⁹⁸⁴ et ont ensuite allumé leurs feux dans la nuit, c'est-à-dire ils ont essayé d'exprimer la tension et l'impossible unité des mouvements au sens opposé qui traversent l'être humain. Rappelons à ce sujet une pensée de Pascal, d'autant plus qu'elle fait écho aux lignes de *Hamlet* citées plus haut :

« Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ? juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers. (...) L'homme passe l'homme (...) »⁹⁸⁵.

Aux yeux de Pascal l'homme s'avère ainsi un véritable « monstre »⁹⁸⁶, un mélange de gloire et de petitesse, voire de désordre - un point improbable de l'univers où le bas et le haut se rejoignent.

En contemplant les possibilités extrêmes de l'homme, à la fois Socrate et Hamlet essayent de formuler au mieux l'énigme humaine, c'est-à-dire d'indiquer le point aveugle qu'on retrouve depuis toujours à l'intérieur de nous-mêmes : ce premier avoue son atopie et y demeure, se dévoilant comme un perpétuel étranger, alors que le prince shakespearien se laisse emporter par une forme de désarroi, étant donné qu'à ses yeux la possibilité « inférieure », la dimension « d'en bas » contamine de manière irréductible la beauté du monde et de l'homme. Malgré son refus (fondé sans doute sur le rôle de fils endeuillé et trahi), n'empêche qu'Hamlet, à l'image de Socrate, contemple néanmoins la « situation » qui est la nôtre, c'est-à-dire la « place » véritablement suspendue qui constitue pourtant la demeure de l'humain.

Plus précisément, dans le cas du personnage platonicien, la logique du passage en question avance de la manière suivante : Socrate donne congé aux fables portant sur les êtres atopiques et *allogria*, étrangers, pour se consacrer à l'inspection de soi-même ; une fois ancré dans le seuil de son ignorance, autrement dit une fois plongé dans le noir, son premier geste est celui de formuler une

⁹⁸⁴ Un passage célèbre de l'*Antigone* de Sophocle contemplant à son tour l'être humain pour n'y trouver que l'expression d'une « chose » dans le plus haut degré « extraordinaire », *deïnon*, terrible, maître des forces de la nature, mais pas encore de Hadès, cf. *Antigone*, vers 332 et *suiv.* Dans un sens plus proche de l'*eite-eite* formulé par Socrate à l'égard de l'être humain, on peut consulter aussi un passage du *Livre de l'intranquillité* de Fernando Pessoa, fr. 149.

⁹⁸⁵ Pascal, *Pensées*, édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 2004, fr. 122, p. 113-114. Certes, le raisonnement pascalien se déroule toujours dans le cadre de la foi chrétienne qui était la sienne ; ainsi, la cause de cet état intermédiaire de l'homme était, aux yeux de Pascal, le péché originel et la chute conséquente : « (...) il y a deux vérités de foi également constantes : l'une que l'homme dans l'état de la création ou dans celui de la grâce est élevé au-dessus de toute nature, rendu comme semblable à Dieu et *participant de la divinité* ; l'autre, qu'en l'état de la corruption et du péché, il est déchu de cet état et *rendu semblable aux bêtes*. Ces deux propositions sont également fermes et certaines » (*ibidem*, p. 116, je souligne). Au-delà du vocabulaire chrétien employé par Pascal, signalons en passant qu'il utilise le même schéma « participation au divin » *versus* « assimilation aux bêtes » afin de qualifier les possibilités les plus générales de l'être humain.

⁹⁸⁶ Je cite à ce titre le fragment 121 dans la même édition des *Pensées* :

« S'il se vante, je l'abaisse ;
s'il s'abaisse, je le vante
et le contredit toujours
jusqu'à ce qu'il comprenne
qu'*il est un monstre incompréhensible* » (je souligne).

apparente alternative : une première sortie du trouble de l'*agnoia* s'avère par conséquence une disjonction, l'institution d'un champ ouvert par et entre deux extrêmes : en l'occurrence, celui du bestial et du vice, d'une part, et celui du divin et du manque de vice, d'autre part. Il ne s'agit pourtant pas, comme j'ai essayé de le proposer, d'évacuer à proprement parler une de ces deux voies - elles sont épistémologiquement irréductibles. À proprement parler, la seule « région » indiquée par Socrate en guise de réponse à la demande delphique est celle intermédiaire, suspendue entre deux extrémités à la rigueur inatteignables⁹⁸⁷, dont le rôle dans l'argument est purement euristique.

Jusqu'ici, l'enjeu principal de mon interprétation a été de lire la fin de la réponse-confession de Socrate au sujet des interprétations « savantes » des mythes en mettant en suspension, en « oubliant » la suite du dialogue, ainsi que d'autres textes platoniciens portant sur l'être humain. Ceci m'a paru nécessaire afin de rendre justice à l'unicité du geste accompli par Socrate dans ce passage, à savoir celui de s'exposer devant Phèdre, en avouant, entre autres, sa propre atopie. D'un point de vue presque ontologique, nous avons identifié derrière celle-ci une figure de l'*ambivalence*⁹⁸⁸, Socrate découvrant son propre être indécis entre deux pôles métaphysiques qui, de plus, dessinent deux chemins de vie incompatibles. La spécificité de la « position » atopique de Socrate s'avère ainsi sa capacité de réunir sous un seul regard les deux extrêmes, sans pour autant se prononcer de manière définitive à leur propos. Tout se passe comme si Platon avait essayé, à travers son personnage, d'entraîner Phèdre et les lecteurs dans un « point » (on aura envie de dire « d'origine ») ancré, d'une part, dans une forme d'ignorance fondamentale, et, d'autre part, comme j'ai essayé de le défendre, non pas tant dans un sentiment de désarroi, mais dans celui d'*estrangement*, d'aliénation ou d'éloignement notamment par rapport au pôle typhonique. Mais, au fond, d'où parle Socrate dans ce passage du Prologue ?

⁹⁸⁷ Selon un passage du *Phédon*, les extrêmes sont presque inatteignables aussi en ce qui concerne la noblesse ou la bassesse des hommes, la laideur ou la beauté, la vitesse, la couleur ; et ceci va de même pour un chien ou pour tout autre être : « (...) d'extrêmement bons comme d'extrêmement mauvais il y en a très peu, et que la grande majorité se situe entre ces deux extrêmes. — Que veux-tu dire ? demandai-je. — Exactement la même chose que si je te parlais de l'extrêmement petit ou de l'extrêmement grand ; tu ne crois pas que rien n'est plus exceptionnel qu'un homme, ou qu'un chien, ou ce que tu voudras, qui soit extrêmement grand ou extrêmement petit ? Ou extrêmement rapide, lent, laid, beau, blanc, noir ?... Est-ce que tu ne t'es pas aperçu que, dans tous les exemples de ce genre, les extrêmes, d'un côté comme de l'autre, sont extrêmement rares, alors qu'au milieu il y a une foule innombrable ? », *Phédon*, 90a.

⁹⁸⁸ En accordant un caractère irréductible au moment « thyphonique », selon Anca Vasiliu, l'atopie aurait un rapport constitutif uniquement avec l'élément divin évoqué par Socrate dans le même passage : « Cette chose, qu'il appelle "destin" (*moira*) ou "divin" dont il partage la nature, le tient dans une sorte de détachement : son *a-topia* est bien l'expression de ce quelque chose du divin, de ce quelque chose de déroutant, d'inhabituel, d'étrange, auquel il faut pourtant accorder crédit puisque cette chose participe de sa vie bien qu'elle soit irréductible à la nature stricte de celle-ci. Ce serait comme une parenté confirmée et contrariée en même temps au sein même de ce qu'elle relie » (A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 210). J'ai essayé à mon tour de mettre en évidence un rapport semblable entre l'atopie et le divin surtout dans le chapitre portant sur le sens d'*atopos* dans l'*Apologie de Socrate*. En ce qui concerne l'interprétation de l'atopie de « Socrate » dans le Prologue du *Phèdre*, j'accorde une importance égale à la fois à l'élément « thyphonique » et à celui divin exprimés par l'*eite-eite* considéré ici.

En confessant son ignorance et son état d'esprit à un Phèdre distrait et centripète, Socrate rend sensible un type de regard : en effet, il raconte ce qu'il voit lorsqu'il essaie de se connaître soi-même, les deux voies indiquées s'étalant devant lui comme devant un regard. Or, les deux chemins et les choix qu'ils imposent à l'être humain restent à l'horizon à chaque instant de la vie – autrement dit, le philosophe devra à jamais *réitérer* la défense de son projet et faire l'éloge de son éros, à l'instar de Socrate dans le *Phèdre*. C'est à ce titre d'ailleurs qu'on cherchera en vain une « unique » et « définitive » apologie de Socrate dans le corpus platonicien ; à vrai dire, une partie significative des efforts de la pensée de Platon convergent sur cette démarche apologétique, étant donné que, *pars pro toto*, elle devient l'apologie du philosophe en tant que tel. Dans le *Phèdre*, le trait du philosophe défendu en particulier par Platon est de toute évidence sa *mania*, c'est-à-dire le fait qu'aux yeux des nombreux il apparaît comme quelqu'un qui a perdu sa raison (ὡς παρακινῶν, 249d2).

Par ailleurs, à mon sens, le caractère à jamais ouvert du projet philosophique en tant que pratique d'un certain type d'éros est surtout manifeste à la fin de la Palinodie, lorsque Socrate s'adresse au dieu Eros sous la forme d'une *prière* : or, cette forme de discours suppose l'idée à la fois d'un danger méconnaissable et celle de *l'avenir*. Plus précisément, dans ce passage, Socrate fait deux demandes : (i) d'abord, qu'Eros tourne Lysias vers la philosophie (ἐπὶ φιλοσοφίαν ... τρέψον, 257b2-3), de sorte que, (ii) deuxièmement, son amoureux, Phèdre, *ne soit plus scindé entre deux voies* (ἐπαμφοτερίζη), qu'il dépasse ainsi sa *vacillation* présente et que, d'une manière simplifiée, sans partage, il parvienne à consacrer des discours philosophiques *tout au long de sa vie* au sujet de l'éros⁹⁸⁹. De plus, au début du même passage où on trouve cette prière (en 257a6), Socrate rapportait le caractère poétique de son vocabulaire dans la Palinodie aux exigences du même Phèdre (pourtant, on aura du mal à identifier dans le texte le moment où ce dernier avait fait une demande pareille). Il y a de toute vraisemblance un écho entre ces deux occurrences, celle de l'adjectif *poiêtikos* décrivant la Palinodie et du verbe *poiétai* renvoyant au futur de Phèdre à la fin du passage. Plus précisément, Socrate vient d'achever *lui-même* un discours qui respecte les exigences affirmées à la fin de sa prière : il s'était en effet adonné au sujet de l'éros avec ou à l'aide (*meta*) d'un discours philosophique, agrémenté d'expressions poétiques ; or, il faudra continuer cette poursuite *pour le reste de la vie*, sinon le sens de la prière s'avère difficile à saisir, voire impossible, vu qu'il est absurde de croire que Socrate prie pour quelque chose qui venait de se passer à l'ombre du platane.

⁹⁸⁹ ἄλλ' ἀπλῶς πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται, 257b4. Je cite aussi les traductions de Luc Brisson et de Léon Robin de la fin du passage 257b : « Tourne-le [Lysias] plutôt vers la philosophie comme son frère Polémarque, afin que son amoureux, ici présent, ne soit plus, comme maintenant, déchiré entre deux parties, mais que, sans partage, il emploie son existence à rendre hommage à Éros en des propos qu'inspire la philosophie » ; « (...) tourne-le plutôt, ainsi que l'a été déjà son frère Polémarque, vers la philosophie, afin que son amoureux, ici présent, ne soit plus comme aujourd'hui entre deux selles ! mais que sans partage, avec l'amour pour objet, il emploie son existence à des discours qu'inspire la philosophie ! » (je souligne).

Mais le passage dit quelque chose d'autre sur Phèdre et c'est surtout à ce titre qu'il est particulièrement suggestif pour notre argument. Au bout du compte, Socrate trouve qu'à présent, c'est-à-dire à la fin de la Palinodie, Phèdre vacillait *entre deux positions*, en étant en quelque sorte scindé. De toute évidence, les positions en question sont celles portant sur la nature et les bienfaits de l'éros : après avoir identifié l'amoureux à un fou voué à la démesure, Lysias avait blâmé ce premier, alors que Socrate, en introduisant l'âme dans la discussion, à l'encontre de l'approche réprobatrice au sujet de la *mania*, avait, lui, défendu les bienfaits d'un délire érotique d'origine divine cette fois-ci. Ainsi, en dernier ressort, cet éros-ci donne aux amoureux la possibilité d'échapper au cycle des incarnations et de regagner les « ailes » de leurs âmes après la mort, bien entendu à condition qu'ils aient poursuivi une vie où la meilleure partie de l'âme ait gouverné les autres et en particulier, suivant la logique du texte, celle correspondant au « cheval noir »⁹⁹⁰. Compte tenu que ces deux conceptions de l'éros se fondent sur deux psychologies distinctes, Phèdre vacille *a fortiori* entre deux manières de comprendre l'être humain (rappelons qu'uniquement celle proposée par Socrate supposait la notion d'« âme », voir plus haut). Phèdre se trouve ainsi dans une position pré-philosophique, qui, en outre, rime de toute vraisemblance avec celle des lecteurs des dialogues platoniciens eux-mêmes ; autrement dit, il se confronte à un *eite-eite* à lui.

Or, l'enquête dialectique menée dans le *Phèdre* met en évidence précisément cette vacillation à partir de l'expérience amoureuse, ou bien du moment où on tombe amoureux. Les deux facettes de la *mania* se présentent d'emblée comme les deux voies qu'on puisse emprunter, pour le bien ou pour le mal. L'*erôs-rhômê* et l'*erôs-pterôs*, l'amour hubristique et consommateur, d'une part, et l'amour élévateur et de plus longue durée, d'autre part, s'avèrent ainsi plus qu'uniquement les deux « branches » naturelles du phénomène de l'éros telles que le dialecticien les voit et les décrit. Elles sont, de toute évidence, des possibilités dont dispose l'être humain et ils révèlent en même temps un certain rapport à l'égard d'Eros (impie ou bien pieux). De même, selon ma lecture, il faut souligner que les deux manières de concevoir éros s'appuient dès le départ sur deux conceptions différentes du « soi » et également du monde ou bien de la nature. Plus précisément, on peut concevoir le « soi » en tant qu'immortel ou mortel, de même qu'on peut comprendre la *phusis* soit en ayant un certain lien avec la mythologie et en n'excluant pas l'éventualité de la présence divine, soit, en tant que monde qu'il vaut mieux « réduire » à des forces impersonnelles, aveugles et n'ayant aucun rapport avec le divin.

Certes, le discours de Lysias ne parle pas de manière explicite de l'interprétation réductionniste des mythes. Pourtant, il me semble que celle-ci demeure toujours d'actualité dans son blâme de l'amoureux. Il suffit à ce propos de porter son regard vers le traitement du terme « erôs » dans son discours : plus précisément, Lysias « réduit » ce terme au désir (*epithumia*) relevant du

⁹⁹⁰ *Phèdre*, 256a8 sq. ; voir aussi 248e-249a.

corps ; selon lui, il s'agit presque de ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui « pulsion sexuelle », « instinct de reproduction », etc. Néanmoins, « Erôs » est aussi un terme rappelant une tradition mythologique qui remonte à Hésiode ainsi qu'à des sources poétiques anciennes, mentionnées d'ailleurs par Socrate lui-même (voir plus haut) ; or, ces derniers aspects seront exploités uniquement dans la Palinodie. De même, selon Lysias, le « soi » comprend deux principes d'action, deux « forces » comme je les ai nommées plus haut : le désir de plaisir et l'aspiration vers le meilleur. Or, la *phusis* est mise en rapport uniquement avec le premier ; comme c'est le cas pour beaucoup d'autres sophistes, Lysias semble s'inscrire à son tour dans une tradition pour laquelle le « bien » des hommes et des cités relève seulement des lois et des coutumes, ou, pour reprendre le mot du texte, de ce qui est « acquis ». Inutile de dire que, sous une telle perspective, la mort devient un événement marquant la fin absolue de la vie ; d'ailleurs, Lysias ne la mentionne pas, car, de toute évidence, pour un argument qui se propose d'illustrer les bénéfices qu'on gagne *ici et maintenant* si on accorde ses faveurs au non-amoureux, elle ne lui sert à rien.

Par contraste, dans la Palinodie, Platon projette éros sur une toile de fond qui raconte la destinée des *âmes* avant et après la *mort*. Par conséquence, le choix de l'amant vacillant (Phèdre, cf. 257b) est d'emblée intégré dans une vision du monde qui encourage certaines espérances concernant quelque chose comme un « là-haut » ou simplement, un « au-delà ». Deuxièmement, chaque « duo » amoureux-bienaimé doit nourrir le souvenir du dieu « intérieur » et cultiver la maîtrise de la partie mauvaise de l'âme tout au long de la vie, *toujours dans l'espoir* de s'échapper à la fin au cycle d'incarnations, ceci étant le vrai et ultime bénéfice apporté par Eros aux hommes.

À l'intérieur du premier choix plutôt métaphysique concernant le « soi », se produit ainsi un deuxième, de caractère éthique, qui se fondera essentiellement sur la structure, l'*idea*⁹⁹¹ (la forme, l'aspect visible, le « visage ») de l'âme telle qu'elle était imagée dans la Palinodie, à savoir ressemblant à⁹⁹² « une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher (ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου) » (246a4). Rappelons vite en quoi consiste cette structure. Dans le cas des âmes non divins, il y aura un mélange au niveau de l'attelage, car, à la différence des chars divins, les deux chevaux ne seront plus de la même race, belle et bonne. Plus précisément, il y aurait, d'une part, un cheval blanc, beau et bon, qui est un amoureux de l'honneur avec modération et respect⁹⁹³, un compagnon de l'opinion vraie⁹⁹⁴, coopérant uniquement à l'aide de

⁹⁹¹ Pour le sens non technique d'*idea* dans ce passage, cf. Ch. Griswold, « Self-knowledge and the “ιδέα” of the soul in Plato's “Phaedrus” », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, 1981, p. 477-494. Dans sa traduction du dialogue, Ch. Rowe suggère qu'*idea* renvoie ici à *hoion esti* en 237d6, « what kind of thing it [l'âme] is », (Plato, *op. cit.*, p. 177).

⁹⁹² Je passe ici la question du statut du discours de Platon en ce point très complexe et fort connu du *Phèdre* ; voir L. Robin, *Notice*, p. LXXIX et *suiv.* ; A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 417 et *suiv.*

⁹⁹³ τιμῆς ἐραστῆς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, 253d4. Je cite aussi la traduction de Luc Brisson qui rend une once différemment la phrase : « il aime l'honneur en même temps que la sagesse et la pudeur ».

⁹⁹⁴ ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος, 253d4.

l'encouragement et du *logos*, et, d'autre part, un cheval noir, compagnon de la démesure et de la vantardise⁹⁹⁵, partageant ce qui est mauvais⁹⁹⁶, prônant le vice⁹⁹⁷, démesuré⁹⁹⁸, violent lorsqu'il poursuit les plaisirs de l'amour (254a), insoumis au cocher (254a-e), i.e. à l'intelligence ou à l'intellect (*noûs*), nommé aussi « pilote » de l'âme (247c4-5). Ceci étant le paysage intérieur de l'âme humaine, nous aurions envie de rejoindre Léon Robin dans sa conclusion : « (...) ce qui caractérise la chose à laquelle une âme humaine est comparable, c'est un mélange du mauvais avec le bon »⁹⁹⁹. De toute manière, tous les éléments nécessaires pour que des véritables luttes intérieures apparaissent sont désormais présents¹⁰⁰⁰. Autrement dit, même après avoir choisi la voie pieuse à l'égard d'éros et la conception du soi et du monde qui va de pair, l'amoureux verra néanmoins se profiler en son for intérieur un véritable champ de bataille, si j'ose dire ; afin de bénéficier enfin du don des dieux, à savoir la sortie de l'âme du régime corporel, l'amoureux devra ainsi faire preuve de sa capacité et de sa détermination d'appriivoiser la partie violente de son propre être. Or, ceci revient à ce que j'ai nommé au début du paragraphe le *deuxième* choix (ou action, si on veut) qui se fait jour à l'intérieur de l'*eite-eite* initial et métaphysique, dont Lysias et Socrate constituaient les possibilités ontologiques extrêmes.

Compte tenu du déroulement du texte platonicien, il paraît que les deux niveaux du « soit-soit » (métaphysique et éthique) se laissent appréhendés de manière exemplaire à travers l'expérience du « coup de foudre ». Typhon et la *theia moira* réapparaissent ainsi de manière tacite dans la Palinodie, plus précisément au moment où Platon décrit de manière très phénoménologique le tumulte de l'amoureux face à son bien aimé. La puissance anagogique d'éros réclame la présence de ce dernier et, afin de se déployer, elle exige la capacité de l'amoureux de maintenir la vision du bien-aimé devant soi la vie durant. Inversement, une réaction de type « Typhon » serait de prendre d'assaut le bien-aimé à cause de sa beauté, de s'attaquer à proprement parler à cette beauté même et par conséquent au divin. Typhon représente le manque absolu de constance, le désordre, la « chute » indéterminée

⁹⁹⁵ ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἐταῖρος, 253e2-3.

⁹⁹⁶ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, 247b2.

⁹⁹⁷ κακός, 253d2, ὁ πονηρός, 254e4.

⁹⁹⁸ ὕβριστήν, 254c2 ; cf. aussi 253e2-3, 254e4.

⁹⁹⁹ L. Robin, *Notice*, p. LXXX.

¹⁰⁰⁰ Pour l'héritage homérique et tragique des thèmes de la lutte intérieure des héros et d'un attelage qu'on doit maîtriser, ainsi que pour l'originalité de Platon à ce propos, je renvoie le lecteur à l'étude de Jacqueline de Romilly, « Les conflits de l'âme dans le *Phèdre* de Platon », in *Wiener Studien*, Vol. 95, 1982, p. 100-113. Déjà depuis le chant XXIII de l'*Iliade*, en passant par l'art grec et même les noms propres (Hippodamos, Hippocrate, Hippolyte, etc), on voit combien la victoire dans une course de chars, relevant essentiellement de la capacité à maîtriser ses propres chevaux, était « le signe d'une glorieuse conquête ». Pourtant, ce seront notamment les tragédiens, en commençant par Eschyle, qui vont commencer le processus de l'intériorisation de ce véritable « domptage », en associant l'effet épouvantable des passions furieuses subies par leurs héros à l'image d'un char emporté « hors de la carrière » par ses chevaux enragés. Selon l'auteure, ce sera un des points d'originalité de Platon de décrire, quant à lui, un conflit intérieur qui ne s'achèvera pas de manière tragique, mais par la victoire du cocher, c'est-à-dire de l'intelligence, sur les autres forces violentes de l'âme. Malheureusement, de Romilly ne traite pas le rôle joué par le phénomène de l'éros dans le drame intérieur figuré dans la Palinodie.

vers le multiple *et*, en même temps, il exprime une impiété à l'égard d'Eros. Or, cela dit, pourrait-on l'équivaloir en toute certitude au « cheval noir » décrit par l'image de l'attelage ailé ?

J'ai exprimé ci-dessus mes doutes en ce qui concerne l'assimilation de Typhon à la partie appétitive de l'âme, du moins dans le cadre de l'*eite-eite* formulé par Socrate dans le Prologue. Cela dit, vu que, dans la description de l'expérience amoureuse, Platon lui-même qualifie cette dimension de l'âme de « terrible et le contraire de la loi »¹⁰⁰¹, une réponse affirmative semble désormais envisageable. En tout cas, dans l'expérience amoureuse, Typhon désigne, dans mon esprit, la fermeture de nos yeux devant la beauté : effectivement, en cherchant le *contact*, l'amoureux-typhonique *efface toute distance*¹⁰⁰², en supprimant ainsi la condition même de possibilité du regard sensible. Or, ce dernier est indispensable afin d'accomplir le « saut » de la réminiscence, celui qui suppose en l'occurrence qu'on s'élançait vers « là-haut » à partir des beautés d'« ici-bas »¹⁰⁰³. Un aveuglement typhonique rend par conséquence impuissant le vecteur vertical d'éros; en un mot, de même que le cheval noir, en ce qui concerne le désir suscité par la beauté, par sa nature, Typhon ramène tout vers le bas.

Une fois conquise cette distinction entre les deux figures de Typhon (celle qui, selon le discours de Lysias, exclut l'âme et insulte Eros, d'une part, et, d'autre part, celle qui correspond à la dimension « mauvaise » de la *psuchê* décrite dans la Palinodie), je n'insisterai plus sur la réflexion platonicienne sur éros, sujet qui a bien entendu fait couler beaucoup d'encre depuis l'Antiquité¹⁰⁰⁴ ; je voudrais, en revanche, revenir à notre thème, à savoir l'atopie de « Socrate » dans le complexe passage du Prologue du *Phèdre* que nous avons discuté jusqu'ici.

Revenons ainsi en arrière à la réponse même du personnage platonicien. Afin de répondre à la « tentation » sophistique de ses jours, à la mode de son temps, Socrate évoque l'inscription (*gramma*) de Delphes : autrement dit, il se mesure plutôt à l'aune d'une certaine voix qui relève de toute vraisemblance de la tradition, c'est-à-dire d'une *sophia* qui n'est en rien ni « rustique », ni « urbaine », mais divine. Le temple de Delphes est en quelque sorte convoqué dans la réponse de Socrate sur la vérité du mythe de Borée afin de tenir la cité et ses modes de pensée à l'écart et d'élargir davantage les horizons, en dépassant l'Ilissos. Une conséquence immédiate de cette « ouverture »

¹⁰⁰¹ *Phèdre*, 254b1, *deina kai paranoma*.

¹⁰⁰² Pour la tension entre la proximité et le contact souhaitées par le cheval noir et l'écart auquel désire se tenir le cocher par rapport au bien-aimé, voir par exemple *Phèdre*, 254a et d. Pour le manque de révérence pieuse (*sebas*) propre à l'éros qui s'adonne à la seule poursuite du plaisir, voir 250e.

¹⁰⁰³ cf. *Phèdre*, 250d-e.

¹⁰⁰⁴ Parmi la vaste bibliographie portant sur ce sujet, je tiens à signaler L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Félix Alcan, 1908 ; D. Hyland, « Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato », in *Phronesis*, Vol. 13, No. 1, 1968, p. 32-46 ; D. Werner, « Plato on Madness and Philosophy », in *Ancient Philosophy*, no. 31, 2011, p. 47-71 ; voir aussi Chap. III et IV pour des discussions et des références au sujet du *désir* dans les dialogues de Platon.

faisant signe vers Delphes est, en dernier ressort, le fait de gagner une position véritablement *hors* de la cité ; de surcroît, en s’y référant, on peut désormais *mesurer* cette dernière et, plus particulièrement, les formes de « sagesse » véhiculées dans ses ruelles.

Aux bords de l’Ilissos certaines figures divines étaient évoquées par la présence avoisinante de leur autels¹⁰⁰⁵, mais Delphes restait encore loin du point de vue géographique ; or, il me semble que Socrate réagit principalement à cette distance-ci, justement dans le but de la diminuer et de se rendre ainsi proche non pas uniquement des Nymphes, Borée, Déméter, mais aussi du dieu lointain, Apollon. Deuxième remarque : l’inscription delphique est une forme *d’écriture*, art qui sera analysé et critiqué notoirement par Socrate après la Palinodie. Toutefois, dans le cas de l’inscription il s’agit, de toute évidence, d’une écriture qui, au fond, se distingue à la fois des traités rhétoriques circulant depuis Tisias et des écrits appartenant aux auteurs tel Lysias, le plus fameux logographe d’Athènes. D’abord, cette double différence réside dans *l’origine* du « gnôthi seauton » : il s’agit d’un *dictum*, d’une parole presque oraculaire, son sens étant donc in-évident, de même que son auteur (si ce n’est le dieu lui-même, par l’intermédiaire de sa prophétesse). De plus, ce *dictum* n’est pas un exposé, un argument, un éloge, un traité, mais une injonction, un *impératif* : par conséquence, il a la force d’individualiser celui qui l’entend, de le mettre sous le réflecteur, pour ainsi dire ; il *interpelle* le « moi » d’une manière beaucoup plus directe et puissante qu’un texte censé assurer une éducation pertinente pour une future carrière publique. Pour cette raison, je dirais que l’injonction delphique *réclame par elle-même une réponse* de la part de ceux qui la lisent ou l’entendent : en entamant un dialogue fictif avec ce *gramma* et en répondant devant Phèdre « je ne suis pas capable de faire ce qu’elle demande de moi », Socrate me paraît illustrer à merveille ce dernier point.

Toute la réflexion sur le « moi » entamée dans les sillons de l’inscription delphique se situe par nécessité sous la tutelle d’Apollon, dieu avec lequel Socrate se met souvent en rapport dans les dialogues¹⁰⁰⁶. Selon l’*Apologie*, texte écrit de toute vraisemblance avant le *Phèdre*, le « Socrate » de Platon se plaçait déjà de manière fondamentale sous la tutelle d’Apollon, surtout après avoir déchiffré l’oracle le désignant « le plus sage » parmi les hommes. La mention de l’inscription « gnôthi seauton » dans le Prologue du *Phèdre* vient peut-être renforcer ces mêmes allégeances, et notamment celle concernant le lien infranchissable entre l’ignorance et la sagesse humaine. D’ailleurs, à l’instar de l’*Apologie*, dans ces lignes inaugurales du *Phèdre*, Socrate avoue encore sa propre ignorance : il ne sait pas « ce » qu’il est, pour ainsi dire, et il l’avoue ouvertement à un Phèdre probablement mis en difficulté par la longue et complexe réponse de son compagnon de route. Ce dernier l’avait interrogé sur un sujet qui portait à la fois sur le passé *le plus lointain* (celui mythique) et sur le présent

¹⁰⁰⁵ *Phèdre*, 229c, 230b.

¹⁰⁰⁶ *Phédon*, 60d sq. ; *Apologie* 20e-21a, 23a-b ; *Alcibiade I*, 132c.

le plus proche (les modes de pensée qui étaient au goût du jour à Athènes probablement déjà depuis le cinquième siècle) ; or, d'abord, Socrate rapporte la question portant sur le passé aux croyances habituelles à l'égard des mythes et, ensuite, il estime que la mode en question, malgré son « charme », serait trop laborieuse et même ridicule, du moins pour quelqu'un qui ne se connaît pas encore lui-même. Cette forme d'ignorance, Socrate donne l'impression de l'avoir éprouvée déjà depuis un certain temps, car ce serait absurde de croire qu'il venait de la découvrir le matin où il avait croisé Phèdre hors des murs d'Athènes ; plutôt, il paraît s'être depuis longtemps penché sur la question portant sur son « soi ». Autrement dit, au passé mythique il préfère ce passé *personnel*, relevant des difficultés l'ayant occupé le dernier temps et auxquelles, de toute vraisemblance, les *sophoi* de la cité (athéniens et étrangers) n'ont pas su répondre. Ce « fardeau » de l'ignorance, Socrate le porte à chaque instant, ce qui entraîne une reconfiguration de l'axe lointain-prochain telle qu'elle était introduite par Phèdre. En portant son regard vers Delphes, pour ainsi dire, Socrate laisse définitivement en arrière Athènes, afin d'énoncer l'énigme de l'être humain : *eite-eite* - soit je suis multiple, affolé, impie, démesuré et voué au devenir pour l'éternité, soit je suis un vivant plus paisible et plus simple, qui est en communion avec un certain lot divin, l'arrachant à ce qui est *tuphos*.

Le fait de contempler une pareille ambivalence ne remonte pas pour autant à une position « sceptique » avant la lettre : il ne s'agit pas de « suspendre » son jugement à l'égard des questions portant sur l'être humain, l'âme et son immortalité. Si c'était le cas, une fois accomplie une telle suspension, nous pouvons le soupçonner, Socrate aurait pu s'adonner de temps en temps aux interprétations « modernes » des mythes ; or, ceci n'est manifestement pas le scénario dans lequel nous nous retrouvons.

En effet, Socrate demeure un *philomathês*¹⁰⁰⁷. Ainsi, après avoir contemplé les deux manières métaphysiques de concevoir le « soi », celle physique et celle philosophique, Socrate *espère* toujours trouver des meilleurs arguments et des meilleurs discours afin de défendre la deuxième voie et d'exhorter ses interlocuteurs à une vie animée par ce que le *Phédon* appellera « le noble espoir » du philosophe. Ce désir pour les discours est explicitement affirmé lors de la prière finale de la Palinodie, adressée à Eros ; il est aussi manifeste à travers l'emballement éprouvé par Socrate à la vue du *biblion* caché sous le manteau de Phèdre, ou bien en son enthousiasme à l'égard du vrai « dialecticien »¹⁰⁰⁸.

Le discours philosophique est une semence qui éclot dans l'âme après y avoir été inscrite, « écrite », par l'intermédiaire d'un discours « vivant » : en ce qui concerne le *didaskein*, l'écriture ne sert pas à grande chose, elle est condamnée à l'errance et à la répétition, elle ne répond pas aux questions qu'on lui pose. Néanmoins, le discours oral reste à son tour *conditionné par le contexte*

¹⁰⁰⁷ *Phèdre*, 230d.

¹⁰⁰⁸ *Phèdre*, 266b.

dans lequel il est énoncé : à l'instar des âmes dans la Palinodie qui, même en ayant leur dieu sous les « yeux », perdent la route et sont touchées par l'oubli et la corruption, les âmes « enceintes » d'un beau discours peuvent également « tomber » dans un oubli pareil. De plus, la persuasion exercée par celui qui sait peut s'avérer nécessaire¹⁰⁰⁹ *sur le coup*, mais pour ce qui concerne *l'avenir*, elle court le risque de s'envoler de l'âme du public auparavant convaincu. Autrement dit, pour que le projet philosophique envisagé par Platon s'accomplisse, tout un concours de conditions doit être accompli à la fois du côté du « disciple » et en ce qui concerne le *philosophos* lui-même. Pour nommer juste la condition à mon sens essentielle, notons que les deux doivent *conserver* une certaine orientation et persévérance de leur éros. Or, celui-ci est, du moins dans le *Banquet*, d'une instabilité *constitutive* : il meurt et renaît chaque jour à nouveau, selon le mythe raconté par Diotime sur le *daimon* Eros¹⁰¹⁰. Le seul personnage qui a réussi à faire coïncider « vie » et « pensée » est, bien entendu, « Socrate », celui-ci donnant naissance à un mythe en quelque sorte fondateur de l'esprit européen précisément en vertu de sa « réussite »¹⁰¹¹. L'idéal exprimé à travers ce personnage se laisse saisir de manière exemplaire si on songe au dernier jour de sa vie : plus précisément, avant de mourir, Socrate prend en considération la possibilité de s'être *trompé* toute sa vie en pensant qu'Apollon lui avait demandé de s'adonner à la philosophie à la place d'un autre type de « musique »¹⁰¹². Pareil, lors de sa confession à Phèdre qu'il ne sait pas, au demeurant, qui il est, « Socrate » rend sensible l'idéal dont il est peut-être l'unique porteur. Certes, son choix pour une vie de la mesure est manifeste pour tout lecteur de Platon, mais précisément en tant que choix, celui-ci demeure exposé au même péril que le discours philosophique : il risque d'être oublié, de succomber au tumulte de la cité (cf. plus haut) ; par conséquent, ce choix du philosophe doit être *réitéré* à chaque instant. Autrement dit, si Socrate n'est « nulle part », s'il est « déplacé » et même « pas à sa place », ceci est dû au fait qu'il habite dans la tension entre le « bas » et le « haut » qui accompagne l'existence humaine à chaque instant, de même que l'inscription delphique interpelle à son tour l'homme à chaque moment de sa vie et lui demande une réponse.

Pour autant, le passage discuté du Prologue se prête aussi à une interprétation partant de la réflexion platonicienne sur le langage ; or, une fois qu'on change de perspective, une autre dimension de l'atopie socratique se fait jour. Avant de conclure cette partie de mon étude, je voudrais donc consacrer quelques remarques à ce dernier sujet, dans l'espoir qu'elles vont ouvrir la voie à la fois à une interprétation nouvelle de la section concernée du dialogue et à une compréhension encore plus développée de l'atopie du personnage de « Socrate ».

¹⁰⁰⁹ *Phèdre*, 271b.

¹⁰¹⁰ *Banquet*, 203e. Voir aussi Chap. III.

¹⁰¹¹ Voir Chap I.

¹⁰¹² *Phédon*, 60e-61a.

b.5. *L'atopie et le langage : les trois voies indiquées par Socrate dans le Prologue du Phèdre (229c-230a)*

Afin d'entamer ce nouvel essai herméneutique, je voudrais proposer l'hypothèse selon laquelle on pourrait, à la limite, lire dans les lignes du Prologue portant sur les mythes et sur la réponse de Socrate l'esquisse d'une « théorie sémantique » postulant trois voies d'accès à un texte ou simplement à un discours. Par la suite, je vais essayer de préciser les routes en question en partant de la distinction sémiotique fort connue entre le signifié et le signifiant.

Dans le passage cité *in extenso* au début du chapitre, on tombe d'abord sur l'indication de la *voie de l'allégorie physique* : elle implique la mise entre parenthèses du signifiant, son déchiffrement, sa traversée afin d'atteindre le « vrai sens » ; autrement dit, en lui-même, le signifiant perd toute son importance expressive, en attendant uniquement d'être « enlevé » par l'interprète, à l'instar d'un voile. De plus, il s'agit d'une démarche réductionniste dans la mesure où son commencement coïncide avec une véritable *négarion* du signifié initial : ainsi, selon l'exemple cité dans le Prologue, la déité du vent Borée est « laissée en arrière » afin de se demander désormais à quoi ce nom renvoie du point de vue d'une logique du probable ou du vraisemblable.

Deuxièmement, Socrate semble faire signe vers une *voie conventionnelle* : selon cette conception, en ce qui concerne l'interprétation de certains signes, on devrait se remettre à la tradition, c'est-à-dire à l'histoire de la pensée de la communauté à laquelle on appartient. Je trouve que, dans ce cas, le signifiant reste superflu : afin de comprendre ce qu'est la « Chimère », on doit se rapporter aux *conventions*, c'est-à-dire au consensus atteint antérieurement à cet égard, et reproduire les « définitions » instaurées, pour ainsi dire. Or, ceci revient à penser qu'on ne peut pas établir le sens du mot « Chimère » en partant d'une vérité (anhistorique) du signifié, ou, autrement dit, en interrogeant la « chose » même. Certes, en ce qui concerne les figures mythiques, ceci semble raisonnable, étant donné que la question du référent ou du signifié pose problème. Néanmoins, par extension, penser que le depositaire du sens est en dernier ressort l'histoire et « ce qu'on croit » d'habitude me semble très proche de la position du personnage d'Hérmogène dans le *Cratyle* ; celui-ci défend la dimension purement conventionnelle des noms, leur tribut non tant à l'égard de la vérité des choses, mais au consensus des hommes ; autrement dit, selon cette conception, le signifié et le signifiant ne communiquent aucunement, la forme de ce dernier étant due entièrement au hasard. Or, cette même coupure entre le signifié et le signifiant me semble illustrée admirablement par le choix de Socrate de « congédier » les figures mythiques ou fictionnelles une fois qu'on les considère uniquement en tant que produits des conventions passées. Certes, dans le passage du Prologue du

Phèdre, Socrate place dans cette catégorie seulement les signes provenant de la tradition mythique folklorique, alors qu'Hérmogène s'exprimait à l'égard des noms en général. Pourtant, j'estime qu'il s'agit dans les deux cas d'une prééminence de la convention, bien que l'extension de cette dernière soit plus grande dans le cas du personnage du *Cratyle*.

Enfin, le passage du Prologue présente aussi la voie proposée à proprement parler par Socrate lui-même. Celle-ci stipule qu'on devrait prendre au sérieux les discours (ceux de nos ancêtres comme ceux de nos contemporains) dans la mesure où ils peuvent être révélateurs au sujet de la connaissance de soi. Aux paroles des poètes et du peuple, Socrate substitue ainsi la parole oraculaire, laquelle remonte d'ailleurs à celle encore plus profonde du dieu Apollon lui-même. Autrement dit, en réponse au *dictum* divin, on s'instruit toujours en vue d'une amélioration de notre rapport à nous-mêmes. La rencontre avec les discours autour de nous doit se passer à l'intérieur de ce *skopein* qui porte uniquement sur ce qui nous concerne. Mais qu'est-ce que cela signifie, du point de vue d'une éventuelle théorie du signe ?

Il me semble que la lecture du *Cratyle* nous donne encore une fois la réponse, pourvu qu'on accepte une analogie entre les mots et les discours (sachant que ce texte de Platon porte notamment sur l'*onoma* et non tant sur le *logos*). Disons ainsi que, dans le *Phèdre*, l'apport principal de Socrate au sujet des discours est l'introduction de la problématique de l'âme et de la vérité ; autrement dit, les acteurs impliqués, ainsi que la visée objective des *logoi*. De manière implicite, un mouvement pareil implique qu'on prend acte d'un impact du discours sur notre « moi » *via* une certaine intentionnalité qui lui incombe désormais. Or, ceci est précisément le message de Socrate dans le *Cratyle* : plus précisément, selon ce dialogue, la forme de chaque mot exprime l'ontologie défendue par le nomothète originaire, celui-ci ayant en quelque sorte « gravé » sa conception de l'être dans les mots qu'il a lui-même établis¹⁰¹³; *ergo*, le langage ne saurait pas être « innocent », vu qu'il suppose en sa lettre même toute une série de préjugés ontologiques qu'on devrait prendre le temps de déchiffrer, surtout si on veut s'interroger sur la « rectitude » des noms, c'est-à-dire sur leur capacité de dire la vérité sur les choses auxquelles ils réfèrent. De même, pour Socrate, le signifié et le signifiant communiquent, mais leur lien est problématique : ce dernier *exprime* et en même temps *occulte* le signifié, c'est-à-dire la chose dont il est question. Or, cette occultation provient *grosso modo* soit de l'ignorance de l'orateur concernant la chose discutée, soit de son intention de tromper l'auditeur, soit de l'imperfection ontologique des mots en tant que telle. Aucun nom ne peut présentifier l'*eidos* lui-même, car ceci engendrera le paradoxe de deux Cratyles : en tant qu'« imitation » de la chose, le nom doit rester distinct, c'est-à-dire imparfait et écarté par rapport à la « chose ».

¹⁰¹³ *Cratyle*, 411b-c ; voir aussi M. Dixsaut, *Le naturel ...*, *op. cit.*, p. 36 sq.

Pour revenir au *Phèdre*, rappelons qu'à la place des mythes anciens, Socrate semble suggérer que *le discours actuel, énoncé devant nous* mériterait davantage notre attention. Comme je viens de le signaler plus haut, en complétant la voie allégorique et celle conventionnelle, Socrate amène de plus en discussion *celui* qui parle et *ce* sur quoi il parle. D'ailleurs, ce n'est pas pour rien si Socrate commence sa rectification du discours de Lysias en introduisant précisément la question de l'auteur et des buts qu'il visait devant le jeune garçon auquel il s'adressait¹⁰¹⁴ : ces aspects étaient occultés dans la version originale du discours. Le signifiant se trouve ainsi interrogé surtout sous l'aspect de la *vérité* : il n'est ni un « voile » que l'interprète doit enlever, ni le fruit d'un consensus lointain, mais le porteur *hypothétique* d'une vérité qu'on doit encore et toujours vérifier. D'ailleurs, l'analyse du discours de Lysias et de la Palinodie, dans ce qu'on appelle habituellement la « deuxième » partie du dialogue, ainsi que les remarques méthodologiques formulées à l'intérieur même des deux discours de Socrate me semblent illustrer l'approche interrogative de Socrate à l'égard (des signes et) des discours. Notons à ce propos que le discours de Lysias exprime d'emblée une prise de position préalable quant aux significations des mots « éros » et « mania » ; celle-ci sera ultérieurement problématisée par Socrate. De même, ce discours met sous silence, tout en en tirant les profits, une certaine compréhension de l'être humain - celle-ci sera à son tour « dévoilée » par Socrate en 237d. *Grosso modo*, dans ce dernier passage, celui-ci montre comment, afin d'avancer, le discours de Lysias s'appuyait dès le début sur une espèce de conflit intérieur entre la recherche du plaisir qui nous est prescrite par la nature et la recherche du bien en vertu de l'éducation qu'on a reçue. On notera par ailleurs comment ce dualisme se fonde à son tour sur la célèbre distinction entre *nomos* et *phusis*, sujet de nombreux débats dans le milieu sophistique athénien à l'époque.

Pour résumer, il me semble que le pas essentiel franchi par Socrate dans sa prise de position par rapport aux interprétations allégoriques et aux croyances traditionnelles réside dans l'introduction de la problématique de celui « qui parle » et de « ce sur quoi » il parle. Ainsi, la nécessité d'interpréter les discours se fonde en dernier ressort sur leur capacité *inégal*e d'atteindre la vérité et également sur *l'urgence* exprimée par le précepte delphique. Il ne s'agit pas ni d'accorder aux discours une vérité préalable mais méconnue, qu'on devrait ensuite déceler par la pratique d'une lecture allégorique, ni de suspendre la question même de leur vérité, mais d'interroger les discours du point de vue de leur préjugés fondamentaux, voire ontologiques. Or, le *Phèdre* constitue une ample illustration d'une approche pareille et, au bout du compte, tout interprète doit, selon Socrate, pratiquer la dialectique afin de s'en sortir¹⁰¹⁵.

¹⁰¹⁴ *Phèdre*, 237b et 263d-e.

¹⁰¹⁵ *Phèdre*, 265c et suiv.

Si, en ce qui concerne une certaine partie des *logoi* qui circulent autour de nous, un éventuel « déchiffrement » de leur sens s'impose, ceci serait beaucoup plus pertinent et avantageux si on le pratiquait à l'égard non tant des historiettes folkloriques, mais des discours qui prétendent ouvertement contenir un savoir quelconque. Autrement dit, c'est peut-être sur ce qui est plus ou moins « évident » qu'il faudrait exercer son esprit herméneutique, et non pas tellement sur les mythes mineurs (concernant ceux majeurs, dans la *République*, Platon critique et finalement rejette leur prétention de fournir au public une théologie valide). Or, le *Phèdre* constitue un exemple probablement unique à ce propos, car le discours de Lysias discuté dans ce contexte s'efforce de paraître précisément « évident » et « transparent ». Le logographe avait conçu un *speech* qui, en apparence et au premier abord, ne cachait absolument rien et s'appuyait uniquement sur les sens parfaitement courants des mots - aucune référence à des personnages obscurs tels Borée et Orithye n'était pas impliquée, par exemple. Au contraire, d'autant plus que le rhéteur, en empruntant la position du non-amoureux, prétendait surtout être « lucide » et à l'écart de ladite « maladie » amoureuse, on se trouvait dans un cadre éminemment « terre à terre ». Or, c'est précisément à cette apparente transparence que Socrate s'attaque déjà dans sa rectification du discours de Lysias et surtout dans la Palinodie.

Si le *Sophiste* établit que tout *logos* est un *logos tinos*, qu'il porte sur un certain sujet, qu'il est de quelque chose¹⁰¹⁶, le *Phèdre* (et le *Cratyle* à l'égard des noms) me semble vouloir montrer à quel point tout *logos* vient également de quelqu'un et s'adresse à quelqu'un ; autrement dit, qu'il est en même temps le fruit d'un certain savoir ou d'une opinion¹⁰¹⁷ et un essai, surtout d'un point de vue rhétorique, de guider les âmes des autres¹⁰¹⁸, de les persuader, pour le bien ou pour le mal.

À la lumière de cette esquisse herméneutique, par-delà les conceptions du « soi » sur lesquelles elles reposent (cf. plus haut), les figures de Typhon et de la *theia moira* me semblent anticiper de même des mouvements possibles du discours en tant que tel. En ce sens, ce dernier comportera plus précisément deux possibilités : d'abord, celle de la polyphonie qui frise l'impossibilité du discours, le non-sens et la contradiction ; ensuite, celle de la dialectique en tant que telle, où le *polu* est toujours mis en rapport avec un *hen* qui le traverse¹⁰¹⁹. Afin de poursuivre cette lecture jusqu'à ses limites, on pourrait enfin rapprocher Typhon de l'*apeiron* dont parle le *Philèbe*, c'est-à-dire de la limite du discours structuré par la dialectique, à partir du point où le dialecticien,

¹⁰¹⁶ *Sophiste*, 262e.

¹⁰¹⁷ *Phèdre*, 248a-b. En dernier ressort, le type de « nourriture » cognitive auquel on a accès « ici-bas » dépend de la réussite de l'âme, dans sa vie céleste, d'atteindre la région appelée « Plaine de la vérité ».

¹⁰¹⁸ *Phèdre*, 261a.

¹⁰¹⁹ cf. *Phèdre*, 265d-266a.

après avoir conquis une dernière et irréductible « espèce », fait halte, en donnant congé au reste, le consacrant précisément à l'illimité, à l'*apeiron*¹⁰²⁰.

De plus, pour revenir au *Phèdre*, interrogé à la lumière de l'*eite-eite* formulé par Socrate au début du dialogue (dont une des branches opposait le *thêrion* et le *zôon*), le discours de Lysias n'apparaît pas, à vrai dire, en tant que *zôon*¹⁰²¹ (on a contesté aussi, à plusieurs reprises, l'unité organique du *Phèdre* lui-même¹⁰²²), mais il s'avère plutôt apparenté précisément à la figure impie et structurellement agglutinée de Typhon. Certes, il est fort paradoxal de mettre en rapport le monstre hésiodique avec un discours qui dissuade son public de donner ses faveurs à l'amoureux précisément à cause de son manque de modération et de sa folie malade ... Mais ceci porte plutôt sur le contenu du discours et non pas sur sa forme ; or, c'était notamment au niveau de cette dernière que j'ai cru reconnaître le manque d'unité si caractéristique de la créature mythique. En ce qui concerne le contenu, je trouve d'ailleurs que le caractère *impie* du discours de Lysias et du premier discours de Socrate à l'égard du dieu Eros rappelle à son tour Typhon, même s'il ne s'agit pas d'une position que les deux *logoi* assument de manière explicite, mais d'une « faute » par exclusion, d'une faute d'incomplétude, signalée *a posteriori* par le signe démonique de Socrate.

Cela dit, je doute que les deux discours qui ouvrent le *Phèdre* soient parfaitement faux et que Platon les a intégrés dans son texte uniquement dans le but de parodier et de critiquer Lysias. À mon sens, le premier discours de Socrate est tout à fait « sérieux ». En guise d'argument, il suffit, je dirais, de noter à quel point ce *logos* est structuré à partir d'un principe méthodologique constitutif pour tout discours philosophique, à savoir la nécessité de commencer par les principes (définition des termes *mania*, *hubris*, *erôs* à partir de la conception de l'être humain et de sa constitution)¹⁰²³. Un souci structurel pareil me semble en effet délégitimer d'emblée une éventuelle évacuation de ce *logos* et de sa source - le discours écrit par Lysias. Même si la Palinodie développe une réflexion sur l'âme qui

¹⁰²⁰ « Il m'apparaît à moi que c'est un cadeau que les dieux firent aux hommes, lancé en même temps que le feu le plus éclairant par quelque Prométhée depuis la demeure céleste. Et les anciens, qui valaient mieux que nous et qui étaient plus proches des dieux, nous transmirent cette tradition, que tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et comporte dans sa nature de la limite et de l'illimité. Puisque c'est ainsi que les choses sont ordonnées, il nous faut donc supposer qu'il y a toujours et pour toute chose une nature unique, et la rechercher. On la trouvera, car elle y est. Et si nous devons poursuivre, nous chercherions si, après cette nature unique, il y en a deux, et, sinon deux seulement, trois ou quelque autre nombre. Et nous devons traiter chacune de ces unités de la même façon, jusqu'à ce que soit établi non seulement que l'unité de départ est une et multiple et illimitée, mais encore quelle est sa quantité. Quant à la nature de l'illimité, il ne faut pas l'appliquer à la multiplicité avant d'avoir aperçu le nombre total de cette multiplicité qui se tient dans l'intervalle entre l'illimité et l'un. Alors seulement, on pourra laisser chacune de ces unités *se disperser dans l'illimité et l'abandonner* » (*Philèbe*, 16c-e, je souligne) ; pour un commentaire de ce passage, je me permets de renvoyer le lecteur à mon article « Rest dialectic și rest eidetic - o interpretare la *Parmenide* 130b-e », in *Studii de teoria categoriilor*, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin-Rădulescu Motru”, Academia Română, 2016, p. 163-178. Typhon était associé à l'illimité aussi par Plutarque, bien que d'un point de vue cosmologique et non pas discursif (Plutarque, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par C. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1988, §62, 376b).

¹⁰²¹ *Phèdre*, 263e et suiv.

¹⁰²² Voir par exemple L. Robin, *Notice*, p. XXVI ; Ch. Rowe, « The Argument and the Structure of Plato's "Phaedrus" », in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, No. 32 (212), 1986, p. 106-107.

¹⁰²³ *Phèdre*, 237b8-c2, 238d9-10.

est parfaitement absente du premier discours de Socrate, ces deux *logoi* communiquent visiblement en vertu de l'attention qu'ils prêtent à la question de la « méthode » à suivre afin de « bien parler ». Ainsi, ils illustrent ensemble le fait qu'on doit commencer par une certaine idée portant sur la « nature » humaine (« empiriste » dans le cas de Lysias et « métaphysique » dans le cas de Platon, voir plus haut), afin d'encadrer par la suite le phénomène de l'éros dans telle ou telle classe des phénomènes (folie et démesure *versus* délire divin et anamnèse) et d'en déduire de la sorte si la forme de l'amour dont il est question peut ou non être considérée bénéfique pour l'être humain.

Pour revenir, selon le « Socrate » de Platon, se connaître soi-même exige, dans mon esprit, une réflexion sur le discours consigné à l'écrit ou énoncé oralement¹⁰²⁴, car on y retrouve le même *eite-eite* constitutif pour l'être humain. En effet, en dernier ressort, c'est aussi le discours lui-même qui s'avère *ambivalent* dans le sens discuté ci-dessus, vu qu'il peut témoigner à la fois d'une disposition typhonique *et* de la capacité de se structurer et de se simplifier, en ressemblant dans ce dernier cas à un vrai *zôon* et en l'illustrant en son déploiement comme une destinée, une *moira*.

De plus, dans la mesure où on peut toujours reconnaître au *Phèdre* une quelconque unité, malgré son caractère « protéique »¹⁰²⁵ et la diversité déconcertante des genres qu'il mélange, l'hypothèse que je voudrais proposer à ce sujet serait de voir dans ce dialogue une réflexion sur le langage qui va de pair avec des discours concrets. Je pense qu'on peut identifier ce double mouvement dans le comportement même de Socrate au fil du dialogue : celui-ci « sort » à plusieurs reprises de sa discussion avec Phèdre ou bien de ses propres discours précisément afin de réfléchir sur l'origine et le contenu de ses paroles. Ce va-et-vient entre l'immersion profonde dans la parole (mythique, dialectique, apodictique, imagée, etc.) et le plan méta-discursif me semble constituer le rythme même du *Phèdre*. Il s'agit visiblement d'une structure point-contrepoint (ou point-*méta*-point) procurant au dialogue platonicien une musicalité à la fois immanente et autoréflexive, c'est-à-dire cadencée par des moments où on reconnaît aisément les marques de l'autoréférence. Cette dernière est particulièrement transparente dans les fameux passages sur l'écriture, mais elle fait également surface à chaque moment du dialogue où Socrate se penche sur ce qui avait été dit auparavant, ou bien sur ce qu'il était lui-même en train de dire sur le coup¹⁰²⁶. De même, une autoréflexion similaire anime le passage du Prologue où Socrate se traite lui-même d'objet de l'interrogation - autrement dit, son attitude inaugurale est de toute évidence réitérée au fil du dialogue.

¹⁰²⁴ Une pareille réflexion diffère, on le voit bien, de la pure considération théorique du langage en tant que tel ; cette dernière se penche sur le langage non pas en suivant son mouvement vif et vécu, mais en le traitant d'« objet » d'étude, en faisant par conséquent abstraction du contexte et notamment des sujets parlants.

¹⁰²⁵ D. Werner, *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 236.

¹⁰²⁶ *Phèdre*, 237b fin, 238c-d, 241e, 242d, 262d, 265b-c.

Or, en dernier ressort, cette attitude de Socrate à l'égard des *logoi* (les siens compris) provient elle-même de son atopie, avouée à Phèdre dans le Prologue. À la lumière des dernières remarques, celle-ci s'avère ainsi une « position » à l'égard du discours qui regarde ce dernier à la fois en tant que porteur du savoir de l'orateur et d'une certaine psychagogie¹⁰²⁷ exercée à l'égard du public. Plus précisément, une « position » pareille se situe en deçà à la fois de toute prétention irréfléchie au savoir et de la séduction *ironique* du sophiste¹⁰²⁸, c'est-à-dire de celui qui fait semblant de savoir ce qu'il ne sait pas en vérité, et dont l'ironie est *a fortiori* une simple *dissimulation*. Quant à Socrate, il avoue son ignorance dès le début du dialogue et pratique, tout au long de la discussion, un type d'ironie qui mériterait, du fait de sa complexité, une étude à part ; étant donné le lien entre celle-ci et l'atopie, je voudrais néanmoins esquisser deux remarques à son propos. D'abord, à mon sens, l'ironie socratique se distingue nettement de la dissimulation sophistique, dans la mesure où elle est notamment orientée vers la psychagogie, en supposant ainsi une sorte de communion avec l'interlocuteur, qui fait justement défaut dans le cas de la dissimulation. De plus, d'un point de vue philosophique, l'ironie non-feinte et psychagogique se fonde, en dernier ressort, sur la polysémie inhérente du langage¹⁰²⁹, c'est-à-dire sur son *ambivalence* constitutive et les « jeux » qu'il occasionne de manière inévitable (voir plus bas) ; autrement dit, elle joue sur un élément déjà donné, sur quelque chose qui est déjà là et ne nécessite pas une construction ultérieure.

Pour donner juste un exemple de l'ambivalence inhérente au langage dont il est question, il suffit de penser à l'amour des discours que les deux protagonistes allèguent. Plus précisément, Phèdre est le « père » de nombreux *logoi*¹⁰³⁰, il est comme un « imprésario » de son temps en ce qui concerne les discours¹⁰³¹, tandis que Socrate, lui, aime les discours dans la mesure où il veut *s'instruire*. Malgré cette différence manifeste entre leurs rapports aux *logoi*, Socrate exclame « Phèdre, si je ne connais pas Phèdre, c'est que j'ai oublié ce que je suis moi-même » (228a), en suggérant ainsi une profonde et paradoxale *complicité* entre lui et son compagnon de route. Or, cela *joue* précisément sur l'ambivalence ou l'ambiguïté constitutive de la langue parlée, et notamment sur la polysémie de

¹⁰²⁷ Selon H. Yunis, le but du *Phèdre* ne serait pas tant de continuer le projet d'une rhétorique philosophique annoncé dans le *Gorgias*, mais de montrer à quel point le discours philosophique exerce une persuasion *supérieure* à celle exercée par le discours rhétorique traditionnel ; cette supériorité est due au fait que le discours philosophique reçoit sa force d'un désir *immanent* à l'âme humaine, à savoir *le désir de transcendance*. Même si, étant donnée l'impossibilité principielle d'« apprivoiser » l'éros de l'âme, un art rhétorique véritable de même qu'une psychologie érotique exhaustive s'avèrent inatteignables, on reste pourtant les témoins de la force inhérente à l'art érotique *de Socrate* lui-même, dont la Palinodie en fournit un magnifique exemple (H. Yunis, « Eros in Plato's "Phaedrus" and the Shape of Greek Rhetoric », in *A Journal of Humanities and the Classics*, Third Series, Vol. 13, No. 1, 2005, p. 101-126).

¹⁰²⁸ *Sophiste*, 268a et suiv.

¹⁰²⁹ Socrate thématise d'ailleurs celle-ci, ne serait-ce que de manière implicite, lorsqu'il distingue entre des termes sur lesquels on ne discute guère, leur sens nous étant transparent, d'une part et, d'autre part, des termes sur lesquels il n'y a point d'accord ni au niveau de la communauté, ni même d'un seul et même individu, cf. *Phèdre*, 263a et suiv. Or, c'est précisément ce désaccord qui fournit le terrain de jeu à la fois pour la « bonne » et la « mauvaise » rhétorique.

¹⁰³⁰ *Phèdre*, 242a8-b6 ; *Banquet*, 177d3.

¹⁰³¹ G. R. F. Ferrari, *op. cit.*, p. 5.

« aimer » et « discours » ; selon Platon, cette polysémie provient, en dernier ressort, de notre identité profonde, c'est-à-dire du type de savoir auquel l'âme a eu accès lors de sa vie céleste ; notre emploi des mots reflète notre connaissance. Fondée métaphysiquement sur la diversité des âmes et de leurs visions respectives, l'ambiguïté du langage s'avère par conséquent irréductible. Or, c'est précisément sur celle-ci que les « jeux » de Socrate s'entament et s'entrelacent, ce qui veut dire que l'intention de tromper ou d'égarer l'interlocuteur ne saurait aucunement constituer le fondement ultime de son ironie.

D'ailleurs, jouer *sur* quelque chose revient à deux choses : (i) d'abord, on en respecte les règles, on ne les discute pas : autrement dit, Socrate utilise la langue telle que tout autre grec aurait pu le faire, il ne songe pas à une réforme (à la différence de quelqu'un comme Bertrand Russell) à même d'en évacuer les équivoques ; au contraire, *il s'adresse à Phèdre de l'intérieur de ces équivoques mêmes*. Ensuite, (ii) ce jeu est à plusieurs reprises *dévoilé en tant que jeu*, le lecteur comprenant vite que le personnage de Socrate n'est guère en proie naïvement aux discours, vu que l'ensemble du dialogue fait voir l'idée contraire¹⁰³². Autrement dit, l'ironie socratique¹⁰³³ relève très souvent d'un jeu *lucide et transparent* avec les mots, en rien dissimulateur ou intéressé ; de plus, cette ironie me semble fondée sur l'atopie, dans la mesure où cette dernière est synonyme d'une certaine distance pérenne avec le *logos* et les mots.

Du point de vue du discours, l'atopie se confond avec une manière de parler se situant paradoxalement à chaque instant à l'extérieur même du discours ; elle est le signe d'une position où on parle en (s')*écoutant* en même temps. Ainsi, en résistant à la puissance d'envoûtement de la parole (surtout de la parole inspirée), l'atopie conduit à une sorte d'auto-déconstruction avant la lettre à l'égard de tout discours ; elle suppose l'effort perpétuel de garder ses distances par rapport au *logos*, sans pour autant se retirer dans une malheureuse misologie. Cette attitude ou bien « position » atopique est d'ailleurs illustrée à merveille par le mythe des cigales¹⁰³⁴, ce récit exhortant précisément

¹⁰³² Voir note 1026 plus haut pour les endroits dans le dialogue où Socrate sacrifie la continuité de son discours pour intercaler ses réflexions sur la nature même de ce dernier, ou bien où il analyse rétrospectivement les mérites et les défauts de ses propres discours.

¹⁰³³ Pour une interprétation de l'ironie socratique dans le *Phèdre*, je renvoie le lecteur aux excellentes remarques de M. Gellrich, « Socratic Magic : Enchantment, Irony, and Persuasion in Plato's Dialogues », in *The Classical World*, vol. 87(4), 1994, p. 287 et *suiv.* L'auteure parle d'une « ironie érotique » pratiquée par Socrate à l'égard de Phèdre : celle-ci viserait toujours une purification « homéopathique » de ce dernier ; de plus, elle se déploie à travers un jeu de dédoublement qui ne comporte pas de terme final. Ce véritable jeu de masques pratiqué par Socrate n'implique pas pour autant la moindre once de dissimulation ; il sert au contraire à guider Phèdre et à l'arracher notamment à sa fascination pour Lysias. Je rejoins ces réflexions de Gellrich notamment dans la mesure où elles font voir l'ironie de Socrate en tant que stratégie de se *rapprocher* de l'interlocuteur (du moins dans le *Phèdre*), plutôt que de le ridiculiser ou le tromper.

¹⁰³⁴ *Phèdre*, 258e6 et *suiv.*

au fait de garder son esprit éveillé notamment devant les discours agréables (y compris la Palinodie)¹⁰³⁵.

Être atopique par rapport au langage signifie se positionner à l'intérieur de celui-ci (« jouer le jeu »), mais, en même temps, en demeurer extérieur, dans la mesure où l'atopie se rapporte toujours à ce qui justement *n'est* pas là, gardant en vue la distance ontologique infranchissable qui sépare « souvenir » ou « anamnèse » de « présence » ou « vision », pour employer le vocabulaire de la Palinodie.

Dans les sillons de ce que nous avons constaté dans le *Théétète* au sujet de l'atopie, le Prologue du *Phèdre* révèle donc à son tour celle-ci en tant que positionnement « à la lisière ». De plus, cette demeure aux confins paraît convenir à l'emplacement exigé par l'ignorance inouïe qui caractérise Socrate : celle-ci est en effet à la fois lumineuse, interrogative, et parfaitement consciente de la distance infinie, pour ainsi dire, entre nos mots et leurs signifiés ultimes ; elle habite ainsi un espace à son tour liminal, où la clarté et l'obscurité semblent se rejoindre. De même, afin de compléter le tableau des sens de l'atopie dans le *Phèdre*, rappelons que, selon l'interprétation ci-dessus, être *atopos* renvoie aussi au fait de loger dans la tension entre le « bas » et le « haut » constitutifs de l'être humain, en étant positionné de sorte qu'au sujet de l'homme on entrevoit en même temps la silhouette de Typhon et celle de la *theia moira*.

Paradoxalement, une fois qu'il commence, la tête découverte, à exhorter Phèdre à la vie philosophique, en quittant ainsi la tension originare indiquée auparavant afin de défendre une *seule* voie, « Socrate » n'est plus atopique dans le sens identifié ci-dessus ; il devient plutôt un apologiste *inspiré*. Néanmoins, l'atopie était absolument nécessaire pour la saisie de l'*eite-eite* inaugural et elle revient à chaque moment où Socrate « sort » de son propre discours pour mieux l'analyser, ou à chaque instant où il « joue » avec les mots afin de gagner la confiance de Phèdre et de nourrir leur complicité : en ces occurrences-ci, « Socrate » n'est effectivement nulle part, il est dédoublé ou bien se confond avec le jeu même. Sur ce dernier point, Nietzsche avait donc raison, le « Socrate » platonicien est un véritable « séducteur » et ceci, selon moi, précisément en vertu de son atopie.

Le dédoublement (silénique, cf. Chap. III) de Socrate est rendu sensible au début du dialogue, lorsque le personnage platonicien se prend lui-même pour un étranger, en accusant l'ignorance qui était la sienne à l'égard de son propre être. À l'intérieur de cet « éloignement » de premier ordre, Socrate surenchérit et invoque la voie « Typhon » et son profil menaçant, en aliénant (*estrangement* plus haut) ainsi doublement en particulier le philosophe : en effet, pour ce dernier la possibilité ou la

¹⁰³⁵ cf. D. Werner, *o p. cit.*, chap. 6. Pour les contrastes entre le mythe platonicien et la version hésiodique, ainsi que pour d'autres récits mythiques portant sur les cigales, voir C. Leclerc, *op. cit.*, p. 372 et *suiv.*

branche de l'*eite-eite* qui implique le règne du devenir et du corporel débouche nécessairement sur l'impossibilité même de la philosophie et de son discours.

Il est pourtant le propre de la philosophie de pouvoir contempler sa propre impossibilité, de la garder en vue et même d'entrer en dialogue avec elle, à l'instar de Socrate au sujet des présupposés latents du discours de Lysias. En un mot, par-delà les discours inspirés, les mythes persuasifs et la division dialectique de la *mania* (reposant tous sur la distinction âme-corps), l'atopie reste fondamentale ; elle représente le seuil ultime des paroles de « Socrate », dans la mesure où, malgré les rôles majeurs du divin et de ceux-qui-sont-véritablement dans l'apparition dans le monde d'« ici-bas » d'une âme philosophe, l'*agnoia* demeure irréductible ; autrement dit, la défense de l'immortalité de l'âme doit être réitérée, vu que tout risque de succomber dans l'oubli, y compris les discours les plus persuasifs énoncés à ce propos.

Or, dans le passage du Prologue discuté dans ce chapitre, *l'atopie se confond en dernier ressort précisément avec l'ignorance avouée par Socrate* au sujet de ce qu'il est et, par extension, de ce qu'est le monde ; Socrate est atopique par rapport aux *sophoi* justement en vertu de cette ignorance. Or, dans le Chapitre II, j'ai qualifié celle-ci de « claire obscure », en voulant souligner de cette manière que le philosophe aperçoit toujours la radiance du « ce qu'est », en dépit de la distance ontologique qui l'en sépare. La réponse-confession de Socrate dans le Prologue du *Phèdre* dévoile, elle, un autre aspect de l'obscurité inhérente à l'*agnoia* qui demeurerait inapparent dans le *Théétète*, à savoir l'incapacité qui en découle d'expédier une fois pour toutes le spectre de Typhon. Figure du multiple représentant à la fois une pseudo-ontologie où la limite est toujours dépassée et, une fois qu'on pose l'hypothèse de l'âme, sa partie « mauvaise », Typhon n'est jamais vaincu par le philosophe.

À la différence des « savants » au goût du jour à Athènes, la préoccupation de « Socrate » pour le *logos* provient en fin de cause de l'*agnoia* portant sur ce qu'est un être humain. Or, celui-ci est suspendu de manière irréductible entre le « bas » et le « haut » et, dans ce cadre, la « mission » du philosophe sera de défendre la deuxième branche de l'*eite-eite*, tout en entrant en dialogue avec la première (Typhon). On doit donc distinguer entre une atopie primordiale convenant à l'être humain même et une atopie secondaire, se fondant sur la première - celle de « Socrate » et, plus globalement, du philosophe platonicien en tant que tel ; sa marque principale demeure la différence avec les *sophoi* et, du moins dans le *Phèdre*, particulièrement avec Lysias. Le discours sur éros de ce dernier est fondé, selon mon interprétation, sur des présuppositions proches de celles du « réductionnisme » des savants dont parlait le Prologue ; de plus, en vertu de sa forme et son impiété à l'égard d'Éros, ce discours renvoie à son tour à la figure de Typhon et au règne du multiple et du corporel.

Toujours immergé dans l'*agnoia* qui est la sienne, et d'où provient en dernier ressort son atopie, « Socrate » défend (en philosophe) l'alternative « lumineuse » du soit-soit formulé dans le Prologue, en énonçant un discours qui fera histoire déjà depuis l'Antiquité. Pourtant, malgré la beauté et l'enthousiasme prouvées par son discours palinodique, on doit néanmoins garder en vue qu'aucune persuasion n'est définitive et que l'oubli et le « bas » guettent pour toujours l'être humain. Autrement dit, compte tenu de l'irréductibilité de l'atopie humaine, dans un certain sens, la Palinodie reste à être (ré)écrite, de même que l'apologie du philosophe fait aussi à jamais défaut.

CONCLUSIONS

De même qu'il est difficile de dire ce qu'est le numéro zéro, auquel j'ai précédemment assimilé *a-topos*, il est également improbable de mettre le doigt sur un éventuel sens soi-disant ultime de l'atopie de « Socrate ». Traiter de cette dernière ressemble à une incursion vers un *topos* par trop lumineux et brillant, pour reprendre la célèbre image du *Sophiste* : on en perd rapidement les repères. Cependant, une telle opacité semble paradoxale, au moins si on prend en considération le contexte historique auquel l'atopie appartient. La cité grecque ancienne abritait vraisemblablement « une civilisation de face à face » et se dressait en tant qu'espace « solaire », étendu au milieu entre le bleu du ciel et les étincelles maritimes. Ici, le croisement des regards était essentiel et irréductible¹⁰³⁶ ; on a donc de la peine à concevoir la moindre forme d'opacité, voire de refus de s'étaler au grand jour et de participer à ce spectacle des regards qui se cherchaient les uns les autres.

Au fil des siècles, cette ambiance où le visage et le regard étaient si importants se modifie et ceci me semble particulièrement manifeste lorsqu'on compare l'atmosphère de la cité grecque à ce qu'on appelle aujourd'hui « la modernité » et dont un des principaux symptômes a été identifié par l'historien d'art George Banu, dans son essai *L'homme de dos* : ainsi, dans la peinture, l'esprit moderne se manifeste notamment par l'apparition d'un personnage « étrange », méconnu aux époques antérieures, à savoir celui de l'individu qui *tourne le dos au regard* du peintre et des spectateurs¹⁰³⁷.

¹⁰³⁶ J.P. Vernant, « Vu de face », *Œuvres II*, Paris, éditions du Seuil, 2008, p. 2044.

¹⁰³⁷ G. Banu, *L'homme de dos. Peinture, théâtre*, Paris, A. Biro, 2000.

Ce constat nous révèle un précieux contraste entre la modernité et le monde ancien : plus précisément, « tourner le dos », refuser la visibilité, est un geste qui semble véritablement absurde dans la cité grecque ancienne, au moins si la description de J.-P. Vernant citée à l’instant est correcte. Par ailleurs, se retirer et se refuser au regard de l’autre ne serait manifestement pas une posture facile à maintenir dans le contexte d’une civilisation rythmée par les assemblées populaires, les concours de théâtre, les palestres, les échanges ayant lieu dans l’agora, etc. Celui qui aurait tourné le dos à cette vie avec les autres était soit un fou, soit un homme divin, à l’image du prophète Tiresias, par exemple.

Pourtant, à ces deux possibilités extrêmes rappelant une célèbre remarque d’Aristote (*Politiques*, I, 2, 1253a), les dialogues de Platon semblent rajouter une troisième : à travers ses textes émerge en effet un personnage qui défie la nécessité de se montrer au grand jour. Ce dernier incarne une espèce d’opacité unique dans le paysage grec : « Socrate » n’est ni fou, ni divin, mais atopique. Il apparaît devant ses concitoyens en tant que véritable *énigme* et semble résister à toute forme de conceptualisation précise et à tout portrait imagé, incarnant, selon les analyses précédentes, un individu « étrange » qui ne participe pas à la vie politique de la cité, qui s’adonne à des discours, à première vue, futiles et ne menant nulle part, qui ressemble à des silènes sculptés dont la structure est dédoublée et qui, de surcroît, prétend ignorer ce qu’il est. En vertu de cette « étrangeté », même si, à l’instar d’un (anti)-héros moderne, Socrate « tourne le dos » au regard qui cherche à le définir et à lui assigner une « place », au lieu de se renfermer sur soi, il continue d’attirer ce regard, voire de le fasciner. Or, étant donné l’insistance de Platon sur l’atopie de son maître, c’est-à-dire sur sa capacité de se dérober aux regards et d’apparaître « étrange », on a l’impression que le premier à avoir succombé à cet inouï charme de Socrate était Platon lui-même... À la différence des autres auteurs socratiques, le caractère *atopos* de son maître et de son personnage de prédilection représente un objet *constant* de réflexion pour Platon. Ainsi, la présente étude a suivi les lignes majeures de cette tentative platonicienne de (re)penser l’atopie, surtout dans l’espoir d’y retrouver les prémisses d’une reconstruction proprement philosophique de cette notion.

Toutefois, bien que mon étude s’intéresse de manière oblique aux conditions de possibilité pour qu’une parole philosophique émerge au milieu des contenus qui ne lui ressemblent aucunement, elle laisse ouvertes un nombre des questions portant justement sur le rapport entre l’atopie et la philosophie. Je voudrais en signaler l’interrogation qui me paraît la plus urgente à ce propos : ainsi, la présente étude ne s’est pas interrogée sur la relation entre l’atopie de « Socrate » et les autres figures du philosophe qui apparaissent dans le corpus platonicien, dont notamment celle de l’Étranger d’Élée. Conserve-t-il, le dialecticien, la tension propre à l’atopie, demeure-t-il aux confins de deux registres qu’il met de ce fait en contact ? Est-ce une science des genres suprêmes et de leur *koinonia* compatible

avec la posture atopique ? Manifestement, ces questions n'étaient pas adressées au cours des chapitres antérieurs, mais elles peuvent constituer l'objet d'une future démarche, pour laquelle, j'espère, les considérations sur l'atopie avancées au fil de la présente interprétation seront utiles¹⁰³⁸.

De même, un autre aspect qui mériterait un travail à part serait la question de *l'héritage* de la figure atopique de Socrate : peut-on parler d'une postérité de l'*atopos* parmi les auteurs chrétiens ou à la Renaissance ? Quel est le rapport entre l'appropriation chrétienne de Socrate et l'atopie qui lui était attribuée de manière systématique par Platon ? Y-a-t-il un tel rapport ou est-ce *atopos* un attribut que ces auteurs finissent par abandonner¹⁰³⁹ ? De même, étant donné que la figure de Socrate est évoquée aussi par des auteurs illuministes et ensuite des philosophes contemporains¹⁰⁴⁰, notamment dans des débats liés aux sujets politiques, l'interrogation sur la postérité de l'atopie devrait sans doute englober ces reprises plus modernes et les mettre en rapport avec ce qui relève, à proprement parler, des dialogues de Platon.

À la fin de la quadruple interprétation d'*atopos* à partir de l'*Apologie*, du *Théétète*, du *Banquet* et du *Phèdre* le moment est venu pour adresser la difficile question concernant le rapport mutuel qui existe entre les facettes de l'atopie tirées au clair dans les chapitres antérieurs. Tout d'abord, je rappelle brièvement *l'élément formel* qui me semble unir au moins trois des occurrences discutées : ainsi, à l'exception du *Banquet*, les trois fragments qui ont constitué tour à tour l'objet de mes analyses représentent autant d'endroits du corpus platonicien où le personnage de Socrate traite *lui-même* du sujet de son atopie. Cette dernière semble représenter un des aspects de la réputation plutôt négative de Socrate dans la cité, de sorte que la reprise platonicienne d'*atopos* s'insère d'emblée dans le cadre plus général d'une démarche apologétique.

Quant au discours d'Alcibiade, discuté dans le troisième chapitre, comme je l'ai indiqué à plusieurs reprises, la nécessité d'un exercice herméneutique à son égard découle du rôle prééminent qu'il a joué pour l'interprétation moderne de l'atopie, dont les origines se trouvent notamment chez S. Kierkegaard. Ainsi, dans les sillons du philosophe danois, on a cru reconnaître sous la figure atopique de Socrate l'avènement, sur le plan historique, d'une véritable « singularité », ou, pour reprendre les mots d'Alcibiade lui-même, l'apparition d'un individu parfaitement *incomparable* à ses contemporains ou à ses prédécesseurs.

¹⁰³⁸ Je signale à ce propos l'ouvrage de L. Mouze, *Chasse à l'homme et faux semblants dans le Sophiste de Platon*, Paris, Classiques Garnier, 2020 ; malheureusement, je n'ai pas eu accès au travail de L. Mouze lors de la dernière étape de la rédaction de ma thèse.

¹⁰³⁹ Je remercie Anca Vasiliu et Izabela Jurasz de m'avoir signalé l'importance de cette interrogation.

¹⁰⁴⁰ Voir, entre autres, C. H. Zuckert, *Postmodern Platos : Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1996. Au sujet des interprétations politiques de l'atopie de Socrate, j'ai déjà signalé (Introduction, note 18) les ouvrages récents de J. A. Schlosser.

Or, si mon hypothèse de départ est correcte, malgré l'importance incontestable du discours d'Alcibiade, l'éloge-blâme qu'il récite dans la maison d'Agathon n'est pourtant pas le dernier mot de Platon au sujet de l'atopie de « Socrate ». À vrai dire, cette dernière semble constituer un objet tout à fait particulier pour la pensée platonicienne, l'auteur des dialogues y revenant à plusieurs reprises ; à ce sujet, il suffit de penser à la diversité des contextes faisant référence à l'atopie qu'on a constaté dans les trois autres textes évoqués au cours de ce travail (l'*Apologie*, le *Théétète* et le *Phèdre*).

Afin de mieux mettre en relief cette pluralité de perspectives, je voudrais à présent passer en revue les principaux acquis des quatre chapitres précédents.

a) D'abord, dans l'*Apologie*, selon une objection anonyme que Socrate lui-même se lève, du point de vue de ses concitoyens, c'est surtout à cause de son refus de participer à la vie politique « officielle » de la cité qu'on lui attribuait une allure *a-topos*, « étrange ». Cette « bizarrerie » de Socrate était ressentie d'une manière encore plus forte étant donné que, absent de la vie politique, il était néanmoins très actif dans le domaine *idion*, en privé, où il exerçait inlassablement sa pratique de l'examen des Athéniens au sujet de la vertu, le savoir, etc. Or, selon Platon, cette véritable « délocalisation » politique, son refus de participer à la vie des assemblées politiques, s'imposent à Socrate à cause de son signe démonique *et* de ses réflexions sur l'injustice qui règne au cœur des institutions de la cité. De plus, sa pratique de l'examen en privé serait, selon Platon, une véritable *taxis* que le dieu avait assignée à Socrate auprès de la *polis*. De surcroît, malgré son caractère plus restreint, l'examen comporte une véritable dimension politique, dans la mesure où il constitue une manière de « lutter en vue du juste ».

Cette *taxis* n'implique pas pour autant une activité proprement politique, mais uniquement la pratique discursive d'un simple particulier qui se déroule, la plupart du temps, dans des espaces eux-mêmes déplacés par rapport au « centre » de la vie politique de la cité. À ce propos, j'ai spécialement insisté sur la spécificité de la *rue*. Publique, mais pas encore politique, ce dernier domaine est visiblement *liminal* par rapport à l'activité politique officielle de la cité, qui se déroule essentiellement dans les assemblées, le conseil ou le tribunal. Or, soucieux de ne jamais commettre des injustices, sans pour autant quitter la vie publique de la cité, Socrate prend de manière irrévocable ses distances par rapport à ces lieux fréquentés par la plupart des hommes athéniens. Paradoxalement, c'est le domaine de l'*idion* qui se trouve particulièrement valorisé au moyen de sa pratique du questionnement. Toutefois, l'éventuel enjeu politique de cette dernière demeure très difficile à crayonner – à ce propos, j'ai avancé une interprétation de l'*elenchos* à partir des passages du *Sophiste*, mais ceci ne reste qu'une hypothèse de travail.

Par ailleurs, vers la fin du premier chapitre, j'ai essayé de montrer que les réflexions de Socrate portant sur l'usage des supplications lors d'un procès apportent des indications précieuses, et peu

étudiées, au sujet du sens du juste (*to dikaion*) dans l'*Apologie*. En mettant en lumière pourquoi les supplications des accusés sont injustes et de même impies, Socrate dévoile le sens spécifique du juste dans le cadre d'un procès : les juges doivent porter leur jugement en se laissant guidés uniquement par les lois et jamais par leurs sympathies de moment ; de cette manière, selon Socrate, ils rendraient justice au *nom* de « juge » en tant que tel. Le juste semble ainsi comporter une certaine révérence devant les mots qu'on utilise et l'effort constant de se situer à leur hauteur.

Pour revenir, comme nous l'avons vu dans le chapitre I, l'atopie de Socrate ressort essentiellement de la tension entre, d'une part, l'oracle et le dieu et, d'autre part, la cité ; ainsi, elle assure au philosophe une position *médiane* (et médiatrice) entre ces deux pôles, le situant à *la lisière* de la vie politique. Plus précisément, la « place » assignée par le dieu à Socrate est de l'ordre d'une orientation « auprès de » (*pros-*) la cité (voir Chap. I, II, c.1.) : par conséquent, la *taxis* dont il est question n'est ni extérieure à cette dernière, ni, à proprement parler, à son beau milieu. Ce positionnement *ni-ni* me semble fondamental pour la compréhension du sens de l'atopie dans ce texte. En raison de sa pratique discursive impliquant souvent l'espace également « atopique » des rues, de même qu'en raison d'un certain penchant pour le hasard, le « Socrate » de l'*Apologie* se trouve plutôt aux confins qu'au centre de la *polis*, mais il n'en est pour autant jamais à l'extérieur.

D'un point de vue terminologique, bien que l'emploi d'*atopos* dans l'*Apologie* rappelle les écrits de certains orateurs, dont notamment Démosthène et Isocrate, ceci n'est qu'un trompe-l'œil, puisque Platon maintient l'élément *atopos*, à la différence de ces auteurs, pour lesquels son écartement d'une situation donnée représentait une urgence absolue. Plus précisément, dans le cadre de l'*Apologie* et au sujet de l'accusation anonyme portée contre Socrate, Platon ne se propose guère de récuser une éventuelle « malheureuse » et « étrange » *discontinuité* entre le public et le privé qui aurait caractérisé la vie de Socrate dans la cité, étant donné son écart par rapport aux activités politiques et son penchant pour les discussions privées. Au contraire, pour Platon, il est surtout question de faire voler en éclats la possibilité *de jure* qu'il ait une continuité discursive entre la *taxis* divine de Socrate et la vie politique de la *polis*, c'est-à-dire entre le privé et le public. Par voie de conséquence, l'atopie de « Socrate » ne se confond pas avec une simple « incongruité » ou « discontinuité » qu'on devrait combler afin de sauvegarder sa réputation, mais elle fait signe vers le véritable abyme qui, selon l'optique platonicienne, semble séparer le domaine des assemblés politiques et celui de la *taxis* divine ou simplement du divin. Du point de vue du sens d'*atopos*, ce dialogue institue une tension irréductible entre la figure de Socrate, d'une part, et les offices politiques de la cité, d'autre part. Se retirant de la vie politique institutionnelle, Socrate demeure néanmoins à proximité, *auprès de* la cité et cet « étrange » positionnement *ni-ni* se confond précisément avec son atopie.

En dernier ressort, selon l'argument proposé par Platon dans l'*Apologie*, c'est l'interprétation qu'il donne à l'oracle qui, en dernier ressort, oblige « Socrate » de rester fidèle à un poste (*taxis*) qui ne correspond à aucune structure « institutionnelle » athénienne et qui l'expose ainsi aux accusations telle que celle de l'anonyme. Ainsi, il semble que le geste apologétique le plus éminent de Platon consiste dans la relativisation du statut de ces structures en vertu de l'apparition d'une *taxis* nouvelle et infiniment supérieure. Ce pas est évidemment accompli au moyen du rapport créé entre les institutions politiques athéniens et le dieu, c'est-à-dire une instance ontologiquement supérieure. Obéissant au dieu, Socrate devient ainsi politiquement immune devant les foules et les assemblées athéniennes ; ceci est indiqué dans le texte notamment par les passages où il acquiert le statut de *paradigme*. Se transformant en modèle, le Socrate historique devient un *personnage* et transcende ainsi, par nécessité, tout verdict historique qu'on a pu proférer à son égard. Autrement dit, nulle décision du tribunal athénien ne saurait résorber la force de la nouvelle forme d'*anthrôpiné sophia* qui, selon le texte platonicien, voit le jour avec lui. L'avant et l'après « Socrate » se trouvent ainsi constitués et l'*Apologie* prouve par conséquent son statut de manifeste platonicien : le texte se propose de manière limpide d'instituer une fracture dans le cours de l'histoire.

On pourrait d'ailleurs se demander, à titre d'hypothèse, si entre le statut de *paradigme* et l'*atopie* qui conviennent à Socrate en raison de sa *taxis* divine auprès de la cité il n'existe pas une relation encore plus profonde ? Tout modèle n'est-il pas, en dernier ressort, en quelque sorte *atopique*, c'est-à-dire, comme je viens de le proposer plus haut, *liminal*, ni à l'intérieur, ni à l'extérieur du domaine auprès duquel il exerce sa fonction *paradigmatique* ? Je laisserai à présent cette question ouverte pour qu'elle soit éventuellement reprise par des futures recherches.

b) Selon le passage du *Théétète* que j'ai analysé dans le deuxième chapitre, l'« étrangeté » de Socrate était mise en rapport par Platon avec le thème des impasses (*aporiai*). Autrement dit, dans un premier temps, c'est surtout l'*aporie* qui est tenue pour *atopique* par la cité ; en amenant ses interlocuteurs dans des impasses, Socrate était perçu par ses concitoyens comme étant un individu « étrange ».

Entrant en dialogue avec cette réputation, Platon évoque pour la première et dernière fois dans ses dialogues l'art maïeutique de Socrate. Ceci faisant, à mon sens, il essaie de repenser l'*atopie* en appelant justement à une reconfiguration du sens de l'*aporia*. Tel que nous l'apprend le passage amplement discuté dans le deuxième chapitre, ce n'est pas à des impasses qu'aboutissent les interlocuteurs de Socrate, mais aux opinions « engendrées » par leur propre pensée et, le plus souvent, à leur éventuelle *vacuité* du point de vue de la vérité. L'art de Socrate n'engendre pas des impasses, mais il « accouche » la pensée de ceux qui se croient savants sur tel ou tel sujet, en exposant, la plupart des cas, les « fruits » de leur intelligence comme des opinions qui ne sauraient compter pour des

authentiques connaissances. L'aporie communique ainsi avec l'expérience, antérieurement inaperçue, de la vacuité de sa propre pensée : elle n'est pas une simple impasse, mais, en quelque sorte, un miroir.

Néanmoins, étant donné que l'interrogation socratique s'origine à son tour dans une aporie (que j'ai appelée « originaire »), il a été nécessaire de mieux discerner les différents sens du « vide » ou de la « vacuité » qu'on trouve dans les dialogues. En effet, Socrate et le jeune Théétète sont appelés « vides » selon des acceptations forcément distinctes de ce terme. Plus précisément, le « vide » du premier est *antérieur* à la discussion et communique de toute vraisemblance avec son aporie originaire. De surcroît, selon le paragraphe sur l'art maïeutique, ce vide était imposé à Socrate par le dieu : à l'image des sages femmes, Socrate ne pouvait non plus « engendrer » des pensées propres, en étant uniquement capable d'assister les autres dans ce processus.

Toutefois, à mon sens, à part sa dimension prohibitive, le vide qui domine la vie de Socrate et qui d'ailleurs se trouve à l'origine de la discussion avec le jeune mathématicien, comporte aussi un *sens positif*, étant donné qu'il peut être mis en rapport avec le *désir* spécifique de la pensée. En effet, le *Théétète* apporte certaines brèves indications sur ce désir dans le célèbre passage portant sur les communs (*ta koina*) et plus spécifiquement sur la relation de l'âme - pensée avec l'*ousia* (le « ce qu'est », le commun le plus éminent en quelque sorte). Ainsi, j'ai stipulé de premier abord qu'il y a un lien entre, d'une part, le vide et l'aporie originaire de Socrate (portant sur le « ce qu'est » de la science en l'occurrence), et, d'autre part, l'aspiration de l'âme à l'*ousia* exprimée par le verbe grec *eporegetai* (*Théétète*, 186a3). En somme, si mon interprétation de l'aporie dans le chapitre II tient, alors il est également nécessaire de repenser le sens de l'atopie de Socrate, étant donné que, selon le passage sur l'art maïeutique, l'étrangeté de ce dernier provenait justement du fait qu'il « embrouillait » ses interlocuteurs.

Afin d'éclairer la relation entre le désir et le vide, mon argument s'est appuyé sur la structure de l'éros tel qu'elle est explicitée par Diotime dans le *Banquet* et sur quelques passages du *Lysis*. Ainsi, nous avons constaté que, dans ce dernier dialogue, c'est toujours un certain manque (ou bien vide, *endeia*) qui est nommé par Socrate la *cause* de l'amitié. De même, à l'origine de l'engendrement d'Éros se trouve l'*aporie primordiale* de Pénia, le *daimon* lui-même étant ensuite un curieux mélange entre « pauvreté » et un élément « expédient » et riche en « ressources » (hérité de Poros, son père). Toutefois, selon mon argument, la soi-disante « pauvreté » d'Éros devrait être pensée avec précaution, étant donné que Pénia est, à proprement parler, poussée à rejoindre Poros à *cause de son* *aporia*, c'est-à-dire de sa pauvreté elle-même. À l'instar de l'*endeia* qui stimule la recherche de l'ami, l'*aporia* dont il est question dans le récit de Diotime semble donc jouer un rôle similaire : les deux sont loin de se confondre avec une obscurité totale ou bien une simple privation. Il s'agit plutôt d'un type de vide qui semble paradoxalement mener à un éventuel engendrement, à la recherche, à la poursuite ;

un vide donc, en principe, germinant (il faut se méfier d'attribuer toute forme de déterminisme ou téléologie à la manière dont ce vide opère à l'intérieur de la pensée et de l'âme). À la fois l'*endeia* et Pénia s'avèrent ainsi structurellement relatives et *ambivalentes* : à l'image d'un véritable *Janus bifrons*, elles semblent occuper l'espace *metaxu* dévoilé par Diotime, c'est-à-dire l'intervalle entre l'ignorance absolue et le savoir. Par voie de conséquence, étant donné que l'aporie originaire de Socrate (et de la pensée humaine en général) émerge de la pure aspiration de la pensée à l'*ousia*, c'est-à-dire d'une forme de désir comportant la présence d'une *endeia* ou bien d'une « pauvreté » ambivalente, cette première s'avère à son tour un mélange de lumière et d'obscurité. À l'image de Pénia et du manque fondamental qui est la cause de l'amitié, l'aporie aussi se trouve, dès le début, *orientée* vers l'objet recherché, en communication avec lui, bien que de manière limitée.

Si ce raisonnement est correct, alors on est obligé de repenser la nature de l'impasse dans laquelle amène une enquête socratique : dorénavant, l'aporie finale paraît impliquer à la fois un certain arrêt du discours (élément d'obscurité) *et* une réverbération du « ce qu'est » qui demeure percutant en dépit de l'échec de la discussion (élément de luminosité). Pour le dire autrement, selon mon interprétation, l'aporie portant sur l'*ousia* s'avère une véritable expérience du clair-obscur. L'éclat de l'*ousia* restant toujours à l'horizon sans pour autant apparaître à travers le discours, la question du Socrate de Platon semble pointer paradoxalement, en dernier ressort, vers un *point noir-blanc* (d'où d'ailleurs la colère et le mépris d'une cité désirant probablement des réponses uniquement « positives », « blanches »).

Compte tenu de ces remarques, visiblement la notion de « frontière » ou de « lisière » s'avère encore une fois très utile afin de caractériser l'étrange « emplacement » de Socrate, cette fois-ci, auprès d'un point clair-obscur. Ainsi, atopique, le personnage platonicien se situe d'abord aux frontières qui séparent *ousia* et *logos*. J'ai essayé de préciser les conséquences épistémologiques d'un tel positionnement de Socrate dans l'Intermezzo situé au cœur du chapitre II et portant sur les limites du projet platonicien. Mais, d'une manière encore plus profonde, l'atopie de Socrate provient de son état d'aporie originaire. Or, ce dernier n'est que l'expression d'un emplacement qu'on pourrait de même qualifier comme le fait d'habiter « à la lisière », aux frontières.

Plus précisément, comme nous l'avons vu, l'aporie portant sur le « ce qu'est » suppose qu'on *entrevoit* néanmoins l'objet de notre recherche, ne serait-ce que de manière confuse. Il y a donc une certaine communication entre le questionneur et l'objet de son désir, tout se passant comme si le premier habitait justement à la frontière qui le sépare de « ce qu'est », c'est-à-dire dans une région où limitation et rapport coexistent.

En ce sens, l'atopie semble caractériser l'essence de la *question* en tant que phénomène de la pensée, dans la mesure où cette première exprime une tension vers quelque chose qui se présente à

l'horizon tout en se refusant à notre contact. Si on pense à la définition de l'acte de penser (*dianoiesthai*, *Théétète* 189e-190a) comme le dialogue silencieux de l'âme avec elle-même, alors le personnage de Socrate, notamment en tant qu'accoucheur de la pensée des autres, semble occuper la position du questionneur ou bien de l'*erôthêsis*. La stérilité qui lui est imposée par le dieu retire en effet à « Socrate » l'accès à l'« opiner », au fait de postuler telle ou telle *doxa*. Son « lieu » reste presque toujours celui du questionnement qui commence et recommence précisément en marge des affirmations appartenant à ses interlocuteurs.

En contraste avec l'interprétation de Kierkegaard, qui voyait en Socrate l'expression la plus pure d'une « négativité » absolue, l'interprétation de l'aporie que je défends laisse se deviner un « Socrate » plutôt *négatif-positif*, situé « à la lisière » entre, d'une part, l'éclat réverbérant de l'*ousia* et, d'autre part, son absence *de facto* du point de vue des « rejetons » de la pensée analysés et critiqués au moyen de l'art maïeutique.

Afin de mieux expliquer en quel sens quelque chose comme une aporie pourrait orienter Pénia vers Poros, tel que l'affirme Diotime, ou comment le premier prisonnier réussit à se porter tout seul vers la sortie de la caverne, dans la dernière section du Chapitre II (e.), j'ai reformulé ce problème en ayant recours à la notion d'*exaiphnês*, concept thématé par Platon surtout dans le *Parménide*. Ainsi, le passage d'une obscurité accablante vers un manque qui, paradoxalement, se trouve à l'origine d'un engendrement ou bien d'une recherche (état correspondant à l'aporie primordiale de Pénia, à l'*endeia* qui pousse à la recherche de l'ami, ainsi qu'à l'aporie originale et interrogative de Socrate sur le « ce qu'est »), autrement dit, le passage de l'ignorance la plus noire vers celle qui caractérise le philosophe, s'est avéré en dernier ressort de l'ordre de l'*instantané* : il s'agit d'un « saut », avec les mots de Monique Dixsaut, d'une rupture qualitative qui, de temps en temps, rythme nos existences, de même que l'exercice philosophique. Ce type de rupture est appelé, toujours dans le *Parménide*, *atopos* : il n'est ni dans le temps, ni hors de lui.

De surcroît, selon le *Banquet*, le caractère instantané caractérise également l'apparition et la disparition d'Éros, ses résurrections et ses morts successives. Sachant que la quête philosophique de la Forme du Beau est elle-même animée par l'éros, par le désir, alors cette recherche (et donc celle de « Socrate » aussi) témoigne à son tour d'une réitération analogue et se voit traversée d'un bout à l'autre par de multiples moments de tournure ou de rupture.

Le soi-disant « échec » des discussions socratiques se fonde, en dernier ressort, sur l'incapacité des partenaires de discussion de Socrate de réitérer cet « étrange » passage instantané de l'ignorance absolue (celle où on ignore qu'on est ignorant) vers l'ignorance qui désire apprendre. Or, de toute évidence, un tel échec comporte des causes ontologiques et psychologiques profondes et il ne saurait point constituer une accusation sérieuse contre Socrate.

Pour résumer, si, selon sa réputation négative dans la cité, le but de Socrate était d'amener ses interlocuteurs dans d'honteuses impasses, ses concitoyens se trompent néanmoins au sujet de la nature de ces dernières. Socrate habite véritablement dans l'aporie originaire portant sur le « ce qu'est » et dans l'atopie, mais, selon le sens proprement platonicien de cette position, on devrait concevoir ce « lieu » en tant que région où lumière et obscurité se mélangent. Si Socrate désire amener la pensée de ses interlocuteurs, le jeune Théétète compris, quelque part, ce n'est qu'à proximité de l'*ousia*, à la lisière qui sépare opinion et vérité, discours et contact, que ce « quelque part » se situe. De même que l'aporie suppose qu'on *entrevoit* l'objet recherché, l'atopie à son tour ne saurait coïncider avec une simple « étrangeté » éristique et irresponsable à l'égard des autres : au contraire, elle est le signe d'un passage vers un état supérieur du point de vue de la connaissance, un état où on a dépassé l'ignorance qui s'ignore elle-même et on a acquis un rapport vif, interrogatif et réfléchi avec l'*ousia*.

c) Le troisième chapitre a été consacré au discours d'Alcibiade dans le *Banquet* et au sens de l'atopie qui y est présent en filigrane. Ainsi, d'abord, l'« étrangeté » de Socrate était le signe de son unicité historique : Socrate ne ressemble à aucun autre grec du passé ou du présent, affirme Alcibiade devant les convives. Essayant notamment de compléter cette dimension historique indiquée par Alcibiade, mon interprétation de son éloge-blâme à l'égard de Socrate s'est surtout penchée sur l'image du silène évoquée et sur le rôle qu'elle accomplit en ce qui concerne une éventuelle compréhension proprement *philosophique* de l'atopie.

Une deuxième notion qui s'est avérée centrale au cours de mes analyses a été, pour une seconde fois, celle d'*exaiphnés*. Ainsi, j'ai essayé de montrer comment le texte du *Banquet* est semé de nombreux moments d'interruption et des failles. Cette structure non-linéaire témoigne d'une certaine tension qui se dessine, au fur et à mesure qu'on avance dans le dialogue entre, d'une part, la structure dramatique profondément syncopée du texte et, d'autre part, le trajet rectiligne (*orthos*) décrit (et prescrit) par Diotime dans le cas du parcours de l'amoureux « initié ». Une telle disposition du *Banquet* semble suggérer une composition en ellipse, comportant deux points focaux : l'un qui exprime une démarche *méthodique* de la part de Platon au sujet de l'éros et l'autre témoignant d'un art d'écriture qui maîtrise *l'événement*, l'instantané, le soudain, tout ce qui apparaît « au milieu ». Une telle écriture *montre*, d'une part, une des spécificités du phénomène de l'éros, à savoir son caractère inattendu et disruptif, de même que, d'autre part, elle fait voir comment l'ordre et le désordre communiquent perpétuellement aussi bien au niveau des *faits* qu'en ce qui concerne les *discours*. Alcibiade joue d'ailleurs un rôle central à cet égard, représentant à la fois la disruption de l'ordre

prétabli par les convives au niveau de la parole, ainsi que le personnage qui illustre à merveille, par son arrivée intempestive, l'inattendu d'ordre factuel.

Pour revenir à l'image du silène sculpté, j'ai proposé une interprétation neutre et formelle à son égard, en écartant par voie de conséquence le volet « judiciaire » qui lui était assigné par Alcibiade lui-même. L'éventuelle insolence (*hubris*) et l'ironie méprisante de Socrate accusées par ce dernier ne me semblent pas épuiser l'intérêt philosophique de cette image hautement parlante. Ainsi, d'un point de vue formel et axiologiquement neutre, l'*eikôn* du silène révèle « Socrate » comme l'instanciation de la différence intérieur-extérieur - véritable précurseur, me semble-t-il, de la *diaphora* proprement platonicienne entre le visible et l'invisible, ou entre le sensible et l'intelligible. Selon cette lecture, au lieu de se réduire à une illustration plastique du mépris et de l'ironie dissimulatrice de Socrate, le silène sculpté semble comporter une importance ontologique remarquable, dans la mesure où, en tant qu'image, il incarne une espèce de dédoublement fondamental et fait voir une certaine articulation de la relation entre l'intérieur et l'extérieur.

Deuxièmement, cette image comporte une inéluctable dimension dramaturgique, évoquant un personnage du théâtre grec ancien, à savoir le Silène, protagoniste éminent des drames satyriques qui concluaient les tétralogies des auteurs participants aux fêtes anciennes consacrées au dieu Dionysos. De surcroît, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie du Chapitre III (b.1. et b.2.), le silène a joué un rôle très important en ce qui concerne la lecture des dialogues platoniciens. Plus précisément, beaucoup d'auteurs ont cru y reconnaître une image se prêtant aux écrits platoniciens en tant que tels et en fournissant une véritable clef de lecture (j'ai notamment cité les travaux de D. Clay et F. Sheffield à ce sujet). Selon une telle interprétation, les dialogues seraient des véritables tragicomédies, c'est-à-dire des œuvres inaugurant un genre littéraire nouveau, où le « bas » et le « haut », le « ridicule » et le « sérieux » se *mélangent*. Aussi, ce type de mélange ainsi que l'ambiguïté qui en découle seraient illustrées de manière exemplaire justement par le personnage de Socrate.

Or, toujours dans le Chapitre III (b.2.), j'ai mis en question une telle approche, en problématisant particulièrement l'hypothèse selon laquelle on peut caractériser de « mélange » les écrits de Platon. Si l'image du silène sculpté est suggestive en ce qui concerne la lecture des dialogues, alors l'essentiel de ce qu'elle révèle serait, à mon sens, la *coprésence* tensionnée et inapparente (et non pas la juxtaposition ou le mélange) de deux plans - celui de l'intérieur et celui de l'extérieur. Le silène sculpté évoqué par Alcibiade ne semble pas témoigner d'une fusion ou d'une juxtaposition des *agalmata* divines recélées à l'intérieur et de la « peau de satyre » qui se dévoile à nos regards en premier. Ainsi, l'intérieur et l'extérieur, le beau et le laid, le haut et le bas ne se trouvent pas mélangés à proprement parler, mais ils coexistent. De surcroît, cette coexistence pose problème d'un point de vue métaphysique, étant donné que, selon la scène de ladite « séduction ratée » racontée par

Alcibiade, tout passage du premier au deuxième plan est strictement interdit : la beauté de la forme physique et celle intérieure ne sauraient être échangées l'une pour l'autre.

Afin de mieux illustrer le caractère spécifique du dédoublement incarné par le silène sculpté, j'ai comparé celui-ci avec d'autres personnages du théâtre grec qui témoignent d'une structure similaire : il s'agit plus précisément du personnage ridicule décrit dans le *Philèbe* et d'Œdipe, le protagoniste de la tragédie sophocléenne *Œdipe Roi*. En analysant ces deux personnages à la lumière de la distinction intérieur - extérieur et visible - invisible, on constate qu'ils n'illustrent aucunement le dédoublement typique du silène évoqué par Alcibiade. Plus précisément, tour à tour, le personnage ridicule et Œdipe sont construits par le poète comique et celui tragique afin d'accentuer, en dernier ressort, seulement un des deux termes du rapport en dépit de l'autre. Ainsi, selon Platon, le personnage ridicule incarne une vie où opinion et réalité extérieure se contredisent, l'individu en question étant aveugle par rapport à la vraie situation de sa propre personne. Le monde intérieur de ce personnage, comprenant ses estimations à l'égard de sa vertu ou de ses biens, rentre en flagrant conflit avec l'état extérieur de choses et ce que les autres pensent de lui. Selon un tel rapport, le terme fort reste l'extérieur, alors que l'apparence, ce qu'on se figure, s'avère en tout point égarée. Inversement, le personnage d'Œdipe, figure éminente d'un destin semé de renversements successifs, fait voir comment le rapport visible - invisible bascule en faveur du deuxième terme : le destin, l'élément caché et intérieur, parvient à dominer le récit, aux dépens de tout ce que les apparences suggéraient au début. Ce qui caractérise, en dernier ressort, ces deux personnages témoignant d'une structure double est, à mon sens, la prééminence évoquée au long de leurs histoires soit de la dimension intérieure, soit de celle extérieure. Or, par contraste, le silène sculpté imaginé par Alcibiade fait voir une véritable coprésence de deux plans qui le composent et non pas la prééminence de l'intérieur ou bien de l'extérieur. Autrement dit, le silène ne s'avère pas un point de contact synonyme d'un mélange du « bas » et du « haut », mais le lieu d'une irréductible tension métaphysique.

Un autre élément philosophique qui s'est montré particulièrement important à l'égard de l'image avancée par le personnage d'Alcibiade était son *manque* structurel d'un point terminus. On est effectivement en présence d'une image qui recèle une deuxième, étant donné que l'étrange sculpture évoquée par Alcibiade abrite, selon lui, des statuette (*agalmata*) de la vertu et des dieux. Ainsi, selon son discours, dans le cadre de son passage de la forme extérieure vers le domaine invisible, l'intérieur du silène sculpté ne constitue pas un point d'arrêt pour l'avancement de la pensée : à l'instar de l'extérieur, l'intérieur s'ouvre à son tour sur quelque chose d'*autre*, à savoir sur le divin et l'excellence ou la vertu ; au lieu d'être un point terminus, l'intérieur s'avère ainsi relativisé. Plus précisément, le silène « Socrate » est le siège des *agalmata* qui renvoient à une réalité encore plus « profonde » ou « intériorisée » (celle de la vertu, de la modération et des dieux). Ainsi, à l'instar

du démon Éros et de la notion de *metaxu*, si chère à la pensée de Platon dans le *Banquet* et au-delà, le silène n'est que l'expression d'un *passage* et d'une *relation*, à savoir celle entre le visible et l'invisible.

Cela dit, à la fois cette structure ouverte du silène sculpté et, par ailleurs, la nature soudaine d'un changement *exaiphnês*, si présent dans la structure narrative du *Banquet*, constituent néanmoins, sinon un point terminus, du moins un point limite pour la pensée. D'une part, on a affaire à un changement si profond qu'il engendre un nouveau cours de l'action, représentant un authentique point de *tournure* dans l'ordre du récit plutôt qu'une de ses simples modifications. D'autre part, avec le silène, on se retrouve en face d'une image dont l'objet final se refuse à toute emprise directe, à l'instar de Socrate qui, lui, avait rejeté la proposition du jeune Alcibiade d'échanger beauté corporelle contre beauté invisible.

Le dédoublement de « Socrate » est si radical, si j'ose dire, qu'il ne comporte aucun point final. Autrement dit, comme je l'ai soutenu aussi au cours du chapitre III, le « sérieux » socratique ne s'enferme pas sur lui-même, mais il suppose la répétition perpétuelle d'une faille intrinsèque, ou d'une ouverture vers un plan à jamais éloigné. En vertu de cette nature de passage qui revient au silène, on pourrait lui attribuer en dernier ressort une véritable indécidabilité : il n'y en a pas de sens « ultime » en ce qui le concerne. Avec les mots de Michelle Gellrich (voir note 847), Socrate se dédouble à l'infini devant ses interlocuteurs, au point de paraître dissimulant (ironique au sens négatif du terme) à leur égard ; pourtant il n'y a rien « derrière » ses masques, ceux-ci servant uniquement au but de la psychagogie. D'une manière analogue, le dédoublement de Socrate témoignerait, selon Alcibiade, d'une forme de *hubris* ou de mépris en ce qui concerne la beauté physique, mais ceci ne constitue qu'une première interprétation, en l'occurrence, « judiciaire » de l'image en question. Comme j'ai tenté de le démontrer, d'autres niveaux, bien plus profondes, sont imbriqués dès qu'on pose l'existence de ce fragile pont entre l'invisible et le visible incarné par le silène sculpté.

Pour continuer, une autre notion qui s'est avérée particulièrement suggestive à l'égard de l'image proposée par Alcibiade a été celle de « détachement engagé ». À l'origine, une telle attitude était prêtée par J. Howland aux silènes des anciens drames satyriques. Mais ce type d'engagement détaché est aussi utile afin de caractériser le « bizarre » positionnement de Socrate lors de ses discussions. Effectivement, ni parfaitement autre, ni familier, Socrate occupe une position particulière dans les dialogues : plus précisément, il se révèle une sorte d'« étranger-avoisinant ». Distance et désir philosophique semblent s'entremêler dans les paroles qu'il adresse aux autres. Selon mon interprétation, ceci est manifeste notamment lors des moments tensionnés de la discussion, l'exemple le plus amplement discuté à cet égard étant celui du *Phédon*, lorsque, au beau milieu d'une crise de l'argument en faveur de l'immortalité de l'âme, Socrate prend son temps pour jouer avec la chevelure

de Phédon et commence, en outre, une courte digression sur la misologie (voir Chap. III, b.4.). À mon sens, ces gestes témoignent de la distance prise par Socrate lui-même à l'égard d'un argument portant sur l'immortalité de l'âme. Lors de la discussion racontée dans le *Phédon*, il y a de multiples moments de basculement entre, d'une part, la ferveur avec laquelle Socrate défend sa thèse et, d'autre part, le soin qu'il prend de ne pas se laisser emporter par la discussion.

Par ailleurs, de manière générale, selon mon analyse, plusieurs stratégies mises à l'œuvre dans les dialogues témoignent du détachement de Socrate : ses aveux d'ignorance et sa lucidité à cet égard, les récits autobiographiques, la prise en compte de l'arrière-plan souvent affectif de la discussion, les diverses qualifications qu'il attribue à ses propres discours et à ceux des autres. En outre, loin de se confondre avec une forme d'indifférence, le détachement de notre personnage permet au lecteur de prendre ses propres distances par rapport à la discussion, représentant aussi, de toute vraisemblance, une stratégie littéraire avec des fins propédeutiques.

Toutefois, bien qu'on ait prêté beaucoup d'attention au volet « engagé » de l'attitude socratique, c'est-à-dire, *grosso modo*, à son éros philosophique, l'élément de détachement présent chez ce personnage dramatique me semble peu étudié. Or, en dernier ressort, l'atopie de Socrate ne se laisse pas penser de manière exhaustive en l'absence de cette dimension de la distance évoquée par ses paroles et par ses actes. Ladite « bizarrerie » de Socrate et son manque de « lieu » ressortent aussi de ce mélange entre engagement et détachement.

En somme, l'interprétation du discours d'Alcibiade dans le *Banquet* semble révéler que Socrate n'est pas atopique uniquement en vertu de ses « bizarreries » extérieures (son aspect, sa conduite exceptionnelle, ses paroles « grossières », son *hubris*), mais, du moins selon une interprétation ontologique et proprement platonicienne de l'image du silène, il est atopique justement puisqu'il constitue la figure d'un irréductible écart ou, mieux, d'un lieu de passage entre le visible et l'invisible. Socrate incarne la différence ontologique.

Fondée en dernier ressort sur la séparation entre le corps et l'âme (afin d'établir cette différence, Platon fournit l'argument phénoménologique de la résistance de l'âme face aux besoins du corps, ou, autrement dit, de sa capacité de gouverner ce dernier¹⁰⁴¹), cette *diaphora* demeure néanmoins inexplicable, étant donné qu'elle se trouve à l'*origine* du *logos* philosophique platonicien : pour Platon, il n'y a aucun point *extérieur* à la différence entre le visible et l'invisible d'où un discours proprement philosophique pourrait s'entamer. Ainsi, dans la mesure où « Socrate » est atopique précisément parce qu'il incarne la différenciation entre l'intérieur et l'extérieur, il se dérobera tour à

¹⁰⁴¹ Voir *Phédon*, *Alcibiade I* ; voir aussi Chap. II, d. Alors que la postulation des Formes est d'ordre hypothétique (surtout dans le *Phédon*), le fait qu'il y ait une différence entre l'âme et le corps, ou bien entre la partie appétitive de l'âme et celle rationnelle est démontrée par Platon par un appel à l'expérience ; à cet égard, je renvoie également le lecteur aux passages portant sur la soif et la capacité de l'âme de s'y soustraire dans le livre IV de la *République* (439a et suiv.)

tour à tout discours *exhaustif* à son propos, tel que l'avait d'ailleurs subtilement signalé Alcibiade au début de son discours.

Du point de vue de la beauté, si centrale pour le *Banquet*, l'atopie de Socrate, synonyme du dédoublement ontologique qu'il rend sensible, met en question la prééminence de la beauté de la forme physique, en introduisant une deuxième, incommensurable par rapport à cette première et sans forme. Les deux sont pour autant poursuivies à cause du désir, de l'éros.

d) Le passage du Prologue du *Phèdre* (229e-230a) nous a mis devant un sens de l'atopie qui implique une réflexion sur l'être humain et sur sa condition. D'ailleurs, le paragraphe, très dense du point de vue du contenu, constitue, à mon sens, une digression par rapport au sujet principal du Prologue, à savoir la quête de deux personnages d'un lieu propice pour s'asseoir et se consacrer à la lecture du discours de Lysias. En jouant à nouveau sur la réputation d'atopie de Socrate dans la cité, Platon introduit dans la discussion du Prologue des thèmes tels que l'interprétation des mythes populaires et la nature de l'être humain.

Dans ce cadre, l'adjectif *atopos* est employé par Socrate afin de s'autocaractériser, comme s'il acceptait volontiers le renom qu'on lui attribuait dans la cité. Toutefois, nous l'avons constaté, il fournit une raison bien particulière pour son « étrangeté », son argument empruntant la forme d'une véritable mise en abyme. Premièrement, à la différence des *sophoi* au goût du jour à Athènes au moment dramatique du dialogue, Socrate ne se consacrait pas aux interprétations des mythes qui cherchaient à « réduire » les récits à une suite d'événements probables. Au début du passage discuté, son atopie se révèle donc une conséquence de l'écart de Socrate par rapport à une telle pratique herméneutique, que j'ai nommée « allégorie physique », dans le sillage de M. Dixsaut. Deuxièmement, Socrate met en relation son refus de s'adonner à l'interprétation des mythes avec le précepte de Delphes et notamment avec son échec de se connaître soi-même. Ainsi, toute recherche portant sur ce qui est *autre* ou *étranger* – par exemple, les créatures atopiques présentes dans les histoires mythiques – lui semble ridicule étant donné qu'il ne se connaît pas lui-même. Le temps pour que Socrate adresse cette difficulté portant sur son être est limité, semble suggérer le texte, or, les interprétations « savantes » qui cherchent à déchiffrer le sens des Gorgones et des Chimères en nécessiteraient beaucoup. Du moins au sujet de ces « atopiques » figures de l'altérité, Socrate choisit de se confier à la tradition. En leur donnant congé, il se consacre néanmoins à une forme d'atopie, à savoir la sienne, en tant qu'être humain *ignorant* ce qu'il est.

Pour reprendre le fil de l'argument du paragraphe discuté au long du chapitre IV, au premier abord, Socrate donne l'impression de distinguer nettement entre ce qui est « à moi » et ce qui est « autre » (entre *emautou* et *allogrios*). En vertu de cette différenciation, les figures atopiques des

mythes sont écartées et Socrate précise davantage l'objet de ses recherches, à savoir le « moi ». Toutefois, quelques lignes plus loin, au sein de l'*emautou*, on découvre un *eite-eite*, une vacillation, une indécision, ou plutôt une indécidabilité. Chemin faisant vers l'articulation de cette vacillation et de ces termes, Socrate nous dévoile, me semble-t-il, l'essence de son atopie : celle-ci se fonde, en dernier ressort, sur l'ambiguïté ou l'ambivalence proprement humaine.

De ce fait, la subtilité de Platon dans ce passage s'avère magistrale. En jouant précisément sur l'atopie de l'atopique, il semble ainsi demander à ses lecteurs : les Chimères et les Gorgones dont parlent certains mythes, représentent-elles les véritables visages de l'atopie, ou bien, cette caractéristique convient-elle notamment à l'être humain lui-même, suspendu qu'il est entre le « haut » et le « bas » ? La distinction entre ce qui est « à moi » et ce qui m'est « étranger » s'avère-t-elle aussi nette que l'on voudrait au début ou le « moi » nous est en quelque sorte déjà « étranger » ? La réponse me semble s'orienter sans équivoque vers la deuxième situation.

Au long de mon interprétation, j'ai ainsi essayé de défendre l'hypothèse selon laquelle le *topos* de l'atopie, pour ainsi dire, serait l'être humain lui-même. Autrement dit, dans le passage du Prologue discuté, l'*emauton* se révèle à son tour atopique : confronté à la parole delphique, Socrate ne saurait dire ce qu'il est. Notons au passage que ce dernier aspect fait écho aux considérations de S. Freud sur l'inquiétante étrangeté qu'on découvre au sein de nous-mêmes. De surcroît, Socrate se découvre comme suspendu entre deux possibilités d'être parfaitement incompatibles : l'hyper-typhonique et le vivant plus paisible qui participe naturellement à une certaine *theia moira*, à une destinée divine.

Par voie de conséquence, face à l'injonction divine, un ébranlement du « moi » advient, l'ordre du propre et de l'étranger étant bouleversé, voire renversé. L'homme se révèle ainsi comme lieu d'une vacillation irréductible. Autrement dit, l'être humain lui-même s'avère un atopique, aucun *topos* ne lui étant ontologiquement accessible de manière définitive. En dernier ressort, face aux deux possibilités d'être qui s'excluent l'une l'autre, l'homme est *ignorant* quant à celle qui lui reviendrait par nature. Ce type d'*agnoia*, portant de même sur le choix de vie, semble intimement imbriquée avec la question de l'atopie de l'être humain : on aura tendance à dire que l'homme est atopique précisément dans la mesure où il ignore ce qu'il est et ce qu'il devrait faire.

Si Socrate dévoile le caractère suspendu de l'existence humaine et l'importance conséquente du discours auquel on se fie lorsqu'il faut choisir un trajet de vie, ceci contraste au plus haut degré avec le concept d'étrangeté proposée par Phèdre : en effet, il peut s'avérer que Socrate soit un « étranger » parmi les Athéniens, mais ceci n'est qu'une « curiosité », un fait divers. Phèdre prend le « propre » pour quelque chose qui est déjà donné, à savoir l'appartenance à une cité et s'étonne devant l'étrangeté d'un Socrate autochtone, telle qu'elle apparaît lors de leur promenade au bord de l'Ilisos. En refusant la familiarité du « moi », Socrate déplace néanmoins le concept d'étranger et le relocalise

dans la plus intime proximité, c'est-à-dire au niveau du propre ; sa réponse à l'injonction divine « Connais-toi toi-même ! » prend la forme d'une *vacillation* fondamentale entre deux pôles. Par ailleurs, nous avons constaté que le thème de la vacillation traverse le *Phèdre*, son personnage homonyme éprouvant ce même état à l'égard des deux discours décrivant la nature de l'éros et ses éventuels bienfaits, à savoir celui de Lysias et celui de Socrate.

Selon mon interprétation, la vacillation humaine entre le pôle « Typhon » et celui de la destinée divine est irréductible, la figure de Typhon demeurant menaçante même à la fin de la Palinodie et malgré elle. Le monstre mythique constitue, me semble-t-il, un véritable spectre qui hante l'existence humaine en général et surtout celle *du philosophe*. Afin de défendre cette interprétation, j'ai mis en rapport Typhon avec les passages du *Phédon* où les interlocuteurs de Socrate évoquent la croyance populaire selon laquelle, au moment de la mort, un *vent violent* parviendra à disperser l'âme (*Phédon* 77d-e). Selon cette lecture, plutôt que de rappeler « la vie démesurée » évoquée dans le *Gorgias*, Typhon évoque le sombre scénario selon lequel l'âme ne survivra pas à la mort du corps, hypothèse présentée avec effroi par Cébès et Simmias dans le sillage d'une pensée populaire. Ainsi, au fond, le monstre hésiodique à cent têtes et autant des voix n'est pas uniquement le symbole d'une faillite éthique, mais il représente également une manière de concevoir la nature (*phusis*) et l'âme humaine. Plus précisément, selon ma lecture, Typhon évoquerait le règne absolu du devenir et du *polu*, de la multiplicité, de même que les conséquences qui en découlent.

Une compréhension de l'âme comme étant soumise au règne du devenir s'est d'ailleurs révélée présente dans le premier discours de Socrate, selon lequel l'âme est orientée vers le bien uniquement de manière conventionnelle ou historique ; selon ce *logos*, la seule « force » appartenant par nature à l'âme était l'appétit, l'*epithumia*. Autrement dit, il semble que, du moins selon sa reconstruction par Socrate, la conception de l'âme sous-jacente au discours de Lysias refuse à cette dernière tout lien avec un plan supérieur et éternel de l'existence, en compromettant par conséquent son immortalité. Il y aurait donc une espèce de complicité entre (i) la figure de la plurivocité évoquée en premier par Typhon, (ii) la conception de l'âme telle qu'avancée par Lysias et (iii) une forme démesurée et nocive de l'éros (identifié par l'orateur toujours à une forme d'appétit, d'*epithumia*).

En vertu de ses possibles liens avec le vent fatal évoqué par Cébès et Simmias dans le *Phédon* et de sa complicité avec la conception de l'âme et de la nature défendue tacitement par Lysias, Typhon semble jouer un rôle beaucoup plus prééminent dans le *Phèdre* que l'on pense d'habitude. Loin d'être évacué une fois pour toutes par la Palinodie, le monstre polyphonique et multiple occupe une position irréductible dans la logique du dialogue. À l'instar de la crainte « enfantine » devant la mort évoquée dans le *Phédon*, le seul antidote face au spectre menaçant de Typhon reste *l'espoir* du philosophe. Autrement dit, à la différence de Zeus dans le récit hésiodique, nul *logos* humain ne saurait à

proprement parler « vaincre » le monstre et écarter la possibilité qu'il représente, celle d'un monde où le *polu* règne et le bien n'est que le résultat des *nomoi*.

Par ailleurs, nous avons constaté que Typhon remonte à la surface aussi dans la Palinodie : à la vue de son bien-aimé, l'amoureux peut soit succomber à la partie « mauvaise » et vicieuse de son âme, soit poursuivre la voie tempérante indiquée par le « cocher » et s'adonner à une vie philosophique et mesurée. Ainsi, au milieu du choix métaphysique entre les deux manières de concevoir l'être humain s'opère un deuxième *eite-eite*, cette fois-ci à caractère éthique. En dernière analyse, Typhon évoque à la fois une éventuelle mortalité de l'âme et le « cheval noir » mentionné par la Palinodie.

Au demeurant, chemin faisant, nous avons constaté que l'atopie de « Socrate » revenait *grosso modo* à sa capacité à tenir sous les yeux les deux manières de concevoir l'être humain : d'une part, bête sauvage, impie, voire athée, en tout cas hyper-typhonique et essentiellement vouée à la mort et à la dissolution et, d'autre part, vivant plus simple et plus doux, ayant part à une certaine destinée divine et, éventuellement, immortel. En formulant les deux branches de l'*eite-eite* dans le Prologue, Socrate nous permet alors d'entrevoir le caractère étranger et atopique de l'être humain. En même temps, l'état affectif qui semble accompagner ce regard s'identifie, selon mes hypothèses, avec le sentiment d'*estrangement*, en se distinguant ainsi notamment du désarroi.

Mais ce qui est d'autant plus frappant dans ce dialogue de Platon, notamment du point de vue de l'époque moderne, où on croit encore à ladite « transparence » ou autosuffisance de l'égo (cartésien, en l'occurrence), est que l'atopie de l'être humain semble perdurer aussi dans la vie céleste de l'âme. Ainsi, selon la Palinodie, l'âme est dans son être même, pour ainsi dire, toujours *tendue vers, en quête de*, occupée par son effort de poursuivre le « dieu » de son cortège et de rejoindre le *topos hyperouranion*. Ce dernier serait sa « patrie » perdue, à en croire Socrate, mais, si on regarde bien, ce *topos* est accessible uniquement de manière « temporaire » et seulement à un nombre limité d'âmes, à savoir celles des futurs philosophes dans la vie d'« ici-bas » (*Phèdre* 248a-e). Par voie de conséquence, selon cette interprétation, « être chez soi » s'avère une expérience que Platon refuse à la fois à l'âme dépourvu de corps et à l'être humain incarné, la catégorie d'« étrangeté » devenant ainsi irréductible et primordiale. De surcroît, il s'ensuit que toute autosuffisance s'avère inatteignable, malgré l'auto-motricité attribuée par Platon à l'âme. Néanmoins, ces dernières considérations exigent un travail supplémentaire de sorte qu'à présent je me limiterai uniquement à soulever la question suivante : est-ce l'âme, dans sa vie céleste, toujours soumise à une forme d'atopie ? Ou l'absence du corps entraîne-t-elle le dépassement d'une telle condition ?

Après avoir passé en revue les principaux acquis des chapitres antérieurs, revenons-en à l'interrogation principale de cette étude : y-a-t-il, en dernier ressort, *un fil rouge* à même de lier les quatre interprétations de l'atopie, disons, *insulaires* qui viennent d'être développées ?

À la lumière des considérations synthétiques avancées au cours de l'analyse, en quoi consiste la privation de « lieu » qui caractérise de manière soutenue le personnage de Socrate dans les dialogues platoniciens ? Visiblement, il ne s'agit pas d'une simple négation du *topos*. Quelle est donc la nature de la *privation* impliquée par la construction de l'adjectif grec *a-topos* dans ce cas ? La réponse à laquelle nous ont conduit les chapitres antérieurs me semble la suivante : « Socrate » est une figure du philosophe dont la spécificité atopique consiste en ceci qu'il se situe toujours *à la lisière* d'un certain domaine et un autre.

D'abord, comme nous l'avons constaté au cours du premier chapitre, 1) « Socrate » habite *aux frontières qui séparent la vie politique officielle et le poste que le dieu lui avait assigné auprès de la cité*. Cette ligne de démarcation surgit une fois que Platon postule l'hypothèse selon laquelle, d'une part, « Socrate » occupe une véritable *taxis* divine dans la *polis* et, d'autre part, son signe démonique lui avait interdit de participer aux affaires politiques sous peine de devenir injuste, à l'instar de la majorité de ses concitoyens. Autrement dit, selon la logique de l'*Apologie*, la cité n'épuise plus les possibilités prescrites à l'être humain en vue de son épanouissement ; au contraire, elle se trouve désormais en pleine opposition avec le divin et avec l'exigence que ce dernier transmet aux hommes à travers la voix et la pratique interrogatoire de Socrate, à savoir le soin de l'âme, de la sagesse humaine et de la justice. Quelque part, au milieu entre ces deux domaines – la cité et le divin –, se trouve « Socrate », devenu atopique justement en vertu de ce positionnement. Deux expressions de cet emplacement liminal seraient la rue et l'espace privé (*idion*) où se déroulent les discussions qu'on lit dans les dialogues : ni l'un, ni l'autre n'appartient pas à la sphère proprement politique de la cité.

Selon le passage analysé du *Théétète*, le personnage de Socrate se trouve toujours dans l'aporie à l'égard du « ce qu'est », ce qui revient, me semble-t-il, au fait qu'il habite à la frontière des capacités humaines d'en parler. Ce positionnement, il l'acquiert, de toute vraisemblance, en vertu d'une forme particulière d'aspiration de la pensée, signalé en grec par le verbe *eporegetai*, dont j'ai essayé de démontrer l'importance souvent méconnue pour le texte du dialogue. Dans d'autres dialogues, le désir et l'aporie sont également mises en rapport par Platon (j'ai principalement signalé le *Lysis* et le *Banquet* à ce propos). Or, illuminé par l'aspiration ou le désir, l'aporie cesse d'être un simple obstacle ou une impasse pour la discussion. Elle se révèle plutôt l'expérience d'une région claire-obscur où on saisit le « ce qu'est » tout en sachant qu'il se dérobe à notre discours.

Ainsi, selon cette interprétation, à la fois l'aporie et l'atopie qu'elle engendre représentent l'expression du positionnement de la pensée qui s'interroge sur l'*ousia*, se situe sous sa réverbération, sans pour autant en avoir contact – pensée manifestement personnifiée dans les dialogues par Socrate. Il me semble légitime d'appeler une telle position « liminaire » et, par conséquent, de concevoir à nouveau l'atopie de « Socrate » comme 2) *le fait d'habiter à la lisière entre deux domaines – en l'occurrence, l'ousia et le logos*.

L'hypothèse lancée au début concernant le fil rouge qui lie les quatre sens de l'atopie dévoilés au fur et à mesure de mes analyses se confirme aussi en ce qui concerne le passage du *Banquet* sur lequel je me suis penchée dans le troisième chapitre de cette étude, à savoir le discours d'Alcibiade et particulièrement l'image du silène évoquée afin de caractériser Socrate et de tirer au clair son atopie. Selon une interprétation philosophique, cette remarquable *eikôn* met en évidence le rapport intérieur-extérieur ou invisible-visible. De surcroît, 3) *Alcibiade nous invite à concevoir Socrate comme la véritable incarnation de cette différence, que nous avons déterminée, au demeurant, comme ontologique*.

Aussi, étant donné que l'image du silène sculpté recèle à son tour un autre type d'image, l'*agalma* des dieux et de la vertu, l'intérieur de « Socrate » s'ouvre à son tour sur un domaine encore plus lointain et, du moins pour Alcibiade, inatteignable.

Le trait spécifique, de même que le mérite du silène sculpté est, me semble-t-il, sa capacité à maintenir ensemble les plans impliqués et d'assurer ce que j'ai appelé leur « coprésence ». Cette dynamique parfois déroutante rendue sensible par Socrate est la clef de son atopie, selon une lecture philosophique et non seulement historique du discours d'Alcibiade. Or, elle paraît parfaitement cohérente avec l'hypothèse avancée plus haut : 4) *le silène sculpté est, à proprement parler, un être se situant à la lisière entre l'intérieur et l'extérieur, voire il coïncide avec cette frontière en tant que telle*. Pour une troisième fois, l'atopie semble donc liée de manière structurelle à la logique de la lisière, d'une région où deux domaines sont presque en contact, tout en restant distinctes et, comme nous l'avons constaté, même incommensurables.

Dernièrement, dans le Prologue du *Phèdre*, rebondissant sur le thème de son atopie (de son étrangeté) dans la cité, Socrate évoque l'ignorance de soi et, jouant sur le thème des êtres *atopa* présents dans les anciens mythes, il en indique l'homme en tant que véritable sommet. Plus précisément, l'être humain se révèle suspendu entre un domaine du multiple et de l'impiété et un autre traversé par une certaine destinée divine et correspondant à un vivant doué de simplicité et d'unité. Vacillant entre Typhon et la *theia moira*, Socrate devient le reflet de Phèdre et de sa propre oscillation entre Lysias et la philosophie, de même qu'entre deux manières de comprendre l'âme, la *phusis*, l'amour et ses bienfaits. De manière fondamentale, cette vacillation avouée par Socrate se

fonde sur l'*agnoia*, l'ignorance qui est la sienne au sujet du « soi-même », c'est-à-dire de ce qui devrait relever, paradoxalement, de ce qui nous est éminemment proche, intime (*hemaoutou*). Ainsi, l'atopie de Socrate ne suppose pas uniquement son refus de traiter de manière allégorique et réductionniste les mythes et la *phusis*, en un mot, tout ce qui est *allogrios*, mais ce refus se fonde à proprement parler sur l'implosion du domaine du propre en tant que tel : le moi devient autre, pour paraphraser Arthur Rimbaud ; autrement dit, il devient *atopos*, sans lieu, voire délocalisé. Mais si l'atopie réside dans cette indéterminabilité de l'être humain, hautement manifeste aux yeux d'un philosophe, ceci se laisse facilement traduire de la manière suivante : 5) *l'être humain en général (et Socrate en particulier) est atopos dans la mesure où il habite à la lisière de soi-même, c'est-à-dire qu'il cherche à jamais une forme de stabilité pour autant inatteignable.*

À la fin de l'analyse, la privation de lieu dont il est question dans l'atopie se dévoile ainsi en tant que marque d'une perpétuelle tension entre un premier pôle connoté d'habitude positivement par Platon – le soin de l'âme, l'examen, l'aporie et le désir portant sur le « ce qu'est », l'intérieur et l'invisible, l'hypothèse métaphysique qui attribue à l'âme humaine une certaine destinée divine – et un second pôle qui est, lui, dans la majorité des cas, jugé répréhensible à ses yeux – la cité et ses injustices, les opinions sans fondement exprimées au sujet du « ce qu'est », l'extérieur et le sensible, l'hypothèse métaphysique qui voue l'âme au devenir, à la mort et à la démesure.

Dans l'Introduction de mon étude, j'avais tracé en tant qu'objectif de mes recherches le fait d'identifier une éventuelle *dimension positive* de l'atopie ; une telle conception d'*atopos* me paraît fournir la possibilité de dépasser une définition qui procède uniquement au moyen des concepts tels que « différence » et « étrangeté » et dont le principal défaut est de supposer d'emblée une forme de normativité ou de normalité par rapport à laquelle l'atopie serait ultérieurement à concevoir.

Ainsi, si, dans le sillage notamment de Monique Dixsaut, l'atopie relève surtout de la *différence* de Socrate par rapport aux *sophoi*, en quoi le fait de penser cette première au moyen des notions avancées dans la présente étude, à savoir « lisière » ou « frontière », contribue-t-il à l'élargissement du sens d'*atopos* et au saisissement de sa dimension positive ? Pour le dire vite, selon mon interprétation, l'atopie n'est pas uniquement différence avec une des formes du *status quo*, mais elle relève surtout de la tension essentielle qui existe entre ce domaine et un autre, beaucoup plus important. La différence de « Socrate » est en quelque sorte « contagieuse », voire « coupable », parce qu'elle entraîne la délocalisation des *topoi* par rapport auxquels, tour à tour, le personnage platonicien prend ses distances (les affaires politiques de la cité, les opinions portant sur « ce qu'est » la science ou la vertu, la prééminence de l'extériorité et de la beauté sensible, une interprétation presque physicaliste des mythes, de la *phusis* et de l'âme). Or, ce mouvement d'ébranlement devient possible

justement parce que « Socrate » diffère *au nom de quelque chose d'autre* : autrement dit, sa différence n'est pas une simple *négation* ou un simple *refus* de tel ou tel *topos*, mais elle comporte aussi la mise en question et la relativisation de ces derniers à la lumière d'un domaine *autre*. Ceci me semble le mérite principal de la pensée platonicienne autour de l'atopie : elle montre à quel point l'étrangeté n'est pas uniquement une question horizontale (différence par rapport aux autres), mais elle acquiert, notamment avec « Socrate », une dimension proprement verticale. En fin de compte, toute différence véritable est différence au nom de quelque chose d'autre, sous peine de se confondre avec un refus dont le seul critère est la négation.

Ainsi, au lieu de penser l'atopie à l'aide d'un schéma conceptuel binaire (Socrate et les autres), j'estime que la discussion devrait comporter trois termes : « Socrate », les divers *topoi* qu'il abandonne ou met en question et, troisièmement, ce au nom de quoi cette différenciation a d'emblée lieu. Même si mon étude ne s'est pas penchée sur une détermination détaillée de ce troisième terme, il est pourtant évident, au moins à partir des passages de l'*Apologie*, du *Banquet* et du *Phèdre*, qu'il semble s'identifier à ce que Platon nomme « le divin » et « le dieu ». Ces notions étant particulièrement difficiles à éclairer, je me suis limitée à en proposer uniquement une détermination formelle. Plus précisément, j'ai soutenu que, dans les passages traités au long de mon étude, « le divin » constitue la figure de ce qui, pour l'être humain, demeure à jamais *inatteignable* ; ainsi, au-delà de leur éventuel contenu théologique, premièrement, ces notions renvoient à une *limite* idéale en fonction de laquelle le philosophe apprécie ou mesure différentes actions et discours autour de lui.

Paradoxalement, précisément parce qu'il est orienté vers cette région pourtant hors d'atteinte, Socrate est libre en quelque sorte d'être atopique : tout *topos* se relativise sous l'impact de ses paroles. Une fois qu'elle est mise en rapport avec ce deuxième plan, toujours gardé en vue par Socrate, toute institution politique (*Apologie*), opinion passant pour science (*Théétète*), visibilité purement extérieure (*Banquet*) ou, enfin, réduction au probable et au physique, perd d'emblée son ascendant. C'est la relation à ce troisième terme qui me semble assurer à l'atopie une portée positive (verticale) et, en même temps, compléter la définition initiale qui avait recours uniquement au concept de « différence » (négative, horizontale).

Ainsi, penser l'atopie socratique uniquement comme forme d'étrangeté sociale ou éthique revient, dans mon esprit, à sacrifier le troisième terme signalé à l'instant. Être *atopos* suppose plus qu'une certaine négation de ce qui serait « habituel » ; il entraîne le *déplacement* de la pensée humaine *au nom d'un plan absent*, inapparent et, en fin de compte, inatteignable.

Lieu de ce déplacement lui-même, « Socrate » est le nom d'un personnage qui, à l'instar d'Ulysse, remplit la fonction d'un *outis*¹⁰⁴², de « personne » (on se rappelle d'ailleurs le passage du *Banquet* où Socrate informe Alcibiade qu'il n'est rien, *ouden on*). Plus précisément, il est uniquement un lieu de passage qui permet qu'on regarde, à la lumière d'un plan postulé comme supérieur et parfait, les « rejets » de la pensée, la justice ou l'injustice de la cité, les propos des sophistes à l'égard du savoir, de l'âme et de la nature. À l'instar du silène sculpté, « Socrate » est le lieu de rencontre entre ce qui appartient au sensible, au visible, à la positivité, d'une part, et, d'autre part, ce qui demeure invisible, intérieur, empiriquement absent et, par voie de conséquence à jamais déstabilisant à l'égard du premier plan.

Afin de mieux clarifier ce que j'entends ici par « lieu de passage », je voudrais évoquer une distinction de M. Merleau-Ponty, à savoir celle entre deux types de parole¹⁰⁴³ : *la parole parlante*, originaire, disruptive, et *la parole parlée*, sédimentée au fil de l'histoire dans nos vocabulaires, nos institutions culturelles et politiques, nos bibliothèques, etc. La première finit toujours par devenir un acquis culturel, un fondement sur lequel des futures paroles des poètes, des philosophes et des artistes s'appuieront afin d'exprimer un contenu « nouveau »¹⁰⁴⁴. Pour revenir à « Socrate », ce qui me semble le caractériser le plus en vertu de son « atopie » serait justement sa capacité de déstabiliser la « parole parlée » afin de réveiller une éventuelle « parole parlante ». Ce personnage est un « lieu de passage » précisément dans la mesure où il assure le chemin à l'envers qui va de l'acquis vers l'origine, vers ce qui dépasse tout contenu établi. À ce type d'ébranlement conduit toute parole de Socrate « au nom de quelque chose d'autre », c'est-à-dire du divin, de l'intérieur ou de l'invisible. Exception faite de *Phèdre*, où, nous l'avons vu, Socrate n'est plus le lieu de passage d'un *topos* vers l'a-topie, mais, selon son propre aveu, il serait plutôt le lieu d'une vacillation irréductible. Ici, Socrate se confond avec son *agnoia*, menée jusqu'à ces dernières conséquences, à savoir l'incapacité de répondre à l'injonction divine portant sur la connaissance de soi. D'un point de vue ontologique, l'ignorance est d'ailleurs le ressort ultime de l'atopie, en se confondant, pour reprendre l'analogie

¹⁰⁴² *Odyssée*, IX, voir 367. Au sujet de ce paragraphe et du sens d'*outis*, voir John Peradotto, *Man in the Middle Voice : Name and Narration in the Odyssey*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 154 et *suiv.* Je cite un seul passage : « Odysseus's deliberate abrogation of distinctness displays him as the narrative agent par excellence, as therefore capable of becoming *any* character, of assuming *any* predicate, of doing or enduring *anything*, of being, in a word, *polytropos*. [...] *Outis* is *polytropos*, the negativity capable of the fullest and most polymorphic narrative development ». Cette capacité identifiée par J. Peradotto à l'intérieur d'*outis*, à savoir celle de recevoir tout prédicat et donc d'engendrer un nombre quasiment infini des narratives ou d'histoires, me semble proche de celle attribuée par Platon à la *khôra* dans le *Timée* (50d et *suiv.*) – réceptacle n'ayant aucune détermination préalable à celles imprégnées par le démiurge. Ainsi, sur ce plan, le cosmologique semble rejoindre en quelque sorte la théorie de la narration littéraire.

¹⁰⁴³ M. Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, p. 86 et *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 229.

¹⁰⁴⁴ Pour l'ambivalence de la parole (ainsi que de l'eau – vivifiante et mortifère selon le cas, et de la lumière du *logos* – liquide pour Socrate et sublime, mais figée pour Phèdre) dans le Prologue du *Phèdre*, voir aussi A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 339-340 et 354-357. La notion de « parole parlante » semble analogue à ce que, dans ce dialogue platonicien, serait un *logos* vif, provenant de la « source » qu'est l'âme.

précédente, avec l'obstiné refus d'une « parole parlée », en faveur d'une parole qu'on ignore pour l'instant et qui, de surcroît, reste à jamais à être réitérée – la « parole parlante ». En outre, le passage de l'une à l'autre modalité de la parole demeure de l'ordre de l'instantané (*exaiphnés*) ou de l'imprévu, à l'instar du passage fulgurant du régime de la visibilité à la saisie réfléchie de l'intériorité.

Pour conclure, la présente étude a mis en évidence, me semble-t-il, une nouvelle compréhension de l'atopie du personnage de Socrate dans les dialogues platoniciens. Celle-ci ne se confond plus avec une simple forme de différence avec les *sophoi* ou avec la vie habituelle dans la cité : elle est devenue le signe d'un « positionnement » aux frontières – ni à l'intérieur, ni à l'extérieur d'un domaine quelconque, mais au soi-disant contact entre celui-ci et un autre, ontologiquement distinct. L'atopie implique toujours une forme de distance par rapport à ce qui est dit, néanmoins cet écart semble acquis par Socrate au nom de quelque chose d'autre, à savoir la limite idéale de la pensée et de la parole humaines. De même, de manière fondamentale, l'atopie se fonde sur l'*agnoia* de « Socrate », dont l'objet le plus emblématique s'est avéré, selon le Prologue de *Phèdre*, le « moi » humain. Ces deux dimensions ouvrent la voie pour une compréhension de l'atopie d'une part dynamique et, d'autre part, existentielle. Ainsi, au lieu de se confondre avec une quelconque « bizarrerie », l'atopie s'avère un véritable pôle d'attraction, vibrant et inquiétant, à même de déstabiliser, voire de faire voler en éclats ce qui nie la différence intérieur-extérieur ou l'ignorance.

L'« étrangeté » du personnage-pivote des écrits platoniciens devrait ainsi être considérée, me semble-t-il, moins sous une perspective historique ou sociologique que d'un point de vue proprement philosophique et ontologique. L'atopie est sans aucune doute le signe d'un écart par rapport à la spontanéité et à la science positive, mais elle exprime en même temps une exigence qui ne saurait jamais être comblée. Avant tout, le Socrate de Platon incarne un risque, un « bel espoir », un « détachement engagé » et, de même, un certain sentiment d'être étranger au monde et à soi-même, d'expérimenter à fond le manque ou l'absence du « ce qu'est », si importante, au moins du point de vue platonicien, pour la constitution d'un philosophe. Son étrangeté par rapport à ses éventuels concitoyens se fonde sur cette réverbération d'un plan lointain et de ses exigences spécifiques que lui, à la différence des autres, discerne ou aperçoit.

Si Socrate est inqualifiable ou inclassable¹⁰⁴⁵, unique, etc., ceci n'est qu'une *conséquence* de son atopie (intérieure) et non pas la définition de cette dernière, comme semble le penser Alcibiade dans le *Banquet* et, avec lui, la plupart des auteurs modernes. La question n'est pas de faire remarquer ou de faire voir que Socrate *est* incomparable, mais notre interrogation devrait porter sur les ressorts intimes de *sa capacité de se différencier*. Autrement dit, d'un point de vue philosophique, la question

¹⁰⁴⁵ Ces deux traductions d'*atopos* ont été proposées par R. Barthes (*Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, [1977] 2002, p. 43-44.

portant sur l'essence de l'atopie remonte à la possibilité de la différenciation de la parole et de la vie philosophique en tant que telles. D'où vient cette *diaphora* ? En quoi trouve le philosophe la force pour mettre en acte son éloignement, quelle est « l'âme » ou le moteur de son atopie ? En vertu de quel élément intime a-t-il *commencé* ladite « errance » par rapport aux chemins battus ? Visiblement, ces questions nous rendent proche du cœur de la possibilité logique et ontologique de la philosophie et du philosophe, c'est-à-dire de la possibilité du *désir* exprimé par la pensée lors de ses enquêtes philosophiques.

Or, étant donné que, pour Platon (voir Chapitre III), le passage d'une vie non-philosophique à celle où on s'efforce de « sortir de la caverne » est de l'ordre de l'*exaiphnês* et se produit de manière instantanée, il paraît que le philosophe comporte dans son essence ce même type de passage inexplicable, « soudain », intempestif et, à proprement parler, irrépétible, mais dont la réitération reste toujours possible. *L'éclosion* de la différenciation sur laquelle on s'interrogeait à l'instant et ce passage sont étroitement liées, voire identiques.

Ainsi, de manière fondamentale, l'atopie constitue, me semble-t-il, le signe primordial de *l'apparition* de la différence qui constitue l'âme de la parole et de l'existence philosophiques, une différence opérée à la verticale, engendrant une « montée », si on veut, et non pas seulement une séparation sur le plan horizontal, toujours rapporté aux autres. Avant que ses concitoyens, ses détracteurs et ceux qui l'aiment l'apprennent, « Socrate » est *déjà* atopique, puisque son rapport à soi est altéré de manière durable par l'avènement dans (ou devant) sa pensée d'un plan *autre*. Selon Platon, il paraît donc que l'acte de philosopher lui-même exige dès le début une « intériorité » atopique, dédoublée, fracturée. L'étrangeté extérieure de « Socrate » n'en est qu'une conséquence secondaire, de sorte que le discours de la cité qui traite de son atopie doit être corrigé et, à proprement parler, remis à sa place.

Annexe I : occurrences d'*atopos* dans le corpus platonicien et d'autres textes anciens

Ce recueil de textes a fait l'objet d'une présentation dans le cadre du Séminaire de doctorants du Centre de recherches sur la pensée antique « Léon Robin » (17 février 2018)

I. *Atopos en tant que description d'une certaine coprésence des contraires :*

T1 : *Phédon*, 60b

Socrate, assis sur le lit, replia la jambe, se mit à frotter de ma main, et tout en la frottant nous dit : « Quelle chose étrange, mes amis, me paraît être ce qu'on nomme le plaisir ; la nature l'a mis dans un bien curieux rapport avec son contraire apparent, la douleur ». (trad. Paul Vicaire ; Platon, *Œuvres complètes IV*, 1983)

(...) Ὡς ἀτοπον, ἔφη, ὃ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν (...).

T2 : *Phèdre*, 251d-e

(...) l'âme, de toutes parts aiguillonnée, est transportée de douleur ; mais, d'un autre côté, le souvenir de la beauté l'emplit de joie. Ce mélange des deux sentiments la tourmente, elle enrage de ne pouvoir sortir de cet étrange état, et dans son délire elle ne peut ni dormir la nuit ni rester en place durant le jour, mais elle court, poussée par le désir, vers les lieux où elle verra, croit-elle, celui qui possède la beauté. (trad. Claudio Moreschini et Paul Vicaire ; Platon, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, 1998)

(...) ὥστε πᾶσα κεντουμένη κύκλω ἡ ψυχὴ οἰστρᾷ καὶ ὀδυνᾶται, μνήμην δ' αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ γέγηθεν. ἐκ δὲ ἀμφοτέρων μεμειγμένων ἀδημονεῖ τε τῇ ἀτοπία τοῦ πάθους καὶ ἀποροῦσα λυττᾷ, καὶ ἐμμανῆς οὔσα οὔτε νυκτὸς δύναται καθεῦδειν οὔτε μεθ' ἡμέραν οὔ ἂν ἦ μένειν, θεῖ δὲ ποθοῦσα ὅπου ἂν οἴηται ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος·

*comparez avec T3, Euripide, *Iphigénie en Tauride*, vers 834-844 :

Iphigénie. - C'est donc lui [Oreste] que j'avais laissé petit enfant aux bras de sa nourrice, petit enfant dans le palais ! / O mon âme ! ô bonheur trop grand pour la parole ! Que dire ? Car ceci est plus qu'une merveille, et bien plus que les mots ne sauraient exprimer !

Oreste. - Ah ! soyons désormais heureux l'un avec l'autre.

Iphigénie. - Quel plaisir inouï je goûte, o mes amis ? J'ai peur que de mes bras, il ne s'enfuie, prenant son essor vers le ciel ! (ἄτοπον ἄδονὰν ἔλαβον, ὦ φίλοι: / δέδοικα δ' ἐκ χειρῶν με μὴ πρὸς αἰθέρα / ἀμπτάμενος φύγη:)

(trad. Henri Grégoire et Léon Parmentier ; Euripide, *Tragédies IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1925)

II. Atopos comme absurdité logique, incohérence, contradiction :

T4 : *Apologie*, 27e

Autre hypothèse : si les démons sont des enfants bâtards des dieux, nés des nymphes ou d'autres mères, comme on le rapporte, qui donc admettrait qu'il existe des enfants des dieux, mais qu'il n'y a pas de dieux ? Autant voudrait dire qu'il y a des mulets issus de juments et d'ânes, mais qu'il n'y a ni ânes ni juments. Non, Méléτος, il n'est pas croyable que tu eusses ainsi formulé ta plainte, si tu n'avais voulu nous éprouver ; à moins que tu n'aies pas su où trouver un grief sérieux contre moi." (trad. Maurice Croiset ; Les Belles Lettres, 2002)

(...) εἰ δ' αὖ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδες εἰσιν νόθοι τινὲς ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἐκ τινῶν ἄλλων ὧν δὴ καὶ λέγονται, τίς ἂν ἀνθρώπων θεῶν μὲν παῖδας ἡγοῖτο εἶναι, θεοῦ δὲ μή; ὁμοίως γὰρ ἂν ἄτοπον εἶη ὥσπερ ἂν εἴ τις ἵππων μὲν παῖδας ἡγοῖτο ἢ καὶ ὄνων, τοὺς ἡμίονους, ἵππους δὲ καὶ ὄνους μὴ ἡγοῖτο εἶναι. ἀλλ', ὦ Μέλητε, οὐκ ἔστιν ὅπως σὺ ταῦτα οὐχὶ ἀποπειρώμενος ἡμῶν ἐγράψω τὴν γραφὴν ταύτην ἢ ἀπορῶν ὅτι ἐγκαλοῖς ἐμοὶ ἀληθὲς ἀδίκημα (...).

T5 : *Cratyle*, 391c

Hermogène. - Il serait absurde à moi, Socrate, d'en faire la prière, si, tout en rejetant absolument la Vérité de Protagoras, j'accueillais comme ayant quelque valeur les propos tenus par une vérité de cette sorte.

{EPM.} Ἄτοπος μεντᾶν εἶη μου, ὦ Σώκρατες, ἢ δέησις, εἰ τὴν μὲν Ἀλήθειαν τὴν Πρωταγόρου ὅλως οὐκ ἀποδέχομαι, τὰ δὲ τῇ τοιαύτῃ ἀληθείᾳ ῥηθέντα ἀγαπῶν ὥς τοῦ ἄξια.

T6 : *Phédon*, 62d

Mais ce que tu disais à l'instant, que les philosophes accepteraient aisément de mourir, m'a l'air étrange, Socrate, si l'on a raison de dire ce que nous disions aussi, que la divinité veille sur nous et que nous sommes sa propriété. En effet, si les hommes les plus sensés ne s'irritent pas quand ils sortent de la tutelle où les tiennent les meilleurs maîtres qui soient, c'est-à-dire les dieux, cela se comprend mal. (...) l'homme intelligent désirera, je pense, être toujours auprès de ce qui vaut mieux

que lui-même. Ainsi, Socrate, c'est le contraire de ce que tu disais, qui est naturel : aux hommes sensés il convient de s'irriter quand ils meurent, aux insensés de se réjouir.

Ἄλλ' εἰκός, ἔφη ὁ Κέβης, τοῦτό γε φαίνεται. ὁ μέντοι νυνδὴ ἔλεγες, τὸ τοὺς φιλοσόφους ῥαδίως ἂν ἐθέλῃν ἀποθνήσκειν, ἔοικεν τοῦτο, ὃ Σώκρατες, ἀτόπω, εἶπερ ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν εὐλόγως ἔχει, τὸ θεὸν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐκείνου κτήματα εἶναι. τὸ γὰρ μὴ

ἀγανακτεῖν τοὺς φρονιμωτάτους ἐκ ταύτης τῆς θεραπείας ἀπιόντας, ἐν ἧ ἐπιστατοῦσιν αὐτῶν οἵπερ ἄριστοὶ εἰσιν τῶν ὄντων ἐπιστάται, θεοί, οὐκ ἔχει λόγον· (...) ὁ δὲ νοῦν ἔχων ἐπιθυμοῖ που ἂν ἀεὶ

εἶναι παρὰ τῷ αὐτοῦ βελτίονι. καίτοι οὕτως, ὃ Σώκρατες, τὸναντίον εἶναι εἰκός ἢ ὁ νυνδὴ ἐλέγετο· τοὺς μὲν γὰρ φρονίμους ἀγανακτεῖν ἀποθνήσκοντας πρέπει, τοὺς δὲ ἄφρονας χαίρειν.

*comparez avec :

T7 : Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 1 - « Il y a des esprits que l'orgueil envahit lorsqu'après avoir fait choix d'un sujet *étrange et paradoxal*, ils parviennent à le traiter d'une façon supportable. » (trad. Émile Brémond ; Isocrate, *Discours I*, Paris, Les Belles Lettres, 1956)

Εἰσὶ τινες οἱ μέγα φρονοῦσιν, ἣν ὑπόθεσιν *ἄτοπον καὶ παράδοξον* ποιησάμενοι περὶ ταύτης ἀνεκτῶς εἰπεῖν δυνηθῶσι·

III. Atopos traduit par « déplacé », « étonnant », « extraordinaire », « étrange », « bizarre »
- *marque d'une différence par rapport aux coutumes* :

T8 : *Charmide*, 158c-d

Charmide rougit d'abord et n'en parut que plus charmant, car cette timidité convenait à son âge. Ensuite, non sans noblesse, il me répondit qu'il lui était également difficile de me dire sur-le-champ oui ou non. « Si je nie que je sois sage, je prononce contre moi-même un jugement assez déplacé, et en outre je donne un démenti à Critias, mon tuteur, ainsi qu'à toutes les personnes qui, selon lui, m'accordent la sagesse. D'autre part, si je réponds affirmativement et que je fasse mon propre éloge, mon langage paraîtra choquant ; de sorte que je ne sais pas comment te répondre. » (trad. Alfred Croiset ; Platon, *Œuvres complètes II*, Paris, Les Belles Lettres, 1921)

(...) ἐὰν μὲν γάρ, ἧ δ' ὅς, μὴ φῶ εἶναι σῶφρων, ἅμα μὲν ἄτοπον αὐτὸν καθ' ἑαυτοῦ τοιαῦτα λέγειν, ἅμα δὲ καὶ Κριτίαν τόνδε ψευδῆ ἐπιδείξω καὶ ἄλλους πολλούς, οἷς δοκῶ εἶναι σῶφρων (...)

T9 : *Théétète*, 142b

Euclide. - Un homme de tout mérite, Terpsion, puisque, tout à l'heure encore, on faisait, devant moi, force éloges de sa conduite en cette bataille. / Euclide. - À cela, rien d'étonnant. Le surprenant serait beaucoup plutôt qu'il [Théétète] ne fut point ce qu'il est. (trad. Auguste Diès ; *Platon, Parménide, Théétète*, Sophiste, Paris, Gallimard, 1992)

{EY.} Καλόν τε καὶ ἀγαθόν, ὃ Τερψίων, ἐπεὶ τοι καὶ νῦν ἤκουόν τινων μάλα ἐγκωμιαζόντων αὐτὸν περὶ τὴν μάχην. / {TEP.} Καὶ οὐδέν γ' ἄτοπον, ἀλλὰ πολὺ θαυμαστότερον εἰ μὴ τοιοῦτος ἦν.

*comparez avec :

T10 : Isocrate, *Lettre à Alexandre*, 1 - Écrivant une lettre à ton père, j'ai cru que j'agirais de façon bizarre si, quand tu étais au même endroit, je ne t'adressais rien, je ne te saluais pas et je ne t'écrivais pas quelque chose qui empêche ceux qui me liront de croire que la vieillesse m'ôte déjà le sens et me fait parler au hasard, et qui leur montre que la part d'intelligence qui me reste, n'est pas indigne du talent que j'avais étant plus jeune.

Πρὸς τὸν πατέρα σου γράφων ἐπιστολὴν ἄτοπον ὄμην ποιήσῃς, εἰ περὶ τὸν αὐτὸν ὄντα σὲ τόπον ἐκείνῳ μήτε προσερεῶ μήτ' ἀσπάζομαι μήτε γράψω τι τοιοῦτον ὃ ποιήσει τοὺς ἀναγνόντας μὴ νομίζειν ἤδη με παραφρονεῖν διὰ τὸ γῆρας μηδὲ παντάπασι ληρεῖν, ἀλλ' ἔτι τὸ καταλελειμμένον μου μέρος καὶ λοιπὸν ὃν οὐκ ἀναξίον εἶναι τῆς δυνάμεως ἦν ἔσχον νεώτερος ὢν.

T11 : Isocrate, *À Démonicos*, 42 - Réjouis-toi des biens qui t'arrivent, afflige-toi modérément des malheurs qui t'atteignent, ne laisse percer tes sentiments ni dans l'un, ni dans l'autre cas : il est absurde de cacher sa fortune dans sa maison et de circuler en exposant au grand jour ses pensées. (trad. Émile Brémond ; Isocrate, *Discours I*, Paris, Les Belles Lettres, 1956)

Χαῖρε μὲν ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τῶν ἀγαθῶν, λυποῦ δὲ μετρίως ἐπὶ τοῖς γιγνομένοις τῶν κακῶν, γίγνου δὲ τοῖς ἄλλοις μηδ' ἐν ἐτέροις ὧν κατάδηλος· ἄτοπον γὰρ τὴν μὲν οὐσίαν ἐν ταῖς οἰκίαις ἀποκρύπτειν, τὴν δὲ διάνοιαν φανεράν ἔχοντα περιπατεῖν.

T12 : Aristophane, *Les Oiseaux*, vers 1199-1215

Iris paraît dans les airs sur la méchanè, sous la forme d'une jeune fille à la tête auréolée d'un arc en ciel et planant avec des ailes. Elle semble vouloir traverser. Avant que la méchanè l'ait descendue tout à fait, on l'arrête. / Pisthétairos. - Hé, toi ! où, où, où voles-tu ? Tiens-toi tranquilles, ne bouge point d'ici, arrête, suspends ta course. Qui es-tu? D'où es-tu? Il faudrait dire d'où tu arrives en volant. / Iris. - Je viens de chez les dieux olympiens. / Pisthétairos. - Quel est ton nom? navire ou bonnet? / Iris. - La rapide Iris. (...) Me saisir, moi ? Que peut bien être ce mal-là ? (...) Absurde, en vérité, cette affaire-là (ἄτοπόν γε τουτὶ πρᾶγμα). (...) Qu'est-ce que cette folie? " (trad. Hilaire van

IV. Atopos comme marque de quelque chose évènementiel, insolite, extraordinaire, en quelque sorte suspendu et difficile à saisir ; par rapport à ces occurrences la traduction étymologique (a-topos) semble particulièrement avantageuse, à savoir « hors de lieu », « sans lieu », « pas à sa place » :

A.

T13 : *Criton*, 44a-b

J'ai cru voir venir à moi une femme grande et belle, vêtue de blanc, qui m'appela par mon nom et me dit : « Socrate, tu arriveras après-demain dans les champs fertiles de la Phtie ». / Voilà un songe étrange, Socrate. / Un songe bien significatif, à mon avis, Criton. (trad. Maurice Croiset ; Platon, *Œuvres complètes I*, Paris, Les Belles Lettres, 2002)

Ἐδόκει τίς μοι γυνή προσελθοῦσα καλή καὶ εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· “ὦ Σώκρατες, ἤματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο.” / {KP.} Ἄτοπον τὸ ἐνύπνιον, ὃ Σώκρατες. / {ΣΩ.} Ἐναργές μὲν οὖν, ὥς γέ μοι δοκεῖ, ὃ Κρίτων.

T14 : *Cratyle*, 416a

Et le nom de *kakon* (*mal*) qui t'a servi à expliquer bien des précédents, que peut-il signifier? / Socrate. - Il est bizarre, par Zeus ! à mon avis, et difficile à interpréter. Je lui applique donc, à lui aussi, l'expédient de tout à l'heure. (...) Celui qui consiste à lui attribuer encore une origine barbare. (trad. Louis Méridier ; Platon, *Oeuvres complètes V*, Paris, Les Belles Lettres, 2003)

(...) {ΣΩ.} Ἄτοπόν τι νῆ Δία ἔμοιγε δοκεῖ καὶ χαλεπὸν συμβαλεῖν. ἐπάγω οὖν καὶ τούτῳ ἐκείνην τὴν μηχανήν. (...) Τὴν τοῦ βαρβαρικόν τι καὶ τοῦτο φάναι εἶναι.

T15 : *Lysis*, 218c

J'étais moi-même tout joyeux, ravi d'avoir fait bonne chasse et de tenir enfin mon gibier. Puis, je ne sais comment, un doute étrange me vint : je soupçonnai non conclusions d'être fausses, et, désolé, je m'écriai : - « Hélas, mes enfants, notre trésor, je le crains, n'existait que dans notre rêve ! ». (trad. Alfred Croiset ; Platon, *Œuvres complètes II*, Paris, Les Belles Lettres, 1921)

Καὶ δὴ καὶ αὐτὸς ἐγὼ πάνυ ἔχαιρον, ὥσπερ θηρευτῆς τις, ἔχων ἀγαπητῶς ὁ ἐθηρευόμεν. κᾶπειτ' οὐκ οἶδ' ὀπόθεν μοι ἀτοπωτάτη τις ὑποψία εἰσηλθεν ὡς οὐκ ἀληθῆ εἶη τὰ ὁμολογημένα ἡμῖν, καὶ εὐθὺς ἀχθεσθεῖς εἶπον· Βαβαῖ, ὃ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, κινδυνεύομεν ὄναρ πεπλουτηκέναί.

T16: *Alcibiade*, 116e

Par les dieux, Socrate, je ne sais plus ce que je dis, mais je l'impression d'être dans un drôle d'état, car tantôt je suis d'un avis en te répondant, tantôt d'un autre." (trad. Hélène Monsacré ; Platon, *Alcibiade*, Paris, Les Belles Lettres, 1996)

Ἄλλα μὰ τοὺς θεοὺς, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶδ' ἔγωγε οὐδ' ὅτι λέγω, ἀλλ' ἀτεχνῶς ἔοικα ἀτόπως ἔχοντι· τοτὲ μὲν γάρ μοι ἕτερα δοκεῖ σοῦ ἐρωτῶντος, τοτὲ δ' ἄλλα.

T17: *Phédon*, 98c

Eh bien, mon ami, adieu la merveilleuse espérance ! Je m'en trouvai soudain fort éloigné. Avancé dans ma lecture [du livre d'Anaxagore], je vois un homme qui ne fait rien de l'Esprit, qui ne lui attribue aucun rôle pour expliquer l'ordre des choses, mais en revanche en attribue à l'éther, à l'air, à l'eau, et allègue milles autres explications bizarres. (trad. Paul Vicaire ; Platon, *Œuvres complètes IV*, 1983)

Ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὦ ἐταῖρε, ὠχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προῖόν καὶ ἀναγινώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῶ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

B. Le personnage de Socrate et l'adjectif *atopos* :

T18 : *Gorgias*, 472e-473a

Selon moi, Polos, l'homme coupable, comme aussi l'homme injuste, est malheureux en tout cas, mais il l'est surtout s'il ne paie point ses fautes et n'en subit pas le châtement ; il l'est moins au contraire s'il les paie et s'il est châtié par les dieux et les hommes. / Polos. - Voilà, Socrate, une étrange théorie. (trad. Alfred Croiset ; Platon, *Oeuvres complètes III*, Paris, Les Belles Lettres, 1923) / Pour la dernière phrase de Polos : « Tu te mets à dire des énormités ! » (trad. Monique Canto-Sperber).

Κατὰ δέ γε τὴν ἐμὴν δόξαν, ὦ Πῶλε, ὁ ἀδικῶν τε καὶ ὁ ἄδικος πάντως μὲν ἄθλιος, ἀθλιώτερος μὲντοι ἐὰν μὴ διδῶ δίκην μηδὲ τυγχάνη τιμωρίας ἀδικῶν, ἤττον δὲ ἄθλιος ἐὰν διδῶ δίκην καὶ τυγχάνη δίκης ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων. / {ΠΩΛ.} Ἄτοπά γε, ὦ Σώκρατες, ἐπιχειρεῖς λέγειν.

T19 : *Gorgias*, 494c-d

Calliclès. - Précisément ; et qu'il faut avoir tous les autres désirs, pouvoir les satisfaire, y trouver du plaisir, et qu'en cela consiste le bonheur. / Socrate. - Allons, très bien, mon cher. Reste en effet sur tes positions ; ne cède pas à la fausse honte. Mais je ne dois pas, moi non plus, ce me semble, pécher par timidité. Dis-moi donc d'abord si c'est vivre heureux que d'avoir la gale, d'éprouver le

besoin de se gratter, de pouvoir se gratter copieusement et de passer sa vie à se gratter ? / Calliclès. - Quelle absurdité, Socrate ! Tu parles en véritable orateur populaire. (trad. Alfred Croiset ; Platon, *Oeuvres complètes III*, Paris, Les Belles Lettres, 1923) / Pour la dernière phrase de Calliclès : « Que tu es extravagant, Socrate ! En fait, tu es un démagogue, un orateur de foule ! » (trad. Monique Canto-Sperber).

{ΚΑΛ.} Λέγω, καὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἀπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦντα χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν. / {ΣΩ.} Εὐγε, ὦ βέλτιστε· διατέλει γὰρ ὡσπερ ἦρξω, καὶ ὅπως μὴ ἀπαισχυνῆ. δεῖ δέ, ὡς ἔοικε, μηδ' ἐμὲ ἀπαισχυνθῆναι. καὶ πρῶτον μὲν εἰπέ εἰ καὶ ψωρῶντα καὶ κνησιῶντα, ἀφθόνως ἔχοντα τοῦ κνησθαι, κνώμενον διατελοῦντα τὸν βίον εὐδαιμόνως ἔστι ζῆν. / {ΚΑΛ.} Ὡς ἄτοπος εἶ, ὦ Σώκρατες, καὶ ἀτεχνῶς δημηγόρος.

T20: *Apologie*, 31c

Une chose, toutefois, peut sembler étrange. D'où vient que, prodiguant ainsi mes conseils çà et là à chacun en particulier et me mêlant un peu de tout, je n'ose pas agir publiquement, parler au peuple ni donner des conseils dans la ville ? Cela tient, - comme vous me l'avez souvent entendu déclarer et en maint endroit, - à une certaine manifestation d'un dieu ou d'un esprit divin, qui se produit en moi, et dont Méléτος a fait le sujet de son accusation, en s'en moquant. (trad. Maurice Croiset ; Platon, *Œuvres complètes I*, Paris, Les Belles Lettres, 2002)

Ἴσως ἂν οὖν δόξειεν ἄτοπον εἶναι, ὅτι δὴ ἐγὼ ἰδίᾳ μὲν ταῦτα συμβουλεύω περιῶν καὶ πολυπραγμονῶ, δημοσίᾳ δὲ οὐ τολμῶ ἀναβαίνων εἰς τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον συμβουλεύειν τῇ πόλει. τούτου δὲ αἰτίον ἐστὶν ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται [φωνή], ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμωδῶν Μέλητος ἐγράψατο.

T21 : *Théétète*, 149a

Or ça, ridicule garçon, n'as-tu pas ouï dire que je suis fils d'une accoucheuse, qui fut des plus nobles et de plus imposantes, Phénarète ? / Je l'ai ouï dire. / Et que j'exerce le même art, l'as-tu ouï dire aussi ? / Aucunement. / Sache-le donc bien, mais ne va pas me vendre aux autres. Ils sont, en effet, bien loin, mon ami, de penser que je possède cet art. Eux, qui point ne savent, ce n'est pas cela qu'ils disent de moi, mais bien que je suis tout à fait bizarre et ne crée dans les esprits que perplexités. As-tu ouï dire cela aussi ? / Oui donc. (trad. Auguste Diès ; Platon, *Parménide, Théétète, Sophiste*, Paris, Gallimard, 1992)

{ΣΩ.} Εἶτα, ὦ καταγέλαστε, οὐκ ἀκήκοας ὡς ἐγὼ εἰμι υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης; / {ΘΕΑΙ.} Ἦδη τοῦτό γε ἤκουσα. / {ΣΩ.} Ἄρα καὶ ὅτι ἐπιτηδεύω τὴν αὐτὴν τέχνην ἀκήκοας; / {ΘΕΑΙ.} Οὐδαμῶς. / {ΣΩ.} Ἄλλ' εὖ ἴσθ' ὅτι· μὴ μέντοι μου κατείπης πρὸς τοὺς

ἄλλους. λέληθα γάρ, ὦ ἑταῖρε, ταύτην ἔχων τὴν τέχνην· οἱ δέ, ἅτε οὐκ εἰδότες, τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν. ἦ καὶ τοῦτο ἀκήκοας; / {ΘΕΑΙ.} Ἔγωγε.

T22 : *Phèdre*, 230c-d

Et toi, mon admirable ami, tu es un homme bien extraordinaire. Tu as vraiment l'air, comme tu le dis, d'un étranger qu'on guide, et non point de quelqu'un du pays, tant il est vrai que tu ne quittes la ville ni pour aller au-delà des frontières, ni même, je crois, pour sortir hors des Murs. / Socrate. - Pardonne-moi, mon cher. C'est que j'aime à apprendre : or la campagne et les arbres ne veulent rien m'enseigner, tandis que les hommes de la ville, eux, le font. Toi, pourtant, tu as l'air d'avoir trouvé le remède capable de me faire sortir.

{ΦΑΙ.} Σὺ δέ γε, ὦ θαυμάσιε, ἀτοπώτατός τις φαίνεται. ἀτεχνῶς γάρ, ὃ λέγεις, ξεναγουμένῳ τινὶ καὶ οὐκ ἐπιχωρίῳ ἔοικας· οὕτως ἐκ τοῦ ἄστεος οὐτ' εἰς τὴν ὑπερορίαν ἀποδημεῖς, οὐτ' ἔξω τείχους ἔμοιγε δοκεῖς τὸ παράπαν ἐξιέναι. / {ΣΩ.} Συγγίγνωσκέ μοι, ὦ ἄριστε. φιλομαθῆς γάρ εἰμι· τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι. σὺ μέντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ἠύρηκέναι.

T23 : *Phèdre*, 229c - 230a

Phèdre. - (...) Mais par Zeus dis-moi, Socrate : tu crois, toi, que cette fable est vraie ? / Socrate. - Si j'en doutais, comme les savants, je ne ferais rien d'original. Et je donnerais aussitôt une belle explication scientifique : je dirais qu'un vent boréal l'a fait tomber au bas des rochers voisins, tandis qu'elle jouait avec Pharmacée ; qu'elle est morte ainsi, et que la légende est née de son enlèvement par Borée. Pour ma part, mon cher Phèdre, j'estime qu'en général les explications de cet ordre ont de l'agrément, mais il y faut trop de talent, trop de travail, et l'on y sacrifie son bonheur, pour cette simple cause qu'on est ensuite obligé de rectifier l'image des Hippocentaures, et puis celle de la Chimère - sans compter le flot des créatures de ce genre, les Gorgones, les Pégases, et toute la multitude des monstres aux formes extravagantes. Si l'on est sceptique, et si l'on réduit chacun de ces êtres à la mesure du vraisemblable, la pratique de cette science un peu grossière demandera beaucoup de temps. Moi, je n'ai pas de temps à donner à ces choses-là et en voici la raison, mon ami : je ne suis pas encore capable, comme le veut l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même ; je trouve donc ridicule, quand je suis encore dans l'ignorance sur ce point, d'examiner ce qui m'est étranger. Aussi je laisse de côté ces fables, je m'en rapporte là-dessus à la tradition, et comme je le disais à l'instant ce n'est pas elles que j'examine, c'est moi-même : suis-je un animal plus complexe

et plus fumant d'orgueil que Thyphon ? suis-je une créature plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine, et reste étrangère à ces fumées ? Mais à propos, mon ami, n'est pas ici l'arbre vers lequel tu nous conduisais ? (trad. Claudio Moreschini et Paul Vicaire ; Platon, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, 1998)

{ΣΩ.} Ἄλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην, εἶτα σοφίζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὄσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι - ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου· λέγεται γὰρ αὐτὸ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἐκεῖθεν ἄλλ' οὐκ ἐνθένδε ἠρπάσθη. ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαρίεντα ἠγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ' αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἴπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὖθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπία τερατολόγων τινῶν φύσεων· αἷς εἴ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἅτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφία χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει. ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστι σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ὦ φίλε, τοῦτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. ἀτάρ, ὦ ἐταῖρε, μεταξὺ τῶν λόγων, ἄρ' οὐ τόδε ἦν τὸ δένδρον ἐφ' ὅπερ ἦγες ἡμᾶς;

T24 : *Banquet*, 174e-175a

Or Socrate, l'esprit concentré sur lui-même, restait en arrière sur le chemin. Comme je l'attendais, il me dit de continuer sur le chemin. (τὸν οὖν Σωκράτη ἐαυτῷ πῶς προσέχοντα τὸν νοῦν κατὰ τὴν ὁδὸν πορεύεσθαι ὑπολειπόμενον, καὶ περιμένοντος οὗ κελεύειν προϊέναι εἰς τὸ πρόσθεν)

[Agathon:] Mais lui, où est-il ?

- Il marchait derrière moi il y a un instant et moi aussi je me demande avec surprise où il peut bien être.

- Petit, dit Agathon, dépêche-toi d'aller voir où est Socrate, et amène-lui vite. (...)

« Ce Socrate dont vous parlez, s'est retiré dans le vestibule des voisins ; il est là debout ; j'ai beau l'appeler, il ne veut pas venir. »

- Voilà qui est bien curieux, dit Agathon. Retourne vite l'appeler et ne le lâche pas. (“Σωκράτης οὗτος ἀναχωρήσας ἐν τῷ τῶν γειτόνων προθύρῳ ἔστηκεν, κάμου καλοῦντος οὐκ ἐθέλει εἰσιέναι.” / Ἄτοπόν γ', ἔφη, λέγεις· οὐκ οὐκον καλεῖς αὐτὸν καὶ μὴ ἀφήσεις;)

- N'en faites rien, dis-je [Aristodème], laissez-le plutôt ! C'est une habitude qu'il a de se mettre

parfois à l'écart, n'importe où, et de rester là, debout (ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει· ἐνίοτε ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχη ἔστηκεν). Il viendra tout à l'heure, je pense : ne le troublez pas, laissez-le.

(trad. Paul Vicaire; Platon, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, 2018)

T25 : *Banquet*, 214e-215a

Mais si en rappelant mes souvenirs je mêle un peu tout dans mon discours, n'en sois pas surpris, car il n'est pas facile, avec un caractère déroutant comme le tien, et dans l'état où je suis, de tout dénombrer avec aisance et dans l'ordre. Pour faire l'éloge de Socrate, mes amis, j'aurai recours à des images. Il croira, sans doute, lui, que c'est pour être plus drôle, et pourtant l'image aura pour but la vérité, non la drôlerie. Je déclare donc qu'il est tout pareil à ces silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des sculpteurs. (trad. Paul Vicaire; Platon, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, 2018)

ἐὰν μέντοι ἀναμνησκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσης· οὐ γάρ τι ράδιον τῆν σὴν ἀτοπίαν ὧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι. Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν, ὧ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι' εἰκόνων. οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιότερα, ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἔνεκα, οὐ τοῦ γελοίου. φημί γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἐρμολυφείοις καθημένοις (...).

T26 : *Banquet*, 221c-d

Il y aurait encore bien d'autres traits qu'on pourrait louer chez Socrate, et des traits admirables. Pourtant, s'il s'agit de sa conduite en général, un autre mériterait peut-être des éloges du même ordre. Mais *qu'il ne ressemble à aucun homme*, ni du passé, ni du présent, c'est cela qui est absolument merveilleux. Car on peut trouver l'image d'Achille dans Brasidas et dans d'autres ; Périclès peut rappeler Nestor, Anténor, et ces cas ne sont pas isolés ; on peut faire des comparaisons semblables à propos de tous les autres. Mais l'étrangeté de cet homme-là, de sa personne, de ses propos, rien ne peut se trouver qui en approche, même en cherchant bien, ni dans le présent ni dans les temps anciens, à moins bien sûr qu'on le compare à ceux que je dis : *non pas à aucun être humain mais aux silènes et aux satyres - qu'il s'agisse de sa personne ou de ses paroles*. (trad. Paul Vicaire; Platon, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, je souligne)

Πολλὰ μὲν οὖν ἂν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινεῖσαι καὶ θαυμάσια· ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τάχ' ἂν τις καὶ περὶ ἄλλου τοιαῦτα εἴποι, τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος. οἷος γὰρ Ἀχιλλεὺς ἐγένετο, ἀπεικάσειεν ἂν τις καὶ Βρασίδαν καὶ ἄλλους, καὶ οἷος αὖ Περικλῆς, καὶ Νέστορα καὶ Ἀντήνορα - εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι - καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταῦτ' ἂν τις ἀπεικάζοι· οἷος δὲ οὕτωσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὔροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν

παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτόν καὶ τοὺς λόγους.

T27 : *Alcibiade*, 106a

Vraiment, Socrate, tu me sembles bien plus étrange encore, depuis que tu t'es mis à parler, que quand tu me suivais sans rien dire. Et pourtant, tu ne l'étais pas médiocrement alors même. Maintenant, ai-je bien les pensées que tu m'attribues, oui ou non ? tu as pris parti là-dessus, à ce qu'il me semble ; et j'aurais beau le nier, je ne réussis pas davantage à te persuader. Eh bien, soit. Admettons que j'aie réellement ces desseins ; peux-tu m'expliquer comment ils se réaliseront grâce à toi et ne sauraient réussir sans toi ? (trad. Hélène Monsacré; Platon, *Alcibiade*, Paris, Les Belles Lettres, 1996)

Πολύ γέ μοι, ὦ Σώκρατες, νῦν ἀτοπώτερος αὖ φαίνη, ἐπειδὴ ἤρξω λέγειν, ἢ ὅτε σιγῶν εἶπου· καίτοι σφόδρα γε ἤσθ' ἰδεῖν καὶ τότε τοιοῦτος. (...)

Bibliographie

ŒUVRES DE PLATON :

- PLATO, *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903
- PLATO, *Complete Works*, Edited, with Introduction and Notes, by John. M. Cooper. Indianapolis / Cambridge, Hackett, 1997
- PLATON, *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008
- PLATON, *Œuvres complètes*, trad. du grec ancien par Joseph Moreau et Léon Robin, Édition de Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2019
- G. BURY, *The Symposium of Plato*, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1909
- PLATON, *Apologie de Socrate*, Texte établi et traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920
- PLATON, *Théétète*, Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1924
- PLATON. *Œuvres complètes*. Tome IV, Ire partie : *Phédon*, Texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926
- PLATON, *Œuvres complètes*, t. IV, 3ème partie, Texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1933
- PLATON, *Œuvres complètes*. Tome IV, 2e partie : *Le Banquet*, Notice de Léon Robin, Texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1938
- F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, Translated with an Introduction and a running Commentary, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1939
- E.R. DODDS, *Plato Gorgias : A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1959
- PLATO, *Phaedrus*, with translation and commentary by C. J. Rowe, Warminster, Aris & Phillips, 1986
- PLATON, *Gorgias*, Traduction inédite, Introduction et Notes par Monique Canto, Paris, GF Flammarion, 1987
- PLATO, *Symposium*, Translated by Paul Woodruff and Alexander Nehamas, Cambridge, Hackett Pub. Co., 1989
- PLATON, *Phédon*, Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut, Paris, GF Flammarion, 1991
- PLATON, *Parménide, Théétète, le Sophiste*, Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Gallimard, 1992
- PLATON, *Phèdre*, Traduction inédite, Introduction et Notes par Luc Brisson, suivi de *La pharmacie de Platon* de Jacques Derrida, Paris, GF-Flammarion, 1992
- PLATON, *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, Traduction nouvelle, notices et notes de Bernard Piettre et Renée Piettre, Paris, Le Livre de Poche, 1992
- PLATON, *Théétète*, Traduction inédite, introduction et notes par Michel Narcy, Paris, GF-Flammarion, 1994
- PLATON, *Apologie de Socrate. Criton*, Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1997
- PLATON, *Phèdre*, Texte établi par Cl. Moreschini, Traduit par Paul Vicaire, Préface de Jacques Brunschwig, Introduction de G. Samana, Paris, Les Belles Lettres, 1998
- PLATON, *Alcibiade I*, Traduction inédite par C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Introduction, Notes, Bibliographie et Index par J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2000
- Platon, *Charmide. Lysis*, Traduction et présentation par A.-L. Dorion, Paris, GF Flammarion, 2004

PLATON, *La République*, Traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2^{ième} éd., 2004
 PLATON, *Apologie de Socrate. Criton*, Introduction et traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2005
 PLATON, *Phaidon*, Traducere de Petru Creția, Lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan, București, Humanitas, 2006
 PLATON, *Les Lois. Livres I à VI*, Traduction et présentation par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006
 PLATON, *Apologie de Socrate*, Traduction du grec, notes et dossier par Anissa Castel-Bouchouchi, Paris, Gallimard, 2008
 PLATON, *Le Banquet*, Présentation et traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2007
 PLATO, *The Last Days of Socrates. Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, Translated with Introductions and Notes by Christopher Rowe, London, Penguin, 2010
 PLATO, *Phaedrus*, Edited by Harvey Yunis, Cambridge, Cambridge University Press, 2011

TEXTES ANCIENS :

ARISTOPHANE, *Nuées*, Introduction de Silvia Milanezi, Texte établi par Victor Coulon, Traduit par Hilaire van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2009
 ARISTOPHANE, *Ploutos*, Introduction de Silvia Milanezi, Texte établi par Victor Coulon, Traduit par Hilaire van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2008

ARISTOTE, *Rhétorique*, Présentation et traduction par P. Chiron, Paris, GF Flammarion, 2007
 ARISTOTE, *Œuvres complètes*, sous la direction de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014

CICÉRON, *L'Orateur. Du meilleur genre d'orateurs*, Texte établi et traduit par Albert Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1964
 CICÉRON, *Les Académiques*, Traduction de José Kany-Turpin, Présentation de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2010

DÉMOSTHÈNE, *Harangues. Tome I*, Texte établi et traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1924
 DÉMOSTHÈNE, *Plaidoyers civiles. Tome II*, Texte établi et traduit par Louis Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1957
 EUCLID, *The Elements. Books I-XIII*, trans. by Sir Thomas L. Heath, New York, Barnes and Noble, 2006

HÉSIODE, *Théogonie*, Introduction de Gabriella Pironti, Traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2008

HOMÈRE, *Odyssée*, 3 volumes sous coffret, Notes de Silvia Milanezi, Introduction de Eva Cantarella, Texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 2012

Duc de CLERMONT-TONNERRE, *Œuvres complètes d'Isocrate*, Traduction nouvelle avec le texte en regard, 3 volumes, Paris, Librairie Firmin-Didot frères, 1863-1864
 ISOCRATE, *Discours. Tome I*, Texte établi et traduit par E. Brémond et Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1929
 ISOCRATE, *Discours. Tome III*, Texte établi et traduit par Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942

ISOCRATE, *Discours. Tome IV*, Texte établi et traduit par Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1972

ISOCRATE, *Discours. Tome II*, Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1987

HÉRODOTE, *L'Égypte. Histoires II*, Introduction de Ch. Jacob, Texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1997

HÉRODOTE, *Histoires. Tome VI, Livre VI*, Texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1948

HÉRODOTE, *Histoires. Tome VII, Livre VII*, Texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1951

HERMIAE ALEXANDRINI, *In Platonis Phaedrum Scholia*, édition par P. Couvreur, Paris, Émile Bouillon, 1901

PLOTIN, *Ennéades*, Tome III, Texte établi et traduit par Emile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1925

PLUTARCH, *Moralia*, vol. XIV, Translated by Benedict Einarson and Phillip H. De Lacy, Loeb, Loeb Classical Library, 1967

PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, Texte établi et traduit par C. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1988

PROCLUS, *Alcibiades I*, A Translation and Commentary by W. O'Neill, Martinus Nijhoff, Hague, 1965

PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, vol I, trad. de A. Ph. Seconds, Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986

SAPPHÔ, *Odes et fragments*, Traduction et présentation Yves Battistini, édition bilingue, Paris, Gallimard, 2005

SOPHOCLE, *Antigone*, Traduit par Paul Mazon, Introduction de Nicole Loraux, Paris, Les Belles Lettres, 1997

SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, Traduit par Paul Mazon, Texte établi par Philippe Brunet, Paris, Les Belles Lettres, 1998

Tragiques grecs. Eschyle. Sophocle, Trad. du grec ancien par Jean Grosjean, Édition de Raphaël Dreyfus, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967

Les Présocratiques, Trad. du grec ancien par Daniel Delattre, Jean-Paul Dumont et Jean-Louis Poirier, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1989

DICTIONNAIRES :

Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford, Clarendon Press, 1940

A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1935

Dictionnaire étymologique de la langue grecque, t. I, par Pierre Chantraine, Paris, Klincksieck, 1968

Dictionnaire étymologique latin, par M. Bréal et A. Bailly, Paris, Hachette, quatrième édition, 1898

Dictionnaire étymologique de la langue latine, par A. Ernout et A. Meillet, quatrième édition, Paris, Klincksieck, 2001

Dictionnaire des philosophes antiques, t. 1, Paris, CNRS Éditions, 1989

Bibliographie générale :

- AHBEL-RAPPE, Sara, « Socratic Wisdom and Platonic Knowledge in the Dialogues of Plato », in James M. Ambury, Andy German (eds.), *Knowledge and Ignorance of Self in Platonic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018
- De ALMEIDA JR., George Matias, *O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão*, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012
- ARENDDT, H., « Philosophy and politics », in *Social Research*, 57 (1), 1990, p. 73-103
- AUBENQUE, P., « La conversion socratique : à propos du “Socrate” de Georges Bastide », dans *Les Études philosophiques*, avril-juin 1970, No. 2, p. 159-166
- AUFFRET, T. Auffret, RASHED, M., « Observations sur le prologue du *Théétète* », dans *Le travail du savoir. Philosophie, sciences exactes et sciences appliquées dans l'Antiquité*, Victor Gysembergh, Andreas Schwab (Éd.), Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2015
- BABUT, D., « Peinture et dépassement de la réalité dans le Banquet de Platon », dans *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994, p. 171-195
- BAKTHINE, M., *Ésthetique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978
- BALAUDÉ, J.-F., *Le savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, 2010
- BANU, G., *L'homme de dos. Peinture, théâtre*, Paris, A. Biro, 2000
- BARABAS, M., « The Strangeness of Socrates », in *Philosophical Investigations*, vol. 9:2, avril 1986, p. 89-110
- BARTHES, R., *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, [1977] 2002
- BARTHES, R., *Le Neutre. Notes de cours au Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 2002
- BEER, J., « Oedipus Tyrannus », in *Brill's Companion to Sophocles*, Andreas Markantonatos (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2002
- BELFIORE, Elizabeth, « “Elenchus, Epode”, and Magic: Socrates as Silenus », in *Phoenix* 34(2), 1980, p. 128-137
- BÉNATOUIL, Thomas, *La science des hommes libres. La digression du Théétète*, Paris, Vrin, 2021
- BENVENISTE, É., « Le sens du mot ΚΟΛΟΣΣΟΣ et les noms grecs de la statue », dans *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 6 (58 de la collection), 1932, p. 118-135
- BLONDELL, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002
- BRANCACCI, A., « Subjectivité et intersubjectivité dans le *dialogesthai* platonico-socratique », dans *Aglaia. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, dir. par A. Brancacci, D. El Murr et D. P. Taormina (TOC), Paris, Vrin, 2010
- BRETON, A., *Entretiens (1913-1952)*, Paris, Gallimard, 1952
- BROUWER, R., « Hellenistic Philosophers on *Phaedrus* 229B-30A », in *The Cambridge Classical Journal*, Vol. 54, 2008, p. 30-48
- BUJOR, R., « Rest dialectic și rest eidetic - o interpretare la *Parmenide* 130b-e », in *Studii de teoria categoriilor*, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin-Rădulescu Motru”, Academia Română, 2016, p. 163-178

- BUJOR, R., « “Când gândirea (...) își dobândește trecere ca τέχνη ...” », in *Heidegger și ființa omului. Scrisoarea despre „umanism” după 70 de ani*, Cristian Ciocan, Bogdan Mincă (ed.), Zeta Books, 2019, p. 89-124
- BUJOR, R., „*Repetitio mater amoris. Sau invers?*”, in *Respir Shakespeare*, vol. I, Sebastian Grama (coord.), București, Editura Universității din București, 2017
- CANDIOTTO, Laura (ed.), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2015
- CAMP, J. V., CANART, P., *Le sens du mot “Theios” chez Platon*, Louvain, Bibliothèque de l’Université, 1956, Compte rendu par R. Loriaux, dans *Revue Philosophique de Louvain*, no. 45, 1957, p. 113-115
- CAPRA, A., « Transcoding the Silenus Aristophanes, Plato and the Invention of Socratic Iconography », in *Plato in Symposium. Selected papers from the tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016, p. 437-442
- CASTEL-BOUCHOUCI, Anissa, « Socrate et les dialogues socratiques », dans *Lectures de Platon*, Monique Dixsaut, Anissa Castel-Bouchouchi, Gilles Kévorkian (dirs.), Paris, Ellipses, 2013
- CASTEL-BOUCHOUCI, Anissa, « L’espace platonicien : *tópos* et *chôra* », dans *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1, 1994, p. 91-105
- CASTEL-BOUCHOUCI, Anissa, « D’un bon usage du mensonge. Rhétorique et persuasion dans les dialogues de Platon », dans *Platon. Gorgias*, ouvrage collectif dirigé par Guy Samama, Paris, Ellipses, 2003
- CHARALABOPOULOS, N., *Platonic Drama and its Ancient Reception*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012
- CLAY, D., « The Tragic and Comic Poet of the *Symposium* », in *A Journal of Humanities and the Classics*, New Series, Vol. 2, No. 2, 1975, p. 238-261
- COLLOBERT, Catherine, DESTRIÉE, Pierre, GONZALEZ, Francisco J. (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden - Boston, Brill, 2012
- COREY, David D., « Socratic Citizenship: Delphic Oracle and Divine Sign », in *The Review of Politics*, Vol. 67, No. 2, 2005, p. 73-103
- CORNFORD, F. M., *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950
- CORRIGAN, Kevin, GLAZOV-CORRRIGAN, Elena, *Plato’s dialectic at play : argument, structure, and myth in the Symposium*, The Pennsylvania State University Press, 2004
- COSSUTTA, F., « Characteristics of Philosophical Discourse: The Case of Plato’s Dialogues », in *Philosophy & Rhetoric*, Penn State University Press, Vol. 36, No. 1, 2003, p. 48-76
- COULTER, J., « The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias’ Defense of Palamedes and Plato’s Critique of Gorgianic Rhetoric », in *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 68, 1964, p. 269-303
- DELCOMMINETTE, S., « Théétète », dans *Ousia dans la philosophie grecque. Des origines à Aristote*, Travaux du centre d’études aristotéliennes de l’université de Liège. Aristote : traductions et études, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008
- DELCOMMINETTE, S., « La méthode phénoménologique en histoire de la philosophie », in *Hermeneutic philosophy and Plato : Gadamer’s response to the Philebus*, Ch. Gill, F. Renaud (dirs.), Sankt Augustin, Academia, 2010
- DELCOMMINETTE, S., « Le devenir de la dialectique », dans *Lectures de Platon*, sous la direction de Monique Dixsaut, Anissa Castel- Bouchouchi, Gilles Kévorkian, Paris, Ellipses, 2013, p. 41-52
- DELEUZE, G., *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968
- DERRIDA, J., *La pharmacie de Platon*, Paris, GF Flammarion, 1992
- DESCLOS, M.-L., « La fonction des prologues dans les dialogues de Platon. Faire l’histoire de Socrate », dans *Recherches sur la philosophie et le langage - Du Dialogue*, no. 14, 1992, p. 15-29
- DESCOMBES, V., *Le platonisme*, Paris, PUF, 2007

- DESTRÉE, P., « The Speech of Alcibiades (212c4-222b7) », in *Platon : Symposium*, Christoph Horn (ed.), Berlin, Akademie Verlag, 2011, p. 191-205
- DIXSAUT, M., *Le naturel philosophe : essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 1985
- DIXSAUT, M., *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000
- DIXSAUT, M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001
- DIXSAUT, M., « Le temps qui s'avance et l'instant du changement (*Timée*, 37C-39 E, *Parménide*, 140 E-141 E, 151E-155 E) », dans *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 101, No. 2, 2003, p. 236-264
- DIXSAUT, M., « Myth and Interpretation », in *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Edited by Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzalez, Leiden - Boston, Brill, 2012
- DIXSAUT, M., « Donner à voir : fonction et signification des mythes platoniciens », in *Plato, poet and philosopher : in memory of Ioannis N. Theodoracopoulos : proceedings of the 3rd International Conference of Philosophy, Magoula-Sparta, 26-29 May 2011*, Athens, Academy of Athens, Research Centre of Greek Philosophy, 2013, p. 119-134
- DIXSAUT, M., « Macrology and Digression », in *The Platonic Art of Philosophy*, George Boys-Stones, Dimitri El Murr, Christopher Gill (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 10-26
- DIXSAUT, M., *Platon-Nietzsche, l'autre manière de philosopher*, Paris, Fayard, 2015
- DODDS, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951
- DORION, L.-A., « La subversion de l' "elenchos" juridique dans l' "Apologie de Socrate" », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 88, nr. 79, 1990, p. 311-344
- DORION, L.-A., « The rise and fall of the Socratic problem », in *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010
- DORION, L.-A., « The Delphic Oracle on Socrates' Wisdom : A myth? », in *Plato and Myth*, C. Collobert, P. Destrée, F. Gonzalez (eds.), Leiden-Boston, Brill, 2012
- DUMORTIER, J., « L'attelage ailé du "Phèdre" (246a sqq.) », dans *Revue des Études Grecques*, vol. 82, no. 391, 1969, p. 346-348
- EIDE, T., « On Socrates' ἀτοπία », in *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. LXXI, 1996, p. 59-67
- ENTRALGO, Pedro Laín, *The therapy of the word in Classical Antiquity*, Edited and translated by L.J. Rather and John M. Sharp, London, Yale University Press, 1970
- FAGAN, Patricia, « Plato's Oedipus : Myth and Philosophy in the *Apology* », in *Reexamining Reexamining Socrates in the Apology*, Patricia Fagan et John Russon (eds.), Illinois, Northwestern University Press, 2009
- FÉDIER, Fr., *La Raison. Note sur la norme. Pour commencer à lire le Phèdre de Platon*, Paris, Lettrage, 2001
- FERRARI, G. R. F., *Listening to the cicadas: a study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987
- FICINO, Marsilio, *Asupra iubirii*, trad. din italiană de Sorin Ionescu, Timișoara, Editura de Vest, 1992
- FICIN, Marsile, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, Texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2002
- FIERRO, M. A., « "A-topología" en el Fedro de Platón: el hyperouránios topos y el filósofo átopos », dans *Nova tellus* [online], vol. 33, no. 1, 2015, p. 65-93
- FORTENBAUGH, W. W., « Plato, *Phaedrus* 235C3 », in *Classical Philology*, 61, 1966, p. 108-9
- FOUCAULT, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil, 2008
- FREDE, M., « The Philosopher », in *Greek thought. A guide to classical knowledge*, Jacques Brunschwig, Geoffrey E. R. Lloyd (eds.), Harvard University Press, 2000

- GADAMER, H.-G., *Plato's Dialectical Ethics. Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, Translated by Robert M. Wallace, Introduction by Robert M. Wallace, Yale, Yale University Press, 1991
- GAISER, K., *Platone como scriitore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli, Bibliopolis, 1984
- GELLRICH, Michelle, « Socratic Magic: Enchantment, Irony, and Persuasion in Plato's Dialogues », in *The Classical World*, 87(4), 1994, p. 275-307
- GIANNOPOULU, Zina, *Plato's Theatetus as a Second Apology*, Oxford, Oxford University Press, 2013
- GIANNOPOULU, Zina, « Narrative Temporalities and Models of Desire », in *Plato's Symposium*, *op. cit.*, p. 9-27
- GIANNANTONI, G. Giannantoni, « Les perspectives de la recherche sur Socrate », dans *Socrate et les Socratiques*, G. Romeyer Dherbey (dir.), J.-B. Gourinat (ed.), Paris, Vrin, 2001
- GILL, M. L., *Philosophos. Plato's missing dialogue*, Oxford, Oxford University Press, 2012
- GOLDMAN, Harvey S., « Reexamining the "Examined Life" in Plato's *Apology of Socrates* », in *Philosophical Forum*, Volume XXXV, 1, 2004, p. 1-33
- GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1947
- GOLDSCHMIDT, V., *Questions Platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970
- GOLDSCHMIDT, V., *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1990
- GONZALEZ, F., « Wax Tablets, Aviaries or Imaginary Pregnancies ? On the Powers in *Theaetetus'* Soul », dans *Etudes platoniciens IV, Les puissances de l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 2007
- GONZALEZ, F., *Heidegger and Plato: A Question of Dialogue*, Pennsylvania State University Press, 2009
- GONZALEZ, F., « Caring and Conversing About Virtue Every Day: Human Piety and Goodness in Plato's *Apology* », in *Reexamining Socrates in the Apology*, Patricia Fagan et John Russon (eds.), Illinois, Northwestern University Press, 2009
- GONZALEZ, F., « Socratic hermeneutics of Heidegger and Gadamer », in *A Companion to Socrates*, Sara Ahbel-Rappe et Rachana Kamtekar (eds.), Wiley -Blackwell, 2009
- GONZALEZ, F., « Temps discontinu, souvenir et oubli : les stratégies narratives du "Banquet" », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, 2013, p. 477-489
- GONZALEZ, F., « "I Have to Live in Eros": Heidegger's 1932 Seminar on Plato's *Phaedrus* », in *Epoché*, Volume 19, Issue 2, Spring 2015, p. 217-240
- GOURINAT, J.-B., « La dialectique des hypothèses contraires dans le *Parménide* de Platon », dans *La Philosophie de Platon*, sous la direction de Michel Fattal, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 233-264
- GRAMA, S., *Dublul discurs*, București, Editura Meteora Press, 2002
- GRISWOLD Jr., C., « Self-knowledge and the "ιδέα" of the soul in Plato's "Phaedrus" », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, 1981, p. 477-494
- GRISWOLD Jr., C., *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven / London, Yale University Press, 1986
- GRISWOLD Jr., C., « Le libéralisme platonicien : de la perfection individuelle comme fondement d'une théorie politique », dans *Contre Platon, Tome II. Renverser le platonisme*, textes réunis par M. Dixsaut, Paris, Vrin, 1995
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3, Part 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1971
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouvelle édition revue et augmentée, Albin Michel, 2002
- HALLIWELL, S., « "Where are you going and where have you come from?" The Problem of Beginnings and Endings in Plato », à paraître in *Framing the Dialogues: Reading Openings and Closures in Plato*, A. Tsakmakis, E. Kaklamanou, M. Pavlou (eds.), Leiden, 2020
- HEGEL, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 1, Traduction revue et augmentée de Pierre Garniron, Paris, Vrin, 2019

- HEIDEGGER, M., *Lettre sur l'humanisme*, Texte allemand traduit et présenté par Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1983
- HEIDEGGER, M., *Basic Writings*, Revised and expanded edition, ed. David Farrell Krell. New York: Harper Collins, 1993
- HEIDEGGER, M., *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, texte établi par Hermann Mörchen, traduit de l'allemand par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001
- HEIDEGGER, M., *The Essence of Truth. On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*. Translated by Ted Sadler, London, Continuum, 2002
- HESK, J., « “Despisers of the Commonplace”: Meta-topoi and Para-topoi in Attic Oratory », in *A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 25, No. 4, Autumn 2007, p. 361-384
- HOFFMANN, P., « Le sage et le démon, la figure de Socrate dans la tradition philosophie et littéraire », dans *Annuaire, résumé des conférences et travaux*, EPHE, section Sciences Religieuses, 1985, 94
- HORNSBY, R., « Significant Action in the Symposium », in *The Classical Journal*, 1956, Oct., Vol. 52, No. 1, p. 37-40
- HOWLAND, Jacob, « Plato's *Apology* as Tragedy », in *The Review of Politics*, Vol. 70, No. 4, 2008, p. 519-546
- HOWLAND, Jacob, « Plato's Dionysian Music ? A Reading of the *Symposium* », in *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 12(1), 2007, p. 11-47
- HYLAND, D., « Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato », in *Phronesis*, Vol. 13, No. 1, 1968, p. 32-46
- IONESCU, Cristina, « The Transition from the Lower to the Higher Mysteries of Love in Plato's *Symposium* », in *Dialogue*, vol. XLVI, nr. 1, Association canadienne de philosophie, 2007, p. 27-42
- JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. de Minuit, 1963
- JAULIN, A., « L'espace public dans l'Athènes classique », dans *Philonsorbonne* (En ligne), numéro 8, Publications de la Sorbonne, 2014
- JOLY, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956
- KAHN, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- KANT, I., *Qu'est-ce que les Lumières*, Traduction par Jean-François Poirier, Françoise Proust ; Paris, GF, 2020
- KIERKEGAARD, S., *Opere I*, Traducere din daneză, prefață și note de Ana-Stanca Tabarasi, București, Humanitas, 2006
- KIERKEGAARD, S., *Œuvres complètes*, t. 2, Traduction par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Orante, 2013
- KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, trad. par Paul Petit, 1949
- KIRKLAND, Sean D., *The ontology of Socratic questioning in Plato's Early Dialogues*, Albany, State University of New York Press, 2012
- KOFMAN, Sarah, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989
- LACROIX, J.-Y., *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 2007
- LAFRANCE, Y., « Lecture historique ou lecture analytique de Platon », dans *La philosophie de Platon*, Michel Fatal (dir.), Paris, Harmattan, 2011, p. 375-403
- LAMASCUS, Lorelle D., *The Poverty of Eros in Plato's Symposium*, Bloomsbury Publishing PLC, 2016
- LAMPE, K., « “Socratic Therapy” from Aeschines of Sphettus to Lacan », in *Classical Antiquity* 29(2), 2010, p. 181-221
- LECLERC, C., « Socrates aux pieds nus : Notes sur le préambule du “Phèdre” de Platon », dans *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 200, No. 4, 1983, p. 355-384

- LEIBOWITZ, D.M., *The Ironic Defense of Socrates : Plato's Apology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010
- LEROUX, G., « De l'objet sensible à l'objet intelligible : les origines de la théorie de la connaissance chez Platon », dans *Philosophies de la connaissance*, sous la direction de Robert Nadeau, Les Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2016
- LIBERMAN, G., « La dialectique ascendante du *Banquet* de Platon », dans *Archives de Philosophie*, Juillet -Septembre, 1996, Vol. 59, No. 3, p. 455-462
- LLEWELYN, J., « On the saying that philosophy begins in *thaumazein* », in *Afterall : A Journal of Art, Context, and Enquiry*, The University of Chicago Press, Issue 4, 2001, p. 48-57
- LONG, A.A., « How does Socrates' divine sign communicate with him ? », in *A Companion to Socrates*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2005, p. 63-74
- MACÉ, A., « Le partage des choses privées et des choses publiques », dans *Études platoniciennes* (En ligne), 6, 2009, mis en ligne le 15 avril 2016, consulté le 13 janvier 2020
- MAKOWSKI, Fr., « Où est Socrate ? L'aporie de l'atopie chez Platon », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 12, No. 2, 1994, p. 131-152
- MARIER, Martin, « L'intervention divine du prologue du "Phédon" de Platon : Socrate, nouveau dieu tutélaire d'Athènes », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 27, No. 2, 2009, p. 99-123
- MATTÉI, Fr., « Socrate et la philosophie de l'étranger », dans *Socrate et les Socratiques*, G. Romeyer Dherbey (dir.), J.-B. Gourinat (ed.), Paris, Vrin, 2001
- MATTHÉY, A., « Traitement dramatique des auditeurs chez Platon : l'Apologie et le Phédon » dans *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, no. 18, 2007, p. 281-302
- MATTHÉY, A., « Socrate, agôns, fêtes et reconnaissance publique », dans *Études platoniciennes* (En ligne), no. 6, 2009
- MERKER, Anne, « Le désir », dans *Études platoniciennes*, vol. IV, 2007, p. 205-235
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945
- MERLEAU-PONTY, M., « Sur la phénoménologie du langage », dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953
- METCALF, Robert, « The Philosophical Rhetoric of Socrates' Mission », in *Philosophy and Rhetoric*, 37(2), 2004, p. 143-166
- MINCĂ, Bogdan, « Heidegger's Return to the Cave. The Interpretation of the Platonic Cave Allegory and *Theaetetus* as an Early Indication of Kehre and Ereignis », in *Heidegger Studies*, vol. 33, 2017, p. 93-110
- de MONTICELLI, Roberta, « Sur la connaissance essentielle selon Platon », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 12, No. 1, 1994, p. 3-44
- MOORE, Ch., « Socrates Among the Mythographers », in *Polis : The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, vol. 30(1), 2013, p. 108-114
- MOORE, Ch., « How to "Know Thyself" in Plato's *Phaedrus* », in *Apeiron*, vol. 47(3), 2014, p. 1-30
- MOORE, Ch., « Pindar's Charioteer in Plato's "Phaedrus" (227b9-10) », in *The Classical Quarterly*, vol. 64, no. 2, 2014, p. 525-532
- MOORE, Ch., « Socrates and Self-Knowledge in Aristophanes' "Clouds" », in *The Classical Quarterly*, Vol. 65, No. 2, 2015, p. 534-551
- MORAVCSIK, Julius M.E., *Reason and Eros in the Ascent Passage of the Symposium*, The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter, 1960, no. 41
- MORRISON, J. S., « Four Notes on Plato's *Symposium* », in *The Classical Quarterly*, vol. 14, no. 1, 1964, p. 42-55
- MOTTE, A., « Persuasion et violence chez Platon », dans *L'Antiquité Classique*, T. 50, Fasc. 1/2, 1981, p. 562-577
- MOTTE, A., « Le pèlerinage initiatique de la parole. Une lecture du "Phèdre" de Platon », dans *Méthexis*, Vol. 8, 1995, p. 33-48

- MOUZE, L., « La dernière tragédie de Platon », dans *Revue de philosophie ancienne*, vol. 16, no. 2, Bruxelles, 1998, p. 79-101
- MOUZE, L., « La justice ou la nature des choses selon Platon », dans *La Justice*, Guy Samama (coord.), Paris, Ellipses, 2001
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson, « The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium* », in *The Classical Quarterly*, vol. 43, no. 1, 1993, p. 112-130
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 [1995]
- NOËL, M.-P., « Le procès de Socrate : du fait divers à l'événement » dans *La Fabrique de l'événement*, sous la direction de Frédéric Rousseau et Jean-François Thomas, Paris, M. Houdiard, 2009
- NOËL, M.-P., « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des "sophistes" dans les *Nuées* », dans *Le théâtre grec antique : la comédie. Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 1er & 2 octobre 1999*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2000
- NOËL, M.-P., « L'art de Gorgias dans le *Gorgias* », dans *Platon : Gorgias*, ouvrage collectif dirigé par Guy Samama, Paris, Ellipses, 2003
- NORMANDEAU, G., *Le philosophe et ses jeux : Etude sur la notion de jeu appliquée aux discours chez Platon*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2009
- NORTH, Helen, « "Opening Socrates": The Εἰκὼν of Alcibiades », in *Illinois Classical Studies*, vol. 19, 1994, p. 89-98
- NUDLER, O., « El gran juego: de Sócrates a José K. », dans *Diánoia*, Vol. XLVI, No. 47, novembre 2001, p. 61-79
- NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986
- O'MAHONEY, P., « Alcibiades Epiphanes : On Two Remarks in Plato's *Symposium* », in *Classics Ireland*, Vol. 18, 2011, p. 1-20
- OLIVERIA, S., « Τυφῶν and ἄτυφος μοῖρα : Socrates' Anthropological Either/Or in the *Phaedrus* (229e-230a) », in *In the mirror of the Phaedrus*, Mário Jorge de Carvalho, António de Castro Caeiro and Hélder Telo (eds.), Academia Verlag, 2013, p. 28-89
- PALUMBO, Lidia, « Καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον (Pl. *Phdr.* 227b10). Sulla citazione di Pindaro nel prologo del *Fedro* di Platone », dans *Estetica. Studi e Ricerche*, vol. IX, nr. 1, 2019, p. 199-21
- PALUMBO, Lidia, « Sull'Eros. Una lettura del *Simposio* e del *Fedro* di Platone », dans *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, vol. 226, nr. 1, 2019, p. 7-19
- PASCAL, *Pensées*, édition présentée, établie et annotée par Michel le Guern, Paris, Gallimard, 2004
- PATOČKA, J., *Platon et l'Europe*, Traduit du tchèque par Érika Abrams, Paris, Verdier, 1983
- PATOČKA, J., *Socrate*, trad. par Erika Abrams, Academic Press Fribourg Suisse, Editions du Cerf Paris, 2017
- PATTERSON, R., « The Platonic Art of Comedy and Tragedy », in *Philosophy and Literature*, Volume 6, Numbers 1 and 2, Johns Hopkins University Press, 1982, p. 76-93
- PĂUNESCU, Marina, « Ethos sophistique vs. Ethos socratiques : deux scénarios pédagogiques », dans *SCL*, LX, 2009, Bucarest, p. 233-247
- PÉPIN, J., *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958
- PÉRILLIÉ, J.-L., « Socrate, "homme érotique" (erôtikos anèr) ? », dans *Revue pluridisciplinaire du monde ancien*, Presse Universitaire de Caen, vol. 31, 2015, p. 91-126
- PÉRILLIÉ, J.-L., *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudaimonie dans les dialogues de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014
- PERADOTTO, John, *Man in the Middle Voice : Name and Narration in the Odyssey*, Princeton, Princeton University Press, 1990
- PERNOT, L., « Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre 1986. p. 253-284

- PETERSON, S., *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011
- PHILLIP, A., « Récurrences thématiques et topologie dans le “Phèdre” de Platon », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Octobre-Décembre 1981, No. 4, PUF, p. 452-476
- PICKARD-CAMBRIDGE, A.W., *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Second Edition Revised by T.B.L. Webster, Oxford, Oxford University Press, 1962
- POLITIS, Vasilis, « Aporia and Searching in Early Plato », in *Remembering Socrates : Philosophical Essays*, Lindsay Judson et Vassilis Karasmanis (eds.), Oxford University Press, 2006
- PUCHNER, M., *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theatre and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2010
- RALKOWSKI, Mark, « A Contest Between Two Lives : Plato’s Existential Drama », in *Athletics, Gymnastics, and Agon in Plato*, Heather L. Reid, Mark Ralkowski, Coleen P. Zoller (eds.), Iowa, Parnassos Press - Fonte Aretusa, 2020
- REGALI, M., « The Mask of Dialogue: On the Unity of Socrates’ Characterization in Plato’s Dialogues », in *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Edited by Debra Nails and Harold Tarrant, Helsinki, The Finnish Society of Sciences and Letters, 2015
- RENAUT, O., « Thalès dans un puits : quel lieu pour la philosophie ? », dans *Anecdotes philosophiques et théologiques de l’Antiquité aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012
- RICOEUR, P., « De l’interprétation », dans *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986
- RICOEUR, P., *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010
- ROBIN, Léon, *La théorie platonicienne de l’amour*, Paris, Félix Alcan, 1908
- ROBIN, Léon, *La Pensée grecque et les origines de l’esprit scientifique*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923
- DE ROMILLY, Jacqueline, *La Tragédie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970
- DE ROMILLY, Jacqueline, « Les conflits de l’âme dans le *Phèdre* de Platon », in *Wiener Studien*, Vol. 95, 1982, p. 100-113
- ROSEN, S., *Plato’s Symposium*, second edition, New Haven and London, Yale University Press, 1987
- ROSENSTOCK, Bruce, « Mourning and Melancholia : Reading the *Symposium* », in *Philosophy and Literature*, Volume 28, Number 2, October 2004, p. 243-258
- ROSSETTI, L., *Le dialogue socratique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011
- ROWE, Ch., « The Argument and the Structure of Plato’s “Phaedrus” », in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, No. 32 (212), 1986, p. 106-125
- ROWE, Ch., *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007
- ROWE, Ch., « Socrates in Plato’s dialogues », in *A Companion to Socrates*, Wiley-Blackwell, 2009
- ROWE, Ch., « Self-examination », in *The Cambridge Companion to Socrates*, edited by D. R. Morrison, New York, Cambridge University Press, 2011
- ROBINSON, R., *Plato’s Earlier Dialectic*, New York, Cornell University Press, 1941
- ROBINSON, S., *Drama, Dialogue and Dialectic: Dionysos and the Dionysiac in Plato’s « Symposium »*, Dissertation, University of Guelph, Canada, 1998
- SACCARELLI, Emanuele, « Alone in the world : the existential Socrates in the *Apology* and the *Crito* », in *Political Studies*, vol. 55, 2007, p. 522-545
- SCHLOSSER, J. A., *An Atopic Socrates : Engaging Socrates’ Strangeness*, APSA 2009 Toronto Meeting Paper, 2009
- SCHLOSSER, J. A., *What would Socrates do ? Self-Examination, Civic Engagement, and the Politics of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014
- SCHULTZ, Anne-Marie, « Listening to Socrates in the *Theaetetus*: Recovering a Lost Narrator », in *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Edited by Debra Nails and Harold Tarrant, Helsinki, The Finnish Society of Sciences and Letters, 2015

- SEESKIN, K., « Is the Apology of Socrates a Parody? » dans *Philosophy and literature*, vol. 6(1), The Johns Hopkins University Press, 1982, p. 94-105
- SEDLEY, D., *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, Oxford University Press, 2012
- SHAERER, René, *La question platonicienne. Etude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, Paris, Vrin, 1938
- SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, Text edited by Sydney Lamb, commentary by Terri Mategrano, New York, Cliffs Complete, Hungry Minds, 2000
- SHEFFIELD, F.C.C., « Alcibiades' Speech : A Satyric Drama », in *Greece & Rome*, Vol. 48, No. 2, Cambridge University Press, 2001, p. 193-209
- SHEFFIELD, F.C.C., « Erôs and the Pursuit of Form », in *Plato's Symposium. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017
- SOUILHÉ, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, Félix Alcan, 1919
- SOUILHÉ, J., « La philosophie religieuse de Platon », dans *Archives de Philosophie*, Vol. 26, No. 2, 1963, p. 227-275
- STAVRU, A., « Socrates' Physiognomy: Plato and Xenophon in Comparison », in *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Gabriel Danzig, David Johnson, Donald Morrison (eds.), Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 208-245
- STRAUSS CLAY, J., *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010
- STRAUSS, L., « On Plato's Apology of Socrates and Crito », in *Studies in Platonic Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1984
- DE STRYCKER, E., SLINGS, S. R., *Plato's Apology of Socrates : A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, New York, Brill, 1994
- TARRANT, H., « Naming Socratic Interrogation in the *Charmides* », in *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum* (Selected Papers), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000
- TIMOTIN, Andrei, *Démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden-Boston, Brill, 2011
- TITLI, Chloé, « Particularités de la maïeutique socratique : la métaphore de Socrate accoucheur dans le *Théétète* de Platon », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, no. 1, 2009, p. 81-97
- TRABATTONI, F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1993, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, Nuova introduzione di Franco Trabattoni, Edizione digitale a cura di Simona Chiodo
- TRABATTONI, F., « Myth and Truth in Plato's *Phaedrus* », in Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden - Boston, Brill, 2012
- TRABATTONI, F., *Essays on Plato's Epistemology*, Leuven University Press, 2016
- TREVASKIS, J. R., « The Sophistry of Noble Lineage (Plato, "Sophistes 230a5-232b9") », dans *Phronesis*, Vol. 1, No. 1, 1955, p. 36-49
- TSOUNA, V., « Socrate et la connaissance de soi : quelques interprétations », dans *Philosophique antique - Figures de Socrate*, no. 1, 2001, p. 37-64
- VALLEJO, A., « Maiuetic, *epôidê* and myth in the Socratic dialogues », in *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, T. M. Robinson, L. Brisson (eds.), Sankt Augustin, Academia-Verl, 2000
- VASILIU, Anca, « Mythologie de la source. Le silence du visible et son interprétation par Socrate (en relisant le prologue du *Phèdre*) », dans *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, Anno VII, Numero 1, 2014, p. 51-82
- VASILIU, Anca, *Montrer l'âme, Lectures du Phèdre de Platon*, Paris, Vrin, 2021
- VERNANT, J.-P., VIDAL NAQUET, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972
- VERNANT, J.-P., *Œuvres, Tome I et II*, Paris, Seuil, 2007

- VIANGALLI, P., *Le sérieux et le jeu dans les dialogues de Platon*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2007
- VLASTOS, G., « Introduction : The Paradox Of Socrates », in *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, G. Vlastos (ed.), Palgrave Macmillan, 1971
- VLASTOS, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991
- USHER, M. D., « Satyr Play in Plato's Symposium », in *American Journal of Philology*, Johns Hopkins University Press, Volume 123, Number 2, Summer 2002, p. 205-228
- WAHL, J., *Etudes kierkegaardienes*, Paris, Fernand Aubier, 1938
- WALDENFELS, B., *Etudes pour une phénoménologie de l'étranger, t. 1 : Topographie de l'étranger*, traduit de l'allemand par Francesco Gregorio, Frédéric Moinat, Arno Renken et Michel Vanni, Paris, Van Dieren Éditeur, 2009
- WEAVER, R., *The Ethics of Rhetoric*, Chicago, H. Regnery Co., 1953
- WEISS, R., « Socrates : Seeker or Preacher ? », in *A Companion to Socrates*, Sara Ahbel-Rappe et Rachana Kamtekar (eds.), Wiley -Blackwell, 2009
- WERNER, D., « Plato on Madness and Philosophy », in *Ancient Philosophy*, no. 31, 2011, p. 47-71
- WERNER, D., *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012
- YUNIS, H., « Eros in Plato's "Phaedrus" and the Shape of Greek Rhetoric », in *A Journal of Humanities and the Classics*, Third Series, Vol. 13, No. 1, 2005, p. 101-126
- ZAKS, N., « Socratic Elenchus in the Sophist », in *Apeiron*, vol. 51(4), 2018, p. 371-390
- ZUCKERT, C. H., *Postmodern Platos : Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1996
- ZUCKERT, C. H., « Becoming Socrates », in *Reexamining Socrates in the Apology*, Patricia Fagan and John Russon (eds.), Illinois, Northwestern University Press, 2009

Le personnage de Socrate et le sens du terme *atopos* dans les dialogues platoniciens. Une approche herméneutique

Résumé

Mon étude porte sur quatre paragraphes du corpus platonicien et le sens philosophique de l'atopie du personnage « Socrate » (*Apol.* 31c, *Théétète* 149a, *Phèdre* 229c et *Banq.* 221d) qui émerge à partir de ces occurrences. Mon travail donne aussi un aperçu global de l'exégèse moderne s'intéressant au sens de l'atopie socratique.

Dans les premiers passages mentionnés, Socrate est appelé *atopos* pour trois raisons différentes : il ne participe pas à la vie politique de la cité, mais choisit de discuter en particulier ; il mène ses interlocuteurs dans des apories ; il ne s'intéresse pas aux interprétations modernes des mythes, mais, à cause de son ignorance, il consacre son temps libre à la connaissance de soi. À ces trois sens d'*atopos*, le discours d'Alcibiade dans le *Banquet* ajoute un quatrième, dont la postérité est considérable : Socrate échappe à toute comparaison avec d'autres êtres humains.

Pourtant, à la lumière de mon interprétation, être *atopos* ne se confond pas avec un simple écart (différence horizontale) par rapport aux autres et aux coutumes. L'atopie s'avère un positionnement à la frontière entre deux domaines : la vie politique et la « mission » divine de Socrate ; le discours et le « ce qu'est », l'intérieur et l'extérieur, un monde « typhonique » du pur devenir et un monde structuré par une destinée divine. Elle émerge à chaque fois *au nom* d'un plan invisible (différence verticale) et se fonde sur une forme d'ignorance. Par conséquent, étant donné qu'elle réclame l'avènement de la différence visible-invisible, l'atopie du personnage « Socrate » ne renvoie que de manière secondaire à une « étrangeté » sociale, en comportant avant tout un sens proprement philosophique à l'intérieur du corpus platonicien.

Mots-clés : Platon, atopos, Socrate, intérieur, extérieur, silène, éros, Typhon, theia moira, ousia, instantané, Apologie, Alcibiade, drame, examen, taxis, aporie, ignorance, agnoia, philosophie

The character of Socrates and the sense of the term *atopos* in Plato's dialogues. A hermeneutic approach

Summary

My study focuses on four paragraphs of the Platonic corpus and the philosophical meaning of the atopy of the character "Socrates" (*Apol.* 31c, *Theaet.* 149a, *Phaedrus* 229c and *Sym.* 221d) which these occurrences lay forward. Also, my work offers a comprehensive overview of modern interpretations of the meaning of Socratic atopy.

In the first passages mentioned above, Socrates is called *atopos* for three different reasons: he does not get involved in the political life of the city, but prefers discussions taking place in private; he leads his interlocutors into *aporia*; he is not interested in interpretations of myths, but, because of his ignorance, he devotes his free time to self-knowledge. To these three meanings of *atopos*, Alcibiades' speech in the *Symposium* adds a fourth, the posterity of which is remarkable: Socrates escapes all comparison with other human beings.

However, in the light of my interpretation, being *atopos* is not to be confused with a certain distance (horizontal difference) in relation to the city or the "wise". Atopy turns out to be a position *on the border* between two areas: political life and the divine "post" of Socrates; discourse and "what is", interiority and exteriority, a "typhonic" world of pure becoming and a world structured by a divine destiny. Being *atopos* emerges each time in the name of an invisible realm (vertical difference) and is based on a form of ignorance. Consequently, given that it is founded on the advent of the visible-invisible difference, the atopy of the character "Socrates" refers only in a secondary way to a social "strangeness" and bears above all, inside the Platonic corpus, a genuine philosophical meaning.

Keywords: Plato, atopos, Socrates, interiority, exteriority, Silenus, eros, Typhon, theia moira, ousia, instant, Apology, Alcibiades, drama, cross-examination, taxis, aporia, ignorance, agnoia, philosophy

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

ED 5 – Concepts et langages

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Philosophie